

*И.Р. Насыров*

## **Об «этическом волюнтаризме» ашаризма как о «традиционной этике» ислама**

*Насыров Ильшат Рашитович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

В научной литературе бытует представление об этической концепции ашаритов, представителей одной из школ калама (исламская рациональная/философская теология) как о традиционной этике ислама. Данное представление основано на тезисе об ашаризме как официальной доктринальной школе суннитского ислама.

В статье излагается другой подход в оценке «этического волюнтаризма» ашаритов. Рассмотрены доводы, ставящие под сомнение утверждение об ашаритской этической концепции как традиционной этике суннитского ислама. Согласно авторскому подходу, этическое учение ашаритов, отвергнутое ханбалитами, наиболее последовательными исламскими традиционалистами-суннитами, не может рассматриваться как традиционная этика в суннитской ветви ислама. Ашаризм не был официальной доктринальной школой в суннизме, соответственно, этическое учение ашаритов не может считаться общепринятым среди мусульман-суннитов. В последние годы отмечается усиление влияния современного исламского фундаментализма (салафизм), опирающегося на традиции мусульманского традиционализма в лице ханбализма, что подтверждает ошибочность тезиса об ашаризме как официальной доктринальной школе в суннитском исламе, равно как и ошибочность интерпретации ашаритского этического учения как традиционной этики в исламе.

**Ключевые слова:** этический волюнтаризм, аль-Ашари, традиционная этика в исламе, этический объективизм, калам

Исламская этика сложилась как совокупность этических учений и воззрений, сформировавшихся в рамках арабо-мусульманской культуры (моральные предписания Корана и сунны<sup>1</sup>, переосмысленные в исламском духе моральные ценности доисламского арабского общества, концепции мусульманских правоведов о человеческих поступках и этические доктрины представителей исламской рациональной/философской теологии (калама)). На становление исламской этики также оказали влияние идеи античного и персидского происхождения<sup>2</sup>. Различные этические учения и воззрения не вытесняли и не исключали друг друга, напротив, сосуществовали и часто дополняли друг друга

<sup>1</sup> Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

<sup>2</sup> Смирнов А.В. Мусульманская этика // Этика: Энцикл. слов. М., 2001. С. 287.

в течение длительного времени<sup>3</sup>. Исламские этические учения обрели зрелые формы к XI в. в рамках исламской рациональной/философской теологии (*калам*<sup>4</sup>) и арабо-мусульманском перипатетизма (*фальсафа*<sup>5</sup>)<sup>6</sup>. В рамках широкого мистико-аскетического движения в первые века ислама возник мусульманский мистицизм (суфизм) со своей этикой.

С самого начала развитие этических учений в исламе шло в тесной связи с развитием мусульманского правоведения (*фикх*). Исламские правоведы, исследуя предписания религиозного закона, одновременно исследовали и этическую проблематику. Это объясняется отсутствием в исламе разделения сферы жизни на светское и религиозное<sup>7</sup>. Большая роль *фикха* в складывании и развитии исламской этики объясняется тем обстоятельством, что правоведы разрабатывали учения о поступках с целью выработки общих нормативных принципов поведения человека с точки зрения религиозного Закона (*шари‘а/шариат*). Для этого в фикхе имеется система оценки поступков (*аль-ахкам аль-хамса*) с точки зрения их допустимости: обязательные (*ваджиб, фард*), рекомендуемые (*мандуб*) и нейтральные (*мубах*), порицаемые (*макрух*) и запретные (*харам*). Эта система оценок поступков была разработана для нейтрализации морального перфекционизма хариджитов, представителей одного из религиозно-политических течений в раннем исламе, выступавших с высокой требовательностью к себе и другим (мусульмане, совершившие «великие грехи», являются вероотступниками; убийство вероотступников – религиозная обязанность и т. д.).

Что касается исламских теологов-*мутакаллимов*, обращавшихся к этической проблематике, то их в первую очередь заботили вопросы, связанные с природой справедливости Бога и соотношением божественного предопределения и инициативы человека. Представители же арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*) в основном сосредотачивали свой интерес на совершенствовании человеческого характера, преимущественно путем развития добродетелей, которые внутренне присущи индивиду<sup>8</sup>. В основе исламского мистицизма (суфизм) находится учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через нравственное совершенствование к постижению «божественных истин».

<sup>3</sup> Walzer R. Akhlāk // The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI NE). Vol. I. Leiden, 1986. P. 325–329.

<sup>4</sup> В мусульманской литературе название «калам» (араб. *калам*, букв. ‘речь, рассуждение, спор’) прилагалось в широком смысле к любому рассуждению на религиозно-философскую тему. В специальном значении под термином «калам» подразумевалась интеллектуальная дисциплина, обосновывающая основоположения исламского вероучения с позиции разума. Уже на мутазилитском этапе своего развития (конец VIII – нач. IX в.) калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики.

<sup>5</sup> *Фальсафа* – арабо-мусульманский («восточный») перипатетизм, развивавший усилиями аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины (Авиценна) и др. античную модель философствования на мусульманском Востоке.

<sup>6</sup> *Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leide; Boston, 2006. P. 1.

<sup>7</sup> Из пяти так называемых «столпов ислама» (*аркан аль-ислам*) лишь один (признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада) относится собственно к вероучению, тогда как остальные четыре (обязанность исполнения ежедневной пятикратной молитвы, пост в месяц Рамадан, религиозный налог в пользу малоимущих и паломничество в Мекку) относятся к области ортопраксии, моральных предписаний и права.

<sup>8</sup> *Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. P. 1.

Следует признать, что проблематика, связанная с этическими учениями исламских теологов-мутакаллимов первых веков ислама, выходит за пределы академических интересов. Эскалация конфликтов в мусульманском мире, протекающая с применением насилия и жестокости, бросает серьезный вызов системам моральных норм и ценностей, привычно называемых традиционными для ислама. В свете идеологических и политических процессов в современном исламском мире возникает необходимость критического рассмотрения представления об этической доктрине ашаритского калама как традиционной этике в исламе.

### К постановке вопроса

К середине IX в. в рамках исламской рационально-философской теологии (калам) сложились два ведущих этических учения: 1) «этический объективизм» мутазилизма, первого («философского») направления в каламе, и 2) «этический волюнтаризм» ашаризма, который после XI в. сменил мутазилизм в качестве одной из влиятельных школ калама в суннитском исламе<sup>9</sup>. «Этический объективизм» мутазилитов, наиболее последовательных рационалистов в исламской теологии, означает, что моральные ценности объективны, справедливость и добро реально существуют и не зависят от Бога, божественная воля ограничена императивами человеческого разума. Согласно же другой (ашаритской) этической доктрине, моральные ценности не являются объективными, они созданы волей Бога, который определяет, что является справедливым, а что нет, следовательно, все решения Бога справедливы в силу того, что он является властителем, а не потому, что его решения соответствуют представлению о справедливости согласно человеческому разуму<sup>10</sup> и т. д. Другими словами, Бог не обязан поступать в соответствии с человеческими представлениями о добре и зле, справедливости, более того, допустимо, что Бог отправит всех добродетельных в ад, а всех грешников поселит в раю<sup>11</sup> и т. д. Дж. Хоурани называет подобного рода воззрение «теистическим/божественным субъективизмом»<sup>12</sup>, другие исследователи – «этическим волюнтаризмом»<sup>13</sup>.

Вышеприведенная характеристика основных положений этических учений мутазилитов и ашаритов не вызывает возражений. Возражение вызывает оценка некоторыми исследователями «этического волюнтаризма» ашаритской школы исламской теологии как традиционной этики ислама. Дело в том, что ашаритская теория «этического волюнтаризма» некоторым авторами явно (как, например, в случае с Дж. Хоурани) или неявно (как в случае с Р. Вальцером)

<sup>9</sup> Ашаритский калам, основанный выходцем из мутазилитской среды аль-Аш‘ари (ум. 935) (развитый аль-Бакиллани (ум. 1013), а также аль-Джувайни (ум. 1085)), складывался как «срединный путь» между мутазилизмом и доктриной мусульманских традиционалистов.

<sup>10</sup> Hourani G.F. Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism // International Journal of Middle East Studies. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 63.

<sup>11</sup> *Аз-Забуди*. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби. 1994. Т. 2. С. 186.

<sup>12</sup> Hourani G.F. Two Theories of Value in Medieval Islam // The Muslim World. 1960. Vol. 50. Issue 4. P. 269.

<sup>13</sup> Yesilhark Ozkan, Tubanur. A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy. Surrey (England), 2015. P. 49.

рассматривается как «зонтик», под который можно сводить этические воззрения практически всех оппонентов этического рационализма мутазиликов – как ранних исламских традиционалистов (Малик ибн Анас (713–795), аш-Шафи‘и (767–820), Ахмад ибн Ханбал (780–855)), так и самого теолога-мутакаллима аль-Ашари (873–935)<sup>14</sup>. Р. Вальцер, автор статьи об исламской этике в «Энциклопедии ислама», утверждает, что исламский мистицизм (суфизм) выработал доминирующую среди мусульман этику, высшими ценностями которой являются самоуничтожение и полный квиетизм<sup>15</sup>. Схожая точка зрения была высказана Г.Э. фон Грюнебаумом<sup>16</sup>.

Нетрудно заметить, что эти выводы вышеуказанных исследователей основаны на допущении, что ашаризм является официальной доктринальной школой исламской теологии (калам). Действительно, в IX в. мутазилизм уступил ведущее место в каламе ашаризму. Ашариты пошли на уступки исламским традиционалистам, наложив запрет на обсуждение ряда важнейших основоположений мусульманской религии с рационалистических позиций. Эта смена мутазилизма ашаризмом в исламской рационалистической/философской теологии в указанное время была расценена европейскими исламоведами как превращение ашаризма в *официальную* доктринальную школу суннитского ислама. Последнее обстоятельство и способствовало складыванию привычки рассматривать этическое учение ашаритов как традиционную этику в исламе.

Утверждение об этическом учении ашаритов как традиционной этике в исламе ведет к спорным и сомнительным вещам. Во-первых, оно ведет к отождествлению довольно развитой в философском отношении этической теории ашаритских теологов с примитивными представлениями фаталистов раннего ислама, джабритов, переносивших на Бога еще не изжитые из сознания ранних мусульман языческие представления о лишенной этического смысла Судьбе (*манийя*), мерно и бездушно перемалывающей все, что попадало под ее жернова, другими словами, к восстановлению представления о Боге как носителе взаимоисключающих качеств тирана и милосердного существа.

Во-вторых, это утверждение влечет необходимость включения в этот список не только находившихся под влиянием ашаритского школы калама Абу Хамида аль-Газали (1058–1111) и Фахр ад-Дина ар-Рази (1149–1209), двух мыслителей, заложивших основания для последующего сближения калама и *фальсафы* (арабо-мусульманский перипатетизм), но и многих исламских традиционалистов, в том числе ханбалитов, непримиримых противников *фальсафы* и в большинстве своем противников исламского мистицизма. Особенно искусственным выглядит отождествление ашаритской этической концепции с традиционной этикой ислама при попытке рассматривать этические воззрения ашарита и представителя умеренного исламского мистицизма Абу Хамида аль-Газали как совпадающие с этическим взглядами исламского традиционалиста-ханбалита Ибн Таймийи (1263–1328), яростного критика теории и практики исламского мистицизма и поборника защиты исламской религии и ее морали от всех «новшеств», тем более от влияния античных (а значит, языческих) этических учений.

<sup>14</sup> Hourani G.F. Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilic Ethical Rationalism. P. 62–63.

<sup>15</sup> Walzer R. Akhlāk // The Encyclopaedia of Islam. P. 326.

<sup>16</sup> фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986. С. 146.

В итоге получается что-то уже совсем невероятное, а именно соединение несводимых противоположностей – слияние рационалистической линии исламской теологии в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма с наиболее консервативным исламским традиционализмом в лице ханбализма, идейной основы исламского фундаментализма – от ваххабизма до современного салафизма, представители которых воспринимают этические концепции исламских теологов, мистиков-суфиев (Ибн ‘Араби и др.) и античных мыслителей как инородные поздние наслоения в исламе, или «новшества» (*бид‘а*).

Мы полагаем, что тезис об этическом учении ашаритских теологов как традиционной этике в исламе опирается на некритически принятое в западном исламоведении допущение, что ашаритское направление в исламской теологии было официальной («ортодоксальной») доктринальной школой в суннизме<sup>17</sup>. На несостоятельность тезиса об ашаризме как мусульманской «ортодоксии» указывает уже тот факт, что в исламе нет института церкви, следовательно, в исламе нет утвержденной общеобязательной догматики и ортодоксии. Этот тезис ошибочен также и с исторической точки зрения. Преследования мутазилитов, ашаритов, исмаилитов и шиитов в XI в., инициированные халифами аль-Кадиром (991–1031) и аль-Ка’имом (1031–1075)<sup>18</sup>, усилили позиции ханбалитов, наиболее консервативных исламских суннитских традиционалистов. Ослабление позиции не только шиитов и исмаилитов, но и мутазилитов и ашаритов, представителей рационалистической линии в исламской теологии (калам), завершилось окончательной победой в XIV в. традиционалистов-суннитов в лице ханбалита Ибн Таймийи и его последователей над представителями наиболее рационалистических направлений в арабо-мусульманской философии – мутазилитского и ашаритского калама и фальсафы<sup>19</sup>. Исламские традиционалисты-ханбалиты не только демонстрировали самостоятельность в вопросах теологии, но и развивали свои этические учения, которые с не меньшим основанием могут рассматриваться как традиционные в исламе в свете усиления в последние десятилетия роли исламского фундаментализма, идейного наследника ханбализма.

Вышесказанное диктует необходимость предметного рассмотрения этического учения ашаритов в свете формирования двух ведущих (мутазилитской и ашаритской) этических концепций калама и его отношения к этическим воззрениям исламского традиционализма, а именно ханбализма, на который в идейном отношении опирается представший современному миру мощный и грозный исламский фундаментализм.

<sup>17</sup> Watt W. M. Al-Ash‘arī, Abu ‘l-Ḥasan, ‘Alī b. Īsmā‘īl // The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI NE). Leiden, 1986. Vol. I. P. 694; Wolfson H.A. The Philosophy of the Kalam. Harvard, 1976. P. 38; Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Richmond, 1994. P. 80. Более детально о критике этого подхода см.: Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

<sup>18</sup> Ибрагим Т.К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 207; Меу А. Мусульманский Ренессанс. М., 1996. С. 200–201.

<sup>19</sup> Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. 3<sup>rd</sup> ed. N. Y., 2004. P. 334.

## К предыстории «этического волюнтаризма» ашаритов

Предпосылки для формирования исламской этики сложились в первые века ислама, в период складывания многонациональной и многоконфессиональной мусульманской империи – Арабского Халифата. На становление этической мысли в указанный период повлияли политические и социокультурные причины (споры по вопросам веры, политические разногласия в ранней исламской общине, развитие мусульманского правоведения (*фикх*), споры с представителями других конфессий и рецепция античного наследия).

Сама жизнь ставила перед мусульманами трудноразрешимые вопросы. Как следует понимать божественное предопределение, принимать ли все действия мусульманских правителей, в том числе несправедливые, как демонстрацию предвечного решения Бога и его справедливости<sup>20</sup>, в чем смысл ответственности, свободы воли и разума человека? Споры по поводу статуса мусульманина, совершившего тяжкий грех, вызвали необходимость определиться относительно понимания божественного предопределения (*кадар*). Расхождения по вопросу об ответственности человека за свои поступки, а значит, и о том, совершает ли он их самостоятельно или целиком под влиянием божественного предопределения, привели к появлению в мусульманской общине джабритов (араб. *джабр* ‘принуждение’), сторонников предопределенности жизни человека, и кадаритов, поборников свободы воли человека. Многие из кадаритской мысли было воспринято «философствующими» теологами ислама, мутазилистами, в качестве основных положений их этических учений и метода: божественная справедливость (*'адл*); Бог должен совершать по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них Бога и т. д.

## Этический рационализм мутазилитов

Возникновение мутазилизма, олицетворяющего философский этап в развитии исламской теологии (калам), не случайно связывают с расхождением его основоположников, Василя ибн 'Ата' (ум. 748) и 'Амра ибн 'Убайда (ум. 761), с ранним мусульманским религиозным ученым аль-Хасаном аль-Басри (ум. 728) по вопросу о статусе человека, совершившего тяжкий грех. Приверженцы мутазилизма предпочитали называть себя «сторонниками божественной справедливости и единобожия» (*асхаб аль-'адл ва-т-тавхид*)<sup>21</sup>, подчеркивая значимость этической подоплеки своего расхождения с другими идейными течениями в исламе.

Несмотря на наличие широкого спектра этических взглядов мутазилитских мыслителей, можно выделить несколько положений, принимавшихся ими в качестве принципиальных для их этических учений:

<sup>20</sup> *Ибн Касир*. Тафсир аль-Куран аль-'азим. Дамаск – Эр-Рияд: Дар аль-файха' – Дар ас-салам, 1994. Т. 3. С. 46.

<sup>21</sup> *Аш-Шахрастани*. Аль-Милал ва-н-нихал. Бейрут, 1983. Т. 1. С. 43; см.: *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. С. 54.

1. Этические ценности объективны – добро и зло представляют собой характеристики, имманентные явлениям, как например, качества вещей (размер, цвет и т. д.).

2. Бог – единственный творец, он с извечности знает обо всем добром и злом, способен совершить зло<sup>22</sup>, но не совершает его, поскольку божественные всезнание<sup>23</sup> и мудрость несопоставимы с произволом<sup>24</sup>. Болезни, которым подвергаются люди на этом свете, и наказания на том свете являются злом в аллегорическом смысле<sup>25</sup>. Действия Бога обусловлены его мудростью и целью<sup>26</sup>. Мудрый Бог желает принести пользу своим творениям и совершает по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них.

3. Моральные ценности рационально постижимы. Этический рационализм мутазилитов подразумевает, что в большинстве случаев человек в состоянии выносить этическое суждение без опоры на откровение<sup>27</sup>. Оно требуется ему лишь для познания религиозно-культовых предписаний, которые могут быть получены только из откровения.

4. Человек способен самостоятельно совершать поступки, знания о добре и зле он обретает до откровения и независимо от него. Человек, не сподобившийся откровения и знания о Боге, знает о греховности отцеубийства, насильственного лишения родителей имущества<sup>28</sup> и т. д. Человек полностью несет ответственность за свои поступки.

5. Справедливость Бога требует обязательности вознаграждения им добродетельного и наказания грешника на том свете<sup>29</sup>.

Эти этические принципы мутазилитов прямо вытекали из их онтологических представлений. Мутазилиты, будучи сторонниками последовательной стратегии обоснования абсолютной трансцендентности Бога, полагали, что тождество атрибутов между собой есть совпадение в Боге воли и могущества со знанием, причем знание целиком определяет волю и могущество<sup>30</sup>. Отсюда вытекали важные выводы для обоснования этики мутазилитов. Они отказались признавать учение божественной предопределенности действий людей как несовместимую с доводами разума и граничащую с приписыванием Богу волонтаризма, поскольку, по их мнению, знание Бога и Его мудрость исключают какое-либо действие Бога, которое можно было бы расценить как несправедливость (*зулм*)<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. Каир: Дар аль-мисрийа ли-т-та'лиф ва-т-тарджима. Б.г. С. 244; *аш-Шахрастани*. Аль-Милал ва-н-н-нихал. Т. 1. С. 54.

<sup>23</sup> *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 260.

<sup>24</sup> «Они (мутазилиты. – И.Н.) сходились на том, что Аллах всевышний совершает только благо и добро, и мудростью обусловлена забота о благе людей» (см. *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 55).

<sup>25</sup> *Аль-Аш'ари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут, 2008. С. 147.

<sup>26</sup> *Аш-Шахрастани*. Нихайат аль-икдам фи аль-'илм ал-калам. Бейрут, 2004. Т. 1. С. 222; *Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди*. Аль-Масалик фи-ль-хилафиййат байна аль-мутакаллимин ва-ль-хукама'. С. 81.

<sup>27</sup> *Ар-Рази*, *Фахр ад-Дин*. Мухассал. Каир, Б.г. С. 104.

<sup>28</sup> *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 252.

<sup>29</sup> *Gimaret D.* Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden, 0000. Vol. 7. P. 783; *Hourani G.F.* Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilie Ethical Rationalism. P. 61.

<sup>30</sup> *Аль-Аш'ари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. С. 104, 117–118.

<sup>31</sup> *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 260.

Мутазилиты отождествляли Бога с пронизывающей все сущее закономерностью, которая олицетворяла предвечное знание Богом всех последующих событий и фактически лишала его возможности внести малейшее изменение в установленный им же самим порядок. Это должно было, по мысли мутазилитов, исключить всякую возможность проявления с его стороны волюнтаризма в отношении его созданий, а значит, и несправедливости. Бог обязан совершать по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них<sup>32</sup>.

### «Этический волюнтаризм» ашаритской школы исламской теологии

Мутазилистами без ответа был оставлен вопрос о причине избирательного подхода Бога к людям: почему он с извечности определяет одних людей быть добродетельными, а других – грешниками? Отсутствие ответа на этот вопрос вело к фактическому восстановлению языческого представления о Боге, чьи решения находятся вне морального поля, и о человеке как существе несвободном, чьи поступки предопределены с извечности. Это сводило на нет все усилия мутазилитов утвердить человека как свободное и морально ответственное существо. Именно неспособность мутазилитов решить данную этическую апорию послужила причиной разрыва исламского теолога-мутакаллима аль-Аш‘ари (873–935) с мутазилизмом и признания им волюнтаристического начала у Бога или этического релятивизма применительно к нему (допустимость возложения Богом на людей того, что непосильно для них, допустимость наказания Богом праведных людей и т. д.)<sup>33</sup>.

Что касается основных положений этического учения аль-Ашари и его сторонников, то они сводятся к нижеследующему.

1. Этические ценности не являются объективными, то есть не являются имманентными (естественными) характеристиками явлений. Добро и зло – от Бога<sup>34</sup>.

2. Бог может желать добра и зла людям в силу того, что его воля и могущество ничем не ограничены.

3. Моральные ценности постижимы либо путем получения знания о них непосредственно из откровения, либо опосредованно – с помощью разума, опирающегося на откровение.

4. Поступки человека и его способность к моральному выбору целиком под властью Бога, который с извечности предопределяет все действия человеческого существа без всякой обусловленности интересами людей.

5. Все решения Бога справедливы в силу того, что он является властителем в своем владении<sup>35</sup>, а не потому, что его решения соответствуют представлению людей о справедливости.

Причина разногласия между мутазилистами и ашаритами в области этики заключается в различии их точек зрения на природу связи Бога, с одной стороны, и явлений и действий (в том числе человеческих) в мире, с другой стороны. Согласно мутазилистам, единство Бога (*тавхид*) исключает реальность

<sup>32</sup> *Аль-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. С. 147.

<sup>33</sup> *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 89.

<sup>34</sup> *Аль-Ашари*. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир, 1977. Т. 1. С. 23.

<sup>35</sup> *Аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Бейрут, Б.г. Т. 1. С. 196.

и извечность его атрибутов как неких ипостасей, отличных от божественной самости/сущности (*зат*). Бог знает, но с помощью своей самости/сущности, а не через атрибут «знание»<sup>36</sup>. Признавая в этом смысле как извечные ряд атрибутов (знание, могущество, жизнь), мутазилиты рассматривали остальные божественные атрибуты («волящий», «творец», «слышащий», «говорящий» и т. д.) сотворенными во времени. Ашаритский факих и доксограф 'Абу Мансур аль-Багдади, оппонент мутазилитов, пишет: «А что касается уподобляющих божественные атрибуты с атрибутами созданий, то из их числа – те, кто уподобил волю (*ирада*) Бога с волей его созданий. Это мнение (*кавл*) мутазилитов-басрийцев, которые утверждали, что Бог желает предмет своего желания посредством возникшей (сотворенной) воли, утверждали, что божественная воля такого же рода, как и наша воля»<sup>37</sup>.

По мнению ашаритских теологов, утверждение мутазилитов, что Бог желает вещи своей самостью, совпадающей со знанием<sup>38</sup>, ведет к абсурдному выводу. Ашарит Фахр ад-Дин ар-Рази утверждает, что даже мутазилиты Абу 'Али аль-Джубба'и<sup>39</sup> и его сын Абу Хашим считали, что Бог не является «желающим»/«волящим» благодаря своей самости/сущности, и тем самым расходились с другим мутазилитским мыслителем ан-Наджжаром (ум. ок. 845): «Абу 'Али и [его сын] Абу Хашим доказывали, что Всевышний Бог не является желающим (*мурид*) благодаря своей самости/сущности, ибо если бы было так, то Он бы желал все желаемые [объекты], равно как если бы Он был знающим благодаря своей самости/сущности, то знал бы обо всем. Но это абсурд. Ведь когда Зайд желает смерти какому-то человеку, а 'Амр желает жизни этому человеку, то тогда, если Бог желает все объекты [своего] желания, необходимо, чтобы Он одновременно желал и смерти того человека и его жизни, а это абсурдно. Поэтому аналогия с [атрибутом] знания неуместна»<sup>40</sup>.

Для решения проблемы моральной ответственности человека аль-Ашари разработал концепцию «присвоения» (*касб*). Вопреки мутазилитам, утверждавшим об автономии действия человека и наличии у него свободы морального выбора, аль-Ашари полагал, что действие (поступок) совершается в действительности не человеком, а Богом, равно как моральный выбор совершается по воле Бога. Бог творит действие, которое «присваивается» человеком. «Присвоение» служит основанием для придания человеку статуса существа, обладающего свободой морального выбора, а потому подпадающего под божий суд.

Философскую подоплеку расхождения аль-Ашари с мутазилитами в вопросе о моральной ответственности человека за свои поступки можно понять в свете общей теории мутакаллимов о вещах (телах). Согласно этой теории, тело состоит из субстанции и акциденции (а не из формы и материи). Субстанция есть нечто самостоятельное, тогда как акциденция существует лишь благодаря субстанции, как бы «поселяясь» в ней. В отличие от субстанции, акциденция

<sup>36</sup> Ибрагим Т. Калам // Новая филос. энцикл. Т. 2. М., 2010. С. 197–198.

<sup>37</sup> Аль-Багдади, Абу Мансур. Аль-Фирак байна аль-фирак. Бейрут, 1977. Т. 1. С. 214, 217.

<sup>38</sup> Аш-Шахрастани. Аль-Милал ва ан-нихал. С. 30; ар-Рази, Фахр ад-Дин. Мухассал. С. 104.

<sup>39</sup> Абу 'Али аль-Джубба'и (850–915) – глава басрийских мутазилитов. Он был одним из многих мутазилитов, принявших концепцию «присвоения» (*касб*). См.: Ибрагим Т., Сагаде-ев А.В. Ал-Джубба'и, Абу 'Али // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 67–68.

<sup>40</sup> Ар-Рази, Фахр ад-Дин. Мухассал. С. 183.

может пребывать только одно мгновение времени<sup>41</sup>. Аль-Ашари и его последователи полагали, что человеческое могущество/сила (*кудра*), или способность (*истита 'а*), является акциденцией и, как любая акциденция, длится не более одного момента времени. Бог непосредственно творит могущество (*кудра*) человека для совершения действия последнего и само действие. Бог создает и сохраняет привычный порядок сотворенных вещей, а потому определенные виды человеческих действий воспринимаются людьми как последовательно следующие из определенных видов способности, или силы, человека, хотя истинным действующим каждый раз является Бог. Другими словами, благодаря могуществу Бога субстанции и акциденции получают существование, тогда как сила (могущество) человека, будучи временной (длящейся одно мгновение), не в состоянии произвести воздействие. Действие «творится» Богом и «присваивается» человеком.

Вполне очевидно, что целью разработки теории «присвоения» была попытка совместить тезис о предопределенности поступков людей извечной волей Бога с утверждением об ответственности человека за свои действия.

Суть расхождений мутазилитов и ашаритов относительно природы человеческого действия также можно понять, если рассмотреть их с точки зрения вопроса: существует ли человеческая сила (способность) прежде действия или возникает одновременно с ним? Согласно общей для мутазилитов и ашаритов атомистической концепции движения, если тело приводится в движение, то оно будет неподвижной в момент времени<sup>I</sup> и движущейся в момент времени<sup>II</sup>. Последний (то есть момент времени<sup>II</sup>) представляет собой соединение момента времени<sup>I</sup> и минимальной дискретной единицы времени. Если объект будет приведен человеком в движение, то где будет наличествовать человеческая способность (сила) – в момент времени<sup>I</sup> или в момент времени<sup>II</sup>? Мутазилитская теория «порождения» (*таваллуд*) гласит, что движение случается сразу непосредственно после причины (человеческого действия). Например, движение рукой тела с необходимостью вызывает движение этого тела<sup>42</sup>. Следовательно, человек является истинным действующим<sup>43</sup>.

В отличие от них, ашариты утверждали, что способность (сила) человека и действие происходят одновременно (*аль-кудра ма 'а аль-фи 'л*). По их логике, если бы сила человека существовала в момент времени<sup>I</sup>, а не в момент времени<sup>II</sup>, когда собственно имеет место действие, то тогда уже не было бы причины произвести воздействие, то есть человек был бы не в силах произвести действие, а это, по их мнению, абсурдно<sup>44</sup>. «Сила/способность (*кудра*) [человека] – акциденция, а потому она не длится [более одного мгновения времени]. Если бы она предшествовала действию, то [действитель] был бы не в состоянии совершить действие. Ведь в момент существования способность действия не существует, а длящееся небытие не может быть объектом, принуждаемой силой (*макдур*). В момент времени, когда случается действие, сила/способность (*кудра*) [человека отсутствует]»<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Аль-Бакиллани. *Китаб ат-тамхид*. Бейрут, 1957. С. 18.

<sup>42</sup> Ар-Рази, *Фахр ад-Дин*. Мухассал. С. 200; *Shinaden A. The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. P. 14.

<sup>43</sup> Там же. С. 194.

<sup>44</sup> Там же. С. 105.

<sup>45</sup> Там же. С. 105–106.

По мнению ашаритов, сила человека не оказывает воздействия на объект приложения этой силы, или объект «принуждения» (*макдур*). Бог каждый раз творит события и действия. Он – подлинная причина и истинный действующий всех событий в мире, в том числе человеческих действий. Восприятие мира как состоящего из явлений, связанных причинно-следственными отношениями, есть иллюзия. Аль-Аш‘ари пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарр*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле... 37. [Мы говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»<sup>46</sup>.

Хотя ашариты не признавали существования естественных причинно-следственных связей, тем не менее они не заняли позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер процессов в мире ашариты не отрицали и объясняли его «обычаем», который установлен Богом и не нарушается им, так как царящий порядок в универсуме «предопределен» извечным знанием Бога<sup>47</sup>. «Всевышний Бог знает то, что будет, до того, как оно сбывается»<sup>48</sup>.

Крупнейший мусульманский мыслитель Абу Хамид аль-Газали старался смягчить позицию ашаритов посредством компромисса между каламом и философией<sup>49</sup>. По мнению аль-Газали, извечный приговор (*када*’), который Бог выносит так, как того пожелает, не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как последовательное развертывание во времени божественного приговора (*када*’) в виде строго упорядоченной причинно-следственной цепи событий<sup>50</sup>.

Тем не менее аль-Газали принял «этический волюнтаризм» ашаризма, тем самым отвергнув этический рационализм мутазилитов. В своем самом известном сочинении «Возрождение религиозных наук» (Ихйа’ ‘улум ад-дин) в разделе «Основы вероучения» он пишет: «Бог поступает со своими рабами так, как пожелает. Он не обязан заботиться о самом пригодном (*аслах*) для своих рабов, так как мы уже упомянули о том, что Он ничем не обязан [никому], нет, даже немислима применительно к Нему необходимость. “Не спрашивают Его о том, что Он делает, а их (то есть людей. – *И.Н.*) спросят”<sup>51</sup>»<sup>52</sup>. Аз-Забиди (1732–1790), комментатор этого сочинения аль-Газали, разъясняет данный антимутилазитский пассаж следующим образом: «“Бог поступает со своими рабами так, как пожелает”. Хотя бы и поселил Он всех людей в раю, пусть даже при отсутствии их покорности [Ему] в прошлом (в земном мире. – *И.Р.*), – Он имеет право на это. Или отправил бы Он их всех в ад, даже при отсутствии их ошибок (прегрешений), – Он вправе на это, ибо распоряжается как царь в своем владении»<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Аль-Аш‘ари. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Т. 1. С. 23.

<sup>47</sup> Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ал-Аш‘арийа // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 32–33.

<sup>48</sup> Аль-Аш‘ари. Аль-ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Т. 1. С. 229.

<sup>49</sup> Abramov B. Al-Ghazali’s Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. No. 67. P. 75–98.

<sup>50</sup> «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када*’), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*)» (см. аль-Газали. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 329).

<sup>51</sup> Коран, 21:23, перевод И.Ю. Крачковского (далее – К.).

<sup>52</sup> Аль-Газали. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 196.

<sup>53</sup> Аз-Забиди. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Т. 2. С. 186.

«Этический волюнтаризм» ашаритского калама приобрел крайние формы в виде «этического нигилизма» философского суфизма из-за пересмотра в его рамках линейного понимания причинности. Все-тождественность как видение единого (Бог) как множественного (мир), а мира как единого снимает в философском суфизме противопоставленность добра и зла. Согласно учению о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн 'Араби (1165–1240), разделявшего положение ашаритского калама об отсутствии естественных причинно-следственных связей между явлениями, мир находится в процессе ежемгновенного уничтожения-возникновения, или обновления, в ходе которого вечное бытие (Бог) проявляется как мир<sup>54</sup>. Следующее состояние мира зависит не от его прошлого состояния, а от воплощения внутренней сопряженности божественной сущности. С этой точки зрения действие человека, воспринимаемое как злой поступок, на самом деле является проявлением божественной воли, а потому является добрым поступком. Хотя в практическом суфизме мистическое познание ставится в прямую зависимость от нравственного совершенствования посредством многочисленных суфийских практик (аскеза и т. д.), это не помогло до конца элиминировать «этический нигилизм» элитарного суфизма.

### **Поворот к «основам». Этика исламского традиционализма**

К XIV в. исламские традиционалисты в лице ханбалитов взяли реванш над ведущими интеллектуальными и религиозно-политическими направлениями (калам, шиизм и исмаилизм). Ханбалиты, приверженцы богословско-правовой школы Ахмада ибн Ханбалы, считали главной причиной кризисных явлений в мусульманском обществе распространение исламской рациональной/философской теологии (калам) мутазилитов и ашаритов, философского суфизма и восточно-перипатетической философской традиции (фальсафа). Они вдохновлялись тезисом о возврате к «основам», или Корану и сунне, и необходимости борьбы с «новшествами» (*бид'а*), под которыми они понимали калам, фальсафу и суфизм. Это повлекло и их критическое отношение к этическим учениям мутазилитов и ашаритов. Ханбалиты сочли наиболее неприемлемым в ашаритской этике тезис о предопределении. Об этом недвусмысленно заявляет знаменитый ханбалитский теолог Ибн Таймийа (1263–1328), являющийся, наряду с Ахмадом ибн Ханбалом, идейным отцом исламского традиционализма, в самом начале своей работы «Божественный приговор и предопределение» (аль-Када' ва-ль-кадар). Он не просто осуждает тех людей, кто желает оправдать свое аморальное поведение ссылкой на предопределенность человеческих действий, что добро и зло – от Бога, либо ссылкой на высказывание пророка Мухаммада, что если человек признает истинность Бога, то будет в раю и ему будут прощены прегрешения<sup>55</sup> и т. д.).

<sup>54</sup> *Ибн 'Араби*. Аль-Футухат аль-маккийя. Т. 1. Бейрут, 1998. С. 247.

<sup>55</sup> «В хадисе от Абу ад-Дарда' сообщается, что посланник Божий (пророк Мухаммад), да ниспошлет ему Бог благословение и мир, сказал: “Тот, кто скажет ‘Нет божеств, кроме единого Бога, нет у Него сотоварища’, войдет в рай”. Я спросил: “Даже если прелюбодействовал и воровал?” Он ответил: “Даже если прелюбодействовал и воровал”» (см.: *Ибн Ханбал, Ахмад*. Аль-Муснад. Каир, Б.г. Т. 6. С. 442).

Он открыто обвиняет их ни много ни мало как в неверии (*куфр*): «Если они станут упорствовать в этом своем убеждении, то они будут более неверными, чем иудеи и христиане. Ведь христиане и иудеи верят в повеление [одобряемого] и запрещение [порицаемого Богом], в обещание [Бога добродеющим] и угрозу [грешникам], в награду и наказание [на том свете], но они исказили [откровение]»<sup>56</sup>. Совершенно очевидно, что его критика направлена против ашаритского «этического волюнтаризма».

Неприятие провиденциалистской этики ашаритов ханбалитами было созвучно с возмущением многих верующих поведением хулагуидов (ильханидов), представителей монгольской династии, правившей на Ближнем и Среднем Востоке в середине XIII – середине XIV вв. Ильханиды приняли ислам, но мало соблюдали предписания исламской религии и морали, совершали опустошительные набеги на мусульманские страны и т. д. Уже было трудно оправдывать несправедливые действия мусульманских правителей, не только ильханидов, как демонстрацию предвечного решения Бога и его справедливости, непостижимой человеческому разуму.

Ханбалитам также претил мутазилитский этический «объективизм» с его положением об объективности моральных ценностей, их постижимости разумом независимо от откровения и требованием ограничения божественной воли императивами человеческого разума. Во-первых, это рассматривалась ханбалитами как проявление уступки античной, то есть языческой, философии. Во-вторых, ригористическая позиция мутазилитов в вопросе о возможности прощения великих грехов невольно ассоциировалась с моральным перфекционизмом хариджитов, военно-политическая и религиозная деятельность которых повлекла тяжелые последствия для мусульманской общины (создание прецедента гражданской войны, эскалация фанатизма, нетерпимости и жестокости к инакомыслящим мусульманам).

Для отхода от крайних позиций мутазилитов и ашаритов в этике ханбализм пошел на компромисс между разумом и религиозной верой. С этой целью ханбалиты приступили к развитию самостоятельной линии в области теологии и активно привлекали мусульманское правоповедение (*фикх*). Стремление ханбалитов опереться на авторитетные источники ислама (Коран, сунну) и мусульманское правоповедение в ходе проработки основополагающих вопросов социально-политической организации общества и морали объяснялось нижеследующими обстоятельствами. Широкие массы верующих, особенно в условиях доминирования религии в средневековом обществе, рассматривали исламское правоповедение как самую действенную религиозную дисциплину для определения правильного действия человека с точки зрения религиозного закона, шариата. Ведь предписания шариата, закрепленные Кораном и сунной, определяют убеждения и моральные ценности мусульман и служат источниками конкретных норм, регулирующих их поведение. В глазах верующих бесспорным достоинством ханбалитов было то, что последние для ответа на фундаментальный вопрос (что делает человека моральным?) обращались к фикху, мусульманскому правоповедению, а не к малопонятным для большинства верующих положениям теологии.

<sup>56</sup> *Ибн Таймийа*. Аль-Када' ва-ль-кадар // Маджму'ат ар-раса'ил аль-кубра. Бейрут, Б.г. Т. 2. С. 89.

В фикхе к тому времени сложились два подхода в объяснении нравственной природы человека. Согласно первому подходу, Бог создал человека как существо, обладающее разумом ('акл), и с которым он в предвечности заключил договор (*мисак*)<sup>57</sup> для того, чтобы у человека была способность исполнять предписания религиозного Закона (шариат)<sup>58</sup>. Следовательно, человек является моральным существом просто в силу того факта, что он человек и поставлен выше прочих созданий благодаря тому, что он, в отличие от них, взялся нести бремя «залога» (*амана*), или исполнения Закона<sup>59</sup>. Человек морален благодаря своему врожденному уму и природной склонности к добру, и именно это делает его способным подчиняться моральным требованиям, знание о которых он получает из откровения, изложенного в Коране.

Второй подход основан на утверждении, что моральность поступков определяется исключительно благодаря откровению, или «Речи» (*хутаб*)<sup>60</sup>. «Доброе» и «злое» не являются естественными характеристиками явлений и действий, а потому не могут быть постигнуты разумом независимо от и до откровения, равно как и сам человек не является существом, способным к моральному суждению благодаря лишь тому факту, что человек. Откровение не только сообщает, что человек должен делать, но также сообщает, что он *должен* делать это<sup>61</sup>.

Ханбалиты больше склонялись к первому подходу и в итоге заняли «срединную» (*васитийа*) позицию в вопросе нравственной природы человеческих поступков. Они отвергли как этический рационализм мутазилитов (независимость разума в постижении добра и зла), так и этический волюнтаризм, или теистический субъективизм (добро и зло являются произвольными установлениями Бога). Признавая безусловность божественного предопределения, ханбалиты одновременно утверждали, что вера человека прямо зависит от его богоугодных поступков. Уже ранний ханбалитский религиозный ученый Хасан аль-Барбахари (ум. 941) полагал, что если спасение человека гарантируется исключительно божественной милостью, то наказание его на том свете будет прямо зависеть от совершенных им злых поступков<sup>62</sup>.

Вышесказанное свидетельствует о неприятии ханбалитами ашаритского тезиса о предопределенности человеческих поступков<sup>63</sup> и переходе на позиции умеренного рационализма, совмещения разума и откровения. Для критики ашаритской этики они разработали концепцию, согласно которой человек морален в силу наличия у него в первую очередь разума: он различает добро и зло с помощью разума, обладание которым отличает его от остальных существ. Откровение лишь дополняет его способность посредством разума различать добро и зло.

<sup>57</sup> «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да...”» (Коран, 7:172, К.).

<sup>58</sup> *Ас-Сарахси*. Усул ас-Сарахси. Бейрут, Б.г. Т. 1. С. 334.

<sup>59</sup> «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек» (Коран, 33:72, К.).

<sup>60</sup> *Ат-Тавтазани*. Шарх ат-талвих 'ала ат-тадвих. Т. 2. Бейрут, 1999. С. 296.

<sup>61</sup> *Reinhart K. A. Islamic Law as Islamic ethics // Journal of religious Ethics*. 1983. 11. No. 2. P. 197–198.

<sup>62</sup> *Аль-Барбахари, Хасан*. Шарх ас-сунна. Медина: Мактаба аль-гураба' аль-асарийа, 1993. С. 88, 96.

<sup>63</sup> *Ибн Таймийа*. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар // Маджму'ат ар-раса'ил аль-кубра. Бейрут, Б.г. Т. 2. С. 130.

Вопреки декларативному неприятию теологических изысканий, ханбалиты прибегали к рационалистическому методу, заимствованному у своих оппонентов из числа теологов-мутакаллимов. Ибн Аби Йа'ла (1059–1131) был первым из приверженцев ханбалитской богословско-правовой школы (мазхаб), кто открыто признал необходимость следования рациональному методу (*назар*) в исследовании религиозных вопросов в целом и моральных ценностей в частности. Для обоснования своей позиции он ссылается на Ахмада ибн Ханбала, основоположника-эпонима их школы, который использовал метод суждения по аналогии (*кийас*) для опровержения джахмитов, приверженцев учения о сотворенности Корана и отрицания божественных атрибутов. Ибн Абу Йа'ла считает, что для аргументации своей позиции следует опираться на рациональный метод, а не следование традиции (*таклид*). Одновременно он солидаризуется с ашаритами в их критике мутазилитского положения о том, что для познания «хорошего» (*хасан*) и «дурного» (*кабих*) достаточно одного разума<sup>64</sup>.

Эту линию умеренного рационализма с установкой примирять разум с откровением продолжит в XIV в. ханбалит Ибн Таймийа. В сочинении «Отговорка предопределением» (аль-Ихтиджадж би-ль-кадар) он утверждает, что под разумом в Коране понимается человеческая способность добиваться того, что приносит пользу, и оберегаться от того, что причиняет вред. Он называет разум врожденным свойством человека (*фитра*) и утверждает, что Бог посылал пророков для дополнения этого врожденного свойства и придания ему большего совершенства<sup>65</sup>. В целом ханбалиты развивали точку зрения Ахмада ибн Ханбала, что невозможно дать рационалистическое объяснение основоположениям исламского вероучения, что споры теологов заводят в тупик и вредно влияют на неподготовленные умы простых верующих, а потому обсуждение религиозной проблематики следует перевести в морально-практическую плоскость. Высшей добродетелью человека является поклонение Богу (*убада*). Истинная вера не сводится к формальному признанию истинности Бога, а представляет единство словесного признания истинности Бога, внутреннего согласия, осознания сердцем, и действия (совершение добрых дел). Верующий должен следовать сунне, примеру жизни пророка Мухаммада как образцу и руководству в своем поведении. Для ханбалитов наиболее значимыми являются такие моральные качества, как набожность, воздержание от мирских благ, строгое соблюдение пищевых запретов, отказ от формализма религиозных законников в пользу следования «ясным» предписаниям Корана и мусульманского предания (сунна) и т. д. Включение ими в категорию «вера» поступков человека как решающего условия ее совершенствования определило нравственную мотивацию социальной активности ханбализма как религиозно-политического движения<sup>66</sup>.

Начиная с XIV в. теологическая и этическая мысль исламского традиционализма в лице ханбализма служила идейной основой различных «обновленческих» движений в исламском мире. Ваххабиты, сторонники исламского реформаторства в Новое время (XVIII в.), придали новый импульс ханбалитским идеям «обновления» ислама через обращение к Корану и сунне пророка

<sup>64</sup> Ибн Аби Йа'ла. Ал-'Умда фи усул аль-фикх. Эр-Рияд, 1993. Т. 4. С. 1273–1274, 1275.

<sup>65</sup> Ибн Таймийа. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар. Т. 2. С. 105–106.

<sup>66</sup> Ермаков Д.Е. Ахмад ибн Ханбал // Ислам: Энцикл. слов. С. 30; Ермаков Д.Е. ал-Ханабила // Там же. С. 271.

Мухаммада. Идеями Ахмада ибн Ханбала и Ибн Таймийи о необходимости сохранения чистоты мусульманского вероучения вдохновляются сторонники современного исламского фундаментализма.

Но указанные процессы не получали в свое время адекватной оценки в рамках зарождающейся европейской ориенталистики, что способствовало складыванию представления об ашаритской теологии как «исламской ортодоксии» и ее этики как традиционной в суннитском исламе. В культурном сознании европейцев XIX в. ислам был представлен турками. Турки и ваххабиты Аравийского полуострова относились друг к другу с враждебностью. Турки воспринимали ваххабитов как отступников от ашаритского «правоверия», как «еретиков». Западные ориенталисты знали о преемственности между ваххабизмом и учением ханбалитского теолога Ибн Таймийи, поэтому они также стали характеризовать ханбалитов как «еретиков»<sup>67</sup>. Это заблуждение было подкреплено не критическим отношением западных исследователей к привычке ашаритов рассматривать своих оппонентов, ханбалитов, как грубых антропоморфистов, косных догматиков и фанатиков в вопросах веры<sup>68</sup>. Постепенно укрепившееся в европейском исламоведении представление об ашаритском каламе (вкуче с суфизмом) как «ортодоксии» привело к отнесению теологической и этической мысли ханбализма к разряду маргинальной. Этот стереотип к тому же коррелировал с распространенный среди западных интеллектуалов точкой зрения, что исламский Восток – это погруженный в покой и самосозерцание мир суфиев и дервишей с их культом самоуничужения и крайнего квиетизма.

Были и объективные причины для укрепления подобных стереотипов. Ряд социально-политических причин препятствовал распространению ханбализма с его политическим и моральным активизмом в исламском мире вплоть до наступления эпохи модернизации и распада Османской империи, самого могущественного государства в мире ислама в указанный период времени. Турки-османы были последователями ханафитской религиозно-правовой школы, а в области доктринальной мысли придерживались, как было выше сказано, ашаритской теологии. Исламский мистицизм имел широкое распространение в Османской империи, ряд суфийских братств пользовались покровительством турецких султанов, учения суфийских мыслителей Абу Хамида аль-Газали и Ибн ‘Араби, разделявших важнейшие положения ашаритского калама и его этического учения, были чуть ли не канонизированы. Ослабление Османской империи и упадок исламского мистицизма в результате процессов модернизации в мусульманских странах привели к укреплению позиций ханбализма и, соответственно, усилили популярность его этики.

Тем не менее было бы неправильно пытаться придать уже ханбалитской этике статус традиционной в исламе. Сегодня в мире растет влияние различных направлений исламского фундаментализма, в своем развитии тесно связанного с теорией и практикой исламского традиционализма, ханбализма. С начала пробуждения исламского мира в XVIII в., триггером которого выступил ваххабизм, одно из течений исламского фундаментализма, последний демонстрирует свою поступательную мощь. В конце XX – нач. XXI вв. на авансцену вышел политический ислам, а затем крайний исламский радикализм. Идеология

<sup>67</sup> Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 212.

<sup>68</sup> Makdisi G. Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History // Studia Islamica. XXVV. 1963. P. 37.

и практика современных исламских радикальных группировок часто схожи с идеями и методами приверженцев раннего исламского религиозно-политического движения, хариджизма (обвинение несогласных с ними мусульман в неверии как средству легализации последующего их физического уничтожения вместе с женами и детьми, захват их имущества, заключение брака с женщинами при отсутствии родственника/опекуна (*вали*)<sup>69</sup> (что незаконно с общепринятой точки зрения исламских правоведов), негуманное обращение с захваченными в плен противниками и т. д.). Это резко диссонирует с общеизвестным отрицательным отношением Ахмада ибн Ханбалы и Ибн Таймийи, идейных отцов исламского традиционализма, к практике обвинения в неверии (*такфир*) и вероотступничестве и убийства инакомыслящих мусульман.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы и определить перспективные направления исследований в области исламской этики.

Представление об этическом учении ашаритов как традиционной этике в исламе основано на некритическом допущении, что ашаритское направление в исламской теологии (*калам*) было официальной («ортодоксальной») доктринальной школой в суннизме. Данный тезис неверен в силу того, что в исламе нет института церкви, следовательно, в исламе нет ортодоксии. Этот тезис ошибочен также и с исторической точки зрения. Предметное рассмотрение эволюции теологической и этической мысли в исламе позволяет сделать вывод об ошибочности точки зрения, что все мусульмане-сунниты следуют ашаритской этике и что она является традиционной этикой в суннитском исламе.

Драматические события в мире ислама говорят о продолжающихся изменениях в теории и практике многочисленных течений в современном исламском фундаментализме, или салафизме (от *салаф* – «предки», «предшественники»). Центральная идея салафитской доктрины заключается в том, что единственным средством спасения мусульманского общества от разложения и деградации является возврат к образу жизни пророка Мухаммада и его сподвижников. Отсюда придание салафитами важности Корану и сунне (мусульманское предание о словах и поступках Мухаммада) как единственным источником норм правильного поведения мусульман. Но сторонники наиболее радикальных исламских течений отказываются даже от сунны и рассматривают лишь Коран как источник норм и предписаний для адептов исламской религии. Понятно, что для них максимальное противопоставление ислама как единственной системы истинных ценностей другим религиям и культурам возможно лишь за счет элиминации из мусульманской религиозной традиции всего того, что сближает ее с остальными религиозными и духовными традициями. Желание воспринимать только Коран как источник вневременных абсолютных норм и ценностей провоцирует пренебрежение моральными предписаниями из корпуса мусульманского предания, а именно даже изречениями пророка Мухаммада, подразумевающими всеобщность морали («Желай людям то, что желаешь себе»<sup>70</sup> и т. д.). **Оправданием нигилизма в отношении сунны служит рассмотрение ее как явления, подверженного (в отличие от Корана) изменениям в ходе исторического процесса, а потому не заслуживающего доверия. Отказ от традиции (сунна) позволяет предлагать в качестве исламской этики собственную**

<sup>69</sup> 'Абд аль-Кадир ибн Бадран ад-Димашики. Ал-Мадхал 'ила мазахб аль-Имам Ахмад ибн Ханбал. Бейрут, 1980. С. 98.

<sup>70</sup> Ибн Ханбал, Ахмад. Аль-Муснад. 16707. Каир, Б.г. Т. 4. С. 70.

интерпретацию «коранической этики» как самое совершенное воплощение норм и ценностей, данных в откровении. Молчаливо подразумевается, что эти нормы не нуждаются в обосновании в силу своего статуса богооткровенных заповедей. При этом игнорируется исторический контекст откровения и кораническая экзегетика. Текстуальный фундаментализм сторонников буквального прочтения Корана неизбежно влечет «этический фундаментализм». С их точки зрения даже исламские традиционалисты-ханбалиты выглядят ренегатами.

Разумеется, тему подъема исламского фундаментализма и радикализма в мусульманском мире нельзя сводить в чисто религиозную и этическую плоскость. Рост радикальных течений и эскалация терроризма под исламской оболочкой во многом является оборотной стороной проводимой великими державами политики в исламском мире в прошлом и настоящем, следствием колониального прошлого и порожденной Западом глобализации. Но следует признать, что адекватное понимание сложных процессов в сфере морали современного мусульманского общества требует учета сложного комплекса причин как доктринального, так и социально-политического характера.

### Список литературы

- ‘Абд аль-Кадир ибн Бадран ад-Димашки*. Ал-Мадхал ‘ила мазхаб аль-имам Ахмад ибн Ханбал. Бейрут: Дар му’ассасат ар-рисала, 1980. 501 с.
- Аль-Ашари*. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир: Дар аль-ансар, 1977. 261 с.
- Аль-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут: Дар Са-дир, 2008. 351 с.
- Аль-Багдади, Абу Мансур*. Аль-Фирак байна аль-фирак. Бейрут: Дар аль-‘афак аль-джадида, 1977. 355 с.
- Аль-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Аль-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 462 с.
- Аль-Барбахари, Хасан*. Шарх ас-сунна. Медина: Мактаба аль-гураба’ аль-асарийя, 1993. 156 с.
- Аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-‘араби, Б.г. 1711 с.
- Грюнебаум Г. Э. фон*. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М.: Наука, 1986. 216 с.
- Ермаков Д.Е.* Ахмад ибн Ханбал // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 30–31.
- Ермаков Д.Е.* ал-Ханабила // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 271–272.
- Аз-Забиди*. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, 1994. 5563 с.
- Ибн Аби Йа‘ла*. Ал-‘Умда фи усул аль-фикх. Эр-Рияд, 1993. 1869 с.
- Ибн ‘Араби*. Аль-Футухат аль-маккийя. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-араби, 1998. 3020 с.
- Ибн Касир*. Тафсир аль-Куран аль-‘азим. Дамаск: Дар аль-файха’; Эр-Рияд: – Дар ас-салам, 1994. 3096 с.
- Ибн Таймийя*. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар // Маджму‘ат ар-раса‘ил аль-кубра. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, Б.г. 906 с.
- Ибн Таймийя*. Аль-Када’ ва-ль-кадар // Маджму‘ат ар-раса‘ил аль-кубра. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, Б.г. 906 с.
- Ибн Ханбал, Ахмад*. Аль-Муснад. Каир: Му’ассат Куртуба, Б.г. 2869 с.
- Ибрагим Т.* Калам // Новая филос. энцикл. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 197–198.
- Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки, 1986. № 3. С. 205–212.

- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 32–33.
- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Джубба'и, Абу 'Али // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 67–68.
- Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди.* Аль-Масалик фи-ль-хилафиййат байна аль-муга-каллимин ва-ль-хукама'. Бейрут: Дар Садир, 2007. 250 с.
- Кади 'Абд аль-Джаббар.* Аль-Мухит би-т-таклиф. Каир: Дар аль-мисрийа ли-т-та'лиф ва-т-тарджима, Б.г. 463 с.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Изд-во «ВиМ», 1996. 544 с.
- Ар-Рази, Фахр ад-Дин.* Мухассал. Каир: Мактабат аль-куллийат ал-азхарийа, Б.г. 256 с.
- Ас-Сарахси.* Усул ас-Сарахси. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, Б.г. 734 с.
- Смирнов А.В.* Мусульманская этика // Этика: Энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. 671 с.
- Ат-Тавтазани.* Шарх ат-талвих 'ала ат-тадвих. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1999. 850 с.
- Аш-Шахрастани.* Аль-Милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, 1983. 520 с.
- Аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Гл. ред. восточ. лит., 1984. 270 с.
- Аш-Шахрастани.* Нихайат аль-икдам фи аль-'илм ал-калам. Бейрут: Дар аль-ку-туб аль-'илмийа, 2004. 286 с.
- Abramov B.* Al-Ghazalī's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. No. 67. P. 75–98.
- Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. 3<sup>rd</sup> ed. N. Y.: Columbia University Press, 2004. 430 p.
- Gimaret D.* Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 7. Leiden: E.J. Brill, 0000. P. 783–793.
- Hourani G.F.* Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilic Ethical Rationalism // *International Journal of Middle East Studies*. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 59–87.
- Hourani G.F.* Two Theories of Value in Medieval Islam // *The Muslim World*. 1960. Vol. 50. Issue 4. P. 269–278.
- Makdisi G.* Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History // *Studia Islamica*. 1963. XXVV. P. 19–39.
- Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 p.
- Reinhart K.A.* Islamic Law as Islamic ethics // *Journal of religious Ethics*. 1983. No. 11(2). P. 186–203.
- Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2006. 280 p.
- Walzer R.* Akhlāq // *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed. (EI NE). Vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1986. P. 325–329.
- Watt W. M.* Al-Ash'arī, Abu 'l-Ḥasan, 'Alī b. Īsmā'īl // *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed. (EI NE). Vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1986. P. 694–695.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 779 p.
- Yesilhark Ozkan Tubanur.* A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2015. 241 p.

## On Ash'arite ethical voluntarism as the traditional ethics of Islam

*Ilshat Nasyrov*

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

There is a stereotype that the ethical teaching of Ash'arite theological school in Islam is the traditional Islamic ethics. This thesis is based on the premise that Ash'arism is the official doctrinal school in Islam.

The present article studies another approach to the evaluation of “ethical voluntarism” of Asharites. The author supplies new evidence showing a weakness of the approach, which stresses the Ash'arites ethics as the traditional Islamic ethics. According to the author, the ash'arite ethical teaching rejected by Hanbalites can not be considered as the traditional ethics of Sunni Islam. Ash'arism did not become the orthodox theological view and therefore the ash'arite ethics can not be regarded as the ethics generally accepted by Sunni Muslims.

In recent years the rise of Islamic Fundamentalism associated with Hanbalism this fact, which embodies Muslim traditionalism, demonstrates the falsity of the assumption that ash'arite ethics is the traditional ethics in Islam.

**Keywords:** ethical voluntarism, al-Ash'arī, Shari'a, traditional ethics of Islam, ethical objectivism, Kalam

### References

- 'Abd al-Kadir ibn Badran al-Dimashki, *Al-Madhal 'ila mazhab al-imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar mu'assasat ar-risala Publ., 1980. 501 pp. (In Arabic)
- Al-Ashari. *Al-Ibana 'an 'usul al-diyana*. Cairo: Dar al-ansar Publ., 1977. 261 pp. (In Arabic)
- Al-Ash'ari. Makalat al-islamiyyin va ihtilaf al-musallin. Beirut: Dar Sadir Publ., 2008. 351 pp. (In Arabic)
- Al-Bagdadi, Abu Mansur. *Al-Firak bayna al-firak*. Beirut: Dar al-afak al-dzhadida Publ., 1977. 355 pp. (In Arabic)
- Al-Bakillani. *Kitab al-tamhid*. Beirut: Al-Maktaba al-sharkija Publ., 1957. 462 pp. (In Arabic)
- Al-Barbahari, Hasan. *Sharh al-sunna*. Medina: Maktaba al-guraba' al-asariya Publ., 1993. 156 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., Without date. 1711 pp. (In Arabic)
- Grunebaum, G. E. von. *Klassicheskij islam. Ocherk istorii (600–1258)* [Classical Islam: a history, 600–1258]. Moscow: Nauka Publ., 1986. 216 pp. (In Russian)
- Ermakov, D.E. “Ahmad ibn Hanbal”, *Islam. Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 30–31. (In Russian)
- Ermakov, D.E. “al Hanabila”, *Islam. Jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)
- Al-Zabidi. *Ithaf al-sadat al-muttakin*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi Publ., 1994. 5563 pp. (In Arabic)
- Ibn Abi Ja'la. *Al-Umda fi usul al-fikh*. Riyadh, 1993. 1869 pp. (In Arabic)
- Ibn 'Arabi. *Al-Futuhat al-makkiyya*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi Publ., 1998. 3020 pp. (In Arabic)

- Ibn Kasir. *Tafsir al-Kuran al-'azim*. Damascus: –Dar al-fayha' Publ.; Riyadh: Dar as-salam Publ., 1994. 3096 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. "Al-Ihtijaj bi-l-kadar", *Majmu'at al-rasa'il al-kubra*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-'arabi Publ., Without date. 906 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. "Al-Kada' va-l-kadar", *Majmu'at al-rasa'il al-kubra*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-'arabi Publ., Without date. 906 pp. (In Arabic)
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Al-Musnad*. Cairo: Mu'assat Kurtuba Publ., Without date. 2869 pp. (In Arabic)
- Ibragim, T. "Kalam", in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. T. 2. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 197–198. (In Russian)
- Ibragim, T. "O kalame kak 'ortodoksal'noi filosofii' islama" [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no 3, pp. 205–212. (In Russian)
- Ibragim, T., Sagadeev, A.V. "Al-Ash'ariya", in: *Islam: Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 32–33. (In Russian)
- Ibragim, T., Sagadeev, A.V. "A-Jubba'i, Abu 'Ali", in: *Islam. Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 67–68. (In Russian)
- Ibn 'Usman ibn Musa 'Afandi. *Al-Masalik fi l-hilafiyat bayna al-mutakallimin va-l-hukama'*. Beirut: Dar Sadir Publ., 2007. 250 pp. (In Arabic)
- Kadi 'Abd al-Jabbar. *Al-Muhit bi-t-taklif*. Cairo: Dar al-misriya li-t-ta'lif va-t-tardjima Publ., Without date. 463 pp. (In Arabic)
- Mec, A. *Musul'manskij Renessans* [The Renaissance of Islam]. Moscow: ViM Publ., 1996. 544 pp. (In Russian)
- Al-Razi, Fahr al-Din. *Muhassal*. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-azhariyya Publ., Without date. 256 pp.
- Al-Sarahsi. *Usul al-Sarahsi*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., Without date. 734 pp. (In Arabic)
- Smirnov, A.V. "Musul'manskaja etika" [The Muslim ethics], in: *Etika: Enciklopedicheskij slovar'* [Ethics: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Gardariki Publ., 2001. 671 pp. (In Russian)
- Al-Tavtazani. *Sharh al-talvih 'ala al-tadvih*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya Publ., 1999. 850 pp. (In Arabic)
- Al-Shahrastani. *Al-Milal va-n-nihal*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., 1983. 520 pp. (In Arabic)
- Al-Shahrastani. *Kniga o religijah i sektah (Kitab al-milal va-n-nihal)* [The Book of Sects and Creeds]. Ch. 1. Islam. Per. s arab., vved. i komment. S.M. Prozorova. Moscow: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury Publ., 1984. 270 pp. (In Russian)
- Al-Shahrastani. *Nihayat al-ikdam fi al-'ilm al-kalam*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya Publ., 2004. 286 pp. (In Arabic)
- Abramov, B. "Al-Ghazali's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 1988, no 67, pp. 75–98.
- Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, 3<sup>rd</sup> ed. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.
- Gimaret, D. *Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. 7, Leiden: E. J. Brill, pp. 783–793.
- Hourani, G.F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilie Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 1976, vol. 7, no 1, pp. 59–87.
- Hourani, G.F. "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, 1960, vol. 50, issue 4, pp. 269–278.
- Makdisi, G. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History", *Studia Islamica*, 1963, XXVV, pp. 19–39.
- Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 pp.
- Reinhart K. "Islamic Law as Islamic ethics", *Journal of religious Ethics*, 1983, 11(2), pp. 186–203.

Shihaen, A. *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2006. 280 pp.

Walzer, R. “Akhḷāk”, *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (EI NE), vol. 1. Leiden: E.J. Briil, 1986, pp. 325–329.

Watt, W. M. “Al-Ash’arī, Abu ’l-Ḥasan, ‘Alī b. Īsmā’īl”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (EI NE), vol. 1. Leiden: E.J. Brill. 1986, pp. 694–695.

Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 779 pp.

Yesilhark Ozkan Tubanur. *A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd. 2015. 241 pp.