

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Ф.О. Нофал

### Пространство в учениях мутакаллимов-классиков (VIII–XIII вв.)

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

В статье рассматриваются учения мусульманских мутакаллимов VIII–XIII вв. о метафизических основаниях пространственности. На обширном материале средневековых мутазилитских, ашаритских и зайдитских трактатов автор анализирует три важнейших смысловых пласта физических теорий мусульманских теологов – космологический, макро- и микропространственный. Показано, что мифологемы доисламской эпохи, отчасти вошедшие и в *corpus texti* мусульманского мифа, задали основные теоретические координаты космологии калама, в свою очередь основывающейся на обще-семитской интуиции иерархического устройства мультиверса. Автохтонная же спекуляция мутакаллимов о трехмерном макропространстве нашла выражение в разработке категорий *макән* и *джиха*, – обозначений воображаемого или реального местопребывания тела и отграничивающей последнее пустоты соответственно. Наконец, микропространство-*хаййиз*, предикативно связанное с сущностью мельчайших частиц материи, осмыслялось ближневосточными философами-атомистами как геометрическая непротяженность, служащая онтологической основой как для одно- или двухмерности, так и для трехмерного строения сложносоставных тел. Отдельно представлены оригинальные построения мутакаллимов, касающиеся проблемы взаимодействия духовных существ и физического пространства.

**Ключевые слова:** арабо-мусульманская философия, калам, мутазилизм, ашаризм, зайдизм, метафизика, пространство, макән, хаййиз, джиха

**Ссылка для цитирования:** Нофал Ф.О. Пространство в учениях мутакаллимов-классиков (VIII–XIII вв.) // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 18–31.

Учения о пространстве мутакаллимов-мусульман – подлинная *terra incognita* современного философского востоковедения, которой посвящены спорадические, разбросанные по десяткам статей и энциклопедий справки западных

специалистов. К сожалению, мы вынуждены констатировать следующий печальный факт: со времен выхода в свет знаменитой монографии Ш. Пинеса (ум. 1990) «Beiträge zur islamischen Atomlehre» [Pines, 1936] академическая арабистика не знала ни одной фундаментальной работы, посвященной заявленной в заглавии теме<sup>1</sup>. Предлагаемая вниманию читателя статья – не что иное, как попытка преодолеть это упрямое молчание востоковедов и наметить, пускай и пунктирно, программу исследований мутазилитской, ашаритской и зайдитской философии пространства. Ни в коем случае не претендуя на хоть сколько-нибудь исчерпывающую дескрипцию существовавших в Средневековье физических теорий, мы хотим проторить первую, «категориальную» тропинку к пространственной метафизике калама – тропу, несправедливо забытую нашими коллегами, но неизменно приводящую исследователя в самое средоточие физических споров мусульманских мыслителей VIII–XIII вв.

Однако, прежде чем приступить к объяснению ключевых пространственных концептов каламической физики, мы считаем необходимым выделить в предмете нашего интереса три основных семантических слоя, к которым мы неизбежно будем впоследствии возвращаться. Будучи безусловно религиозной, метафизика мутакаллимов генетически связана с семитской мифологией – мифологией, пространственной *par excellence*. Размышляя о «вертикальном» устройстве мироздания, об упорядоченности небесных сфер и располагающемся под видимой землей пространстве, мусульманские теологи так или иначе обращаются к раннеисламскому мифу, – а значит, и к мифологическому, дорационалистическому субстанциализму, в соответствии с которым мультиверс вещей, объемлющий Творца и тварь, образован как исключительно пространственная иерархия. Второй слой физических построений мутакаллимов мы уверенно можем назвать *макропространственным*, поскольку его теории обсуждают пространственные характеристики материального, трехмерного универса – предмет чувственного опыта. Наконец, предельным основанием макропространственности мутакаллимы-атомисты полагали «нулевую», атомарную же пространственность и связанные с ней двухмерность и одномерность – явления, недоступные людскому зору и познающиеся посредством умозрения (*назар*). Этот слой каламических учений мы называем *атомарным* или *микропространственным*. Ниже мы рассмотрим каждый из этих трех семантических пластов через увеличительное стекло категориального анализа и попытаемся определить отношение каждого из них к другим элементам физического дискурса.

О доисламской космологии нам известно катастрофически мало; те ее осколки, что сохранились в трудах историографов и доисламских (джахилийских<sup>2</sup>) поэтов, косвенно свидетельствуют в пользу иерархического, строго вертикального устройства языческого среднеаравийского космоса. Согласно доисламским поэтам, земля (*'ard*), распростертая Демиургом-Аллахом

<sup>1</sup> См. редкие исключения из этого правила: [Altaie, 2016, p. 119–139; Dhanani, 1994].

<sup>2</sup> *Джахилийя* («невежество») – принятое в арабоязычной и востоковедческой литературе обозначение доисламского периода аравийской истории.

и укрепленная горами [Ал-Қайсӣ, 1422]<sup>3</sup>, служит источником жизни [‘Умайя, 1998, с. 52] и доступна человеческому познанию<sup>4</sup>; что до неба (*самā*), то оно признавалось познаваемым лишь отчасти: служа обителью могущественным силам (мусульманские авторы зачастую называют их «ангелами», *малā’ика*), небеса, по мнению поэтов-многобожников, влияют на жизни и даже на гибель людей. Так, ал-Мусқиб ал-‘Абдӣ упоминает в одном из своих стихотворений о некоей «планете смерти» (*кавкаб ал-мавт*) [Ал-‘Абдӣ, 1971, с. 107], в то время как М. ал-‘Алӯсӣ (ум. 1924) сообщает о древнеарабских обрядах, содержащих литании солнцу (*шамс*) – «одушевленному ангелу» неба [Ал-‘Алӯсӣ, с. 215–216, 318]. И солнце, и луна (*қамар*), уверены джахилийские обыватели, не только исцеляют или губят человеческий род, но и искренне ему сопереживают: и ал-Хансā’ (ум. 645) [Ал-Ахйалийя, ал-Хансā’, 1992, с. 161], и ал-Мухалхил (ум. ок. 531) [Ал-Мухалхил, с. 48], и ‘Антара (ум. ок. 608) [‘Антара, 2009, с. 145] связывают затмения светил со смертью праведных и отважных воинов<sup>5</sup>. Порой обитающие на небесах непланетарные существа нисходят на землю и предстают перед людьми в облике джиннов или людей, – в это, по крайней мере, верил поэт-тамимит ‘Алқамал-Фаҳл (ум. ок. 603) [‘Ислӣм, 1998, с. 274]. Вместе с тем джахилийский язычник, насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении источникам, испытывал некоторые трудности при точной локализации богов своего пантеона: и если божество плодородия и податель дождя Қузаҳ, очевидно, должен перемещаться в поднебесном пространстве и простираться над человечеством свой лук-радугу (*қавс*), [Ал-Хамавӣ, 1957, с. 341], то Верховный бог, обитавший, по-видимому, в своем храме, признавался «соседом» (*джāр*) мекканцев [Ал-Азрақӣ, 1983, т. 1, с. 195; т. 2, с. 152]<sup>6</sup>.

Разумеется, ни Мухаммад, ни первые поколения мусульман не способны были в полной мере отказаться от субстанциализма доисламского мифа. Так, Аллах, изъятый из сакрального пространства Запретного Града, был объявлен Пророком арабов восседающим на Троне (*‘арш*)<sup>7</sup> над семью<sup>8</sup> небесами (*самā-vāt саб’*)<sup>9</sup>; под последним же небом расположена, согласно основателю ислама, семислойная земля (*‘ард’йн саб’*)<sup>10</sup>. Позже обращенные из иудаизма неопфиты привнесут в кораническую экзегетику принятые в раввинистической

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

<sup>4</sup> О познании «поднебесного» (*тахт ас-самā*’; в другой версии строфы – «подгорного», *тахт ал-джибāl*, т.е. «подземного») мира говорил ал-Мусқиб ал-‘Абдӣ (ум. ок. 587). См.: [Ал-‘Абдӣ, 1971, с. 105].

<sup>5</sup> Критике этого арабийского взгляда на небесные светила посвящен известный хадис пророка Мухаммада («Солнце и луна – знамения Аллаха, не затмевающиеся ради смерти людей или их жизни») (Сахїх ал-Бухārї, № 1044)).

<sup>6</sup> Возможно, спорадические упоминания о локальном характере почитания ряда богов среднеарабийскими племенами не только свидетельствуют в пользу генотеистической природы верований последних, но и проливают свет на их тотемический, связанный с пространственно-видовой стратификацией, этос.

<sup>7</sup> Коран 20:5.

<sup>8</sup> Коран 78:12.

<sup>9</sup> Сахїх Муслим, № 537.

<sup>10</sup> Коран 65:12.

традиции наименования семи небес и семи земель, равно как и детально обсуждают «топографию» рая и ада – в исторической и эсхатологической перспективах. Не вдаваясь в детали исламской космологии и эсхатологии во всем их историческом и формальном многообразии<sup>11</sup>, отметим общую их материалистическую направленность: преодолев содержание джахилийского мифа, исламский миф утвердил парадигмальное для доисламских арабов осевое, вертикальное устройство мироздания. Именно эту интуицию протомусульманской мифологии пытались переосмыслить мутакаллимы, спорившие о соотношении концептов «направление» (*джиха*) и «божественная самость» (*аз-з̄āt ал-'илāхиййā*). Теологи тщетно пытались согласовать между собой две важнейшие посылки мусульманского мифа: с одной стороны, задать направление местопребыванию трансцендентного Бога нельзя в силу очевидного *contradictio in adjecto*; с другой же – недопустимо противоречить и упомянутым выше преданиям, определяющим «верх» мироздания в качестве подножия божественного Престола. И традиционалистическое, и собственно каламическое крылья мусульманского богословия нашли собственный выход из этого логического тупика, объявив Всевышнего непричастным самой оси тварного мира, над которой простирается мир нетварный [Ибн Таймиййа, с. 32; Ал-Бāқиллāни, 1957, с. 264]; однако многие мутакаллимы, признав ограниченность и вертикальную ориентированность тварного универса, все-таки отказывались описывать божественную самость при помощи пространственных понятий «верх» (*фавқ*) или «низ» (*тахт*) – понятий, несомненно, реляционных, не могущих существовать в имматериальной и бесконечной вечности [Ал-Джурджāни, 2012, с. 22–28].

Сколь бы ни было велико влияние семитских легенд на парадигмальные положения «коранической» космологии, «мифологический» блок физики развивался мутакаллинами с опорой и на соответствующие античные модели. В своем энциклопедическом трактате *Шарҳ 'уйӯн ал-масā'ил* ал-Хāким ал-Джишшамй (ум. 1101) приводит следующие аргументы мутазилитов, споривших о шарообразной или, напротив, плоскостной форме земли и причинах ее неподвижности (*сукӯн*):

'Абӯ 'Али [ал-Джуббā'й (ум. 916)] говорил: «Земля плоская»; 'Абӯ ал-Қāсим [ал-Ка'бй (ум. 931)] молвил: «Она есть шар», – и к этому мнению склонялся 'Абӯ Хāшим [ал-Джуббā'й (ум. 933)]... и ал-қāдй ['Абд ал-Джаббār (ум. 1025)]. Кто-то думал, будто земля похожа на барабан, кто-то сравнивал ее с половиной шара, а кто-то – с конусом; большинство же считает ее шарообразной, коль скоро об этом учил Аристотель <...> 'Абӯ 'Али так обосновывал свое учение: ссылаясь на слова Всевышнего («И землю Он сделал для вас одеялом<sup>12</sup>... ковром<sup>13</sup>... распростер ее<sup>14</sup>»), он упоминал о том, что, будь земля шарообразной, она легла бы, словно точка, в центр [небесной] сферы, и тогда солнце не казалось бы нам у черты заката или

<sup>11</sup> Особенности мусульманского космологического и эсхатологического мифа в его связи с иудейской мифологией мы рассмотрели в следующем труде: [Нофал, 2020, с. 175–211, 278–310].

<sup>12</sup> Коран 51:48.

<sup>13</sup> Коран 71:19.

<sup>14</sup> Коран 79:30.

рассвета более крупным, чем в точке зенита, <...> а вода непрестанно изливалась бы из морей. Тот же, кто учит о шарообразности земли, ссылается на Аристотеля и его книгу «О небе и мире», говоря о том, что части земли по природе притягиваются к центру, образуя равноудаленный от него, центра, шар. <...> Вспоминая об Альмагесте, таковой говорит, что от идущего к Феркадам скрываются некоторые планеты – и при этом открываются другие, – потому лишь, что земля шарообразна <...> Земля неподвижна; некоторые говорят [о ней]: «Она [непрестанно] падает». 'Абӯ 'Али говорит: «Мы знаем о ее неподвижности из опыта (*дарӯрат-ан*; букв. “необходимо”. – Ф.Н.)»; кто-то, вроде 'Абӯ Хāшима, говорит: «Мы знаем об этом не из опыта, но из умозрений»; ал-қāдī же молвил: «Мы знаем об этом из Откровения (*сам'*)». <...> По-разному учили они и о причине неподвижности земли. 'Абӯ ал-Қāсим рассказывал, будто некоторые говорили: «Она покоится в некоем месте (*макāн*)». Другие молвили: «Земля находится посередине окружающей ее сферы, и потому ей нет нужды двигаться ни вверх, ни вниз». Сам ['Абӯ ал-Қāсим] признавал, что она покоится в некоем месте, <...> окруженная со всех сторон высокой сферой <...> Другие учили, что земля состоит из двух тел – легкого, поднимающегося ввысь, и тяжелого, падающего вниз; они разумно смешаны и удерживают друг друга от движения <...> 'Абӯ 'Али же считал, что Аллах непрестанно творит в ней покой [Ал-Джишшамй, л. 36Б–37Б, 35А–36А]<sup>15</sup>.

Процитированный отрывок позволяет нам поставить точку в описании «мифологических» изысканий мутакаллимов классической поры и перейти к следующему блоку нашего исследования, – и этот переход, вполне оправданный с точки зрения мусульманского мутакаллима, уместно объяснить отдельно. Внимательный читатель наверняка заметил, что здесь, на очередном витке мифологической, пусть и в значительной степени рационализированной, мысли проступает центральная категория арабоязычной спекуляции о макрокосме – категория места (*макāн*), которая, как мы убедились выше, была применена 'Абӯ ал-Қāсимом к космическому положению земного шара. «Может ли тело покоиться или приходить в движение вне какого-либо места?», – именно этот, не сформулированный эксплицитно вопрос занимал мутазилитских и ашаритских теоретиков, последовательно переходивших от изучения природной пространственности к обсуждению проблем своеобразной «онтологической мифологии». Впрочем, окончательного ответа на него средневековая философия, как известно, так и не смогла отыскать.

Для того чтобы дать дефиницию категории *макāн*, нам необходимо сразу же отграничить ее от близкого ей концепта *маҳалл*, зачастую передаваемого в отечественной литературе терминами «субстрат» и «место». Уже у ранних доксографов (таких как ал-Аш'арй, ал-Джишшамй или 'Абӯ ал-Хусайн ал-Баҗрй (ум. 1044)) *маҳалл* выступает в качестве предельно абстрагированного указания на местоположение того или иного процесса или статичного явления. Так, анонимный зайдитский памятник XII–XIV вв. содержит апофатическое

<sup>15</sup> По мнению других мутакаллимов, переданному ал-Аш'арй (ум. 936), под землей постоянно творится и уничтожается Богом поддерживающая ее подпорка [Ал-Аш'арй, 1980, с. 326]. Сам ал-Аш'арй объяснял неподвижность земли ежесекундным созиданием в ней акциденции покоя [Ибн Фӯрак, 2005, с. 289].

определение концепта *маҳалл*: «Субстрат есть нечто иное по отношению к тому, что в нем пребывает» [Ал-Лубāб<sup>а</sup>, л. 3]. Согласно ряду других авторов, *маҳалл* в равной степени указывает и на субстанцию, принимающую «привходящие» в нее акциденции, и на тела, вбирающие в себя другие тела и субстанции [Ал-Джишшамй, л. 7А, 17А, 22А, 153А, 224А; Ал-Басрй, 2006, с. 49, 138; Ал-Аш‘арй, 1980, с. 227–228, 306, 333–334]; иными словами, понятие «субстрат» служит в каламе обозначением пространства, объемлющего вещь (*шай’*) или самость (*зāт*), к какому бы роду бытия она ни принадлежала [Ал-Джишшамй, л. 259А]. Понятие субстрата логически предшествует осмыслению любого рода пространственности: тварный универс *in toto* описывается мутакаллинами как *маҳалл*, а после – рассыпается в их теоретических построениях на микро- и макроуровни атома, одномерной, двухмерной и трехмерной вещей.

Второй важнейшей пространственной категорией в метафизике калама, безусловно, является концепт *макāн*, походя упомянутый в процитированном отрывке компендиума ал-Джишшамй. В другом месте тот же мутазилитский натурфилософ писал:

Место есть то, к чему устремляется (*у‘тамада ‘алайх-и*) [вещь]. ‘Абū ал-Кāсим говорил: «Оно есть то, что объемлет [вещь] со всех сторон». <...> Мы именуем местом то, что, находясь под вещью, обеспечивает неподвижность последней, – в отличие от того, что ее окружает [Ал-Джишшамй, л. 34Б].

Ал-Аш‘арй приводит другую, более подробную справку, содержащую анонимные, к сожалению, определения *макāн*:

Одни говорили, будто место вещи – это то, на что она опирается и на чем пребывает. Другие учили: «Место вещи есть то, с чем она соприкасается; если соприкасаются две вещи, каждая из них служит местом для другой». Третьи молвили: «Место вещи есть то, что мешает ей падать – не важно, устремляется ли вещь к нему [по своей природе] или нет». Четвертые возгласили: «Место вещей есть воздух; все вещи пребывают в нем». Пятые признали: «Место вещи – это то, чем она ограничена [от других вещей]». И все это – речи мусульман о месте; речений же древних [философов] мы не приводили [Ал-Аш‘арй, 1980, с. 442].

Итак, как явствует из вышеприведенных отрывков и других доксографических источников [Ан-Нйсабūrй, 1979, с. 188–189; Ал-Муфйд, 1983, с. 120], споры о чтойности места-*макāн* велись «басрийскими» и «багдадскими» мутазилитами. По мнению первых, место есть точка, к которой по природе устремляется вес (*сиқл*) тех или иных тел. Вторые же, занимавшие позицию перипатетиков (и, в частности, ал-Киндй (ум. 873) [Ал-Киндй, 1950, с. 167]), возражали «басрийцам», утверждая, что место, вмещающее в себя трехмерное тело, не может быть абстрактной, лишенной протяженности точкой; подлинное место окружает (*йухūт*) тело со всех четырех сторон, а сам тварный мир является местом *par excellence*, в котором существуют как вещество (*малā’*), так и пустота (*халā’*), как движение, так и покой. Впоследствии мусульманские теологи выработали два определения категории *макāн*, авторство которых ал-Джурджāнй (ум. 1078) ошибочно приписал «философам» и «мутакаллинам»:

У философов место определяется как внутренняя поверхность тела, соприкасающаяся с внешней поверхностью другого, содержащегося в нем тела. У мутакаллимов же место есть воображаемая пустота (*ал-фарāг ал-мутавах-хам*), занимаемая телом и его измерениями [Ал-Джурджанӣ, 2009, с. 191].

Стоит отметить, что к первому, реалистическому лагерю физики калама примыкали зайдит ал-Қасим ар-Расӣ (ум. 860) [Ар-Расӣ, 2001, с. 588] и ашарит ал-Бақиллāнӣ (ум. 1013) [Ал-Бақиллāнӣ, 1957, с. 264]; к перипатетическому определению пространства склонялся в начале своего творческого пути и Фахруддйн ар-Рāзӣ (ум. 1210) [Аз-Заркāн, с. 442]. «Басрийское» толкование интересующей нас категории в разное время проповедовали 'Абӯ 'Али и 'Абӯ Хāшим ал-Джуббā'й, ал-Аш'арӣ [Ибн Фӯрак, 2005, с. 286] и его последователи. Интересно, что шиит Ибн ал-Малāхимӣ (ум. 1142), последовательно реализовывавший багдадский метафизический проект, в связи с определением *макāн* возвращался к упомянутому нами выше концепту «направление»: по мнению философа, *джиха* представляет собой «пустоту, могущую быть заполненной телом», – иными словами, *потенцию* места [Ибн ал-Малāхимӣ, 2008, с. 18]. В учении Ибн ал-Малāхимӣ о пространстве, таким образом, подверглись синтезу две полярные точки зрения на место: в отсутствие тела, его грядущее местопребывание-*джиха* является чистой интеллигибилей, абстракцией, которая находит реальное воплощение лишь с появлением связи *тело-макāн*.

В связи с последней концепцией Ибн ал-Малāхимӣ позволим себе несколько отступить от основной темы статьи и задаться кантовским вопросом об основаниях познания пространственных характеристик в философии классического калама. Гносеология этого направления арабо-мусульманской мысли, безусловно, не знала сформулированного нами вопроса и включала познание пространства и местоположений объектов в сумму «необходимых» (*дарӯриййа*) интеллигибилей, приобретаемых человеком помимо его воли. «Самоочевидность» макропространства оспаривалась лишь в контексте мутазилитско-ашаритских (а позже – и мутазилитско-матуридитских) дебатов о возможности или невозможности созерцания самости Аллаха в жизни будущего века. Типичное для мутазилитов аллегорическое истолкование соответствующих коранических аятов<sup>16</sup> основывалось, в сущности, на следующем из вышесказанного постулате: перцептивному познанию доступны только те вещи, что имеют физические границы, заданные, в свою очередь, структурой, направлением движения или местом покоя тел, «осязаемых» материальным же зрительным лучом или другими органами чувств [Ал-Аш'арӣ, 1980, с. 215–217; ал-Джишшамӣ, л. 239Б]. Однако последовательным физическим теориям мутакаллимов-мутазилитов ашаритами противопоставлялась оригинальная гносеологическая концепция, согласно которой созерцание как таковое обусловлено не физическими, но самостными характеристиками субъекта или объекта. По мнению ал-Джувайнӣ (ум. 1085), человеческая душа посредством глаз воспринимает не отвлеченные атрибуты, «состояния» (*ахвāl*), но сами сущности вещей, неотличимые от их экзистенции. «Истина существования

<sup>16</sup> Коран 7:143; 75:23 и др.

вещей неизменна, – а значит, если сущее видимо, то видима любая из существующих вещей. <...> Познание связано лишь с существующей самостью», – заключал богослов [Ал-Джувайни, 2009, с. 151–152], по-видимому, намекая на онтологически вторичный, в сравнении с сущностью, характер пространства. Место-*мак̄ан* ал-Джувайни – случайное свойство материи, ее эпифеноменальное «состояние», познающееся умозрительно, но не необходимо; оно не является телом и не обладает самостоятельной сущностью. В своей деконструкции багдадской физики в частности, и мутазилитской теории познания – в целом, ашарит, как ни странно, примыкает к «номиналистам» Басры: и первый, и вторые интерпретируют трехмерное пространство как *реляционную* реальность, возникающую при акцидентальном взаимодействии тел.

Еще более редким следствием из постулируемой рядом мутакаллимов разведенности пространства и сущности является учение о трансцендентном отношении духовных существ к материальным телам. Антропология мутазилита Му‘аммара б. ‘Аббāда (ум. ок. 830) полагает в качестве одной из своих основ тезис о существовании души, которая, не пребывая (*мин зайр хулӯл*) в пространстве, управляет своей земной плотью [Ал-Аш‘арй, 1980, с. 329–330]. Интуиция «отсутствующего присутствия», признающая, вместе с тем, реальность пространства-*мак̄ан*, была воспринята и философами-самаритянами, построившими на ее основании собственный вариант панентеистической теологии: в то время как Садақа ал-Ҳаким (ум. ок. 1223) лишь воспроизводил тезисы Му‘аммара [Ал-Ҳаким, 2014], ал-Ғаззāl (ум. после 1755) прямо постулировал непространственное самостное вездесущие Бога [Ал-Ғаззй, л. 29r, 224r]<sup>17</sup>. Отдельно отметим и тот факт, что самаритянские теологи без особых изменений переняли и иудейско-мусульманский космологический корпус мифологем, о котором мы упоминали в первой части статьи.

Обратимся, наконец, к последнему изводу каламической спекуляции о пространстве – к атомистическим теориям средневековых теологов-мусульман. О религиозных предпосылках зарождения ближневосточного атомизма написано немало работ; мы же напомним лишь о том, что некоторые мутакаллимы подкрепляли свои догадки о дискретности материи ссылкой на авторитет Корана<sup>18</sup>. «Объемлющий счетом всякую вещь», Аллах, согласно исламским атомистам, создал исчислимое количество «единичных субстанций», слагающихся в конечные, ограниченные в пространстве тела. Однако известно также и то, что атомы мутакаллимов, образующие линии, поверхности и трехмерные объекты, принципиально отличаются от атомов античных натурфилософов своей абстрактной, геометрической природой; будучи невесомой точкой, мельчайшая частица «басрийских» и «багдадских» атомистов обладает реальным существованием и уже поэтому вносит коррективы в описанную выше метафизическую картину пространства.

<sup>17</sup> Результаты историко-философского анализа обоих упомянутых здесь самаритянских памятников будут отдельно представлены русскоязычному читателю в нашем готовящемся к печати монографическом труде «Очерки по самаритянскому богословию XVIII в.».

<sup>18</sup> Коран 72:28.



Для того чтобы преодолеть обозначенное выше затруднение, мутакаллимы разработали категорию *хаййиз*, указующую на онтологически амбивалентную «нулевую степень пространства». Согласно популярному определению все того же ал-Джурджанӣ, *хаййиз* есть «занимаемое вещью воображаемое пространство» [Ал-Джурджанӣ, 2009, с. 83], – и несмотря на то, что эта дефиниция средневекового автора нуждается в пространственных дополнениях и комментариях, ее вполне достаточно для деконструкции приводимых в современной литературе определений *хаййиз* [McGinnis]. Последнее – не столько «вместилище» вещи, сколько условие его возникновения, не столько *locus*, сколько *spatium potentiale*, предшествующее появлению любого рода пространственных измерений и, что немаловажно, изменений. Недоступная человеческой перцепции, мельчайшая частица в самой себе несет возможность «укрупнения», присоединения к себе других атомов, и в силу этого обстоятельства пребывает в некоем *хаййиз* [Ан-Нисабурӣ, 1979, с. 58], с легкостью преобразовывающемся в одномерное пространство-*мисаха*<sup>19</sup>. В то же время *хаййиз* – самостоятельная характеристика «единичной субстанции», не исчезающая и с образованием длины (*тӯл*) – совокупности двух атомов, притянутых друг к другу посредством акциденции «собрание воедино» (*та'лиф*); напротив, *хаййиз* есть не что иное, как результат самого существования (*вуджӯд*) материи, ее онтологическое, но не логическое свойство [Ал-Джишшамӣ, л. 6]. Словом, *хаййиз* – потенция пространства и ее первое осуществление, умопостигаемая характеристика субстрата и его реальный предикат, не имеющая материального воплощения абстракция и предельное основание телесности.

Двойственность семантики категории *хаййиз* сыграла решающую роль в ее рецепции следующими поколениями арабо-мусульманских мыслителей. Достаточно упомянуть о том, что в область «нулевой пространственности», этой атомарной неопределенности, никогда не включались ни самость Бога, ни духовные существа вроде ангелов или человеческих душ; вместе с тем строки, посвященные апологии божественной трансцендентности и отрицающие связь Аллаха с макропространством *макан* и *джиха*, обходят молчанием микроуниверс *хаййиз* [Ал-Бақиллāнӣ, 1957, с. 264]. Будучи своеобразной «визитной карточкой» исламского атомизма, *хаййиз* как бы изымался мутакаллимами из физических и теологических теорий вплоть до XII–XIII ст., когда специфическое словоупотребление мутазилитов подверглось уничтожающей критике перипатетиков и зайдитов. Так, ас-Саййид Хумайдāн (XIII в.), представитель консервативного зайдитского крыла, проповедовавший исключительную ценность арабской лексикологии в деле возрождения мусульманской *philosophia prima*, отмечал словарную синонимичность понятий *макан* и *хаййиз*:

Единственным путем познания [единичной] субстанции является воображение (*таваххум*) мельчайшей части, к которой может привести деление тела. Однако воображение выходит за границы разума, ибо разумы правообязанных не в силах познать тела ангелов (мир им!), – не то что... малой или

<sup>19</sup> Впрочем, вокруг определения концепта *мисаха* в мутазилитской среде велись ожесточенные споры: в частности, 'Абу Хāшим ал-Джубба'ӣ считал его синонимом категории *хаййиз*, а 'Абу 'Али связывал его с «длиной, шириной ('ард) и глубиной ('умк)» [Ал-Джишшамӣ, л. 15].

большой части тела. Кроме того, их слова противоречивы. Они говорят: «Субстанция – мельчайшая часть тела», – прибавляя: «Она – не тело». Также они молвили: «Акциденция привходит в субстанцию, что не является телом», – хотя тело узнается по тому, что в него привходят акциденции. Поэтому позволительно говорить: «Все, во что привходят акциденции, является телом». Да и разум с чувством отказывают в существовании чему-то длинному, но не широкому или глубокому, – каким бы малым оно ни было [Хумайдан, 1436, с. 280].

В свою очередь Ибн ал-Малāхимй истолковывает концепт *хаййиз* как предельно общее обозначение внешней границы (*хадд*) вещи, сближая его с категорией *джиха*. У этого мутазилитского мыслителя *хаййиз* представляет собой пространство, образованное двумя или более линиями и могущее служить телом или его, тела, местоположением [Ибн ал-Малāхимй, 2008, с. 115]. В дальнейшем эту интерпретацию перенимают и поздние мутакаллимы-зайдиты, у которых *хаййиз* становится полноценным эквивалентом *махалл*-континуума, объемлющего как тела, так и единичные частицы [Ал-Лубāб<sup>6</sup>, л. 605, 607]. Последнее, впрочем, объяснимо тем обстоятельством, что к концу классического периода развития арабо-мусульманской философии атомистическая теория ранних мутакаллимов утратила свою былую популярность, превратившись в один из хрестоматийных, но не востребуемых вариантов объяснения видовой разнообразности и дискретности мира материи.

Подведем итог нашему краткому, фрагментарному экскурсу в каламическую метафизику пространства. Как мы убедились выше, все три пространственных универса – космический, макро- и микропространственный – рассматривались мутакаллимами как сравнительно независимые друг от друга и ввиду этого различались терминологически. Тварный космос объемлет, по мнению мусульманских теологов, видимое человеку пространство, однако не сводится к нему – а значит, едва ли подчиняется наблюдаемым в последнем закономерностям; по крайней мере, в пользу этого утверждения красноречиво свидетельствуют учения мутазилитов, допускающие существование земли или отдельных акциденций вне места-*макāн*. В этом смысле космическое пространство мутазилитов и ашаритов, своеобразная онтологическая «рамка» материального мира, в какой-то мере соответствует пространству философов Нового времени. Иначе мутакаллимы подходили к явлению трехмерного пространства, конституируемому либо самими телами, либо внешними по отношению к ним объектами. С точки зрения же атомистов исламского мира, оба этих пространственных универса существуют благодаря третьему, «непротяженному пространству» *хаййиз* – «свойству» неделимых частей материи, делающему возможным их акцидентальное соединение; как и космос, атомарное пространство недоступно человеческому восприятию и парадоксальным образом отделено не только от двухмерной, но и одномерной действительности. Впрочем, все три разновидности пространства осмысливались мусульманскими теологами в связи с трансцендентностью им Бога, а иногда – даже человека, управляющих ими, но на самом деле ни в одном из них не пребывающих; в этом представители калама отчасти следуют интуиции ряда суфийских мыслителей, определявших пространство как «темницу трех измерений» (Ибн Саб‘йн).

К сожалению, трехчастная каламическая метафизика пространства, столь понятная современному физическому, так и не была в полной мере воспринята другими школами арабской мысли и лишь опосредованно повлияла на натурфилософию арабоязычных самаритян и иудеев, соответствующие концепции которых достойны отдельного монографического труда, – равно как и не была поставлена в связь с темпоральными построениями самих мутакаллимов, допуская существование движения в мире атомарных взаимодействий [Ал-Джишшамй, л. 95Б].

### Список литературы

- Нофал, 2020 – *Нофал Ф.О.* Диалектика авраамического символа. М.: ООО «Садра», 2020. 328 с.
- Ал-‘Абдй, 1971 – *Ал-‘Абдй ал-Мусқиб.* Дивән. Каир: Маджаллат ма‘хад ал-махтұтат ал-‘арабийя, 1971. 471 с.
- Ал-Азрақй, 1983 – *Ал-Азрақй ‘Абӯ ал-Валїд.* Ахбәр Макка. В 2 т. Бейрут: Дәр ал-‘Андалус, 1983.
- Ал-‘Алўсй – *Ал-‘Алўсй М.* Булўғ ал-‘араб фй ма‘арифат ахвāl ал-‘араб. Т. 2. Каир: Дәр ал-китāб ал-мирсрий, б.г. 395 с.
- ‘Антара, 2009 – *‘Антара б. Шаддād.* Дивән. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-‘илмийя, 2009. 176 с.
- Ал-Аш‘арй, 1980 – *Ал-Аш‘арй ‘Абӯ ал-Ҳасан.* Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден: Franz Steiner Verlag, 1980. 728 с.
- Ал-Бāқиллāнй, 1957 – *Ал-Бāқиллāнй ‘Абӯ Бакр.* Ат-Тамхїд. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқийя, 1957. 470 с.
- Ал-Басрй, 2006 – *Ал-Басрй ‘Абӯ ал-Ҳасан.* Тасаффух ал-адилла. Висбаден: Harrassovitz, 2006. 145 с.
- Ал-Ғаззй – *Ал-Ғаззй ал-Ғаззāl.* Кашф ал-ғайāхиб ‘алā асрār ал-Вāхиб. Британская библиотека, Add MS 19657. 309 л.
- Ал-Джишшамй – *Ал-Джишшамй ал-Ҳāким.* Шарх ‘уйўн ал-масā‘ил. Библиотека Университета им. короля Са‘уда. Ф. 216ШМ, № 7783 (1647). 270 л.
- Ал-Джувайнй, 2009 – *Ал-Джувайнй ‘Абӯ ал-Ма‘ālй.* Ал-Иршād. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дйнийя, 2009. 342 с.
- Ал-Джурджāнй, 2009 – *Ал-Джурджāнй аш-Шарйф.* Ат-Та‘рифāt. Каир: Дәр ал-Фадйла, 2004. 256 с.
- Ал-Джурджāнй, 2012 – *Ал-Джурджāнй аш-Шарйф.* Шарх ал-Мавāқиф. Т. 4. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-‘илмийя, 2012. 210 с.
- Аз-Заркāн – *Аз-Заркāн М.* Фахруддйн ар-Рāзй ва āрā ‘у-ху ал-калāmиййа ва ал-фалсафийя. Бейрут: Дәр ал-фикр, б.г. 678 с.
- Ибн ал-Малāхимй, 2008 – *Ибн ал-Малāхимй.* Тухфат ал-мутакаллимын. Тегеран: Iranian Institute of Philosophy, Free University of Berlin, 2008. 246 с.
- Ибн Таймийя – *Ибн Таймийя.* Ар-Рисāла ат-гадмурийя. Медина: Мактабат ас-сунна ал-мухаммадийя, б.г. 81 с.
- Ибн Фўрак, 2005 – *Ибн Фўрак.* Мақālāt аш-шайх ‘Абй ал-Ҳасан ал-Аш‘арй. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дйнийя, 2005. 372 с.
- ‘Ислїм, 1998 – *‘Ислїм Ф.* Ал-‘Интимā’ фй аш-ши‘р ал-джāхилийй. Каир: ‘Иттихād ал-куттāб ал-‘араб, 1998. 443 с.
- Ал-Қайсй, 1422 – *Ал-Қайсй ‘А.* Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл. Ҳāйātу-ху ва мā табаққā мин ши‘ри-хи // ал-Мўрид. Т. 29. № 4. 1422 г.х. С. 91.

- Ал-Киндй, 1950 – *Ал-Киндй 'Абу Йўсуф Йа'қўб*. Расә'ил ал-Киндй ал-фалсафийа. Т. 1. Каир: Дәр ал-фикр ал-'арабийй, 1950. 442 с.
- Ал-Ахйалиййа, ал-Ҳансә', 1992 – *Лайлә ал-Ахйалиййа, ал-Ҳансә'*. Дивән ал-бакиййа-тайн. Бейрут: Дәр ал-Джйл, 1992. 250 с.
- Ал-Лубаб<sup>а</sup> – Ал-Лубаб ва бағйрат зувийй ал-албаб фй ат-тавхйд ва ал-'адл. Берлинская государственная библиотека, Glaser073. Л. 3–8.
- Ал-Лубаб<sup>б</sup> – Ал-Лубаб ва бағйрат зувийй ал-албаб фй ат-тавхйд ва ал-'адл. Собрание М. ал-Кибсй, 13 (YMDI 03 96). Л. 604–611.
- Ал-Муфйд, 1983 – *Ал-Муфйд б. Муҳаммад*. 'Авә'ил ал-мақаләт фй ал-мазәхиб ва ал-мухтәрәт. Бейрут: Дәр ал-китәб ал-'исләмийй, 1983. 175 с.
- Ал-Мухалхил – *Ал-Мухалхил*. Дивән. Каир: ад-Дәр ал-'аламиййа, б.г. 127 с.
- Ан-Нйсабурй, 1979 – *Ан-Нйсабурй 'Абу Рашид*. Ал-Масә'ил фй ал-хиләф байн ал-басриййин ва ал-бағдадиййин. Триполи: Ма'хад ал-инмә' ал-'арабийй, 1979. 416 с.
- Ар-Расй, 2001 – *Ар-Расй ал-Қасим*. Маджмӯ' расә'ил. Т. 1. Сана: Мактабат ал-ҳикма ал-йамәниййа, 2001. 698 с.
- 'Умаййа, 1998 – *'Умаййа б. 'Абй ас-Салт*. Дивән. Бейрут: Дәр Сәдир, 1998. 270 с.
- Ал-Ҳамави, 1957 – *Ал-Ҳамави Ййәқўт*. Му'дjam ал-булдән. Т. 4. Бейрут: Дәр Сәдир, 1957. 500 с.
- Ҳумайдән, 1436 – *Ҳумайдән ас-Саййуд*. Маджмӯ'. Саада: Мактабат 'ахл ал-Байт, 1436 г.х. 475 с.
- Ал-Ҳакйм, 2014 – Шарҳ Садақа ал-Ҳакйм 'алә сифр ат-Таквйн // *The Samaritan Update*. Jul.-Aug. 2014. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqar1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019).
- Altaie, 2016 – *Altaie M.B. God, Nature and the Cause: Essays on Islam and Science*. Dubai: Kalam Research & Media, 2016. 242 p.
- Dhanani, 1994 – *Dhanani A. The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill, 1994. 212 p.
- McGinnis – *McGinnis J. Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: [https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:-:text=Occupying%20space%20\(tahayyuz\)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be](https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:-:text=Occupying%20space%20(tahayyuz)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be) (дата обращения: 03.06.2020).
- Pines, 1936 – *Pines S. Beiträge zur islamischen Atomlehre*. Berlin: A. Heine [Grafenhainichen], 1936. 144 p.

## The Space in Mutakallimūn Teachings (VIII–XIII cent.)

*Faris O. Nofal*

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

The article reviews Muslim mutakallimūn's doctrines of VIII–XIII centuries about meta-physic basis of spatiality. Using a huge amount of Mutazili', Ashari' and Zaydi' treatises, the author analyzes three the most significant conceptual blocks of physical theories of Muslim theologians – cosmologic, macro- and microspatial. The study shows, that pre-islamic time's mythologems, which partially consist in a Muslim mythological *corpus texti*, specify basic theoretical coordinates of kalām cosmology. The latter, in its turn, bases on general Semitic intuition of hierarchy layout of metaverse. As for indigenou speculation of Mutakallimūn's about tridimensional microspace, it has found its expression in elaborating the categories of *makān* and *djiha* – to denote virtual or real whereabouts of the entity and the void.

In the end, Middle-East philosophers-atomists interpreted microspace – *ḥayyiz* predicatively connected with the sense of tiny matter particles, as geometrical unexpanse, which serves as ontology base both for one- or two-dimensionality and for three-dimensional complex entities. Separately the article offers original Mutakallimūn's theories, which refer to the problems of reciprocity between spiritual entities and physical space.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Kalām, Mu'tazila, Ash'arites, Zaydites, Metaphysics, Space, Makān, Ḥayyiz, Djiha

**Citation:** Nofal F.O. "The Space in Mutakallimūn Teachings (VIII–XIII cent.)", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 18–31.

## References

Al-'Abdī, al-Mothqib. *Diwān* [The Divan]. Beirut: Ma'had al-Makhtūṭāt al-'Arabiyyah, 1971, 471 p. (In Arabic)

Altaie, M.B. *God, Nature and the Cause: Essays on Islam and Science*. Dubai: Kalam Research & Media, 2016, 242 p.

Al-Alūsī, M. *Bulūgh al-'arab fī ma'rifat aḥwāl al-'arab* [Achievement of the Goal: in the History of pre-Islamic Arabia]. Vol. 2. Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyy, 395 p. (In Arabic)

'Antara ibn Shaddād. *Dīwān* [The Divan]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, 176 p. (in Arabic)

Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-'islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, 728 p. (In Arabic)

Al-Azraqī, Abū al-Walīd. *Akḥbār Makkah* [Mecca's History]. In 2 vols. Beirut: Dār al-Andalus. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Tamhīd* [The Prolegomena]. Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957, 470 p. (In Arabic)

Al-Basrī, 'Abū al-Ḥasan. *Taṣaffuḥ al-adillah* [The Overview of Arguments]. Wiesbaden: Harrassovitz, 2006, 145 p. (In Arabic)

Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill, 1994, 212 p.

Al-Djishamī, al-Ḥākim. *Sharḥ 'uyūn al-masā'il* [The Commentary on "Uyūn al-Masā'il"]. King Sa'ūd University's Library, № 7783(1647), 270 fols (In Arabic)

Al-Djurdjānī, al-Sharīf. *Sharḥ al-mawāqif* [The Commentary on "al-Mawāqif"]. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012. 210 p. (In Arabic)

Al-Djurdjānī, al-Sharīf. *Al-Ta'rīfāt* [The Definitions]. Cairo: Dār al-Fadīlah, 2004, 256 p. (In Arabic)

Al-Djuwaynī, 'Abū al-Ma'ālī. *Al-Irshād* [The Guide]. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009, 342 p. (In Arabic)

Al-Ghazzī, al-Ghazzāl. *Kāshif al-ghayāhib 'an asrār al-wāhib* [The Remover of Darkness: on God's Secrets]. Add MS 19657. 309 fols. (In Arabic and Hebrew)

Al-Ḥamawī, Yāqūt. *Mu'jam al-buldān* [The Dictionary of Countries]. Vol. 4. Beirut: Dār Ṣādir, 1957, 500 p. (In Arabic)

Al-Ḥumaydān, as-Sayyid. *Majmū'* [Treatises]. Saadah: Maktabat 'Ahl al-Bayt, 1436 H., 475 p. (In Arabic)

Ibn Fūrak. *Maqālāt al-shaykh 'Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* [The Teachings of al-Ash'ari]. Cairo: Maktabat al-thaqāfah al-Dīniyyah, 2005, 372 p. (In Arabic)

- Ibn al-Malāḥimī. *Tuḥfat al-mutakallimīn* [The Best of Mutakallims]. Teheran: Iranian Institute of Philosophy, Free University of Berlin, 2008. 246 p. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Ar-Risālah al-tadmuriyyah* [The Palmiran Treatise]. Medina: Maktabat al-Sunan al-Muḥammadiyyah, 81 p. (In Arabic)
- Islīm, F. *Al-Intimā' fī al-shi'r al-jāhiliyy* [The Identity in Djahiliyyah Poetry]. Cairo: Ittiḥād al-Kuttāb al-'Arab, 1998, 443 p. (In Arabic)
- Al-Kindī, 'Abū Yusuf. *Rasā'il falsafiyah* [Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1950, 442 p. (In Arabic)
- Laylā al-Ahlyaliyyah, al-Khansā'. *Dīwān* [The Divan]. Beirut, Dār al-Jīl, 1992, 250 p. (In Arabic)
- Al-Lubāb wa basirat zuwiyy al-albāb fī al-tawḥīd wa al-'adl* [The Best and The Wisdom in Monotheism and Justice]. Berlin State Library, Glaser073, fols 3-8. (In Arabic)
- Al-Lubāb wa basirat zuwiyy al-albāb fī al-tawḥīd wa al-'adl* [The Best and The Wisdom in Monotheism and Justice]. M. al-Kibsi's Collection, 13 (YMDI 03 96), fols 604-611. (In Arabic)
- McGinnis, J. Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [[https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:~:text=Occupying%20space%20\(tahayyuz\)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be](https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:~:text=Occupying%20space%20(tahayyuz)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be), accessed on 03.06.2020].
- Al-Mufīd ibn Muḥammad. *'Awā'il al-maqālāt* [The First Teachings]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Islāmiyy, 1983, 175 p. (In Arabic)
- Al-Muhalhil. *Dīwān* [The Divan]. Cairo: al-Dār al-'ālamīyyah, 127 p. (In Arabic)
- Al-Nīsābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fī al-khilāf bayna al-basriyyīn wa al-baghdādiyyīn* [In the Differences between Basri' and Baghdadi' Mu'tazilah]. Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabiyy, 1979, 416 p. (In Arabic)
- Nofal F.O. *Dialektika avraamicheskogo simvola* [The Dialectics of an Abrahamic Symbol]. M.: OOO «Sadra», 2020. 328 p. (In Russian)
- Pines, S. *Beiträge zur islamischen Atomlehre*. Berlin: A. Heine [Grafenhainichen], 1936. 144 p.
- Al-Qaysī, A. Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl. Ḥayātu-hu wa mā tabaqqā min shi'ri-hi [Zayd b. 'Amr b. Nufayl. His Biography and Poetry], in: *al-Mūrid*. Vol. 29 (4), 1422 H., p. 91 (In Arabic)
- Al-Rasī, al-Qāsīm. *Majmu' rasā'il* [The Treatises]. Vol. 1. Sana: Maktabat al-Ḥikmah al-Yamāniyyah, 2001, 698 p. (In Arabic)
- Sharḥ Ṣadaqah al-Ḥakīm 'alā sifr al-Takwīn* [Sadaqah al-Hakim's Commentary on Genesis], in: The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014 [<http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqaq1.pdf>, accessed on 26.08.2019]. (In Arabic)
- 'Umayyah ibn 'Abī al-Ṣalt. *Dīwān* [The Divan]. Beirut: Dār Ṣādir, 1998, 270 p. (In Arabic)
- Al-Zarkān, M. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa arā'u-hu al-kalāmiyyah wa al-falsafiyah* [Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Philosophical and Theological Teachings]. Beirut: Dār al-Fikr, 678 p. (In Arabic)