

**М.В. Вагабов**

### **Исламский монотеизм и феноменальные особенности**

---

В статье рассматриваются некоторые феноменальные аспекты исламского монотеизма (таухид) по сравнению с другими религиями мира, причины востребованности теоцентрических парадигматических идей в новой мировой религии, разъясняется, что они имели свою объективную основу для постепенного формирования самого строгого монотеизма в исламе.

*Ключевые слова:* Бог, Аллах, таухид, теоцентризм, абстракция, фатализм.

In article are considered some phenomenal aspects Islamic monotheism (tawhid). By comparison other religion of the world, reasons demands of the theocentrism, paradigmatic ideas in new world religion that they had its objective central to gradual shaping the strictest monotheism in Islam.

*Keywords:* the God, Allah, tawhid, fatalism, abstraction, theocentrism.

---

Каждое явление в окружающем мире имеет свои собственные феноменальные особенности, и ислам не исключение. Религия – форма общественного сознания, которая отражает окружающую действительность специфически, т. е. у нее свой взгляд на мир и своё мировоззрение. Вместе с тем каждая религия имеет конфессиональные особенности, связанные не только с культом. Они обусловлены прежде всего условиями их возникновения и дальнейшей трансформации в историческом процессе. На формирование религиозной системы, как на любое явление духовной жизни общества, эпоха в широком смысле слова накладывает свой отпечаток. Это общая закономерность исторического процесса, о которой еще в XIV в. писал величайший мыслитель ибн Халдун. Как религия, ислам сложился в иных условиях, в иную эпоху. Вероучение и культ его не повторяют в полном смысле известные до него идеи, хотя в его догматике и культе много схожего и идентичного с другими религиями.

Остановимся на конфессиональных феноменах ислама. Этот аспект философского понимания сущности ислама в литературе, особенно в отечественной, недостаточно изучен и нуждается в глубоком компаративном научном анализе. Оригинальность ислама проявляется во всем его учении-догматике, законодательстве и этической теории, ибо он вырос на совершенно иной базе, чем остальные религии. «Из всех религий ислам был менее всего связан с прошлым своего народа и в то же время оказал наиболее прочное влияние на будущность своего народа» [5, с. 630]. Он – продукт совершенно иной эпохи, порождение другой социальной среды и обстановки, великого исторического поворота в жизни арабов. Отражение в религиозной системе ислама этих новых исторических условий и обусловило ее особую специфику, ее оригинальность, высказанные устами Пророка. Как и все другие религии, ислам имеет свой субстанциональный базис, который формируется в огромное здание этой религии.

В отличие от существовавших до ислама монотеистических религий (иудаизм, буддизм, христианство), в исламе единобожье (таухид) абсолютное. В иудаизме монотеизм выражен в иерархической структуре; в буддизме – в «живом Боге» (Далай-лама); в христианстве – в Троиединстве. Только в исламе Аллах единый и единственный – «нет никакого божества, кроме Аллаха». Появление религии с единым богом было вызвано социально-экономическими предпосылками и духовными запросами арабского общества. Новая религия противостояла более ранним политеистическим верованиям (идолопоклонничеству). Таким образом, зарождение ислама было обусловлено исторически, в

появлении тотального монотеизма в исламе нет ничего акцидентального, все было закономерно.

В органическом единстве с тотальным таухидом находится и второй не менее важный постулат (шахада): «Ла илаха илла Ллаху ва Махаммаду Расулу Ллахи» (Нет никого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад – посланник Аллаха), в котором заключается два догмата исламского вероучения. Аллах на небесах, а Мухаммад – его посланник на земле. На постулатах абсолютного единобожия и шахада и построена вся структура нового вероучения.

Прежде всего, феномен ислама выражен в названии самой религии – *ислам*, что, как известно, означает покорность, преданность, самоотречение, полное приращение себя во власть Аллаха. Люди, принявшие эту безусловную преданность, стали именоваться мусульманами (муслимами). Все это отражено в аятах Корана. Но исламская «преданность» не является самоцелью и самоутверждением новой монотеистической религии, она выступает как бы в качестве путеводной звезды на пути к Аллаху, к чувству неограниченной зависимости от него. Абсолютная преданность Аллаху и такое же абсолютное чувство зависимости от него составляют два столпа исламской догмы.

Великий мусульманский теолог ал-Газали по этому поводу писал следующее: «Знай, что Творец, да возносится Он не образ и не форма. Он не поселяется и не помещается в какой-либо форме, и Он далек от вопросов «Как?», «Сколько?», «Что?» и «Почему?». Он не похож ни на что вокруг, и ничто не похоже на Него. Он далек от видоизменения и уподобления ... ибо это – свойства созданий, а Он – их Создатель, и все это не может быть Его свойствами. И Он, да возвысится Его величие – нигде и ни над чем, так как никакое место не заключает Его в себя. И все, что в мире, находится под его Троном, под Его властью и в Его подчинении» [1, с. 15]. В этом выражается не только требование высшего мусульманского идеала, но и сущность духа новой религиозной монотеистической системы, ее высшая духовная субстанция. Мусульманские теологи смогли создать подобный идеальный образ Аллаха. «Целью первых и последних (ал-аввалин ва-л-ахирина), – провозглашал крупнейший средневековый мусульманский теолог ал-Газали, – является счастье» [10, с. 111]. Но этой цели можно достигнуть только служением Богу, путем исключительного послушания, которого можно добиться посредством знания Бога и его воли. Таков предписанный путь, по которому должны следовать мусульмане.

В этом плане нельзя не обратить внимания на тезис ал-Газали: «Наиболее полное счастье – это долгая жизнь, прожитая в повиновении Аллаху» [10, с. 111]. Данный тезис стал главным в мусульманском ортодоксальном мышлении, и он сыграл важную роль в духовной жизни последователей ислама. На преданности ему и чувстве зависимости от него строится все огромное здание догматической, морально-этической и правовой системы мусульманской религии. «Преданность и «чувство зависимости» в исламе и их слияние в единое являются как бы субстанцией, основой основ вероучения, а все остальное – приводными ремнями в этой центральной идее. Сама постановка этой проблемы в исламе – одно из высших выражений его оригинальности. Этот феномен в подобном сочетании в компаративном смысле отсутствует в других религиях. И. Гольдциер пишет, что это «господствующий принцип, живущий во всех проявлениях этой религии, в ее идеях и формах, в ее морали и культе и определяющий как отличительный признак ее своеобразную сущность» [9, с. 11].

Правда, принцип покорности богам и зависимости от них характерен и для остальных религий, но отношения между Богом и людьми в них складываются по-разному.

Например, в исламе от этого принципа берут свое начало все догматические представления, религиозная психология и культовые действия, он накладывает отпечаток на формирование мусульманского образа мышления. Так, безусловная преданность Аллаху и зависимость от него обусловили и появление в новой религии супертеоцентризма как прямого следствия строгого соблюдения подчинения и безусловной зависимости от Аллаха. Вряд ли супертеоцентризм стал бы одним из субстанциональных принципов мусульманской догматики, если бы в ней не господствовал абсолютный дух подчинения и зависимости. По нашему мнению, данный феномен ислама – одно из наиважнейших достижений мусульманской теологической мысли. Благодаря признанию этой субстанциональной идеи мусульмане не только ретроспективно, но и в перспективе сохраняют свою конфессиональную идентичность. В мире сложились необходимые объективные предпосылки для утверждения подобных феноменальных идей в теологии ислама.

В исламе отчуждение человека от действительности приобретает особый социальный смысл. Строго придерживаясь требований покорности Аллаху и проявляя чувство зависимости от него, мусульманин ничего не оставляет для себя, все его деяния находятся под неослабным контролем сверху, он должен всегда неукоснительно стремиться к выполнению своих священных обязанностей. На этот феномен ислама указывал Гегель: «Магометанин же ненавидит и изгоняет все конкретное. Бог у него есть абсолютно Единый, по отношению к которому человек не сохраняет для себя никакой цели, никакой партикулярности, никакого своеобразия... Но поскольку человек является также и практическим, деятельным, то целью теперь может стать только пробуждение в людях желания прославлять Единого» [7, с. 327]. Не случайно в исламе признание единого Аллаха относится к первому «столпу» веры. В сравнении с иудаизмом и христианством исламский монотеизм является супермонотеизмом – кроме Аллаха, нет никаких других богов не только близко, но и ступенью выше и ниже. В Коране во многих аятах (XVI, 53; XXII, 61; X, 69, 70 и сл.) отрицается факт наличия других богов. Так, в аяте 93 суры XXIII говорится: «Аллах не брал Себе никакого сына, и не было с Ним никакого божества. Иначе каждый Бог унес бы то, что он сотворил, и одни из них возвысились бы над другими. Хвала Аллаху, превыше Он того, что они Ему приписывают».

Крупнейший мусульманский теолог Аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) в своей книге «Китаб ал-милал ва-н-ни-хал» по этому поводу писал: «Что касается единобожия, то сунниты и все сифатиты говорили, что Аллах всевышний един в своей сущности – нет у него соучастника. Он един в своих вечных качествах – нет ему подобных, он един в своих деяниях – нет у него сотоварища» [4, с. 53]. Следовательно, признание кого-нибудь рядом с Аллахом (ширк) – величайший грех, которому нет прощения даже у Бога (XXXI, 12; IV, 116). Об этом свидетельствует классический хадис, приводимый в сборнике «ас-Сахих» Ал-Бухари, где пророк Мухаммад сказал: «Избегайте семи грешных поступков». Его спросили: «О посланник Аллаха! Что же это за грехи такие?» Он ответил: «Придание Аллаху сотоварищей; убийство человека, запрещенное Аллахом ...; взяточничество, приобретение имущества сироты, бегство с поля боя; оставление верующей женщины, честной перед Аллахом». Среди перечисленных грехов в хадисе, да и вообще в мусульманской литературе, прежде всего, выделяется наиважнейший вопрос – придание Аллаху сотоварищей. Существуют и специальные хадисы, подкрепляющие коранические идеи по этому поводу. Все это априорно как в теории, так и в практике его последователей. Тотальная вера в существование единого и единственного Бога – абсолютная истина, и теологам ислама удалось сделать этот главный принцип

вероучения господствующим в сознании и психологии мусульман «Биля кайфа» (ибн-Хантал). Таким образом, центральная идея о покорности всемогущему Аллаху и зависимости от него, выраженная с такой логической последовательностью в Коране, повлияла на формирование строгого мусульманского теоцентризма.

Аллах, таким образом, появился в процессе абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества старых племенных и национальных богов. В аяте 35 «Свет» суры 24 говорится: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, не восточной, не западной. Масло её готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» В этих словах – философская мудрость. В доступной для верующих красочной эмоциональной форме здесь раскрыта сущность духа. Яркое впечатление оказывает на слушателей декламация их в отчеканенном ритме и рифме на родном языке Мухаммада. И сам Пророк постоянно подчеркивал: «Пой Коран как песню», «Украстье Коран вашими голосами, ибо прекрасный голос умножает красоту Корана». Разве до сих пор декламация Корана не продолжает оказывать гипнотическое воздействие на мусульман? В мусульманской литературе существует множество примеров того, как видные поэты-язычники, в частности величайший из поэтов Аравии Лабиб ибн Рабия, пораженные красотой аятов Корана после ознакомления с ними, приняли ислам. Даже халифа Умара ал Хаттаба при чтении Корана во время намаза душили слёзы, он падал в обморок, болел день или два. В условиях теологизированного мусульманского общества подобные случаи вполне допустимы, хотя следует отметить, что в этих версиях больше идеализированного. По Корану, Аллах прекрасен, милостив и милосерден.

Пророк Мухаммад говорил: «У Аллаха 99 имен – сто без одного; кто выучит их и убежден в их значениях, тот войдет в рай». Эта количественность не только дает представление об Аллахе, о его беспредельном могуществе и т. д., но и свидетельствует о сложности и противоречивости его абстрактного образа. Идеологи новой религии смогли создать идеальный образ своего небесного владыки, но не смогли абстрагироваться от некоторых теневых сторон, характерных для человеческой природы. По всей видимости, это было не так легко. Если судить о сущности Аллаха по этим «прекрасным именам», то он предстает в самых различных антропоморфных образах и наделен всевозможными характеристиками: *мудрейший, всемогущий, справедливый*, но в то же время *жестокый, мстительный, хитрый* и т. д. Как говорили древние греки, «люди создают своих богов по своему образу и подобию». Фактически ему присущи качества, которые характерны для восточных деспотов или иных исторических личностей. Крупнейший мусульманский теолог, основатель маликитского мазхаба Малик бен Анас по этому поводу писал: «Господь наш каждую ночь спускается до последнего неба (их всего семь), когда еще остается последняя треть ночи, и говорит: «У кого есть просьба ко мне, чтобы я выслушал ее; у кого – желание, чтобы я его исполнил: кто призывает меня для прощения грехов, чтобы я простил ему?» [9, с. 115]. Здесь Бог подобен исполнителю верной власти, халифу.

Основатели новой религии создали такой обобщенный мифический образ, обладающий исключительными способностями, которому нельзя не подчиняться, ибо он «господь миров» (рабб ал-алам), творец (ал-халик), могущественный (ал-кадир), милостивый (ар-рахман), прощающий грехи (ал-гаффар) и т. д. Все суры, за исключением IX «Покаяние», начинаются с провозглашения: «Во имя Аллаха милостивого, милосерд-

ного!» В этих словах выражен идеал народа. Фактически в 99-ти «прекрасных именах Аллаха» преобладают положительные черты и образы Аллаха. Боги есть боги во всех религиях, но в исламе он более «заземленный», антропоморфный.

В небольшой 112 суре ал-Ихлас «Очищение» (веры) говорится следующее: «Он – Аллах – един, Аллах вечный, не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один». «Эта сура, – комментирует ас-Сади, – целиком проповедует доктрину о том, что только Аллах обладает божественными именами и качествами» [3, с. 1081]. Коранические идеи крайнего мусульманского теоцентризма получают свою экспликацию в последующих теоретических источниках ислама и теологической литературе, особенно у представителей мусульманской теософии, которые с помощью логических абстракций пытались обосновать коранический теоцентризм как выражение высшего идеала в реальной жизни последователей ислама.

Образ жизни Аллаха, его сверхъестественная деятельность больше схожи с деятельностью владыки, в его бытовании больше человеческих черт, чем абстрактных. Различия божественного бытования были предметом споров между теологами и философами, партиями и течениями в исламе. Особенно много споров вокруг вопроса антропоморфизма образа Аллаха. Мутакаллимы старались поддерживать коранические идеи Бога, в своих трудах они логически систематизировали формы бытия Бога на базе абстрактного мышления. В отличие от них средневековые мусульманские философы, в частности перипатетики, не вступая в открытую полемику с теоцентрическими идеями Корана, в рамках дозволенного критиковали позицию мутакаллимов о бытии Бога. Они кораническому абстрактному Богу противопоставляли Бога как антропоморфное существо.

Мутакаллимы, согласно ибн-Рашиду, наделяют Бога если не телесными, то, во всяком случае, духовными качествами человека. При ближайшем рассмотрении, иронизирует он в «Опровержении опровержения, становится ясно, что, «уподобив мир производения ремесла, созданным человеческой волей, знанием и могуществом, они рассматривают Аллаха как вечного человека. Когда же им возразили, что он в таком случае должен был иметь и тело, они ответили, что он вечен, а тела преходящи. Они были вынуждены предположить некоего бесплотного человека, созидającego все сущее. Но это учение, по ибн-Рушду, есть не что иное, как метафора и поэтическая речь, а метафорические речения весьма убедительны только до тех пор, пока их не подвергнут исследованию, – вот тогда-то их недостатки выплывают наружу [15, с. 103]. На самом деле, если проанализировать 99 «прекрасных имен Аллаха», приводимых в Коране (в конце книги они будут даны полностью), то они все являются атрибутами человека. Восточные, вернее мусульманские, перипатетики, как позже и Гегель, подобным богом считают разум, «отрешенный от материи».

В конце X и в начале XI в. в халифате разгорелись споры между внутриисламскими течениями: мутазалитами, шиитами, ашаритами, суфитами и др. Чтобы положить конец этим разногласиям, халиф Ал-Кадир вынужден был вмешаться для оправдания ислама с ортодоксальных позиций. Об этом свидетельствует появление в 1041 г. в Багдаде так называемого «Кадиритского символа веры» (акида), подготовленного халифом Ал-Кадиром и согласованного с главными авторитетами ортодоксального ислама. Документ имел официальное значение для всего мусульманского мира. В нем говорилось: «Человеку необходимо знать: Аллах един, нет у него товарищей, не породил он никого и никем не порожден, нет равного ему, он не брал себе ни товарищей, ни дитяти, и нет у него соправителей в царстве его. Он первый, который извечно был, и он последний, который никогда не избу-

дет. Он властен над всеми и ни в чем не нуждается. Пожелает он чего-либо, он говорит: «Будь!» – и это станет... Он правит небом и землею и правит тем, что на них есть... Он всемогущ своею силою и всемогущ знанием своим. Вечен он и непостижим... Следует также знать: слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику своему через Гавриила. Гавриил, услышав его от него, повторил его Мухаммаду, Мухаммад сподвижникам своим, а они общине» [13, с. 172]. «Кадиритский символ веры» в какой-то мере временно снял напряженность и в идеологической борьбе в халифате. Было бы ошибочным считать его общепризнанным для всего мусульманского мира. Противоречия продолжались и после «Кадиритского символа веры», они продолжают и поныне в мусульманской теологии.

Таким образом, официальные власти в халифате вынуждены были в X–XI вв. возродить в мусульманском обществе с помощью использования различных каналов гносеологического и психологического воздействия дух традиционного исламского теоцентризма.

Большую роль в дальнейшем усилении исламского монотеизма сыграли суфии. Своими идеями о полном растворении в божестве (фана) они оказали исключительное влияние на внедрение в сознание и психологию широких масс верующих концепции единобожия и чувства зависимости человека от всемогущего Аллаха и, таким образом, основательно подняли значимость «первого столпа» ислама. Упование во всем на Аллаха (таваккуль) возводилось в высший ранг человеческих желаний и стремлений.

Кроме того, нужно отметить огромное количество суфийской литературы и такие шедевры мировой культуры, как «Меснави» Джелаль ад-дина Руми, «Бустан», «Гюлистан» Саади, «Бахаристан» Абдурахмана Джами другие, в которых описываются монотеистические идеи суфизма о безграничной любви к Богу. Все самые выдающиеся мусульманские умы – Низами, Навои, Омар Хайям и многие другие – тоже были суфиями или разделяли их взгляды. Данный период был характеризуется наибольшим восхвалением Бога. Суфийская литература оказала большое влияние на утверждение в сознании и психологии верующих идеи мусульманского монизма.

Принцип супертеоцентризма оказал весьма глубокое воздействие на формирование всей мировоззренческой системы ислама, основ его догматики, этической теории и законодательства, на воспитание мусульман в духе преданности и покорности Аллаху. Весь духовный мир ислама пронизан пафосом супертеоцентризма и супермонотеизма.

Чем же объяснить причины возникновения крайнего теоцентризма в социальной доктрине ислама? Обоснование абсолютной власти в лице Аллаха как всеохватывающей, ничем не ограниченной, универсальной, творческой силы – вот социальные, гносеологические и психологические корни религии. По нашему мнению, в этом глубокий социальный смысл ислама, который своим отрицанием арабского язычества в иллюзорной форме сознательно или подсознательно отражает настроения, представления, запросы масс конкретной социальной действительности. Речь здесь шла, прежде всего, о ломке в переходный период традиционных взглядов арабов на мир и происходящие в нем изменения. Отрицание политеизма ислама можно объяснить закономерностями общественного развития. Он в преемственной связи, но на совершенно другом диалектическом уровне воспроизводил то, что до его возникновения существовало в странах Древнего Востока. Здесь, возвышая богов, царь возвышал самого себя. Это возвышение царями самих себя характерно было для всех государств Древнего Востока, и оно имеет доисламское происхождение. Так, в Вавилоне Мардук считался самым главным богом в государстве, как и вавилонский царь. Аналогичные функции выполнял в Древнем

Египте Амон-Ра – «царь богов», копия фараона. Культ единого исключительного Яхве также возник в период укрепления власти иудейских царей и государства.

Новое государственное образование, возникшее на месте родоплеменных объединений арабов, для укрепления позиций нуждалось в создании особой, в трансцендентальной форме централизованной власти – теократической системе правления. Но необходимость такой формы правления надо было обосновать небесным авторитетом в лице Творца. В мировой истории появляются богооткровенные религии в ближневосточном ареале. Первая среди них – иудаизм, вслед за ним христианство и ислам. В трех богооткровенных религиях Бог абсолютно трансцендентален, он творит мир по акту собственной свободной воли. В небооткровенных религиях (индуизм, конфуцианство и буддизм) Бог выступает духовным первоначалом, сверхчувствительной реальностью, но он не является личностью, творящей мир и посылающей человеку «слово» о себе.

Появление богооткровенных авраамических религий – новое явление в истории религий. Здесь боги выступают в качестве творцов всего сущего. В исламе (Коране и Сунне) зафиксирован строжайший монотеизм, исключая проблематику взаимоотношений божественного, природного и человеческого. Вся сущность ислама и его сила – в божественном откровении. Но такой идеал имел свой социальный смысл. Дело в том, что без подкрепления небесным авторитетом в лице Аллаха, без его трансцендентальной сущности вряд ли в той исторической обстановке можно было рассчитывать на какой-нибудь серьезный успех. Авторитет верховной власти в социальной доктрине ислама был возведен в ранг выполнения им божественной миссии на земле. Единый бог в трансцендентальной форме абстракции предстал перед мусульманами как копия всемогущего монарха, как повелитель правоверных, он являлся востребованным самой действительностью, здесь нет ничего случайного, алогичного. Без такого подхода вряд ли можно создать государственную централизованную власть. В Коране термин «халиф» употребляется в нескольких местах (XXIV, 54; XXVII, 63; VI, 165 и сл.). В этих аятах, как, впрочем, и во многих других, нет ясности и конкретности о халифах власти. Но мусульманские теологи для сверхъестественного обоснования происхождения власти халифа как наместника Аллаха использовали суру XXXVIII, аят 25: «О Дауд, мы сделали тебя наместником на земле: суди же среди людей по истине и не следуй за страстью, а то она сведет тебя с пути Аллаха...»

Без абстрактного обоснования, являющегося сущностью религиозного сознания, ислам вряд ли сложился бы в самостоятельную религиозную систему, а земля без неба не могла бы создать свой трансцендентальный мир и его картины. Поэтому земля нуждалась в услугах «семи небес», в абстрактных религиозных символах, а обитатели земли нуждались в утешении и оправдании. Дело в том, что в данном случае ислам, как и другие религии, выполнял свою иллюзорно-компенсаторную функцию, выраженную в религиозном восполнении действительности. Религия не всегда отражает земные силы в одной и той же форме. Как свидетельствует опыт истории религий, вначале объектами отражения являются силы природы, затем вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов и культов переносится на одного всемогущего Бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека. Так возник монотеизм, который исторически был последним продуктом вульгарной греческой философии более поздней эпохи и нашел свое воплощение в иудейском, исключительно национальном боге Яхве.

Древние мыслители отмечали, что человек творил своего Бога по своему образу и подобию. Как и во всех монотеистических религиях, в исламе идет персонификация всемогущего Аллаха – это плод человеческой фантазии. В религии земная основа утрачивает свою собственную сущность, в ней над человеком господствует продукт его собственной фантазии. В тех условиях люди не могли думать иначе, т. к. являлись представителями своей ограниченной исторической эпохи.

Новая монотеистическая религия не являлась только пассивным и иллюзорным отражением своего общественного бытия, она активно занималась насаждением новых социально-политических моделей, конструированием новых общественных порядков на сверхъестественной основе. Человеческое сознание не только отражает, но и творит мир. Более того, не только творит, но и воспринимает созданное воображение как реальное, а также переживает его возможное, действительное будущее (или прошлое) и настоящее. Все эти новации в исламе, прежде всего, были устными лозунгами родоначальника новой мировой религии Мухаммада, но потом они были канонизированы в Коране, а затем в следующих идейных источниках ислама в теологической литературе, эволюционизировались и превратились в сакрализованные идеалы, к которым должны были стремиться мусульмане. Это относится и к исламскому теоцентризму, который фактически является мистифицированным образом абсолютной монархической власти в странах Востока, персонификацией его личности на сверхъестественной основе.

Теоцентризм логически привел к порождению еще одной особенности в социальной доктрине ислама – к возникновению теократической формы правления. Небесный теоцентризм, виртуально выраженный в идеях, вызвал к жизни земную теократию, единый Бог на небе породил монарха в лице халифа на земле. Ислам по своей сущности и духу порождает теократию. Теократию в мире ислама нельзя характеризовать однозначно, она проявлялась в различных вариациях в зависимости от исторических обстоятельств. Но ее дух постоянно витал над мусульманским обществом. Отмечая эту особенность ислама, советский востоковед М.Б. Пиотровский пишет: «Действительное слияние светского и духовного – один из основных принципов ... ислама. В Коране постоянно присутствует и часто подчеркивается один из главных тезисов исламской доктрины о всемогуществе и всевластии Аллаха, неделимости его самого и неделимости его власти» [12, с. 176]. Существует такое изречение Мухаммада: «Дин (религия) и мулк (царство) – близнецы» [12, с. 178]. Этот хадис еще раз свидетельствует о слитности духовной и светской власти. Мухаммад и последующие халифы имели в своих руках религиозную (имамат) и светскую (амират) власть. Сосредоточение в одних руках религиозной и политической власти считалось идеальным с точки зрения мусульманского теологического мышления. Идеи теократической власти как небесной истины поддерживаются мусульманскими мыслителями путем ссылок на Коран: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас...» (IV, 62). Хотя в данном аяте нет четкости в отношении теократической власти, тем не менее, представители мусульманской теологической мысли подвели под нее социально-психологическую базу. Это изречение Корана как бы оправдывает теократическую власть в мире ислама. В частности, в своем толковании данного аята Корана ас-Сади пишет: «Аллах приказал повиноваться Ему и повиноваться Его посланнику, для чего правоверные должны исполнять обязательные и желательные предписания религии и избегать всего запрещенного. Он приказал повиноваться правителям, судьям и муфтиям, которые обладают влиянием среди людей, поскольку религиозные и мирские дела людей придут в порядок только тогда, когда они станут повиноваться власти иму-



щим, покорятся Аллаху» [2, с. 524]. Но далее толкователь объясняет, что только в том случае, если он не ослушается Аллаха и не нарушит Его предписаний. Мухаммаду и халифам принадлежала неограниченная власть: они были светской и духовной главой общества (умма), главнокомандующими, законодателями, судьями. Но это слияние двух сфер власти происходило в религиозной оболочке, по крайней мере при первых халифах примат оставался за религией. Теократическая власть в условиях мусульманского теологизированного общества достигает классического развития. На эту особенность исламской теократии обратил внимание величайший среднеазиатский ученый XI в. Бируни, который писал, что союз между государством и религией представляется «высшей ступенью развития человеческого общества, осуществлением всего, к чему только могут стремиться» [6, с. 29]. Подобный социальный феномен не остался без соответствующих социально-логических последствий.

Соединение светской и духовной власти под началом последней, в свою очередь, привело к установлению духовной диктатуры религии и к созданию теологизированного мусульманского феодального общества.

Известно, что религия установила свое духовное государство во всех странах в условиях феодального общества – как на Западе, так и на Востоке. Это характерная черта феодального общества в мировой истории. В условиях феодального общества среди всех форм общественного сознания она занимала господствующее положение, как, например, политическая форма общественного сознания в современном обществе. Так, в средневековом Китае бурно расцвела религиозная мистика даосизма, а в Индии – идеи брахманизма и индуизма и т. д. В то же время следует отметить, что в странах христианского Запада и Дальнего Востока (Индия, Китай и др.) в условиях духовной диктатуры религии и церкви, несмотря на крайне инквизиторские порядки, светская власть и законодательство были в какой-то мере партикулярными, имели свои, хотя и ограниченные, сферы деятельности. Но совершенно другое дело, когда речь идет о классическом исламе и его социальных функциях, месте и роли в обществе тех стран мусульманского мира, где господство ислама стало не только безраздельным, но и абсолютным. Там фактически всюду существовала только теократическая власть.

Пирамида теократической власти выглядела приблизительно следующим образом: Аллах – Мухаммад (посланник Бога) – халиф (заместитель Пророка), а все остальные звенья – наместники халифа, мини-халифы. Все звенья цепи выполняли исключительно божественную миссию. Даже джихад – священная война мусульман против иноверцев – считался выполнением сверхъестественной миссии. Предметом исламского урегулирования являются все отношения, весь спектр человеческого бытия: отношение к собственности, купля-продажа, наследственные отношения, заключение брака, развод и другие акты гражданского, семейного, уголовного, административного права. Все это в конечном итоге не только свидетельствует о различной роли религиозного сознания вообще в отдельных формациях, но и показывает конфессиональные особенности каждой из них. Известный отечественный ученый-религиовед И.Н. Яблоков выделяет четыре положения религии в обществе, причем главная роль принадлежит исламу. В таком обществе происходит полная сакрализация идей и норм, отношений, групп и институтов, религиозное сознание доминирует, религиозная деятельность, религиозные отношения «налагаются» на другие социальные связи, социальные институты соединяют в себе власть религиозную и светскую [16, с. 115]. Таким образом, компаративистская оценка сакрализации общественной жизни в мусульманском феодальном обществе достигает исключительно высокого уровня. Поэтому многие ученые называют

средневековые страны теологизированным обществом. Такое правление в условиях феодального общества соответствовало реалием действительности эпохи.

В свете требований исламской покорности и чувства зависимости в мусульманском теологическом мышлении возникает крайний **фатализм** (*кадар*). Он, как и другие догматические принципы, является социальным заказом исторической эпохи зарождения ислама. Людям надо было внушить идею о том, что всемогущий Аллах предопределил судьбу каждого человека, и он не должен вносить какие-либо коррективы в свою жизнь, его воля всецело зависит от Аллаха. Догмат предопределения имел особый социальный интерес для халифа и его администрации: во-первых, он помогал держать мусульман в покорности и повиновении, препятствовал нарушению заранее детерминированного божественного миропорядка: Всевышний, «который распределил и направил» (XXXVII, 3); «не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах» (IX, 51), людские дела записаны на «тщетно охраняемой скрижали» еще до сотворения мира (XXXV, 25, XXXVI, 11); к шее каждого человека привязана птица судьбы, предопределенной ему (XVII, 14 и сл.); предопределена судьба каждого народа (VII, 32, X, 50).

Таким образом, фатализм выступал в социальной доктрине ислама как выражение общего духа новых социальных порядков в халифате, убеждая людей в том, что их судьбы предопределены Аллахом. Все это получило отражение в Коране. Главная цель догмата предопределения – это беспрекословное исполнение воли Бога, т. е. его Пророка и халифа на земле.

Догмат о предопределении был предметом долгих и ожесточенных споров в мусульманской мысли. В самом Коране (VI, 135, XI, 95) концепция свободы воли излагается противоречиво: «Всякий поступает по своему подобию, и Господь ваш лучше знает тех, кто идет прямой дорогой» (XVII, 86), «Это – поистине, напоминание, и кто пожелает, избирает к своему Господу нить» (XXVI, 29). Выходит, что сам Аллах раздваивает поведение людей: в одних случаях он не свободен в выборе пути, а в других свободен. Все эти разноречия, по всей видимости, возникли в разные времена и послужили причиной длительных споров. В частности, мутазалиты, кадариты допускали возможность свободы воли. Даже их идеи о свободе воли в 827–851 гг. были господствующими в халифате. Однако эти идейные споры развернулись между мусульманскими теологами и философами и меньше всего коснулись сфер массового религиозного сознания. Несмотря на все споры, последователи ислама были твердо убеждены в неограниченной власти Аллаха, в том, что именно он по законам божественной справедливости предопределяет судьбы людей. И. Гольдциер по этому поводу писал: «Чувство зависимости, господствующее в сознании всего исламского мира, без сомнения, благоприятствовало отрицанию свободы воли. Добродетель и порок, награда и наказание вполне зависят от предопределения Бога. Воля человека не принимается в соображение» [9, с. 86].

В непосредственной связи с фатализмом находится и мусульманский фанатизм. Он также вытекает из идейной сущности ислама и его системы. Религиозный фанатизм характерен в какой-то мере почти для всех конфессий, но в исламе он в зависимости от места и времени проявляется в высшей степени негативно. Ислам требует от своих последователей неукоснительного следования кораническим идеям и хадисам во всех практических делах и за это обещает самую высшую награду – стать шахидом. Энтузиазм в исламе выражен исключительно в эмоциональной форме, здесь эмоциональное господствует над рациональным, особенно в отношении к немусульманам. Правда, религиозный фанатизм, в отличие от других характерных особенностей ислама, не является постоянной величиной. В условиях борьбы с язычеством фанатизм как один из

идеологических факторов сыграл важную роль. Завоевание чужих территорий проходило под лозунгами ислама и джихада. Как правило, погибшие на пути ислама считались шахидами. По всему миру строились грандиозные памятники на местах их захоронения, они до сих пор остаются ритуальными местами для посещения.

На эту черту ислама обратил внимание Гегель: «У магометан господствовала абстракция: их целью было торжество абстрактного культа, и они стремились к этому с величайшим воодушевлением. Это воодушевление явилось фанатизмом» [8, с. 337].

Для фанатизации религиозных чувств на психологической основе в исламе существовали поистине величайшие награды, среди которых особое место занимали райские обитатели. Мусульмане, погибшие на пути распространения ислама, должны были жить в раю как шахиды. В Коране во многих аятах различных сур (III, 163–165; IV, 97; IX, 20) говорится о блаженной райской жизни лиц, которые пожертвовали своим имуществом или жизнью во имя веры. Подобные идеи ислама сыграли исключительно важную роль в истории. Райская награда погибшим на войне отсутствует в других религиях в подобной форме. Мусульманский фанатизм стал одной из причин успешных завоеваний мусульманами в цивилизованном мире.

Свое дальнейшее развитие и обоснование коранические идеи получают в Сунне и другой ортодоксальной литературе. В частности, в одном из хадисов Мухаммад говорил: «Воистину я знаю тех людей, которые первыми войдут в рай: это – павший за веру...» [12, с. 214]. Цель жизни каждого верующего – это райское блаженство. Мусульманин, погибший за веру, достигает этой заветной цели сразу. Отсюда и порождение высшей степени фанатизма – было, за что отдавать свою жизнь.

В истории ислама характерные особенности ислама проявлялись различно в зависимости от места, времени и социальных условий, т. е. не все из них, за исключением веры в единого Аллаха, были постоянными величинами. Но без этих особенностей нельзя представить ислам как конфессиональную систему. Эти идеи как бы дополняют друг друга, логически вытекают одна из другой, но все они выросли на одном идейном фундаменте – на подчинении Аллаху и чувстве зависимости от него, они являются как бы основой ислама и входят в особую категорию. Однако специфика исламской ортодоксальной системы не ограничивается только перечисленными характерными особенностями. Есть у ислама особенности и другого порядка, без их изучения и анализа невозможно понять его специфику в широком смысле слова. Ислам является более «земной» религией, потому что в мусульманском теократическом государстве он выступает в качестве единственного универсального регулятора всех отношений человеческого бытия. Данная проблема недостаточно изучена в отечественной литературе и нуждается во всестороннем глубоком анализе, т. к. она имеет важное значение для понимания сущности конфессиональных особенностей ислама и играет исключительно важную роль в его системе.

Ислам особое внимание уделяет регламентации самых обычных социальных и личностных отношений людей в обществе. Эту особенность отметил Хомейни в книге «За исламское правительство»: «В Коране содержится в сто раз больше стихов по социальным вопросам, чем по вопросам отправления обрядов» [11, с. 31].

Характерной чертой ислама является его глубокое проникновение в социальный организм общества, в жизнь его последователей. Он выступает как органическое единство всего духовного, догматического, правового, морально-этического, философского и традиционного, т. е. это универсальная теория, энциклопедический комpendиум мусульманского общества. Многие исламоведы неоднократно подчеркивали этот особый

универсализм ислама, слияние в нем божественного и естественного, религиозного и гражданского.

Крупный советский востоковед И.П. Петрушевский, подчеркивая этот универсализм ислама, писал: «В мусульманских странах даже такие акты, как договоры о купле-продаже, об аренде земли и домов, о займе денег и т. д., заключались у духовных судей-кадиев. Благодаря этому влияние религии на общественную и частную жизнь, даже на быт в мусульманских странах было значительно сильнее, нежели в христианских странах или в странах Дальнего Востока, где государственное, уголовное и гражданское право не зависело от религии и церкви» [14, с. 147]. Это особенность мышления и практической деятельности мусульманских стран. В обыденном сознании мусульманских народов ислам является фактически и религией, и политикой, и правом, и этикой, и образом жизни, и адатом, т. е. в понятии «ислам» все аккумуляровано.

Таким образом, в мусульманском обществе шариат охватывает все стороны реального человеческого бытия, создает свою обширную аксиологическую, самобытную систему, регламентирующую все без исключения области и т. д. Правда, регулятивная функция относится к основным социальным функциям и в других религиях. Но в исламе она является как бы всеохватывающей функцией, которая ничего не оставляет вне сферы своего воздействия.

Возникновение в религии тех или иных особенностей – это не субъективное желание ее пророков, идеологов и проповедников и иных личностей. Социальные корни или условия возникновения каждой религии в отдельности, конкретная историческая обстановка определяют, каким характерным чертам быть главными, а каким – второстепенными. Это объективная закономерность общественного развития, и в данном случае она проявилась в мире ислама.

Если в первоначальных мекканских изречениях Корана речь шла об иллюзорно-компенсаторных призывах и воздаяниях, то в период формирования ислама отмечается переход от абстрактного к конкретному, мирскому. В условиях мединского периода перед Мухаммадом встали совершенно новые проблемы, связанные с изменениями в социально-экономической структуре и политической жизни мусульманской общины. Здесь речь идет прежде всего о регулировании новых, только что возникших общественных отношений в умме, о формировании и утверждении соответствующих им надстроечных идеологических норм, правил, идеалов и т. д. Но в той исторической обстановке социальную миссию регулирования и нормирования могла взять на себя только новая надплеменная монотеистическая религия – ислам.

Известно, что Мухаммад объявил беспощадную войну многим отжившим нормам языческого урегулирования. Исключительное своеобразие, острота социальных конфликтов в переходный период, возникновение новых общественных отношений в мусульманском обществе, выдвинули на первый план регулятивную функцию. Указывая на эту особенность ислама, академик В. Бартольд писал: «Основатель ислама, в отличие от основателей двух других мировых религий – буддизма и христианства, положил начало не только новой вере, но и государству: изданные им государственные законы частью вошли в священное писание – Коран – и поэтому сохраняют для верующих на все времена такую же обязательную силу, как догматы религии» [5, с. 423].

Историю возникновения первоначального ислама можно разделить на два периода – мекканский (610–622) и мединский (622–632). Для подобного деления имеются объективные причины. По анализу изречений сур мекканский период ислама можно назвать проповедческим периодом. Тогда в основном речь шла о едином Боге, о ярких косми-

ческих картинах гибели мира, о Страшном суде, о необходимости подготовки к нему. Существовали легенды о судьбе древних народов и об их отношении к прежним избранникам, о сотворении мира и создании человека как доказательстве всемогущества Бога и зависимости от него творения, которое он по своему произволу может уничтожить и вновь воскресить [9, с. 8]. Мухаммад действовал исходя из принципа, что «страх создал богов» (ахирзаман), и таким путем психологически настраивал людей в духе требований новой религии. Новая религия формируется в Медине. Здесь определяются ее социальные функции, первоначальные основы урегулирования общественных, государственных отношений, юридических норм и т. д. Именно «мирской» ислам возникает в Медине, что свидетельствует о трансформации первоначальных трансцендентальных идей в сторону земных реалистических идей. Но эта метаморфоза произошла не по произволу Мухаммада, а на объективной основе коренных изменений в мединской общине, в ее социальной и политической структуре.

Таким образом, если в коранических сурах мекканского периода главное внимание обращается на признание Аллаха высшей творческой силой, началом всех начал, верховным владыкой и судьей всех творений, то в мединский период создатели новой религии пытаются решить конкретные социальные проблемы эпохи. В этот период Мухаммад, став вождём мусульман, в своем учении на первый план выдвигает свою личность и систематически напоминает о своей пророческой миссии (расул).

В мединский период, особенно при последующих халифах, ислам приобрел черты вполне мирского социально-политического движения, подвергая значительной переоценке свои первоначальные идеи. Персонализация личности Мухаммада явилась следствием изменения его роли в мусульманской общине, где он стал общепризнанным светским и духовным лидером арабов. Здесь формируются законодательство, нравственные идеалы, отношение к собственности, идеи джихада, канонизируются основы семейных отношений, нормы гражданского и уголовного, наследственного права и т. д. Мусульманская община в этот период постепенно превращается в теократическое государственное формирование, идеологической системой которого становится ислам. Его регулятивная функция фактически превратилась в наиважнейшую во всех сферах общественной и личной жизни мусульман.

Ислам не только придает земным силам (природным и общественным) форму неземных, но и выступает в качестве единственного фактора урегулирования всех общественных и личностных отношений своей эпохи. В Коране Аллах, ад и рай, Страшный суд и т. д. наделяются реальными свойствами, характерными чертами и выглядят вполне правдоподобными. Например, описание прелестей жизни в раю как идеализированный образ существования феодальной знати в халифате. В мусульманском раю, как в грандиозном саду халифа, можно отдохнуть в тени деревьев от нещадно палящего арабийского солнца, насладиться прекрасными гуриями и т. д. «Земное» содержание ислама можно объяснить его особой ролью в жизни арабов, а также тем, что хронологически он оказался последней классической религией в истории. В этом отношении ислам устанавливает своего рода пограничный столб в истории религиозной жизни человечества, в духовной жизни общества.

Отдельные попытки во всех уголках земного шара в различные периоды истории создать новые «небесные откровения» потерпели полный крах. Это относится к последователям всех конфессий. Историческая практика свидетельствует, что исламский мир в этом отношении не является исключением, как, например, бабизм и бехаизм. В XIX в. в Иране Али Мухаммад и Мирза Хусейн Али Нури пытались заменить Коран: первый –

новым откровением «Беян», а второй – «Китаб-е-акдес» («Священная книга»). Каждый из них выдавал свое творение за самое совершенное откровение, считая себя наделенным божественной миссией. Подобные «создатели» новых религиозных учений появлялись и в других регионах мира. Но эти учения не превратились в новые религиозные системы и сошли со сцены мировой истории так же быстро, как и появились.

После возникновения ислама произошли малые и большие расколы во всех существующих мировых и национальных религиях, которые привели к образованию направлений, течений и сект, но не возникло ни одной новой религии. В зависимости от конкретно-исторических условий классические мировые религии реформировались и модернизировались. Человечество исчерпало свои потребности в создании новых картин мира на сверхъестественной основе. После ислама наступила такая полоса в истории, когда люди вполне удовлетворяли свои духовные потребности за счет уже существующих религиозных систем и вновь образовавшихся направлений, сект и теологических концепций. Духовные отцы всех церквей в своей теологической и практической деятельности сделали все от них зависящее, чтобы религиозные идеи оставались доминирующими в сознании людей. Чтобы удержать их в таком духовном состоянии, они стремились удовлетворить культовые потребности масс с помощью веками устоявшихся конфессиональных ценностей, норм и предписаний. Следует заметить, что церквам и теологам феодального общества удавалось выполнять эту миссию на протяжении многих веков, когда над разумом господствовала вера, до тех пор, пока человек постепенно не стал воспринимать самого себя и всю действительную природу вне фантастической действительности. В обществе стали складываться объективные условия и субъективные факторы для постепенного перехода от трансцендентального отражения действительности к научному познанию. Правда, этот путь был длительным, мучительным и тернистым. Он прошел через мириады костров христианской инквизиции и многоярусные подземные зинданы мусульманского феодального общества. Но пылливый человеческий разум в поисках своего действительного счастья в конечном итоге осветил этот путь и пробил себе дорогу через толщу средневекового невежества, суеверий и предрассудков. Особенно это относится к христианскому миру после эпохи Возрождения, начала процесса секуляризации.

Если раньше наука и разум находились в зависимости от религиозных абстракций, то в современном мире идет обратный процесс. Научные идеи становятся идеями широких масс. Хотя религиозные идеи кое-где и сохраняют свои позиции, но в принципе они ограничены. Все это объясняется не какими-то особыми обстоятельствами, связанными с возникновением ислама, а тем, что религиозная форма отражения действительности ограничена временными рамками: возникновение, достижение наивысшего расцвета и, наконец, ее закат. Подобный процесс является вполне объективным. Все эти этапы религиозного сознания легко можно проследить в историческом процессе. Неадекватное отражение, имеющее свое историческое начало и оправдание, должно иметь и свой логический конец, особенно в условиях расцвета научно-технической мысли. Оно по своей природе не могло бесконечно развиваться, как, например, научные знания.

Процесс перехода от религиозного к реальному объяснению действительности был обусловлен общим ходом прогресса человечества. Идеи секуляризации зародились на мусульманском Востоке в период расцвета мусульманской цивилизации. Здесь начинается борьба между философией и теологией. Это эпоха Ал-Кинди, Ал-Фараби, Бируни, Ибн-Сины, Ал-Рази, Ал-Маари, Ибн-Рушда и др. Вольнодумные идеи передовых мыслителей мусульманского мира получили дальнейшее развитие в европейской научной

мысли. Объясняется это только тем, что начиная с эпохи Возрождения здесь, в недрах феодального общества, происходит процесс первоначального накопления капитала и зарождения капиталистических отношений. Это привело к серьезным изменениям в духовной жизни общества и положило начало секуляризации в Западной Европе. Наоборот, на мусульманском Востоке наступила эпоха длительного застоя, и реформистские идеи стали появляться только во второй половине XIX века в связи с возникновением здесь капиталистических отношений. Этот длительный застой в мусульманском мире был обусловлен кризисом всех сторон общественной жизни, главным образом экономическим, социальным и культурным, стагнацией.

Остановимся ещё на одной важнейшей особенности ислама, имеющей принципиальное важное концептуальное значение в истории мировых религий. Хронологически ислам относится к последней мировой религии после буддизма и христианства, он установил пограничный столб в истории мировых религий и последним пророком явился Мухаммад. Все это ясно, достоверно и бесспорно. При этом мы еще не должны забывать об исторической роли ислама в истории духовной жизни всего человечества. Но эта характерная черта имеет важное концептуальное значение для философии, религии, да и в целом для науки. Здесь речь идет не только о таких феноменах, как теоцентризм, фатализм, супермонотеизм. Дело в том, что ислам положил начало совершенно новому процессу в истории общества – переходу религиозного сознания от трансцендентного к естественному, т. е. происходит дуализм религиозного, мирского и светского. Данный процесс начинается с последнего мединского периода, когда новая монотеистическая религия переходит от чисто сверхъестественных представлений к реалиям действительной жизни, регулированию самых обычных общественных отношений в социально-правовом поле, но только под эгидой ислама. Религиозно-правовой дуализм наряду с супертеоцентризмом оказывает значительное влияние на формирование глобальных интегрирующих процессов в обществе.

Таким образом, мы коротко остановились на некоторых основных конфессиональных феноменах классического ислама и показали их место и роль в мусульманской ортодоксальной системе, в сознании, психологии и быту последователей ислама. Подобный подход к анализу конфессиональной специфики ислама как мировой религии имеет важное теоретическое значение не только в ретроспективном плане для изучения сущности его социальной доктрины, но и для понимания особенностей современного ислама в контексте прошлого и настоящего. Ислам ознаменовал собой новый своеобразно секулятивный этап в истории мировых религий – этап постепенного перехода от религиозной формы отражения действительности к реальной. Это явилось великим началом переходного периода от религиозного к земному, которое имело всемирно историческое значение.

#### Литература

1. *Ал-Газали*. Наставление правителям. – М., 2004.
2. *Ас-Сади*. Толкования священного Корана. Т. I. – М., 2007.
3. *Ас-Сади*. Толкование священного Корана. Т. III. – М., 2007.
4. *Аш-Шахрагани*. Книга о религиях и сектах. – М., 1964.
5. *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VI. – М., 1966.
6. *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. IV. – М., 1966.
7. *Гегель*. Философия религии. Т. II.
8. *Гегель*. Соч. Т. VIII. – М., 1935.

9. *Гольдциер И.* Лекции об исламе. – М., 1991.
10. *Грюнебаум Г.Э.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М., 1981.
11. Ежегодник. Религии мира. – М., 1982.
12. Ислам. Религия, общество, государство. – М., 1984.
13. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. – М., 1966.
14. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. – Л., 1966.
15. *Сагадаев А.В.* Ибн-Рушд. – М., 1973.
16. *Яблоков И.Н.* Социология религии. – М., 1979.