

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
ТАДЖИКИСТАН**

ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

КАРИМОВ РАХИМ

**ИСЛАМСКО–РЕФОРМАТОРСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
ШИБЛИ НУ'МАНИ**

**Специальность: 09.00.14
– философия религии и религиоведение**

**Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Научный руководитель:
доктор философских наук
Ахмедов С.А.**

Душанбе - 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-12
 ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНЫЙ ФОН ИНДИЙСКОГО РЕФОРМАТОРСТВА ШИБЛИ НУ'МАНИ	
§1. Социально – экономические и политические условия индийской реформации во второй половине XIX в. в Индии.....	13-27
§2. Духовные предпосылки формирования реформаторских взглядов Шибли Ну'мани.....	28-42
 ГЛАВА II. РЕФОРМАТОРСКИЙ ВЗГЛЯД ШИБЛИ НУ'МАНИ О СООТНОШЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И БОГА	
§1. Взгляды Шибли Ну'мани на проблему свободы воли.....	43-59
§2. Реформаторское понимание добра и зла, и его гуманистическое содержание.....	59-76
 ГЛАВА III. УЧЕНИЕ ШИБЛИ НУ'МАНИ О «НОВОМ КАЛАМЕ»	
§1. «Новый калам» и проблемы соотношения веры и знания, религии и философии.....	77-101
§2. Шибли Ну'мани о доказательствах бытия Бога в «Новом каламе».....	101-132
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ	 133-141
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	142-151

ВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. Шибли Ну'мани один из крупнейших исламских реформаторов Индии второй половины XIX и XX вв. Этот период истории Индии, по отношению религии ислама, известен как период реформаторства, представителями которого были Сейид Ахмад Хан, Парвез, Шибли Ну'мани, Абулкасым Курд, М. Икбал и ряд других. Идеиная основа исламского реформаторского движения была заложена ещё в XVIII веке, Шахом Валиуллахом Дехлави (1702-1764).

Возникновение реформаторства в Индии тесно связано с социально-политическими условиями, то есть с многорелигиозностью этой страны. Совместное существование несколько религий не могло не оказать влияние на ислам. Оно привело к определенной веротерпимости и создавало, разумеется, более благоприятные условия для реформирования не только для ученых, мыслителей XVIII- XIX вв. Индии, но и на правителей государства великих моголов наложило определенный отпечаток. Следствием которого была политика Акбар Шаха, её веротерпимость, его стремление к созданию так называемой «божественной религии». Акбар и его брат посетили не только мусульманскую мечеть, но и индийские храмы, другие религиозные святыни индийской, буддийской и других существовавших религиозных мест Индии. Да и ислам не был представлен только традиционным суннизмом, но наряду с ним функционировали шиизм, исмаилизм и другие направления ислама. Очевидно, что такая среда не могла не оказать влияние на Шибли Ну'мани, хотя особое влияние на Шибли Ну'мани имело учение Шаха Валиуллаха и реформаторские взгляды Сейид Ахмад Хана.

Истинным наставником и его покровителем был Сейид Ахмад Хан. Однако как свидетельствуют его работы для Шибли Шах Валиуллах был величайшим авторитетом в вопросах реформы ислама. Следуя за Шах Валиуллах Шибли Ну'мани считал разум одним из главных судей в вопросах веры. По его мнению, мерой истинности учения ислама (религии вообще)

должен быть разум а не слепое подражание (таклид), которое было присуще суннитскому фикху. Таклид и сейчас основа религиозного понимания и следования для мусульман суннитов. По мнению Шибли Ну'мани, использование разума невозможно без координации религии и науки, что обуславливает новый подход в вопросах веры и создания нового ислама (исламской философской теологии), отвечающим современным требованиям научного прогресса, освещающего ислам путем использования достижений современной науки. Актуальным является то, что Шибли составил новую систему понимания религии, исходя из следующих позиций:

1) Истинность в религии должна основываться на разуме, а не слепому подражанию (таклид);

2) Ни один из религиозных принципов не должен противоречить разуму;

3) Светскость и религиозность должны координироваться таким образом, чтобы они не были во вред друг другу, а помогали взаимному существованию;

4) Религия не только должна сопутствовать культуре и цивилизации, но она обязана показать людям путь к прогрессу!¹

Эти высказывания говорят о том, что Шибли старается глубоко модернизировать и реформировать религию и делать её более рациональной, соответствующей научному и современному прогрессу. Шибли как представитель реформирования религии будущее видит в приведении её в соответствие с достижениями науки, хотя при этом абсолютно не отказывается от традиционных форм её существования. Одним словом, он выступал против конфликта веры и науки, преследовал принцип гармонии между ними, разумеется, этот принцип в исламизированном обществе был направлен, прежде всего, на распространение знаний. При этом он обратил особое внимание на единство внутреннего источника данных науки и религии. Для такого подхода необходим был новый подход к религии, более

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - Тег., 1387. – С.16-17.

широкое понимание учения религии, чтобы стало возможным включение в религиозное учение не только мировоззренческих, социально-экономических, этнических вопросов, но и научные идеи. Другими словами он настолько расширил сферу религиозного комплекса, что стало возможным включение в него нерелигиозных элементов. Для Шибли религия стала фактором интеграции науки и веры. Он из своего калама исключил спор о не превосходстве какой-нибудь из них – научных знаний или веры. Такой подход освободил науку от опеки религии, был направлен против ограничения научного мышления в исламизированном обществе, способствовал возможности развития науки, её динамичности. Шибли использует иджтихад как средство рационализации веры. Исходя из этих побуждений он создал «новый калам», по которому религия и религиозные принципы не должны служить средством подавления творческого мышления и ограничения прав людей, регламентируемыми религиозной догматикой, и должны служить средством распространения знания, создания основ сближения веры и науки, тем способствовать научному и социальному прогрессу общества.

Осмысление этих идей Шибли для исламизированных обществ представляется довольно актуальным. Их распространение может служить преодолению религиозной ограниченности, создает идейные основы в борьбе против исламского радикализма и терроризма в тех же регионах, где сейчас исламский радикализм наиболее приобрел силу. Распространение идей Шибли может способствовать изменению облика ислама, его призывы к диалогу, особенно с неисламским миром, закладывают научную основу для взаимодействия и взаимовлияния культур в современный период, период глобализации. С этой точки зрения, учение Шибли, его исследование и анализ представляется весьма актуальными.

Для Таджикистана, который страдал от исламского радикализма и который в нынешних условиях борется против религиозного фанатизма, идеи Шибли Ну'мани могут быть довольно значимыми. Следовательно, научный

анализ учения Шибли, особенно его каламовская система в научном плане имеет большое значение, хотя бы потому что он был представителем ханафитского толка суннизма, какими являются верующие мусульмане Таджикистана. А для региона Пакистана и Афганистана не только его религиозное учение, но и созданная им система просвещения имеет непреходящее значение.

Степень разработанности проблемы. Изучением и исследованием наследства Шибли Ну'мани занималось определенное количество исследователей. Известно, что Шибли пользуется большим авторитетом в области калама и философии. Особенно среди персоязычных авторов, он признан создателем нового калама, выдающимся исламским реформатором и крупным персоязычным поэтом Индии и Пакистана. Рассматривая учения индийских реформаторов второй половины XIX и начала XX вв. многие исследователи обратили внимание на исламских реформаторов, в том числе на Шибли Ну'мани. Эти работы дают глубокий анализ реформационным процессам, раскрывают самые глубинные корни индийского реформизма, в том числе исламского, его связи с экономикой и политикой, обратили внимание на деятельность реформаторов в области создания новой системы образования в Индии. Эти работы служили общей методологической и научной основой в разработке и исследовании выбранной нами темы.¹ Исследование наследия Шибли Ну'мани частично затрагивалось в исследованиях этих ученых. Некоторые ученые, исследуя исламское реформаторское движение в Индии XIX и начала XX вв. обратили внимание на анализ учения Шибли Ну'мани. В частности этот вопрос затрагивается в работах Гордон-Полонской Л.Р., Степанянца М.Т., Абдуллаева М.Н. и других.² В их работах научному анализу подвергается учение индийских

¹ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М., 1981; Его же. История Индии. – М., 1982; Ахмед Азиз. Модернизация ислама в Индии и Пакистане (1857-1964). – Л., 1967. 266 стр.; Еремеев Д.Ч. Национальные процессы в странах Ближнего и Среднего Востока. – М., 1970; История стран Востока и новое время/Под ред. Евдокимова О.Н.; Ткачева А.А. Новые религии Востока. – М., 1991, 254 стр.

² Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – Изд-во Восточной литературы, М., 1963; Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала (1909-1924). Изд-во «Наука»: Редакция восточной литературы. – М., 1972; Степанянец М.Т. Ислам в общественно-политической мысли.

исламских реформаторов, выявляется основная суть и содержание их учения. Особенно интересны в этом плане их идеи о рационализации и гуманизации исламской религии со стороны реформаторов, о глубокой модернизации индийского общества в результате распространения достижений науки и культуры стран западной Европы, а также возрастание борьбы индийского народа за освобождение от колониального ига английских колонизаторов. В некоторых из этих работ в частности в работе Гордон-Полонской Л.Р., хотя в сжатой форме научно анализированы взгляды Шибли Ну'мани.¹

Некоторые вопросы индийского исламского реформизма исследованы в работах таджикских ученых Ахмедова С., Зиязаде И.Г. и других.² Работа Зиязаде И.Г., в основном, посвящена анализу учения М.Икбала, но при рассмотрении отдельных идей показывается их связь с идеями Шибли, который является предшественником Икбала и некоторые из них унаследованы Икбалом. В работах Ахмедова С. анализируются исламско-реформаторские идеи Шибли Ну'мани в общей связи с учением калама и исламской философии. Из зарубежных исследователей следует отметить работы Гибба Х.А., Розенталя Э.Д., Бальона Дж.М.С., Ахмеда Ф., в которых раскрыто основное содержание исламского реформизма. Они дают большой фактический материал для адекватного понимания сути реформационных процессов в исламе.³

Абдуллаев М.А. Реформация ислама в конце XIX и начале XX вв. и основные тенденции эволюции ислама в современных условиях. – Махачкала, 2010; Ахмед Азиз. Модернизация ислама в Индии и Пакистане (1857-1964). – Л., 1967.

¹ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – Изд-во Восточной литературы, М., 1963; Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала (1909-1924). Изд-во «Наука»: Редакция восточной литературы. – М., 1972; Степанянц М.Т. Ислам в общественно-политической мысли. Абдуллаев М.А. Реформация ислама в конце XIX и начале XX вв. и основные тенденции эволюции ислама в современных условиях. – Махачкала, 2010; Ахмед Азиз. Модернизация ислама в Индии и Пакистане (1857-1964). – Л., 1967.

Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. – Душанбе., 2005; Его же. Сараб (идеологическая борьба в современном исламе). – Душанбе, 1990; Зиёзода И.Г. Мухаммад Икбал: зиндаги, осор ва джаханбини. – Душанбе, «Эр-Граф», 2016.

² Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. – Душанбе., 2005; Его же. Сараб (идеологическая борьба в современном исламе). – Душанбе, 1990; Зиёзода И.Г. Мухаммад Икбал: зиндаги, осор ва джаханбини. – Душанбе, «Эр-Граф», 2016.

³ Гибб Х.А. Модернистские тенденции в исламе (на англ. яз.). Перевод Постникова В.; Бальон Дж.С. Современное толкование Корана (1860-1960), перевод с англ. яз. Постникова В., Лайден, 1961; Розенталь Э.Д. Ислам в современном национальном государстве. Перевод Постникова В. – М., 1965.

Из числа пакистанских, иранских исследователей, которые так или иначе касались анализа взглядов Шибли Ну'мани, нам известны работы иранских ученых С.Х. Табатабаи, М. Мухаххари, И.Хусейнзаде, пакистанских ученых: учений Шибли Ну'мани Абулкалам Азад, Раис Ахмад Ну'мани, Саид Сулайман Надави, Зафар Ахмад Сиддики и другие.¹

Указывая на значимость и достоинства этих работ следует отметить, что их абсолютное большинство посвящено анализу поэтического творчества Шибли Ну'мани, а в остальных при анализе проблем ислама или реформаторства фрагментарно указано на некоторые идеи Шибли Ну'мани.

В целом, ни в зарубежной, ни в отечественной литературе, реформаторское учение Шибли, его каламистско-философские взгляды специально не рассмотрены, хотя почти всеми признается значение реформаторского учения Шибли Ну'мани, его вклад в развитие калама и исламской философии. Исходя из этого, нами поставлены задачи всестороннего изучения взглядов Шибли, раскрытия сущности и содержания его каламистских, философских взглядов.

Цель и задачи исследования. Основная цель нашего исследования заключается в том, чтобы всесторонне научно анализировать учения Шибли Ну'мани, его реформаторские идеи, показать их значимость для многоконфессиональной Индии, идеи которого были направлены на распространение знания, достижение более высокого уровня ценности цивилизации, которые частично проникли в тогдашнюю Индию, снятие религиозных барьеров в освоении и приобщении западной культуры, науки, отхода от слепого следования мусульман традициям (таклид), существующим в виде ортодоксального ашаризма.

¹ Табатабаи С.Х. Усули фалсафа ва равиши реализм. Кум. 1370 (1991); Хусайнзода М. Фалсафаи дин. Кум. 1380 (2001) на перс.яз., Мухаххари М. Усули фалсафа ва равиши реализм. На перс.яз. Кум. 1970 (1991); Ахмад Нараки. Рисолаи диншинохт. На перс.яз. Тег. ... ; Риза Акбариён. Сайри фалсафа дар Эрони исломан, 1387 (2008); Калами джадид. Мабони ва омузаха. Тегеран, 1387 (2008); Хусайн Юсуфияи. Калами джадид. Тегеран, 1387 (2008); Раис Ахмад Ну'мани. Назаре иджмали ба куллиёти форсии Шибли – журнал «Даниш», Исламабад, №54-55 (1377-1998). -С.241-277; Его же Хадиси хаят. Лакхнау, 1979; Саид Сулайман Надви. Хаяти Шибли. Аъзамчирах, 1993; Его же. Куллияти Шибли. Аъзамчирах, 1993; Masood Ashraf Raja. Constructing Pakistan, fonda-national identiry. 1857-1947; Azad A.K. The tarjuman. Vol. I.Bambay, 1965.

Исходя из этого, автор поставил цель:

- показать значимость реформаторских идей Шибли, направленные на распространение знания, достижений современной ему западной культуры;
- показать место учения Шибли Ну'мани среди учений индийских исламских реформаторов: Сайид Ахмадхана, Гуляма Парвеза, Азада Абулкасыма и др., дать сравнительный анализ их идеи;
- раскрыть содержание, распространенное сегодня его концепции о «новом каламе»;
- показать его попытки модернизировать отношение знания и науки, его разработки принципа гармонии науки и религии;
- показать влияние реформаторских идей Шибли на современных представителей философии религии.

Научная новизна работы состоит в том, что впервые:

- обстоятельному анализу подвергаются взгляды Шибли Ну'мани, известного индийского исламского реформатора, который до сих пор оставался неисследованным в научной литературе в целом, и русскоязычном научном регионе в частности;
- выявлены реформаторская сущность и содержание его учения;
- определено место реформаторского учения Шибли Ну'мани в исламском реформаторском движении в целом и в индийском, в частности;
- определены характер и особенности его «нового калама»;
- определено влияние учения Шибли Ну'мани и его нового калама на современных идеологов ислама;
- обоснованно определяется принцип сожителства науки и религии в «новом каламе» Шибли Ну'мани.

Методологической основой диссертации является историко-методологический и комплексный подход к исследованию наследства Шибли Ну'мани. Автор стремился использовать принципы историко-логического, гипотетико-аксиоматического методов при исследовании творчества Шибли. При этом теоретической основой послужили труды известных российских,

таджикских, иранских и других зарубежных ученых по историко-философской и общественно-политической мысли. Автор при использовании и соблюдении общеметодологических принципов не отходя от принципа конкретного подхода к творчеству мыслителя, основывался на герменевтические принципы понимания внутреннего мира автора.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Проблемы, относящиеся к индийскому исламскому реформаторству в целом и Шибли Ну'мани в частности были связаны с особенностями социально-политического, экономического развития в XIX-начале XX вв. Индии. Известно, что в XIX веке происходила колониализация Индии британскими колонизаторами. В этот период не только обострились политические отношения, но и религиозные противоречия достигли очень высокого уровня. Разумеется, в этих условиях необходимы были религиозное согласие, диалог между различными политическими силами и религиозными движениями. В Индию проникли новые цивилизационные ценности, которые во многом рушили традиционные устои индийского общества. Индийское исламское реформаторство не могло обходить эти вопросы и естественно, они нашли свои отражения в работах Шибли. Поэтому анализ этих проблем, отношения Шибли к ним, деятельность Шибли Нумани в этой области являются научно необходимыми задачами исследования.

2. Во второй XIX века в Индии, как и в других мусульманских странах остро стоял вопрос отношения ислама и науки, реформы в образовании. Просветители, в том числе исламские реформаторы по новому смотрели на взаимоотношение науки и религии, выступали за реформу традиционной системы образования. Шибли как и другие реформаторы выступал за принцип «сожителства» науки и религии, создание новых школ. Анализ этих вопросов представляет большой научный интерес.

3. Шибли в своих работах уделял внимание отношению ислама к западной культуре. Выявление содержания его теологических рассуждений об отношении к западной цивилизации, западной научно-технической

революции помогает лучше понять сущность его реформаторских идей. Он восхищался достижениями западной цивилизации, особенно результатами осуществленной на Западе научно-технической революции. Шибли призывал к освоению западной культуры и приобщению к её ценностям. Он не только в своих работах обосновывал свои позиции, но и своей практической деятельностью путем создания симбиозных форм школ способствовал этому процессу.

4. Определяется отношения Шибли Ну'мани к исламским традициям индийского суннитского региона и новаторствам. Указана его критика отсталости исламских регионов и необходимость отказа от таклида (слепое подражание) и открытие двери иджтихада. Он этими вопросами особо уделяет внимание в своих работах посвященных «новому каламу».

5. Шибли предпринял попытки создать новую философско-теологическую систему, которую затем развивали его последователи. В этом плане имеет научную ценность показ влияния «нового калама» на формирование исламской философии в XX веке. Некоторые исламские теологи исходя из положений высказанных Шибли разработали вопросы о синтезе калама и философии. Поэтому анализ его взглядов о «новом каламе» весьма актуален.

6. Шибли выступал как сторонник независимости Индии, боролся за освобождение Индии от колониального гнета и включился в борьбе трудящихся Индии против британских колониалистов вместе с другими организациями и политическими силами Индии.

7. В своих работах Шибли показывает косность и консерватизм традиционных исламских институтов и широко пропагандирует идею их реформы. Следовательно, важным вопросом диссертационной работы является раскрытие сущности и содержания его предлагаемых реформ.

Источники исследования. Основными источниками исследования диссертации являются труды Шибли Ну'мани «Таърихи калам» («История калама»), «Калами джадид» («Новый калам»), «Дивани Аджам» и др., а

также общеисламские источники: Коран, работы средневековых каламистов в частности работы А. Аш'ари, М. Газзали, Ансари, Тафтазани и др.

Научно-практическая значимость работы. Основные положения и выводы диссертации могут быть использованы при создании общих фундаментальных трудов по истории философии, калама, реформаторства и просветительства исламского региона.

Научная разработка реформирования ислама «его гуманизация, гуманистических и толерантных идей Шибли Ну'мани в пропагандистской работе против исламского экстремизма и рационализма в нынешних условиях», особенно в Республике Таджикистан очень актуальна и её результаты могут быть использованы в выработке реальной политики в отношении ислама и исламских движений, в преподавании спецкурсов по истории ислама и исламской мысли.

Апробация работы. Содержание диссертации нашло свое отражение в статьях и других публикациях автора, в его выступлениях и докладах на республиканских и международных конференциях и семинарах, в частности, на Международной конференции по исламской культуре (г. Душанбе, сентябрь 2015 г.), республиканских семинарах «Ислам против терроризма», ... и т.д.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы ан 160 страниц.

ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНЫЙ ФОН ИНДИЙСКОГО РЕФОРМАТОРСТВА ШИБЛИ НУ'МАНИ

§1. Социально-экономические и политические условия индийской реформации во второй половине XIX в. в Индии

Начиная с конца XVIII века Индия переживала очень сложный период своей истории. После распада империи «великих моголов» страна была раздроблена на части и распадалась на отдельные княжества, владения отдельных феодалов сепаратных региональных образований, борьба между которыми истощала индийское общество. Противоречие между отдельными княжествами, межконфессиональные и межэтнические противоречия способствовали успешной колонизации Индии со стороны Британского королевства. Ко второй половине XIX века в Индии полностью находилась под контролем Великобритании. В период первоначального завоевания англичане вывезли из Индии огромную военную добычу, полученные путем разграбления казны разных индийских правителей. Эти правители испытывающие ненависть друг к другу никак не могли объединиться и противостоять единым фронтом против англичан и один за другим попали под контроль Ост-Индийской компании.

После того как было установлено английское господство в стране начался второй этап эксплуатации страны, путем внедрения феодально-буржуазных реформ проводимых английскими колонизаторами и главная из них в аграрной стране Индии была земельная реформа, именно земельные налоги были основным источником колониального дохода. Поэтому было уделено основное внимание англичанами внедрению в Индии такой земельной системы, которая бы привела к определенному развитию

сельского хозяйства и способствовала бы превращению Индии в аграрно-сырьевой придаток английской метрополии. К концу 70-х годов с этой целью была проведена земельная реформа, в результате чего появились новые формы и методы подчинения сельского хозяйства Индии интересам метрополии. В процессе проведения земельного кадастра и нового налогообложения в районах ранятвари и временного заминдари были окончательно оформлены права различных групп частных земельных собственников.

Известно, в конце XIX века соперничество между империалистическими государствами Европы, особенно между французами, немцами и англичанами достигло высокого уровня. К этому еще добавился «хлопковый бум» связанный с войной в США. В результате чего, очень сократился экспорт хлопка из этой страны в Великобританию. В этих условиях возросло значение Индии как страны производившей хлопок для ткацких фабрик Великобритании и как рынок сбыта промышленных товаров Индия приобрела особое значение. Осуществление мероприятий с целью превращения Индии в источнике сырья и сбыта промышленных товаров Великобритания вела, разумеется, к дальнейшему развитию товарно-денежных отношений в индийских городах и деревнях. Рост простого товарного производства, в условиях, когда капиталистический уклад находился в процессе формирования, обусловил дальнейшее внедрение в сельскохозяйственное и ремесленное производство торгового и ростовщического капитала.¹ Наряду с существующими помещиками появилась новая прослойка – помещики и торгово-ростовщическая среда, увеличилась численность феодально-помещичьего класса. Например, в 1881-1891 гг. в течение 10 лет их количество увеличилось с 2,5 млн. до 4 млн. человек. Индия становилась сферой приложения английского капитала. Этому частично способствовал переход земли в руки владельцев денежного

¹ История Индии. Краткий сборник. Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Тоговский Г.Г. – М., 1973. – С.316-317 (596 с.); Стелли Уоллерт. Индия. История культуры, философии/пер. с англ. – М., 2013.

капитала, а это в свою очередь определило будущее развитие сельского хозяйства Индии по капиталистическому пути.

Очень выгодным для вложения капитала становились оросительные сооружения и железные дороги. Они оказались «золотым дном» для английских дельцов, так как гарантировали компаниям максимальную прибыль независимо от фактических расходов и являлись собственностью метрополий. «Две отличительные черты империализма имело место в Англии с половины XIX века: громадные колониальные владения и монопольное положение не всемирном рынке». Развитие капитализма в Индии шло как в сельском хозяйстве, так и в сфере промышленности на базе ремесленного производства, которое привело к появлению и развитию мануфактур, а так же в сфере коммуникации, имеется ввиду железные дороги. Однако, капиталистическому развитию Индии в сельском хозяйстве противостояли традиционные феодально-помещичьи отношения.

Английская буржуазия, используя политическое господство в Индии всячески препятствовала самостоятельному экономическому развитию страны, отсутствовал самостоятельный организационный кредит. Английские банки кредитовали колониальный аппарат, английские торговые и промышленные предприятия. Они так же занимались внешнеторговыми операциями. Господство в сельском хозяйстве феодальных пережитков преобладало в деревне и в мелком промышленном производстве крайне ограничивали возможности капиталистического развития страны, а молодая индийская буржуазия с самого начала чувствовала экономический и политический гнет империализма. Постоянный и растущий гнет, основанный на колониальной политике, вызвал недовольство не только национальной буржуазии, но всего народа. Это недовольство выражалось как в крестьянских движениях, так и в буржуазно-националистических. Феодальная и торгово-ростовщическая эксплуатация вызвала массовое разорение крестьян и ремесленников, способствовали более глубокому обнищанию трудящихся масс, а это привело к массовому выступлению широких слоев трудящихся, например,

крестьянские выступления в Бенгалии (1859-1862 гг.) народные выступления в северной и северо-западной Индии. К этому добавилось обострение противоречий между конфессиями в многоконфессиональной стране, каковой была Индия. Особенно это отразилось во взаимоотношениях мусульман и индусов. Этим воспользовались ваххабиты и создали свои тайные организации в провинции Бихатр, Патне и Дели. Во всех маратхских округах в 1873-1875 годах действовали вооруженные отряды. Особо вызвало беспокойство колонизаторов выступление крестьян под руководством Пхадхе в 1874 году. Таким же крупным народным выступлением являлось восстание в 1891 году в княжестве Манипур. На приграничной территории Индии с Афганистаном усилилась борьба афганских племен против колониальных властей в Индии. В результате заключенного договора между английскими колониальными властями и афганским эмиром Абдурахманом по пограничному вопросу. Значительная часть племен оказалась отрезанной от Афганистана согласно «линии Дюранда». Вся половина XIX века полна разными рода выступлениями народов Индии против английских колонизаторов. Развитие капиталистических отношений в Индии привело к возникновению буржуазного национализма. В 60-70-е годы в отдельных, прежде всего, промышленно развитых регионах Индии появились местные буржуазно-помещичьи общественно-политические организации, а в середине 80-ых годов происходило объединение этих региональных организаций в общеиндийский.

В 1885 году в Бомбее собрался первый съезд Национального конгресса Индии, которая в последующем сыграл важную роль в освобождении Индии от английского национализма. Английская колониальная власть поначалу одобрительно относилась к деятельности ИНК, видя в нем опору во внедрении своей политики в Индии, но возросло её противостояние ИНК после того, когда конгресс занял свою собственную позицию и стал ведущей организацией в борьбе за освобождение Индии от английских колонизаторов.

Колониальные власти усилили свою власть путем проведения ряда финансовых реформ, одна из них, которая сыграла важную роль в колонизации Индии, была реформа, проведенная в 1993-1899 гг. было введено вместо серебряного стандарта золотой стандарт рупии. Его курс ставился в зависимость от курса английского фунта стерлинга. Финансовая реформа усилила позицию английских экспортеров на индийском рынке. В результате чего английское капиталовложение в Индии значительно выросло, выросла так же роль английских банков. Они контролировали внешнюю торговлю и финансировали крупнейшие английские фирмы, а индийские фирмы к этим финансовым источникам простого доступа не имели. Колониальная политика английских колониальных властей привела к укреплению капиталистического уклада в экономике Индии стала влиять на развитие промышленности, особенно в сфере хлопчатобумажной промышленности, горно-промышленной сфере. Но все же до конца XIX века и начала XX века Индия оставалась отсталой аграрной страной с господством феодальных пережитков с наличием разных форм противоречий. Эти противоречия вызвали подъем антиколониальной борьбы индийского народа против английских колонизаторов. Основным носителем антиколониальной борьбы была мелкобуржуазная интеллигенция тесно связанная с мелко-буржуазными прослойками города и развивающимися мелкими помещиками. Индийская интеллигенция сталкивалась с каждодневной расовой дискриминацией, попиранием её национального достоинства.

Британское правительство предпринимает меры по искусственному формированию прослойки англоязычной интеллигенции. К британскому образованию получают доступ представители высших каст индийского общества в крупных городах. Появляются индийские адвокаты, преподаватели колледжей с европейским образованием, принимаются на государственную службу на низшие должности представители местного населения в британской колониальной администрации, увеличивается

количество знающих английский язык, хотя их количественном соотношении с остальной частью населения было незначительно. Однако британские власти активно использовали их для пропаганды идей буржуазного либерализма и демократии. Эти меры, выгодные британским колонизаторам создали условия, в котором к постепенному росту национального самосознания народов Индии. Носители новых идей, в основном, признавали цивилизаторскую роль английского господства, но, тем не менее, как представители национальной интеллигенции критиковали крайности колониальной политики. Наряду со светскими тенденциями в индийском обществе под влиянием новых преобразований появляется и набирает силу движение религиозного реформаторства и просветительства в Индии. Появляется плеяда просветителей.

В 70-80-е годы религиозное реформаторское движение становится одним из ведущих идейных направлений индийского общества.

Традиционные религии индусов ограничивали индивида ограниченным миром его касты или общины, препятствовали его активной общественной деятельности. В результате изменений в религиозном сознании, появляются идеологи «неоведанты», которые проповедовали новую философию и мораль, ставящую человека на активные жизненные позиции. Они считали, что борьба за свободу и счастье является религиозным долгом каждого индуса, стремились на основе этой новой философии объединить основные мировые религии, создать синтез их учения о принципе добра и зла.¹ Разумеется, происходила своеобразная «революция идей». Центрами новых религиозных и философских идей являлись наиболее развитые провинции Индостана. Так, например, в Бенгалии действовала организация «Брахмосамадж» (общество Брахмы), созданная еще в 30-х годах Р.М. Раем. В северной Индии крупнейшим идеологом и проповедником неоведанты был Дияманда Сарасвати. Он в 1857 году открыл общество «Арья Самадж» (общество ариев). Он считал, что справедливое правление государства

¹ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М., 1981. – С.6.

возможно лишь только при «сварадже» (политическое самоуправление, независимость). Он считал, что участие в освободительном движении религиозный долг каждого индуса. Наибольшую известность получают Рамакришне Парамахамса (Гададждат Чаттерджи) и его ученик Свами Ривенанда. Рамакришне индийские сужды переводит на понятное простым людям наречие, а идеи указа от мира заменяет на разумное самоограничение, на разумное удовлетворение потребностей, на участие в общественной жизни, резко осуждает британские колонизаторские власти. Он продолжает линию своего учителя. В его учении сочетались европейская образованность и глубокое знание древнеиндийской религиозной традиции веданты.

По оценке Махатмы Ганди Ривенанда был одним из основателей современного национального движения в Индии. Идеи неоведанты преследовали не только индийские мыслители, но и европейские. В учении неоведанты мыслители Европы и Америки искали пути морального обновления человечества через следование индийской традиционной этике, принципах неоведанты, особенно в XX веке. Например, в 70-80-ые годы XX века в Нью-Йорке, Лондоне и некоторых других городах Европы, Америки открываются теософические общества, кружки по изучению философии и этики неоведанты и санскрита. Влияние философии неоведанты чувствуется у крупных ученых, таких как М.Мюллера, Ф.Гизо, Г. Мена, К. Спесера, Дж. Милля и некоторых других.

В Индии уже в середине XIX века, по мнению Рыбакова Р.Б. происходил культурный «ренессанс» национального самосознания индийского общества на базе синтеза идей религиозного реформаторства и либеральных идей Запада. В 1885 году в Бомбее был образован Индийский национальный конгресс (ИНК). С этим событием, многие исследователи, связывают зарождение индийского национально-освободительного движения.¹ Представители британского господства поначалу хотели использовать ИНК и подобные организации в свою пользу и даже

¹Хошимов И.М., Кутина М.М. Деятельность Индийского национального конгресса. – Ташкент, 1988. – С.14.

участвовали в создании ИНК, хотя потом как показывает последующее самоосвобождение Индии от британского господства. ИНК в конце XIX века завоевал огромный авторитет среди индийского общества, но британская администрация управления Индии противопоставила им свои реформы. Одна из них была финансовая реформа, начатая в 1893 году. Эта реформа ставила курс индийской рупии в зависимость от курса английского фунта стерлинга. Реформа укрепила позиции британских экспортеров на индийском рынке, узаконила их преимущества. В связи с этим ухудшилось положение, без того очень тяжелое, трудовых иммигрантов на территории Британии. Практически они были лишены элементарных прав. ИНК боролся за права индийских граждан, за улучшение жизни бедноты. Например, Г.К.Гюнхале в 1899 году высказался за уменьшение военных расходов и освободившиеся ресурсы направить на улучшение жизни бедноты. К началу XX века Гюнхале стал признанным идеологом и руководителем ИНК. Таких примеров из деятельности ИНК можно привести достаточно много, что говорит о росте авторитета ИНК в индийском обществе в конце XIX и начале XX вв.

По мнению исследователей этого периода главной сферой столкновения колониализма с тенденцией самостоятельного капиталистического развития Индии во второй половине XIX в. был в этот период мелкотоварный уклад.¹ Но, тем не менее, наблюдается зарождение и развитие капиталистического производства во многих регионах Индии, особенно в Бомбее и Гуджарате. Развитие капитализма создало предпосылки для формирования идеологии буржуазного национализма. В сферу капиталистического производства больше всего были привлечены индусы, а мусульманское население во многих местах оставалось за бортом новых промышленных предприятий, очень мало были привлечены к капиталистическому промышленному производству. Естественно

¹ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1963. – С.97; Гольдберг Н.М. Новая история Индии. – С.398.

носителями либерально-буржуазной идеологии в основном индусская либеральная буржуазия и отражала индусских буржуазных слоев Бомбея, Гуджарата и Бенгалии. В либеральных течениях буржуазной общественной мысли Индии этого периода на первое место выдвигались идеи об изменении форм правления Индией, об участии индийцев в управлении страной.¹ Важное место в идеологии индийской буржуазии отводилось просветительству, реформе индуизма в соответствии требованиям современного буржуазного общества. Интерес к религиозным реформам усилился особенно после подавления народного восстания 1857-1859 гг. и усилилась реакция к Западу и западной культуре и многие идеологии буржуазных слоев второй половины XIX века обращались к религиозным лозунгам, в религии они видели основу консолидации нации в процессе противостояния британским колонизаторам, в результате чего широкое распространение получило учение возрождения индуизма, и, соответственно, идея «индусской нации». Однако учение о возрождении индуизма не была единственной формой идеологических течений. Наряду с ней получило определенное распространение также «идея революционного демократизма и утопического социализма». Наиболее полное отражение это направление нашло в учении Свами Вивеканды (1869-1902) бенгальского философа и реформатора последней четверти XIX века².

В областях, где мусульмане составляли большинство населения, сравнительно позже началось формирование буржуазных слоев общества и естественно возникновение буржуазной идеологии, прежде всего, имеется в виду идеология среднего класса, то есть мелко-буржуазной идеологии происходило чуть позже и более замедленной форме, чем остальной части Индии. Формирование мусульманской буржуазной идеологии усилилось в период, когда английские колонизаторы проводили политику противопоставления друг другу религиозных общин, прежде всего,

¹ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1963. – С.97; Гольдберг Н.М. Новая история Индии. – С.398.

² Там же.

индусской и мусульманской. Однако, следует отметить, что в последней четверти XIX века английские колонизаторы стали покровительствовать мусульманам и уважать их права и привилегии. «Изменение отношения к мусульманской верхушке было связано с общим курсом усиления опоры на феодальных помещиков»¹. Мусульманские землевладельцы стремились к тому, чтобы им англичане вернули их былое правление, былое могущество. Но интересы английских колонизаторов больше направляли их на решение социальных преобразований, способствующих капиталистической модернизации общества, и это связывало их с компрадорской буржуазией. Высшая прослойка мусульманских общин – ходжи составляли основную часть этой буржуазной прослойки. Политика противопоставления мусульман индусам со стороны англичан во многих регионах Индии оказала определенное влияние в некоторых регионах Индии, обострились мусульманско-индусские противоречия. Формирование мусульманских слоев буржуазии происходило в условиях острой конкуренции мусульманских и индусских предпринимателей и в противоречивых условиях колониального положения страны.

В конце XIX в. в Хиндустане, Бенгалии и Северной Индии «появилась узкая прослойка европейской образованной мусульманской буржуазной интеллигенции» (Г.П., с. 100). Появились отдельные общества, типа «Джамаат-аль-муджахидин», культурно-образовательные центры как Девбандская школа и др. Братство борцов за веру (муджихидин) были связаны с пуштумскими племенами «Джамаати муджихидин» возглавило восстание пуштумских племен в 1863 году приняло активное участие в восстаниях 1895 и 1897 гг. Однако, сказать, что Братство было связано только с пуштунами не соответствует действительности. Братство именно определенное влияние и среди других мусульман Индии и имело центры и ячейки во многих районах Индии с мусульманским населением. Кроме

¹ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1963. – С.97; Гольдберг Н.М. Новая история Индии. – С.99.

учения Братьев (борцов за веру) были и другие направления и центры. Влиятельным таким центром был «Дор-ул-улум» в Девбанде, который в начале своей деятельности был проанглийским учебным центром, который объединил английски настроенную часть мусульманского духовенства. Кроме Девбанда открылись медресе, в других местах Индии, например, в Данне, Раджахи, Читтатонге и др. Мусульманские образованные слои в основном начали обращаться к образовательным ценностям Запада. Это наблюдается в деятельности известных исламских деятелей как Абдул Латиф (1828 – 1891), Карамат Али (ум. 1876 г.), Амир Али, Герам Ахмади, Сайид Ахмадхан и др. Идеология мусульманских средних слоев в конце XIX в. заняла антиколониальную позицию, а её передовая часть, воспитанная в духе мусульманского просветительства выступила против проанглийской позиции компрадорской мусульманской буржуазии, поддерживали идеи и деятельность Всеиндийского конгресса. Среди них большим авторитетом пользовался Шибли Ну'мани, который выступал в поддержку позиции индийских буржуазных демократов, он связывался с Сайид Ахмадханом, Н.Х. Хали и другими просветителями. О влиянии Сайид Ахмадхана и других мусульманских просветителей на Шибли – свидетельствует его поэма «Субхи умед» («Утро надежды»).

Другим важным событием в жизни мусульман Индии, кроме просветительства, является появление ахмадие в религиозной жизни Индии. Ахмадизм по мнению некоторых исследователей, стал в Индии противовесом панисламизма¹. Определяющими в идеологии ахмадие оказались идеи буржуазного национализма, а философско-религиозное обоснование колониализма служило средством оправдания идеи, направленных на укрепление буржуазной модернизации индийского общества. Являясь сторонниками английского господства в Индии, с учетом того, что Индия в своем капиталистическом развитии нуждалась в

¹Дьяков А.М. Национальный вопрос и английский империализм в Индии. – М., 1948. – С.204; Ганковский Ю.В., Гордон-Полянская Л.Р. История Пакистана. – М., 1961. – С.178.

экономическом и политическом руководстве Англии, противостояли антиколониальными идеями Всеиндийского конгресса.

Основатель Ахмадии Гулом Ахмад Парвез Кадунани представлял себя как исламский реформатор. В основу своего реформаторства он заложил идеи использования достижения науки, сожительство и обосновал учение ислама данными науки. Постепенно ахмадие превратилось в самостоятельный сектор ислама, оба сторонника провозгласили Гулам Ахмада новым пророком мусульман. Указывая на ахмадие как один из эмаматов духовной жизни Индии, мы не ставим перед собой задачу исследования этого религиозного явления.

Идеология мусульманских помещиков не соответствовала интересам народных масс и в том числе средних слоев. Но это идеология была тесно связана с мусульманами крупной буржуазии, которая была против политической активности масс, городских средних слоев.

Для многоконфессиональной Индии вопрос отношения религий между собой и естественно, отношения приверженцев разных религий между собой было очень важным, особенно отношения между мусульманами и индусами. Как известно, династия «великих моголов» господствующей в Индии более 400 лет лояльно относилась к индуизму и другим верованиям народов Индии, особенно, на последних этапах своего господства. Примером этому может служить действие Акбаршаха, который уважительно относился к религиям, существующим в Индии. Даже некоторые представители этой династии предприняли попытки создать универсальную религию для Индии, в частности Акбар хотел создать божественную религию. Это можно наблюдать в учении реформаторов ислама и индуизма. например, о теллофантом отношении говорят Сейид Ахмадхан Шибли Ну'мани, Абул Калам Азад и многие другие, выступают за единство мусульман и индусов. События в XIX в., особенно во второй её половине показывают, что с проникновением западной культуры, не только усилилась в индийском обществе национализм, в противовес британской колониальной политики, но

и интеграционная тенденция синтеза западной и индийской культуры буржуазной модернизации страны. Британские колониальные власти в Индии были заинтересованы в буржуазной модернизации страны и наложили усилие на ускорение этого процесса. Вполне объективным является то, что с колонизацией Индии и усилился процесс модернизации Индии по западной модели, по британской модели. Говоря об общих тенденциях нельзя не останавливаться о процессе национального пробуждения народов Индии, приводивший к противоречиям между отдельными этническими группами, например между индусами и урду, и другими, особенно после падения империи Великих моголов. Еще ранние мусульманские реформаторы как Абу Фазл, Шах Валиулем чувствовали социальные трения, раздробленность индийского общества, которые связывали с падением империи. Шах Валиуллах предлагал, что путь возрождения Индии видит в восстановлении «чистого ислама» и политической экономической и социальной системы империи Великих моголов. Взгляды Шах Валиуллаха послужили идейной предпосылки идеологии мусульманского национализма. Несмотря на общий упадок культуры связанный с общей экономической разрухой, отсталостью Индии в некоторых областях культуры прослеживается определенное развитие, особенно в традиционных для Индии формах культуры. В частности в художественной литературе имелись заметные достижения. В литературе наблюдаются явления, которые связаны с заимствованием от англичан. Это прозаические произведения, сборники писем на современные темы, развивается журналистика неведомая до этого в Индии. Развивались и традиционные литературные формы, например, продолжалось написание летописи в той же традиционной форме, с соблюдением методов написания хроники. В частности, появилось ценное хроническое произведение «Сияр-ул-мутнаккирин» Хаслия Табатабан, исторический труд «Мир'а ти Ахмади» об истории Гуджарата, биографический труд «Мал Амр-ул-умара» («Великие эмиров») Шах Навазинна и т.д. Но летописание во второй половине XIX века, как таковое исчезает из литературной жизни. В литературной жизни по

прежнему наряду с литературой на фарси и хинди продолжает занимать традиционная поэзия на урду. Крупнейшими литераторами начала XIX и первой половине XIX века на урду являются Мир таки Мир, Назид Асбарабади, Мирза Гани. Большое влияние на развитие литературы на урду имел колледж Форт Вильяма в Бомбее, открытое этого колледжа было большим событием в культурной жизни. В типографии этого колледжа было напечатано около 50 книг на урду. Популярность приобрел сборник рассказов «Баг-о бахар» («Сад и весна») Мир Амана, перебравшемуся в Калькутту после нашествия Ахмадшаха Дуррани. На языке махартти также существовала богатая литература в этот период. Бал Шастри Джамбеллр в 1832 г. основал англо-маратхских журнал «Бомбей дарпаи» («Бомбейское зеркало»). В журнале «Брабхана» печатались рамакришна Вишванатх, автор книги «Индийское общество в прошлом и настоящем» и Локкитавади. Язык маратхи был самым развитым литературным языком Индии. Продолжалось развитие средневековые поэтические жанры в Бенгалии. Крупнейшими поэтами были Рампрошоз Шена, Бхарочоку дуро Рай, большую известность получил первый бенгальский писатель нового типа Рам Мохалрай. Из южноиндийской литературы наиболее развитой была тамильская. Из заметных событий этой литературы можно назвать комментирование санскритских произведений. Кроме литературы развивалась архитектура, которая приобрела новый облик, связанный с использованием архитектуры Европы. Заметное развитие получило искусство миниатюр, развивалась музыка, появились новые театры и т.д. Например, из белого мрамора был построен уникальный джайнский храм в Ахмадабаде, золотой храм синкхов в Арашастре. Миниатюра со страниц книг переходит в бытовые предметы. Во второй половине XIX века. Именно на этот период приходит формирование английского государственного аппарата в Индии. В 1858 году английский парламент принял Закон «О лучшем управлении Индией», согласно которому власть в Индии переходит к английской короне, колониальная администрация ставилась под непосредственный контроль британского

парламента, ликвидирован двойной контроль через Контрольный совет и Совет директоров Ост-Индийской компании, их функции передавались Министерству по делам Индии. Английский генерал-губернатор получил титул вице-король, а имущество Ост-Индийской компании перешло к английскому государству, увеличилось количество английских подразделений в армии. Согласно провозглашенной прокламации королевы Англии было обращено внимание на укрепление союза колониальной власти с князьями и феодалами. Английская администрация наделяла феодальных помещиков и князей землями, то есть закрепили свой союз с верхушкой индийского общества. Таким образом, Индия ставилась в непосредственное подчинение английскому государству, с другой стороны с целью укрепления своей власти пошла на определенные уступки местным феодалам и князьям. Английские колонизаторы придумали такую систему, которая разделила индийское общество, создавала очаг напряженности между князьями, регионами, национальными и религиозными формированиями, в частности изменением территориальных границ таким образом, чтобы постоянно возникали конфликты, распри между религиозными группами среди населения. При заключении договоров с князьями и территориальными формированиями так же присутствовала дискредитационная политика, сбор налогов, учет привилегий также отвечали этой политике. Таким образом, страна превратилась в регион постоянные конфликты и противоречия между регионами, национальностей и конфессий. Это особенно сказывалась в отношении мусульман и индусов, от былой веротерпимости великих моголов не осталось и следа. Интеллигенция Индии, в том числе реформаторы, хотя видели все тяжелые последствия этой политики, внедрены были объединиться в какой-то национальной или религиозной организации, хотя они были против такого разделения Индии, выступали за союз индусов и мусульман, были противниками религиозного и национального экстремизма.

§ 2. Духовные предпосылки формирования реформаторских взглядов Шибли Ну'мани

Основными предпосылками формирования реформаторских взглядов Шибли Ну'мани были реформаторские учения Индии, в целом, имеются в виду реформация индуизма и реформаторское движение в исламе. Нельзя представить реформацию в исламе, как явление не связанное с общим реформаторским движением в Индии во второй половине XIX века. Достаточно много общего в реформаторском движении индуизма и ислама. Они, прежде всего, связаны с социально-экономическими и политическими условиями страны. Разумеется, социально-экономическое и политическое развитие Индии привели к некоторым общим и аналогичным идеям представителей разных конфессий, несмотря на их особенности. У них формируется комплекс нетрадиционных реформаторских представлений близких или аналогичных как для индуистского, так и для мусульманского реформаторства, что характеризует их как единый социально-религиозный процесс в стране. У индийских и мусульманских реформаторов вырисовывается концептуальные представления, которые характеризуют их учения: изменения идеи бога как абсолюта, вместо его антропоморфного представления: ориентация на разум и интуитивные формы познания, наряду с божественным откровением и священным преданием; выделение этнических начал как самостоятельного и самодовлеющего начала в религиозном комплексе; акцентирование на понятия равенства и социальной справедливости; усиление и ориентация на философских подходов и объяснений религиозных основ; фокусирование на толерантность и терпимость в течение конфессиональных отношениях. Кроме того у всех реформаторов Индии в связи с переходом страны на капиталистические рельсы определенное место занимает буржуазные представления. Несмотря на концептуальные новшества традиционный комплекс занимал доминирующее положение, хотя наблюдается синтез традиционных и

модернистских представлений реформаторские взгляды являясь следствием экономического, социального, политического сдвигов в Индии под воздействием европейской модернизации страны и европейской буржуазной мысли начинает служить каналом проникновения в массы идей буржуазного национализма, а с учетом процесса колонизации Индии религия становится формой критики колониальных идей, религиозные организации средством противостояния национальному угнетению колониальной властью в Индии¹.

Как известно, попытка исследовать религию, объяснить её «изнутри» начались после формирования религиозного комплекса, но для реформаторства Индии середины XIX века было характерно выявление абстракции «внутреннего духовенства», которая была связана с деколонизацией или скорее, укреплением связи религиозного учения с мирской жизнью, приспособления её к потребностям современного общества. Это наблюдалось в попытках устранения или хотя бы ослабления учения религии о чудесных явлениях, адаптации религии к достижениям науки, попытки «усовершенствовать религиозное учение».² Процесс «умирщения» характерен любому религиозному учению, но в исламе при существовании в нем сильной позиции о гармонии религии и науки при её реформации почти не встречало противостояния со стороны традиционалистов, хотя этот процесс никак не вел к онаучиванию религиозных догматических взглядов, скорее происходило подчинение достижения науки религиозному учению, но давало возможность создать предпосылки для обсуждения религиозных традиционных представлений, отказа от слепого следования традициям – таклид, реформация ислама в Индии не приобретает революционно взрывной характер просто к традиционным представлениям добавляются реформаторские положения, прежде всего положение, касающееся роли и функции религии в обществе при сохранении неизменности традиционных основ. Происходят изменения в

¹ Бальон Дж. М.С. Указанная работа. – С.72.

² Ахмедов С. Философия налами в современном исламе. – Душанбе, 2004. – С.67.

самом традиционном представлении. Но это дает возможность предпосылки к появлению гуманистических взглядов среди мусульманской интеллигенции. В целом, реформация индийских мусульман происходит по тому известному модели, которая была известна в период расцвета исламской культуры в X – XIII вв. Анализ этого процесса показывает, что он происходит по внутренним закономерностям самой системы, хотя внешнее влияние является фактором её внутреннего развития.

Эти специфики реформации ислама не противоречит мысли о том, что реформация ислама во второй половине XIX века в Индии связана с появлением капиталистических отношений в Индии, особенно после полной её колонизации британскими колониалистами, когда формируются идеи буржуазно-освободительной борьбы против колониализма. В традиционном религиозном обществе ислам в его реформированном виде становится идеологическим обоснованием антиколониальной борьбы мусульманских народов Индии. О таком характере реформации ислама и религии в целом, в свое время писали К. Маркс и Ф. Энгельс.¹

Несмотря на то, что исламский реформизм и имеет обще исламский характер, но его проявление связано с внутренними факторами тех или иных стран. Индийский мусульманский реформизм имел некоторые специфические черты, связанные с социально-экономическим и духовным условиям самой Индии, к ним можно отнести высокую толерантность учения исламских реформаторов в условиях многоконфессиональности Индии, наличием традиции сожительства разных конфессий, состоявшие еще при управлении страной династии «великих моголов», относительно лояльного отношения, особенно на первоначальном этапе с реформами, проведенными англичанами, признанием цивилизаторского значения политики британских колонизаторов в области духовной жизни, его связи с сепаратистскими движениями для обособления мусульманской части Индии, в частности

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Том 21, изд. 2. – С.315.

движения за создание отдельного независимого мусульманского государства на территории Индии или хотя бы образования автономного и др.

Реформация (исламская), по мнению Л.Р. Полонской, были и формой политической идеологии верхов и социального и политического протеста масс, а с XVIII века стал служить средством выражения объективного стремления народов к этнической консолидации и созданию своей государственности, и формой осмысления этих этнических и политических процессов.¹ Как видно Л.Р. Гордон-Полонская отмечает две особенности ислама, т.е. реформаторского движения в Индии это форма этической направленной на создание государственности и протестной идеологии верхов.

Научным кругам известны работы Гибба Х.Н. Модернистские тенденции в исламе (Чикаго, 1947), Ахмеди Ф. «Возрождение и реформа в исламе. Кембриджская история ислама» (Лондон, 1954 г., Э.И.Розенталл. Торжество знаний., М., 1982. Ислам в национальном государстве. Кембридж, 1965), Бальона Дж.М.С. Современное мусульманское толкование Корана/ Лейден, 1961, которые переведены на русский язык, так же работы русских (советских) исследователей: М.Б. Степанянца Мусульманские концепции в философии и политике. – М., 1982 и многих других.

В этих работах показаны сущность и особенности индийского исламского реформаторства. Анализируя эти работы, старались показать те общие взгляды этих авторов на мусульманской реформации. Моменты указанные этими авторами можно так или иначе наблюдать в учениях мусульманских реформаторов, которые служили основой повлияли на формирование реформаторских взглядов Шибли Ну'мани.

Первым авторитетом, который имел влияние на Шибли Ну'мани был Шах Валауллек Шибли источником своих идей, во многих своих работах считает учение Шах Валиуллаха. Шибли Ну'мани во многих своих работах

¹Гордон-Полонская Л.Р. Основные направления «буржуазного реформаторства» в исламе. В сб. «Ислам в современной политике стран Востока». – М., 1986. – С.38.

вспоминал о нем как о непоколебимом авторитете, в частности, в своих работах «Илми калами джадид» («Новый калам») и «Та'рихи калам» («История калам») и его считает своим учителем Шах Валиуллах Дехлави (1703 – 1762) считается первым реформатором и отцом исламского реформаторства в Индии. Широко известные его комментарии к Корану, его дословный перевод Корана на фарси. Его стремление по новому взглянуть на Коран и не случайно его перевод лежал в основе многих изданий Корана, даже в тех комментариях, где авторы сами занимались комментарием Корана, но и достаточно известные комментаторы хороши на фарси. Например, «Тафсири Хусайни» (Комментарий Хосейни). Шах Валиуллах явился реформатором, который приспособлял ислам к потребностям развитого феодализма. Он жил в период падения династии Великих моголов в Индии. Страна была раздроблена, усилились трения между феодалами, и их постоянное противоборство за власть. Он искал пути возрождения Индии, её былой славы. Экономическое, социальное возрождение Индии видел в «чистом» исламе. «Чистый» ислам у него как у многих других мыслителей ассоциировался с реформированным исламом. Для этого он считал необходимым отбросить ложные толкования ислама, освободить от извращенного ислама, прийти к чистому первоначальному исламу, правильно толковать Коран, научиться понимать правильно священную книгу. По его мнению, это относится и к Хадисам. Его концепции в основном основана на идеализации прошлого, прежде всего на период пророка Мухаммеда и четырех праведных халифов. Он не видя перспективу развития общества, предлагает в качестве панацеи «Моральное перевоспитание общества». В этом плане он резко критикует клерикальную верхушку духовенства, указывает на недостатки феодального общества и поэтому выступает за модернизацию ислама. Его философско-теологические модернистские взгляды, по мнению Дж.М.С. Бальона послужили «идейной

предпосылкой идеологии «мусульманского национализма» в Индии и Пакистане.¹

Другой известный реформатор имел огромное влияние на Шибли Ну'мани, на его судьбу и становление его реформаторских взглядов был Сэр Сайид Ахмадхан (1817 – 1898 гг.). Его взгляды формировались после распада могущества династии Великих Моголов, к которым имели отношение его предки и период завоевания Индии англичанами. Сайид Ахмадхан видит и глубоко переживает отсталость, безграмотность индийского общества, сравнивая Индию с Европой, образованность англичан с индусами, приходит к мнению, что единственное спасение Индии и её дальнейшую судьбу определяет просвещение, изучение наук, всемерное внедрение той системы образования, которая имела в Великобритании. Он поступает на службу в Ост-Индийскую компанию, путешествует по Европе, знакомится с европейской системой образования и старается внедрить эту систему в Индии. С этой целью он организует колледж Олигарх. Именно колледж Олигарх становится научно-литературным центром нового европейского типа. На учебу в Олигарх поступала молодежь со всех концов Индии, её система обучения вызывала интерес общества и пользовалась авторитетом. Мусульманский колледж Олигарх становится новым современным учебным заведением Индии. Сайид Ахмадхан принял участие в организации и других научно-литературных центров, в частности он основал журнал «Тахзиб-уль-ахлак», в котором печатались в основном научные, учебно-педагогические статьи. Он привлекал к работе в журнал своих последователей и друзей как Алтаф Хусайн Хали, Шибли Ну'мани и др. Журнал играл важную роль в пробуждении национального самосознания многих интеллигенции, занимая особое место в развитии литературы на языке урду. Сам Сайид Ахмахан был крупным писателем. Он писал на языках урду и фарси. Сайид Ахмадхан становился самым выдающимся авторитетом в прозе на урду. Широкою

¹ Бальон Дж.М.С. Современное мусульманское толкование Корана (1880-1960). Лейден, 1961/Перевод с англ. В.Постилкова, М., 1965. – С.91.

известность получили его работы «Асар-ис-санодид», «Хутбате Ахмадие», «Асбобу бог ва Те Хинд» (Причины индийского восстания). Книгу «Хутбате Ахмадие» была написана в ответ на работу английского писателя о пророке ислама и, в которой он показал всю несостоятельность критического высказывания английского писателя.

Сайид Ахмадхан в своих работах попытался обосновать и распространить идеи просветительства, реформировать учение ислама в духе современной ему науки, предлагал не воспринимать к установке хадисы, которые не соответствуют доводам разума. Но это он предлагал не ради ослабления ислама, а ради его усиления, чтобы ислам сохранил свое влияние на массы и возможно усилия его. Он примерно так предлагал свои цели «защитить религию ислама и раскрыть его подлинное светлое лицо»¹. Он как философ-просветитель пытается подчинить принципы естественно научного материализма, позиция которого была очень сильна в Европе, исламской религии. Он считает, что положение ислама соответствует законам природы, которые разумны и сотворены богом. «Если религия соответствует человеческой природе или природе вообще она истина. Это доказывает, что религия дело рук Бога – создателя природы, человека и Вселенной».² Другой автор так же считает, что «Одной из самых любимых тем Ахмадхана является посылка, что ничего в Коране не противоречит законам природы».³

Сайид Ахмадхан считал просвещение народа в духе современности одним из главных задач, естественно обратил особое внимание на трактовку законов шариата и учения ислама из потребности своего общества и как правильно замечает Бальон Дж.М.С. он понимал, что Индия нуждается в широкой программе социальных и культурных реформ по европейскому

¹ Бальон Дж.М.С.. Указ. Работа. – С.127.

² Полонская Л.Р. Основные направления «буржуазного реформаторства» в исламе. В сб. «Ислам в современной политике стран Востока», М., 1985. – С.45.

³ Ахмед Азиз. Модернизм ислама в Индии и Пакистане (1857-1964). – Л., 1967. – С.265.

образцу.¹ Сайид Ахмадхан был одним из просветителей Индии второй половины XIX века, который занимался обновлением ислама в борьбе за социальный и культурный прогресс Индии. Эту роль Сайид Ахмадхана отмечают как его последователи, так и исследователи реформаторства в Индии. Но тем не менее о противоречивом характере личности Сайид Ахмадхана пишут многие исследователи. Эта противоречивость дает им основание говорить о нем, как о материалисте-естествоиспытателе, другие как об исламском реформаторе, некоторые считают его идеологом аристократических слоев индийского общества, другие великим гуманистом, постоянно заботящимся о судьбах простых людей. В этом плане интересна работа Н.Г. Прусаковой, которая дает полное представление о существующих точках зрения о Сайид Ахмадхане².

Новая трактовка исламского учения привела Сайид Ахмадхана на идеи, которые не совсем могли быть приняты исламскими ортодоксами, в частности к таким идеям можно отнести его идеи о неэффективности молитвы, изменности законов природы, его интерпретации согласованного исламского представления существования бога с современными достижениями нации и т.д. По этому поводу М.Т. Степанянц пишет: «Сайид Ахмадхан действительно стремился пробудить в индийских мусульманах «дух независимости», привить им навык к самостоятельному мышлению, вдохнуть в них веру в свои силы, призвать к борьбе за завоевание руководящих позиций в индийском обществе».³

Этот автор, характеризуя деятельность Сайид Ахмадхана, смысл его учения, очень тонко замечает, что его взгляды близки к воззрению ряда европейских естествоиспытателей, которые по сути дела исключали всевышнего из реальной жизни природы и общества.⁴ Это не осталось

¹ Бальон Дж.М.С.. Указ. Работа. – С.127.

² Прусакова Н.Г. Идеи и деятельность Сайид Ахмадхана о буржуазной историографии – сб. Современная историография стран зарубежного Востока, критика буржуазного национализма. – Изд-во «Наука», М., 1977. – С.137-139.

³ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – С.55.

⁴ Там же.

незамеченным критиками учения Сайид Ахмадхана, который утверждали, что он исключил Бога из функционирующей системы природы и общества.¹

Однако сайидовская концепция существования Бога ограничивает постоянного присутствия Бога в природе и обществе и подобно философов восточного перинитетизма, представляет его как первопричина, но, тем не менее, это ограничение направлено против фатальных представлений концепции ортодоксов о божестве. Скорее всего, как просветитель старается стимулировать возникновение у мусульман духа независимости, их активности в решении личных и социальных проблем. На это направлены взгляды Сайид Ахмадхана о молитве. Молитва не может повлиять на судьбы людей, их жизненных проблем, а эти проблемы решают сами люди своими активными действиями. Как мы видим у Шибли эти взгляды о молитве в несколько измененном виде отражают суть учения Сайид Ахмадхана один из первых, это мы не увидим в учении, например, зачинателя реформы ислама Шах Валиуллаха, среди мусульманских реформаторов требовал согласовать законы шариата и учение Корана в зависимости от конкретных социально-экономических условий. Он, как никто, видел, что Индией для дальнейшего развития, для выхода от экономической и культурной отсталости необходимо осуществление реформы по европейскому образцу. Модернистские идеи Сайид Ахмадхана дали толчок развитию реформизма и модернизма в Индии и служили идейным источником взглядов последующих исламских реформаторов, и в частности реформаторским взглядам Шибли Ну'мани.

На воззрение Шибли Ну'мани и других реформаторов Индии не могло не оказать влияние учение Гулям Ахмеда Парвеза. Парвез став руководителем исламского исследовательского центра «Тулу ислам» в Карачи он всю свою жизнь посвящает исследованиям ислама. Особенно его четырехтомная работа «Маарифал-Коран» (1840-1849) имела огромный успех среди интеллигенции и умма ислама. Несмотря на сильную позицию традиционных мулл, мусульмане хорошо восприняли издание этой работы.

¹ Dar B.A.P., Religions Thought of Sayyid Ahmad xhan. Lahore, 1957. – P.178.

Она по-новому интерпретировала стихи Корана. Многие исследователи отмечают, что комментарии Парвеза представляли новое, модернистское толкование, больше напоминает библейскую теологию.¹ Он выступал за современное понимание исламской религии, осуждал слепое подражание исламским авторитетам. Для него врата джихада должны быть открытыми. Следует отметить, что кроме учения мусульманских реформаторов на формирование мировоззрения Шибли не могло не оказать влияние реформизм индуизма. Индуизм являясь главной религией Индии, как по численности своей последователей, так и по своему влиянию на социально-духовной жизни Индии в целом, в основном определял модернистские тенденции в жизни Индии, хотя при этом нельзя забывать, что из существующих в то время в Индии религий, были отдельные религиозные системы, которые не только не связанные друг с другом, а порою резко противоречащей друг другу. Но изменений в одной религиозной системе, не могло быть не замеченным представителям другой религиозной системы, особенно, если это касается самой крупной религии страны. В этом плане изменения индуизма так или иначе высказывалось на появление определенных тенденций в других религиях Индии, в частности в исламе.

Если сопоставить реформаторские концепции индуизма и ислама, то легко можно наблюдать некоторые общие процессы характерные как для индуизма, так и для ислама. Процессы происходящие в религии большинства, естественно имеет определенные отражения в религии меньшинства. Хотя нельзя исключать и обратную связь, более того, если иметь ввиду, что ислам был религией правителей Индии на протяжении нескольких веков. Следовательно, стоит говорить о взаимовлиянии и взаимопроникновении обоих религиозных систем.

Нужно отметить, что реформизм в истории религии, является общим явлением, несмотря на некоторые особенности, проявляющиеся по-разному в разных регионах и в разных религиозных системах, он представляет

¹ Бальон Дж.М.С.. Указ. Работа. – С.16.

мировым процессам, имеющим общие закономерности. Исходя из этих положений, нужно рассматривать источники религиозного реформаторства Шибли Ну'мани. Например, следующие общие эволюционные изменения индийской реформации наблюдаются и в исламском реформаторстве, в частности в реформаторском учении Шибли Ну'мани, о которых пишут многие исследователи:

1. «Обмирщение» религиозных положений и символов, исполнение их в той или иной степени светским содержанием при сохранении религиозных терминологий.

2. Абстракцизация «внутреннюю религиозность» в еще более абстрактную «внутреннюю духовность».

3. Детеологизация, то есть отказ от некоторых специфических религиозных черт и привнесение в религии светских идей или хотя бы новая интерпретация описания в религии чудесный и сверхъестественных явлений, с целью их исключения или адаптирования к достижениям науки.

4. Попытки утверждения о совместимости и гармоническое развитие отношений между наукой и религией.

5. Реформаторские концепции, касающиеся изменения социальной роли и общественной функции религии в обществе.¹

Реформационные процессы в более отчетливом виде наблюдались в индуизме на протяжении всего XIX века и разумеется составляли одной из духовных основ исламской реформации в Индии. Хотя процесс реформации ислама в Индии не столько связана с реформой индуизма, сколько с реформизмом периода могольской империи. То есть можно говорить и о том, что реформа в исламе до буржуазной реформации, существовал в религиозной политике могольских императоров, о чем говорилось уже в первом параграфе.

Однако наряду с общими процессами наблюдались некоторые особенности реформации в индуизме, которые связаны со специфическими

¹ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М., 1981.

чертами самого индуизма, которые не входят в задачи нашего исследования. Отметим лишь одной из всех, которая резко отличает индуизм от ислама. Это отход от мира сего, которая в исламе не наблюдалась, кроме как в исламском суфизме. Именно эта специфика индуизма более всего подвергалась изменению под влиянием его буржуазной реформации. Другая очень важная особенность реформации индуизма, которую отмечают исследователи, эта заключается в том, что «инновация в данном случае секуляризма лишается взрывной революционно-преобразовательной силы, подчиняется логике на своего собственного назначения, а бытие системы, не породивших её общих закономерностей, а специфической особенностью данной цивилизации, и становится в адаптированном и интегрированном виде одним из факторов эволюционного поступательного развития системы».¹

Эта очень важная особенность реформации индуизма и ислама. Процесс реформации во всем исламском регионе происходил именно в форме эволюционного развития, интерпретирования существующих традиционных норм и принципов, а не в форме их революционной ломке, которая наблюдалась в христианстве. Более того, привнесение в религии светских идей, светское знание не вело «обмирщению» религии, а эти применения просто добавлялись к представлениям традиционно-ортодоксальным, которые в основе своей оставались неизменными.²

Разумеется, для Шибли не мог быть незамеченными учение Гулям Ахмада Карнани, особенно, что касается реформаторских его взглядов, новая его интерпретация Корана и хадиса. Возможно, он не смог воспринять его призывы и утверждения о том, что получает откровение от Бога. Мираз Гулям Ахмад жил примерно в этот период, когда жил Шибли. Он был на 20 лет старше Шибли и умер примерно на 6 лет раньше, чем Шибли. Гулям Ахмад не отрицал тавхид и пророчество Мухаммеда, назвал себя продолжателем и последователем его дела, считал себя истинным

¹ Рыбаков Р.Б., Указ. Работа.

² Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М., 1981.

мусульманином. Некоторые его последователи с учетом его вольной интерпретации Корана, считали его обновителем (муджадид) ислама. Однако, известны так же его высказывания о том, что он получает вахи непосредственно от Бога («Аргументы Ахмадины»). В 1904 г. он называл себя Иисусом, Мехди и Таракришной, именно в это время он говорил, что Иисус не был повешен, а совершил побег из рук своих противников и перебрался в Индию, жил долго, умер естественной смертью, похоронен в Сринагаре. Учение Гулям Ахмада основывается на трех принципах: 1 – приобретение природы Иисуса; 2 – он является Махди; 3 – отрицание исламского джихада.¹

Из всего этого только то, что касалось новой, научной интерпретации Корана со стороны Гулям Ахмада, возможно имело определенное влияние на Шибли, хотя сам Шибли нигде в своих работах не упоминает имя Гулям Ахмада Кадияни. Более того среди многих последователей ахмадии Гулям Ахмад известен как истинный мусульманин, новый комментатор Корана и реформатор. В качестве такого может быть известен и у Шибли, но все это догадки, сам Шибли об этом молчал.

Указывая на духовные предпосылки формирования реформаторских взглядов Шибли Ну'мани, нельзя забывать, что главной из них была и оставалось само учение ислама, высказывания Корана и сунны, которые служили основными аргументами в пользу тех или иных интерпретаций священных источников. Шибли, оставаясь каламистом и ханифитом, прежде всего, ориентировался на ханафитское учение и суннитский калам, в основном на учение ашаритов. Парадоксально то, что он как ханафит, больше всего был расположен на калам ашаритов, являющихся каламом шафеитским, на калам Матуризиды, являющимся ханафитским каламом. Это один из особенностей учения исламских реформаторов, которые использовали в качестве доказательства мнения всех школ калама, даже мнение мутазилитского калама. Это явно проявляется у индийских

¹ См. Машкур М.Дж. Фарханги фиреаки ислами. – Тегеран, 1387 (2008). – С.39.

реформаторов, в том числе у Шибли Ну'мани и его учеников, в частности у Калама Азада. Как показывают его работы находился под огромным влиянием Шибли Ну'мани.

Шибли Ну'мани принадлежал к средним слоям мусульман и формировался как идеолог этих слоев. Он был одним из первых представителей мусульманской интеллигенции, стал выразителем интересов мусульманских средних слоев. Однако, он не противопоставлял интересы средних слоев мусульман с индусской. Он некоторое время работал в колледже Олигарх, основанной Сайид Ахмадханом, учеником которого он себя считал. Шибли по совету своего наставника Сайид Ахмадхана взялся за литературную работу, писал стихи, поэмы на персидском и языке урду и стал основателем жанра исторической литературы на языке урду. В 1898 году Шибли ушел из Олигарха, переехал в Азамгарх и обосновал там свою школу. Его школа продолжала просветительской линии Олигарха, но отличался от колледжа тем, что заняла антианглийскую, антиколонизаторскую позицию. Он некоторое время в конце 80-х годов завербовал персидским отделением Хайдарабадского университета. В 80-е годы мусульманские улемы в Лакхнау организовали общество «Надват-уллама», к которому Шибли проявил интерес и организовал в Азимгархе общество «Дор-ул-мусанафин» («Дом писателей»), которое поддерживало позиции «Надват-ун-уламо». Имея тесный контакт с этим обществом, став некоторое время видным идеологом этого общества, он никогда не разделял точки зрения ортодоксальных улемов организации. Разногласия между ним и ортодоксальными улемами обострились, в связи с возникшим вопросом отношения к английской системе образования, к которой ортодоксальные улемы относились враждебно

Шибли был сторонником соединения классического образования мусульман с европейским и разработал систему образования, получившую признание образованных слоев мусульманского общества.¹ Патриотически настроенный Шибли выступал за политическое объединение индусов и

¹ Хусейн С.Э. История литературы урду. – М., 1961. – С.190.

мусульман против английских колонизаторов, при этом строго соблюдая предписания своей религии. Он примыкал к панисламизму, но его панисламизм носил патриотический характер и не был направлен против других религий Индии. Более того его панисламизм был связан с его реформизмом и просветительством. Он выступал против таклида, т.е. слепое следование консервативным традициям и считал, что иджтихад является главным источником обновления и модернизации ислама. Его религиозные концепции имели антиимпериалистическую и антиколониальную направленность. Он призывал к объединению всех патриотических сил, поддержку Конгресса, при этом критиковал сепаратизм и реакционность мусульманской лиги, что руководители Лиги «не будут достаточно мужественными, чтобы пожертвовать своими эгоистическими националистическими интересами ради твёрдой оппозиции правительству».¹

Освободительная идеология Шибли Ну'мани имела достаточно большое влияние на развитие общественной мысли мусульман и воспитывала целое поколение мусульманской интеллигенции. Шибли Ну'мани не только прекрасный поэт на двух языках – персидском и урду, но и выдающийся ученый, философ и общественный деятель. Об этом свидетельствуют многозначительные работы по истории литературы, философии, его огромное публицистическое наследие, а так же активная деятельность в области образования, политики, культуры в Индии. Он пользовался и пользуется поныне большим научным, поэтическим авторитетом. Он как религиозный деятель сделал многое в реформировании ислама, развитии образования среди мусульман Индии и Пакистана, является основателем нового калама. По мнению, иранского исследователя Хасана Юсуфи «Индийский мыслитель Шибли Ну'мани» первый мусульманский ученый, который вводил в научный оборот, термин «современный калам» и стремился обосновать эту науку!²

¹ Шибли Ну'мани. Макалат Шибли. – С.148.

² Хасан Юсуфи. Калами джадид, Тегеран 1387 (2008). – С.16.

ГЛАВА II. РЕФОРМАТОРСКИЙ ВЗГЛЯД ШИБЛИ НУ'МАНИ О СООТНОШЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И БОГА

§ 1. Взгляды Шибли Ну'мани на проблему свободы воли

Взгляды Шибли Ну'мани на проблему свободы воли основывается, прежде всего, мутазилитской концепции свободы воли, однако, по другим вопросам калама он больше всего придерживается позицию ашаритского калама, и связывает свою концепцию с концепцией взаимоотношения Бога и человека. По этому поводу М.Т.Степанянц относительно индийских реформаторов говорит о том, что они эти взаимоотношения рассматривали в космологической концепции существования Верховного Бытия. Она по этому поводу пишет, что «попытка переосмысления взаимоотношения Бога и человека предпринималась на пути космологического объяснения существования верховного бытия».¹ Действительно в системе иерархии бытия Бог является высшим бытием наподобие первопричины. Сами индийские реформаторы видели в верховенстве Бога, его первопричинность. Бог причина всех причин. Калам Ашъари как и мутазилиты рассматривал Бога как абсолютную причину, что их связывало с концепцией перипатетической философии о Боге как первопричине. Однако философская первопричинность отличается от представлений некоторых реформаторов, в том числе Шибли о Боге. У Шибли Ну'мани как и у каламамистов Бог это абсолют, воля которого не связана и не зависит от причинности, а обладает абсолютной свободой воли, которая не вмешивается в причинно-следственную связь. Он постоянно творит, то есть творение является одним

¹Степанянц М.Т. Мусульманская концепция в философии и политике XIX-XX вв., М., 1982. – С.54.

из вечных атрибутов Бога.¹ Хотя среди индийских реформаторов было и другое мнение. В частности, Сайид Ахмадхан, наставник Шибли, считал, что Бог творя мир наделил его определенными законами, в соответствии с которыми изменяется и развивается мир и Бог больше не вмешивается в естественные законы существования и развития мира.² Отрицание вмешательства Бога в законы природы, хотя не отрицается Шибли Ну'мани, но он вопрос ставит по другому. Он говорит о совпадении желания Бога с естественным развитием мира и в этом плане естественные законы мира, незыблемы как и воля Бога.³ Он не поддерживает позицию философии перипатетизма, рассматривающая Бога как первым толком. В связи с этим Шибли Ну'мани Бога объявляет источником добра и справедливого выбора. Он сам самостоятельно выбирает те или иные поступки и поступает так как того он сам желает. Молитвы, выполнение которых долг мусульманина, не может повлиять на его жизненную ситуацию, а она зависит всецело от активности и деятельности человека, она результат собственного действия индивидуума. Шибли Ну'мани выступал против фатализма некоторых, в том числе ортодоксальных, может быть игрушкой в руках судьбы (т.е. определения) он субъект своей судьбы.

Шибли Ну'мани к проблеме свободы воли подходит принципиально с учетом условия существовавших в Индии. Поэтому всесторонне, с анализом существующих мнений в исламском каламе, сопоставления различных, порою противоречивых мнений делает определенные выводы. Он считает, что вопрос предопределение и свободы воли относится к фундаментальным вопросам ислама и связан с действием и природой Бога. Предопределение (каза ва кадар) относится к видам связи вещей и сотворению мира с точки зрения их необходимости существования, к мерам божественного вмешательства и факторов влияющих на возникновение вещей, степени самостоятельности их развития. В исламских науках достаточно много

¹ Шибли Ну'мани. Таърихи илми калам. – Техрон, 1353. – С.68-69.

² Сайид Ахмадхан. Тах-иб-ул-ахлак., 1913, Лахор, на языке урду. – С.170-172.

³ Шибли Ну'мани. Калами джадид. Тегерон 1387 (2009). – С.163.

придавали внимания этому вопросу, подвергался анализу и рассмотрению. Главным источником правильного разрешения вопроса являются Коран и Хадисы.

Главными вопросами предопределения Шибли Ну'мани считаются следующие:

- 1) семантическое значение предопределения и свободы воли (каза ва кадар);
- 2) значение каза и кадар в исламских религиозных источниках;
- 3) как обстоял этот вопрос до ислама в иранской культуре;
- 4) исламские концепции предопределения и свободы воли;
- 5) элементы и составные части каза ва кадар и их понимания, научное, влияние, необходимые и случайные;
- 6) возможность и необходимость изменения предопределения со стороны Бога;
- 7) возможность и невозможность изменения каза ва кадар со стороны человека;
- 8) влияние естественных и неестественных факторов в явлениях, с точки зрения признания предопределенности;
- 9) предопределенность и свободы человека в своих действиях и неверные истолкования;
- 10) зло согласно концепции предопределенности и свободы воли;
- 11) рассмотрение иного вопроса с точки зрения современной науки.¹

Шибли давал языковое объяснение понятия каза ва кадар вмещает в это понятие каламистское понимание и раскрывает содержание каламистских концепций. Другими словами не отрывает языковое содержание от понятийного. По этому поводу М.Мутаххари пишет, что отрыв языкового и каламистского значения друг от друга не содержит полного значения этих понятий. Более того, с позиции логики каждое из этих слов в логических высказываниях приобретают значение несколько отличающееся от

¹ Шибли Ну'мани, Калами джадид, Теърон. – С.161.

религиозного.¹ По его мнению, если представить «каза» и «казия» - посылки, то он не содержит значение «суждение», а в религиозных текстах больше встречается в смысле суждения. Шибли Ну'мани не использует такого разделения, но в анализе каламистских концепций исходит из его значения или суждения и как вопрос уже абсолютно predetermined Богом.

Если рассмотреть понятие «каза» и «кадар» с филологической, философской и религиозной точки зрения, то понятно, что значение этих понятий в каждом случае отличается друг от друга. Словесное значение каза в словарях дается как «завершенный вопрос», «завершенная проблема». Вопрос, который уже завершился, какого места использования оно не занимало, в любом его значении, он как высказывание или деятельное, или же относится к Богу. «Каза» в большинстве случаев используется как суждение и действительно суждение содержит значение завершенности. Но однако они не идентичные понятия, потому что во всех случаях можно использовать «каза» как суждение, особенно в религиозном контексте. Использование этого термина в разных контекстах дает определенное смысловые оттенки.

Так же слово «кадар», которое обозначает меру, не всегда во всех контекстах дает только это значение, а образованное слово от него «такдир» больше означает «определение», определение какой-то вещи. В целом, слова «каза» и «кадр» по своим значениям используются по отношению творение, необходимое и заявленное. Исходя из этих трех положений каза и кадар могут иметь в разных концепциях разные значения. Что касается «каза иллахи», то оно означает, что явление исходит из сущности божественного творения и источника. С точки зрения ашаритов божественное каза и кадар относятся ко всем вещам. Ничто, особенно свободное действие людей, не может быть вне божественной predeterminedности. А мутазилиты считают, что божественные каза и кадар может не охватить некоторые явления, в частности свободной воли людей. Здесь возникает спор между ашаритами и

¹ Мутаххари М. Усули фалсафа ва равиши реализм, Т. 5, Тегеран, 1350. – С.151.

мутазилистами. Мутазилиты обвиняют ашаритов в том, что они отрицают свободу воли людей, тем самым выступают против божественной справедливости, а ашариты считают, что прерывая свободу воли допускают элементы многобожия и стремление к идолопоклонству. Интересен в этом плане диалог Кази Абдуджаббар мутазилити ашарити Абу Исхака Исфарлини. Кази Абдуджаббар однажды пришел к визирю Сахиб Ибн Ибад и встретил там Исфарани и сказал: Субхана мин танзихи ак-ил, фахша, то есть Бог безгрешен, когда он чист от воли к низменным действиям, другими словами тоже мнение (мнение Исфарани) противоречит принципу божественной справедливости. Исфарани в ответ сказал: Бог свободен от того, что в его владении не состоится ничего помимо его желания. Намек на то, что ты выступаешь против единства и могущества Бога.¹

Таким образом, ашариты обвиняли мутазилитов в признании ограниченности воли Бога и его могущества.

Шибли Ну'мани в основном придерживался позиции ашаритов и основным вопросам калама, но в данном случае он присоединяется к мутазилитской позиции. Он с учетом современных условий, условия развития капитализма в Индии и принципа активности субъекта отстаивает принцип свободы воли. По его мнению, люди сами решают свою судьбу.² Для него как и для мутазилитов предопределенность не исключает существенные действия, которые не входят в сферу божественной предопределенности, к ним относятся действия связанные со свободой воли людей. Мутазилиты подобное мнение включение вопросов свободы воли считают против божественности справедливости. Предопределенность в работах Шибли понимается намного шире, чем предопределенность воли людей, она касается существования и развития вещей, законов природы. Предопределенность относится к принципу необходимости существования вещей, а не на их многообразие и развитие. Вещи и события могут по своим

¹ Отрывок из С.Х. Табатабли. Усули фалсафа ва равиши реализм. Тегеран, 1350. – С.153.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. Тегеран, 1386 (2007). – С.121.

внутренним причинам и действий условий быть разнообразным и развиваться согласно им, то есть своему развитию они обязаны своим внутренним причинам и условиям своего существования и развития. Эта не только позиция Шибли Ну'мани. Многие исламские мыслители считали, что «алказа» относится ко всему сущему в мире, то есть божественное предопределение относится ко всем вещам в мире разума. Разумный мир, во-первых, является божественным творением; во-вторых, мир к вечному миру (таквин) относится как причина к порождающего его причине.¹

Но «кадар» из сочетания «каза ва кадар» означает меру, которую имеют вещи по отношению к божественной сущности. Божественное предопределение (казаи илахи) означает, прежде всего то, что в соответствии каза илахи вещи приобретают необходимость к существованию, а «кадар» определяет меру соотношения вещей к этой необходимости. Исходя из чего необходимость бытия вещей называют «каза», а меру их существования «кадар». По мнению Шибли Ну'мани материальный мир, имея вечную и неизменную причину, все же его многообразие зависит от условий и с изменениями условий они изменяются, что не противоречит тому, что причиной причин является Бог.² Как видно, Шибли «каза ва кадар» понимает достаточно широко и не ограничивается объяснениями только предопределенности и свободой воли людей. Но это не означает, что предопределенность рассматривает как предопределенность развития природы вещей. Природа и вещи развиваются собственными законами, однако конечным источником этого развития является желание Бога. Наблюдается преломление теории философов (восточного аристотелизма) о Боге как первопричине.

Предопределенность, как известно, мусульманские идеологи тесно связывали с концепцией божественной справедливости, а проблема блага, счастья как бы связана со справедливостью Бога, отсутствие которых в

¹ С. Шерази. Расоил, Теърон, 1314. – С.147.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. Тегераон, 1386 (2007). – С.27–28.

божественном промысле усиливает божественную справедливость и показывает, что эти негативы не исходят из природы Бога. Божественная справедливость – общий вопрос всего ислама, в том числе исламской философии и калама. Позиция исламского фикха такова, что все, что делается по воле Бога, является справедливым и зло не исходит от божественной сущности и не связано с ней. Мутазилиты говорили о том, что божественная справедливость приводит к тому, что Бог не может наказать человека за дурные поступки, за его грехи, и за хорошие поступки наоборот наградить их. Такая постановка не была придумана самим мутазилитом, а имеет древнюю историю. Еще Арасту говорил, что мы не обладаем свободой выбора, то не может за свои поступки быть осужденными или восхваленными и это нашло своего рода отражение во взглядах мутазилитов. Если люди не имеют свободу воли, по мнению мутазилитов, то решение Бога по их судьбе, не может быть «справедливым».¹

Васил Ата утверждал, что человек в своей природе имеет чувство свободы воли, он обладает могуществом и действием (фе'л) и если кто-нибудь отрицает это, то он отрицает необходимость в природе людей. Этот довод мутазилитов Шахристани приводил следующим образом «человек изнутри своей души чувствует, что совершает действие в соответствии своего желания, если желает двигаться двигается, если хочет остаться неподвижным, то остается таким» (Шахристани, Нихал, стр. 79). Сторонники свободы воли считали, что «нет необходимости могущества Бога видит в таких действиях и поступках, на которых человек способен их совершить».²

Однако, концепция мутазилитов о свободе воли не означает, что воли людей не зависит от Бога и поступки людей полностью не зависят от воли Бога, способности людей поступать в соответствии от их воли порождена самим Богом. Это Бог им давал могущество действовать свободно, то есть мутазилиты утверждали свободу воли людей источником ее считают Бога.

¹ Муаммар Абзукра нуьут. С. 30 + Юханна Дамасский. Дар титин. дуруст. дув. 24.

² Макалат. - Тегеран, 1386. – С.549.

Среди суннитских мутакаллимов широкое распространение получила теория двух памяти назма, которая обозначала, что у человека две внутренние силы, одна способствует добрым делам, другая недобрым. Из этих двух сил человек свободен выбирать одну из них – одна из них исходит от Бога, другая от дьявола. Мутакаллимы опирались и на концепцию внутренней врожденности действий (муваллидат), в частности А.Ашъари.

Шибли Ну'мани учитывая все нюансы учения мутакаллимов, больше склоняются к концепции философов, прежде всего, на учение Фараби и Ибн Сино. Свободу и предопределенность рассматривается им как общая философская категория, хотя по мере необходимости он дает каламистское обсуждение вопроса. В этом плане он калама не считает только достоянием каламистов, а считает, что калам присущ философам как Фараби, Ибн Сино, Ибн Рушд и другим. Он пишет, что многие из каламистов и философов (Хукамо) считают две разные группы, но на самом деле не так.¹ Например, Имам Газали и Ибн Рушд – два авторитета, которых с успехом можно назвать и философами и мутакаллимами.² В качестве доказательства он приводит слова Фахри Рази «каламистские вопросы, которые составляют основные вопросы, наряду с частью философскими, их наследие, например, тавхид (ф. побожие), нубувват (пророчество), ниход (воскресение), даже таких вопросов как малаик³ и др.» Таким образом он проводил связь калама с теологией (иллахиат) мусульманских философов. Эта традиция существовала раньше. Об этом свидетельствует работа Фахри Рази «Тафсири Кабир» (Великие комментарии). По мнению Фахриддина Рази «мутакаллимы и хукамо составляют единое направление, потому что используют разум в обосновании вопросов веры, их отличия только в том, что хукамо (философы) они используют шариат в философии, он по этому поводу пишет, что согласно им называют в использовании пророческой мудрости в

¹ Шибли Ну'мани. Та'рихи илми калам, Тегеран, 1386 (2007). – С.92.

² Там же.

³ Там же. – С.93–102.

философии».¹ Шибли рассматривает точки зрения философов по всем основным вопросам калама.

Говоря о проблеме свободы воли он так уходит далеко, что утверждает все, что делает человек, того желает и Бог, даже кажется, что действия Бога подчиняются действиям людей.² В качестве примера он приводит суру Юнус, аят «Инналазина аману ва амилу – с – салихат яйдайхум раббакум би иманихим – они верили и совершили благое дело. Бог по причине их веры призывает и руководит», или суру Мухаммад аят, особенно сура Раъд аят³: Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними и хотя, по мнению Шибли (на самом деле это так) существуют и другие аяты, где ограничивает волю людей, заставляет их совершать те действия, которые предопределены.

По мнению Шибли ислам представил человека как абсолютно самостоятельного субъекта, предоставил ему возможность самому решать свою судьбу, но при этом свободное действие необходимо понимать следующим образом. Бог сам человек и дал свободу действия и как желает, так и поступает, то есть источником свободы воли людей является Бог, человек обладая этим даром, то чего ему подарил Бог, действует по своему усмотрению.⁴ Такая постановка близка мутазилитскому пониманию свободы воли. Однако, Шибли использует не только изложение своей позиции по этому вопросу, а направляет его против ортодоксальных, консервативных служителей ислама. Он по этому поводу пишет, что «эту истину сегодня некоторые служители культа и представители суфизма используют для скрытия своей слабости и лени, здесь нет вины ислама. Таким образом реформируя традиционное положение ислама направляет его односторонности и консервативности традиционалистов. Он поддерживает ту позицию, которая

¹ Ф. Рази. Комментарии суры Альам – Тафсири Кабир. Тегеран, 1386.

² Шибли Ну'мани. Новый калам. – С.192.

³ Там же. – С.194.

⁴ Там же.

соответствует духу современности, потребностям зарождающихся буржуазных отношений, т.е активности индивидов, при этом приводит в качестве доказательства аяты из Корана, например аят «Ва мо таша'льуа иллома яша'ллоу» (Вы не можете желать того, пока этого не желает Бог). Он вполне мыслит в рамках ислама, ибо он указывает, что от принципа свободы воли следует и позиция неверующих, которые свободу воли человека не связывают с всемогуществом Бога,¹ тем самым отрицает его атрибуты. Доказательством свободы воли могут служить жизнь соратников пророка, известные религиозные личности, которые свою жизнь посвятили служению ислама, они обладали свободой действия, решительностью, которые пользовали во благо ислама и мусульман.²

Шибли Ну'мани свободу воли рассматривает в контексте общих прав. Один из главных принципов ислама, он считает равенство людей. По его мнению все люди имеют равные права. Только по приходу ислама это стало возможным. В других религиях наказывали вероотступников и все не имели равные права, христианин обладал большими правами, нежели не христианин – все было направлено на то, чтобы люди приняли христианство, для этого даже готовили людей, принимали различные пытки. Только ислам создал условия для равенства людей, независимо от их веры. Более того, он утверждает, что ислам определяет философию многообразия религиозных верований народов. В доказательство он приводит аят ... из суры Худ, где говорится, что если Бог захотел бы всех народов, наций и веры превратил бы в последователей одной религии, их всех объединил бы в одном народе. Но сделал их разными и все они противоречат друг с другом.³ Если говорить об истинности веры, то Шибли считает, что это относится к сердцу людей и никто не может силой вложить в сердце другого другую веру. Поэтому заставить кого-нибудь верить в то, что не веришь, невозможно. Как видно из приведенных примеров, Шибли исходит в объяснении свободы воли, из

¹ Шибли Ну'мани. Новый калам. – С.194.

² Там же.

³ Там же. – С.195.

активности людей из самой религии. Он опирается на те аяты и хадисы, которые необходимы для показа свободы личности, толерантности ислама. Он дает комментарии, которые соответствуют намерениям самого Шибли, его реформаторским позициям. Он при обсуждении вопроса о предопределении и свободы воли не останавливается лишь обоснованием свободы воли человека, а связывает, как уже было сказано с вопросом толерантности учения ислама и идеями гуманизма. Он, прежде всего, говорит о взаимности людей, об отношении разных классов, групп, национальностей. По его мнению, между разными классами и слоями общества существуют определенные отношения, каждый из них имеет определенные обязанности перед другим. Поэтому этика и права являются той основой соответственно которым строится отношения классов в обществе. Ислам, по мнению Шибли указывает, что со всеми: народами, нациями, мусульманскими и немусульманскими надо относиться с уважением, быть с ними заботливыми, поступить мужественно и благородно и т.д. Однако Шибли считает, что гуманность и уважение, это общечеловеческое отношение и оно нашло своё отражение в работах великих гуманистов. Поэтому задачу свою видит в отношении ислама к немусульманам, в котором заложены суть гуманистических отношений ислама. Он как модернист, учения ислама соотносит с основными принципами гуманизма и делает выводы о гуманистических сущностях учения ислама, разумеется при этом умалчивает о некоторых не совсем гуманных компонентах этого учения. Прежде всего, то, что учение ислама дает в сравнении с учениями других религий: христианства, буддизма, иудаизма, зороастризма и др. По этому поводу он пишет, при сравнении, мы должны учитывать, что говорят по этому вопросу, то есть по вопросу отношения с представителями других религий, эти религии – индуизм в Индии представители других религий называли «шудер» и относились к ним так жестоко, как даже не приходило в голову другим. Они были лишены элементарной свободы и были лишены

гражданских прав...».¹ Относительно христианства он приводит примеры из жизни римской империи, о жестоком отношении к представителям другой веры. Эти примеры он берет из «Энциклопедии Франции». А что касается иудаизма, то он ссылается на Библию (Таврот), где говорится, что Бог приказал Моисею из шестидесяти тысяч пленников, среди которых были женщины и дети, в живых не оставлять никого».² В противовес этому ислам исключил преимущество одних народов от других, ислам появился среди арабов, но сделал равноправным с ними, зороастрийцев, индусов, тюрок, эфиопийцев, афганцев и др. Европа, сегодня говорит о равноправии и свободе всех, но все же сохраняет различие между своих и чужих. Когда кто-то принимает христианство, то церковь ему говорит «на том свете Вы будете равными с нами, но в этом мире сохраняется то положение, на котором Вы находитесь».³

Но ислам противников ислама разделяет на две группы:

1 – зимми и договорник, то есть те которые находятся под защитой исламского правительства до тех пор, пока они соблюдают договор о мире и дружбе.

2 – воины. Это те, которые не заключали никаких договоров о мире и находятся в положении войны. Те которые являются зимми калам, гарантирует их свободы, сохранение их имущества и все права, которые они имеют.⁴

Приводя примеры из Корана о том, что «ненависть и вражда племени (народа) не должно вас заставить обращаться с ними несправедливо» (сура инжил аят). Шибли так же не забывает о других аятах Корана, в которых говорится «убивайте неверующих где бы их не находили», «неверующие враги Бога», «сражайтесь со всеми неверующими и т.д. Шибли говорит, что эти аяты используют экстремисты. Кажется есть противоречие в Коране. Но

¹ Шибли Ну'мани. Новый калам. – С.141.

² Там же.

³ Там же. – С.142.

⁴ Там же.

Коран сам устраняет эти сомнения и приводит в доказательство суры мутанахшах, аят...¹

Если это сопоставить с высказываниями Евангелия, где говорится, если Вас ударили по правой щеке, то подставьте левую», внешне кажется любить своего врага в христианстве выше чем ислам. Однако, на самом деле, на практике наоборот. Потому что не соответствует человеческой природе и не выполнима. Позиция ислама нечто среднее – ислам отказывается от односторонности как экстремистов, так и евангелистов. Положение ислама соответствует человеческой природе. Человеколюбие Корана он считает реально, соответствующее требованиям человеческого сообщества. Гуманизм ислама, реальный гуманизм, воплощение которого возможно. Человеколюбие, уважение прав других, не представителей других религий, высшие ценности человеческой морали созвучны с любовью, взаимопомощи, братство внутри самой религии ислама и в этом плане

Шибли Ну'мани не разделяет гуманизм мусульман с гуманизмом не мусульман², считает, что ислам учит одинаково проявить к ним заботу, заботу.

Шибли Ну'мани проявления гуманистических признаков видит в идеях свободы. Свободу человека считает естественным правом человека исходящим из божественного дара. Свобода в рассмотренном варианте как свобода мысли, свобода мнений (свобода печати как её реализация), свобода поступков и поведений, правовая свобода, свобода на религиозный выбор и т.д., составляет сущность гуманизма. Исходя из такого понимания французские материалисты-гуманисты (Гельвеций, Гольбах, Дидро и др.) говорили о «естественных правах человека» и попытались найти пути сочетания интересов личности и общества. Шибли был знаком с западными концепциями гуманизма и в своей работе показал соответствия учения ислама с этими концепциями, при этом подчеркивал превосходство

¹ Шибли Ну'мани. Указ. Работа. – С.143.

² Там же. – С.144.

исламского предоставления над западными. Разумеется, при этом глубоко модернизировал учение ислама о свободе человека и гуманистических принципах. Западные философы пишут о том, что свобода и равенство среди европейских народов осуществились примерно 50 лет тому назад и сейчас распространяются во всех уголках Европы, то есть европейские философы ... возникновения свободы и равенства между людьми в Европе насчитывают 50 лет. Но в исламе это осуществлялось двенадцать веков тому назад».¹ По этому поводу Коран говорит: «Эй, Аллах, мы всех вас сотворили - женщин, мужчин и отнеся к разным народам и группам, чтобы узнали друг друга. Наилучший из Вас перед Богом, являются лучшими верующими».²

Согласно утверждениям многих современных каламистов свободу человека определяют несколько факторов, которые выступают как комплекты свободы, что внутренние побуждения, нравы и обряды, рациональные рассуждения, божественное откровение.³ Примерно в таком духе рассуждает Шибли Ну'мани. Учение Шибли опирается на индивидуалистической концепции личности, на абстрактном понимании человека. У него отвлеченная внеисторическая трактовка природы человека. Причем эта природа основывается на духовном опыте и искренней устремленности верующего человека. По мнению Шибли, исторически во всех странах наблюдается факт о том, что отдельные народы и власти стремились навязывать завоеванным народам или немногочисленным и зависимым народам свою волю, свою религию и эти народы были лишены свободы веры, их заставляли принять религию завоевателей или господствующего народа и религиозную веру распространяли на другие сферы жизни. Это ислам, впервые проводил разделительную линию между религиозностью и другими сферами жизни. Представителей других религий не лишил равного участия во всех других областях социальной и духовной

¹ Шибли Ну'мани. Калами джаид. – С.195.

² Коран.

³ Джа'фар Субхани. Мадхали Масоили джаид дар илми калам. - Тегеран, 1386 (2007), Т.3. – С.74-81.

жизни, предоставил им равные права с мусульманами.¹ Разумеется, такая оценка не совсем верно отражает историческую правду. Известно, исламские завоевания, которые принудительно, так или иначе, заставляли другие народы принять ислам, особенно экономическими принуждениями типа налогов на инаковерующих, в частности джизья. Но Шибли здесь исходит из своих панисламистских побуждений, которые он использует при реформировании идей и истории ислама. Но само признание уважения религии других народов, как один из аспектов гуманистического подхода имеет большую ценность в условиях Индии в период её колонизации британскими колонизаторами. Поразительно точным является определение принципа свободы, свободы людей со стороны Шибли Ну'мани, когда он понятие «свободы» объясняет как социально-политическое понятие, которое охватывает как личную, так и социальную жизнь людей. Однако, он это относит к религиозному мировоззрению противопоставляя его материалистическому. По его мнению истинное определение «свободы» и принципов её осуществление возможно только в рамках религиозного мировоззрения и связывает свободу людей с религиозной свободой.² По его мнению, исламская религии не только даёт правильное понимание свободы, но при этом обязывает людей перед другими особой ответственности, в частности выполнение обязанностей, в которых обязуется верующий человек, обретает дух братской солидарности с другими и человек считает себя обязанным перед другим человеком, дает возможность сконцентрировать все умение и возможности на выполнение социальной задачи и служении другим верующим. В этих взглядах проявляется его религиозные привязанности и одностороннее понимание сущности свободы. Но сама постановка и обсуждение вопроса со стороны Шибли, на которых до него не было предметом обсуждения религиозных деятелей и определение содержания свободы, которое не вмещается в традиционной религиозной

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.197.

² Там же. – С.198.

концепции, говорит о высоком научно-интеллектуальном уровне Шибли. Шибли считает гуманизм составной частью отношения человека с Богом. В этой связи он рассматривает взаимосвязанность и взаимообусловленности гуманизма принципом отношения ислама к человеку. По его мнению, если гуманизм на Западе рассматривает гуманизм только как форму совершенства людей, которые сами определяются религиозному учению, сущности человека, ислам не видит противоречия между ними и не ставит вопрос «Бог или человек». Бог заботится о человеке, а не ставит какие-то преграды для его совершенства. Примером, по его мнению, служит аят III суры Корана, где говорится «Ё айухал инсону иннак кадехири ила раббика кадхаи фамулойийилху» (Эй человек, ты с усердием и трудностями идешь к своему Богу и общаешься с ним).¹ С отрицанием Бога по его мнению никогда неважно достижение абсолютной свободы.

Гуманизм, по своей сущности предопределяет свободу слова, свободу совести, исполнение желаний и др. Свобода слова и совести не должны противоречить с демократией. Однако демократия в исламе не только свободный выбор, свобода слова и совести, а также воплощение воли Бога, которое восприняли люди. Желание Бога и желания людей в этой демократии совпадают. Взгляды Шибли Ну'мани о свободе воли, гуманизме соответствуют его реформаторским стремлениям, духу его времени, и так же реформаторским традициям его общества, в частности продолжателю Шаха Валиуллаха, Сайид Ахмадхана и других индийских реформаторов. Рассматривая отношение человека и Бога, он видит в человеке силу и талант, высокие нравственные нормы, желание совершить доброе дело, стать счастливым и сделать другого счастливым, стремление к совершенству, совершенствовать общество в котором он живет, к равноправию, справедливости и т.д. Призывая людей к достижению этих высоких ценностей использует в качестве действенного средства религию и религиозность людей. Поэтому источники этих высоких идей видит в исламе,

¹ Коран, 2, III.

порою модернизируя положение ислама. Пропагандируя эти идеи ссылается на ислам, который составляет главную сущность духовного облика религиозного человека. Если рассмотреть это исторически, то примерно того, что представлял Сократ, который сказал, что для нравственного действия человек должен познать, в чем состоит добро, а познав это, он обязательно последует добру. По мере того как человек осознает себя в качестве творца собственной жизни и судьбы, он становится активным борцом за свою жизнь. Для активизации личной и общественной деятельности людей в период перехода к новым общественным отношениям, в котором находилась Индия, реформаторы, в том числе и Шибли Ну'мани, использовали все формы и средства для пробуждения народа, в том числе и их религиозные верования. Личный, основанный на свободе союза с творцом, с «истинным учением» их религии вырвало человека из космической стихии и человеческая личность приобрела, в какой форме бы не была, приобрела невиданную ранее ценность. Именно это составляет главную сущность учения исламских реформаторов, особенно Шибли Ну'мани. Личность человека став главной темой реформаторов становится способной нести ответственность за свои поступки. Наряду с этим при столкновении с буржуазным индивидуализмом, идея социальной личности становится притягательной и в этом плане воспевание человеколюбия, гуманистические отношения в обществе, хотя и в религиозной форме приковывало к себе внимание передовой интеллигенции, поэтов, писателей и особенно реформаторов.

§ 2. Реформаторское понимание добра и зла и его гуманистическое содержание

В философии ислама, в том числе калама вопрос о добре и зле составляет главную часть божественной справедливости, прежде всего он рассматривается в связи с проблемой единобожия (таухид). Здесь дается различное понимание проблемы и прежде всего вопрос о единстве бытия,

связанный с добром и злом. Первая сторона этого вопроса является вопросом двусмысленности бытия, разделения его на бытие добра и бытие зла. Естественно, возникает вопрос об их источнике. Источник у них один и тот же или разные? Каждый из них возможно имеет разные источники творения.

В этой связи группа из каламистов хотят оберегать Бога от того, чтобы быть источником недобродетельных дел, то есть зла, поэтому оно не должно исходить от Бога. В таком случае возможно признание силы, которая противодействует воле Бога и вопреки его воле порождает зло. В этом случае та концепция не может отстаивать единство Бога, его могущество, связанное с творением любых форм жизнедеятельности, с любыми изменениями в мире и тогда происходит ограничение воли Бога, что разумеется, никак не устраивает мутакаллимов. По их мнению, с учетом некоторых разночтений, проблема зла в исламе должна разрешаться по-другому.¹ Ислам считает, что зло не является истинным и реальным, оно же нуждается в творце,² ибо целью Бога является не творение зла и наказание людей, а их спасение.

Зло переходящее, не является вечным. Это общее мнение ислама включает и мнение Шибли Ну'мани. Исторически оно связано с мнениями древнегреческих философов о непостоянстве зла. Ярко выраженная его форма встречается у Платона, который считает зло переходящим, не вечным.³ Однако, это не означает, что зло в мире не существует. Ведь ясно и отчетливо видно, что в мире существуют болезни, невзгоды, недостатки у людей, несправедливость и т.д. Задачей людей считается бороться со злом. Шибли считает, что наличие низкого, плохого качества, материи, несправедливости, эксплуатации, развитие, не означает, что человек не должен бороться с ними, хотя бы по той простой причине, что они не вечные, переходящие, наоборот человек должен стремиться к тому, чтобы устранить их.⁴ Однако нельзя считать, что добро и зло как единство

¹ М. Мутаххари. Адли иллахи. Тегеран. 1361 (1982). – С.125.

² Шибли Ну'мани. Калами фисасид. Тегеран. - С.127.

³ Платон. Соч. т.2. – С.327.

⁴ Там же.

противоположностей не имеют отношение друг к другу. Наоборот они две стороны единого бытия, они подобны, например, неживой и живой природе, а также нельзя считать, что плохое, недоброе сущностное явление и в сущности они плохие, а другие хорошие, добрые. В природе, там где есть доброе, там и существует зло. Не получится ли в таком случае, что зло так же вечно и связано с вечностью добра. Здесь Шибли Ну'мани ссылается на Садриддина Ширази, который так же ссылался на Ибн Сина и приводил его слова о том, что зло существует подобно тому, что существует здоровье у людей. В этом мире абсолютно здоровых, абсолютно красивых намного меньше чем, которые относительно здоровые и относительно красивые. В том мире такая же середина, те которые находятся в правой стороне – «асхоб-ул ямин»¹ составляют абсолютное большинство, чем совершенные – «ас-сабикун», а также несовершенные – грешные – «асхаб-ул-шимал».² В обоих случаях победа на стороне здоровых, невинных, которые заслуживают Божественное прощение.

В исламе при обсуждении проблемы добра и зла затрагиваются в основном, следующие вопросы:

1. Зло и греховность (грехи людей (представлены как зло – шурур).
2. Добро (хайр) как устранение греховности.
3. Божественное воздаяние добродетельных поступков (амал-ул-хайр).
4. Различие между добродетельными поступками мусульман и не мусульман.
5. Духовность добродетельных поступков.
6. Добро и зло как универсалии (определение и уточнение содержания этих понятий).
7. Отношение к представителям других религий и неверующим, исходя из добродетельного принципа ислама. Некоторые к этим добавляют отношение к женщинам, их свободе.

¹ Шибли Ну'мани. Указ. соч. – С.134.

² Коран. Перевод и комментарии Крачковского. 8/56. – 9/56.

8. Добро как проявление божественной справедливости .

Мнение каламиста по этим вопросам характеризуют его позиции, насколько он поступает традиционно-консервативно, или прогрессивно гуманистически.

Учение Шибли Ну'мани по этим обсужденным вопросам, в целом, носит прогрессивный гуманистический характер. Он находится под влиянием гуманистических идей Запада и восточного гуманизма (исламского, индуистского). Он изучая наследие европейских гуманистов восторженно отзывался об их учении.. он часто ссылался в своих работах на них, а также в учебную программу своей школы включил изучение работ европейского просвещения. Так, например, в своей работе «Новый калам» некоторые вопросы, выбранные из учения европейских просветителей и представителей современной ему науки, в частности английских просветителей как Толланд Дж. Локк, французских ученых просветителей Вольтер, Монтескье, Дени Дидро и др., а также европейских естествоиспытателей. Что касается гуманистических идей исламских мыслителей, кроме каламистов и философов, в основном он находился под влиянием гуманистических идей иранской поэзии и сам использовал эти идеи в своем поэтическом творчестве. Следовательно, гуманизм Шибли Ну'мани не только его каламистские представления, но и основа его поэзии.

Прежде чем анализировать этот вопрос в его работах по каламу, желательно дать общую характеристику гуманистических идей его поэзии. В своих стихотворениях он обращает внимание на следующие вопросы, которые так или иначе касаются вопросов добра и зла, гуманистических идей. Здесь Шибли в основном следует учениям великих гуманистов таджикско-персидской поэзии, таких как Саади, Хафиз, Мавлоно Джалалуддина Руми и др. Он, в основном, воспроизводит их идеи с учетом особенностей условий многоконфессиональности Индии.

Шибли не видит различие и преимущества людей по религиозному признаку. Он сам, восхищаясь поэзией этих великих поэтов, не только

последует им и их примерами и призывами в своих стихах, но учитывает это при составлении и анализе своих исследований по истории литературы Ирана, считая её великой литературой. Шибли, исходя из просветительской и каламистской позиции, анализирует указанные выше причины и даёт своё собственное мнение по каждому из них.

Например, он зло рассматривает как совокупность трех его сторон. Во-первых, – это сущность зла. Из чего состоит зло, какой характер оно имеет. Зло имеет реальное, независимое существование или переходящее, относительное существование. Какой вид существования бы оно не имело, необходимо уяснить существует ли во зле хотя бы частично добро, переходит ли зло в добро. Решение этих вопросов зависит от того признается ли для зла вечный источник или зло не имеет объективное вечное начало. Этот вопрос, по мнению Шибли, зависит от общих мировоззренческих позиций: материалистического, идеалистического монизма и дуализма. То есть, добро и добродетельные поступки связаны с мироощущением, в том числе религиозности людей.

Концептуальное значение имеет само понимание добра, которое определяется при сопоставлении его со злом. Быть добрым, по мнению известного каламиста М. Мутаххари, который во многих своих работах высоко отзывается о Шибли, означает, что люди соблюдают определенные законы и интересы общества, признание преимущества интересов большинства над меньшинством и личностью, свободы личности!¹ Видно, здесь автор заостряет внимание на общественной значимости добра, о котором Шибли Ну'мани говорил, что люди обладают правами, соблюдение их прав составляет главное содержание добродетельных поступков в обществе, именно они формируют основу человеческой цивилизации². Шибли в понятие добро включает не только общественное добродетельство, но и порядок в мире, закономерность природы и т.д. Добро связано с

¹ М. Мутаххари. Адли иллахи. Тегеран, 1361. – С.132.

² Шибли Ну'мани. Илми калами джадид. Тегеран, 1386. – С.127.

реальным существованием вещей. По мнению Шибли Ну'мани, а также современных мутакаллимов реальное существование имеет две стороны: одна – существование самого по себе, другая – вне себя (филафсихи ва лигайрињи). Любая вещь для себя является добром, если есть в них зло, то оно для других. Перефразируя это положение М. Мутаххари говорит, что скорпион для других является злом, а для себя нет.

Шибли в данном случае видит возможности существования зла не в «вещи в себе», а в относительном и сравнительном отношении вещей, в реальном существовании вещи не могут быть злом для себя. Однако он не отвергает наличие абсолютного добра, например, как необходимо сущее, так же возможно наличие абсолютного зла.¹ Отнесение зла к небытию и пустоте не означает, что зло не существует. Он считает, что зло по своей сущности относится к небытию, в этом исходит из древнегреческой философии, в частности из философии Платона.

Небытие связано с бытием, так же как связано добро со злом. Добро совпадает с бытием, зло предполагает небытие, оно содержит тенденцию к небытию – например, незнание, бедность, смерть и т.д., являются злом и не являются сущностными явлениями, они переходящие и сопряжены с небытием. Человек должен бороться со злом и достигнуть совершенства, в этом заключается созидательная миссия человека. Он должен совершенствовать свой мир, общество, в котором он живет. Это относится и к нравственности – низкие, безобразные поступки не составляют сущность человеческой сознательной деятельности. Человек должен бороться против них. Эксплуатация является злом, потому что нарушает права эксплуатируемых. В противовес этому человек борется за справедливость. Справедливость, особенно социальная, является высшее качество добра. Таким же образом наука и для людей есть достижение совершенства и добра. Если эти качества рассматривать в связи со злом, то очевидно, что незнание, эксплуатация как и зло делает добрым знание и справедливость.

¹ М. Мутаххари. Адли иллахи. Тегеран, 1361. – С.134.

Выходит, что мир имеет единственный вид существования и состоит из добра, а зло есть отклонение от добра, не имея действительное бытие. Потому и философы, имея ввиду исламских, считают, что зло не является маджбул биззот (истинная сущность), а является маджбул бит-табъ и биларз (не истинным по существу, по качеству).

Шибли связывает проблему добра и зла с проблемами общественного развития, личности и общества. Он был знаком с положением и законодательством западных стран, где декларировались права человека, приоритет прав индивида в обществе, а не общества, как аморфное целое. В своих работах он настаивал на внедрение в индийское общество западных правовых образцов, связывая их с учением социальной справедливости и осуществлением шариатской власти. При этом он ссылался на Коран, хадисы пророка, формы правления, периоды пророка и первых праведных халифов.

Как известно, учение ислама относительно справедливости и власти неоднородно, в каждом направлении ислама оно отмечается, по-разному к этой проблеме подходят сунниты и шииты. Однако, в Коране отражены общие принципы, которые признаются всеми направлениями ислама. Исполнителем воли Аллаха по указанным в Коране в суннизме, только пророк, а заветам пророка и положением Корана руководствовались праведные халифы и частично султаны и эмиры.

Положения Корана о власти исследователи разделяют на три основные принципы:

1. Принцип совещательности (42:38)
2. Принцип справедливости (5:42)
3. Принцип подчинения или лояльности по отношению к властям (8:46)¹

Эти общие принципы, которые должны существовать в умме, принципы следования для мусульман. Каждый мусульманин должен руководствоваться этими принципами и здесь больше речь идет об

¹ Коран (Перевод и комментарии Крачковского И.Ю.), 42/38, 5/42, 8/46.

отношениях между правителями и поданными. Имам или халиф должен быть справедливым, ибо согласно хадисам самые тяжкие страдания ждут несправедливого имама. Избирание или становление имама или халифа происходит согласно принципу риза.¹ Этот принцип соблюдался в отношении 4-х праведных халифов. Однако, проблема власти не была на тот период до конца решена и принцип риза стал пользоваться по-разному различными группами, например, сторонниками Аббасидов по-своему, ошейядами по-своему, сторонники Али на верховную власть имеют права ахл-ал-байт (семья пророка т.е. Али и его сыновья). Согласно шиитской доктрине имам единственный представитель Аллаха на земле, наследник сокровенных пророческих знаний. Халифат понимается суннитами как специфическая форма правления «Суннитская доктрина «Имамат есть пророческая миссия в защите веры и руководстве земными делами»².

Халифат – это необходимость, обязанность, которая возложена на халифа и всех мусульман.

Суннитская правовая доктрина признает, что от имени Аллаха верховную власть осуществляет община, а халиф является заместителем посланника Аллаха, а не Аллаха. Но постепенно халиф представился как наместник Аллаха – «Халифат Аллаха». Умма не может, то есть не имеет права уступить свои права халифу, а только поручить халифу руководить уммой. Права общин исходят из коранического принципа «шура».³ Опираясь на советы муджахидов халиф принимает решение. Что касается соотношения светских и религиозных полномочий халифа, то они всегда были неразрывно связаны и осуществлялись одним лицом – правителем халифата. Многочисленные султаны, старались сохранить должность халифа как главы религиозной власти, хотя были попытки объявить себя халифами. То есть,

¹ Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине и раннем исламе// Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. – С.161.

² Ал.Маварди.Н-ахкам ас-султания ва-л-вилаят-динийа. Канд, 1943. – С.144.

³ Коран. 38/42 Перевод и комментарии Крачковского И.Ю., М., 1990 («Ва амрахум шура байнахум») 42/36.

постепенно как бы происходит разделение власти светской от религиозной. Уже ибн Таймийа различает две категории авторитетов: улама и эмиров.

Согласно этим концепциям в исламе существуют разные типы теократии. Безусловным идеалом типа государства было правление мусульманской общины пророком. Его власть была абсолютной незыблемой и неоспоримой. Он сам основывался на божественном откровении, создав новый тип общества и власти. Его теоретическая модель остается мечтой мусульман. По характеристике Грюнебаума Г.Э. «Глубочайший смысл появления Мухаммеда состоял в кристаллизации нового понимания Бога, которое сплотило всех тех, кто разделял его, в общность нового типа».¹ Влияние ислама на общество было настолько сильно, что оно изменило тип социальной общности и сформировало новое государство. Таким образом, те, кто верил Пророку, не могли поставить под сомнение не только его власть, но и его конкретные решения. Принимаемые им решения не могли быть ошибочными, так как их диктовала непосредственно божественная воля, это объясняется тем, что:

– Бог через пророчества передает свою волю Пророку, практически Бог правит людьми;

– Пророк воплощает в жизнь божественное явление во всех сферах жизни общины (уммы);

– Покорность Пророку означала покорность Богу.

Естественно, исходя из сказанного по отношению к нему никогда не употреблялись титулы: малый амир.

После смерти Пророка в мусульманской общине сформировались разные представления об идеальном устройстве власти. Следующим периодом развития исламского государства является проявление «праведных халифов». Само слово «халиф» употреблялось в значении «наместник посланника Божьего», затем было распространено и стало популярным

¹ Грюнебаум Г.Э. 1988. - С.21.

выражением «амир ал-муъминин». В функции «амир ал-муъминин» входила функция имама.

Жизнь и правление «праведных халифов» стали для суннитов частью сунны, образцом управления мусульманской общины. Начиная с IX века халифы утрачивают политическую власть, сохранив за собой религиозную. Таким образом, в суннизме идея халифата и исторического его воплощения дает несколько моделей теократического государства: правление «праведных халифов», теократическое правление халифа после «праведных халифов», где халиф имеет исключительное право на светскую и религиозную власть; ограниченная власть халифа, где лишь условно остается духовной главой всех мусульман, сохранив политическую власть, и, наконец, халиф потеряв реальную власть, становится лишь символом единства власти, религиозный авторитет всецело принадлежит уламе и фукаха, а политическая власть султанам, эмирам. Разделение авторитетов в мусульманском государстве не говорит еще о полной автономии светского и духовного начала. Даже светские режимы в мусульманских суннитских странах легитимируют свое правление как исламское. Наряду с суннитскими представлениями о власти существует шиитская концепция имама, который по своим функциям близок к полноте власти пророка в частности. Управление общиной абсолютная власть, безусловный авторитет имама в толковании Корана и сунны, святость имама как «врата к Богу». Как видно данная концепция делает власть имама более сакларизованным чем суннитские представления о халифе. Имамы имеют сакральную связь с Богом, хотя не в виде откровения. Сефевиты в XVI веке возродили монархию (шаханшах) и утвердили шиизм в качестве государственной религии, а сафавидские монархи навели свое родословие к седьмому шиитскому имаму. Несмотря на усиление позиции шиитского духовенства в государстве их власть все же оставалась для шиитов по сути деспотической и попытки монархов доказать, что они представляют власть сокрытого имама, не увенчались успехом и шиитской общине понадобилось новое политическое учение представляющее тип

государства, исходящей из власти Махди. Главным таким учением была концепция «валайате факих». Этот термин был введен А.М. Нараки (начало XIX века), который обосновал, что авторитетнейший муджтахид – нарджа ат-таклид имеет право осуществлять правление (валайат) от имени сокрытого имама.¹

В дальнейшем, развивал эту концепцию Муртаза Ансари (ум. 1864 г.). Он обосновал три функции авторитетнейшего факиха: 1) Ифта; 2) Хукума; 3) Вилайат-ат-тасарруф ал-амвал вал-анфус – покровительство в вопросе распоряжения имуществом и людьми. Функции вилайат у факиха ограничены, так как абсолютно компетентным могли быть только пророк или «безгрешный» имам. Таким образом, шиитский тип теократического государства должен был возглавлять авторитетнейший богослов, объединяющий законодательную судебную и исполнительную власть.

Система власти в суннизме устроена на следующих принципах: господство – прерогатива шариата, власть народу, т.е. назначение халифа является обязательством всех мусульман, только халиф обладает полномочиями принимать законы государства. Халиф не выбирается путем голосования, а принимается присяга на повиновение (байа). Процесс назначения халифа является многообразным и сложным. Халиф должен соответствовать довольно многим требованиям. В частности, наряду с общими принципами существуют такие принципы, которые необходимы руководителю мусульманской общины, как глубокое знание Корана и сунны, следование принципам справедливости и многое другое, которые были сказаны по поводу имама. Однако, халиф отличается от имама и его власть ограничена по сравнению с имамом земными вопросами. Халиф назначается на этот пост всей общиной. Он обязан защитить законы шариата и контролировать их соблюдение. Утверждение халифа осуществляется принесением ему присяги (бай'ат) на верность. Основными условиями принятия присяги являются,

¹ Бехешти С.М. Накши улама дар сиёсат аз машрута то инкирози Каджар, Тегеран, 1380. - С.61.

человек должен быть мусульманином, мужчиной, свободным, взрослым, дееспособным. Единственным ограничением для халифа в принятие законов является шариат, он не имеет права принимать законы противоречащие Корану и сунне. Халиф обладает правом на абсолютную власть при рассмотрении гражданских дел. Он имеет право выносить решение по ним в соответствии с мнениями согласно иджтихаду.

Он имеет право принять любые решения в международных связях, например, закрепить торговлю с какой-либо страной, заключить мир или объявить войну, отстаивать экономические интересы страны и т.д. Он назначает высших должностных лиц и отстраняет их от должности.

Таким образом, если сравнивать халифа с имамом или с вали факихом, то «вилаяте факих» намного выше в сакральном отношении, чем халиф.

Аль-вали аль-факих несет ответственность только перед Аллахом, его решения и действия не контролируются никем, все подчиняются ему, он даже имеет право выносить суждения даже выходящие за рамки шариата, если это решение обосновано в пределах религии. Аль-вали аль-факих – источник легитимности политической системы исламского государства. Конституция и все законы имеют силу закона только после утверждения вали-аль-факихом. Пределы власти аль-вали аль-факиха определяются самим святым законодателем, а не подданными. Теория абсолютной власти факиха дает широкое представление функции факиха, который осуществляет руководство не только исламским, но и остальными верами. Наряду с концепцией непосредственной божественной легитимности власти факих, существует и другая теория «Теория Божественной народной легитимности», в основе которой лежит идея управления делами общества руками исламской уммы. Согласно ей члены уммы избирают и правящую элиту на основе конституции в рамках шариата.

В исламе происходило придание реального содержания и проведение на практике религиозно-утопических идей. Их усилия направлены, прежде всего, на выработку аргументов о преимуществе исламского государства, в

осуществлении принципов ислама на основе социальных, духовных ценностей ислама, которые, по мнению исламских теоретиков, обеспечивают полноправие граждан в исламском обществе, где возможна полная демократия, социальная справедливость. Что касается создания некоторых барьеров на пути развития капитализма, путем соблюдения догматических принципов справедливости, по сути не меняют характер системы капитализма, не наносят какого-либо ущерба господствующим капиталистическим формам производственных отношений. Наглядным примером бессмысленности повлиять на форму отношений на изменение капиталистической системы хозяйственности является акцентирование (зачастую лишь в пропагандистских целях) на шариатские законы запрещения риба (ссудного процента), закят и др. Согласно заявлениям исламских идеологов при помощи шариатских законов обеспечиваются необходимыми ресурсами общественные фонды, возрастает регулятивная роль исламского государства в распределении материальных и духовных благ между различными классами общества¹. Анализ исламской теории развития показывает, что она заключается в следующих принципах: 1) социальные явления с догматическими представлениями (риба, закят, таухид и др.); 2) устанавливается непосредственная связь между характером социальных отношений и степенью веры; 3) социально-экономическая проблематика иногда подменяющая нравственность².

Шибли Ну'мани не подвергая сомнению осуществление социальной справедливости и свободы индивида в исламском обществе и исламской форме власти, модернизируя их сопоставляет с западной демократией и отмечает преимущество исламской системы над западной, считает законы исламского общества справедливыми и добрыми. В исламском обществе интересы общества и индивида считаются и образуют единое целое. Интересы индивида обеспечиваются в этой мере, насколько это возможно,

¹Собственность в исламе («Эттелаат», 10 окт. 1983 г.), Роль доходов от акции в правильном обращении капитала – «Эттелаат», 13 июня 1980 г. и др.

² Там же.

чтобы не противоречит обществу. При этом, предлагает самоограничение потребностей индивида в интересах общества.¹ Отсюда возможна относительность удовлетворения потребностей и прав индивида.

Исходя из принципа справедливости нужно оценивать зло. В этом плане социальное зло является отступление от принципа социальной справедливости и возможно его считать социальным гнетом.²

Другими и важными характеристиками добра и зла выступают категории прекрасные и безобразные. Безобразные существуют в том плане, что они являются частью системы мира и для того, чтобы показать значимость прекрасного. Если не было бы определенное взаимоотношений между ними, то определилось бы прекрасное и не выделилось бы оно от безобразного, да безобразного трудно понять. Например, если все люди были героями, то не существовал было само понятие героизма. Героизм существует, потому существуют трусы. Более того, между прекрасным и безобразным существует причинно-следственная связь. Зло рождает добро. Если наличие зла и безобразного было необходимо для появления добра, добро берет

свою доброту по причине своей отличительные черты от безобразного путем их сравнения, а также зло является началом появления добра. Согласно аяту «юлиджу ал-лайла-фи-н-нахари ва юлиджу ан-нахару фил-лайли» (Бог в животе дня положит ночь, а в животе ночи положит день – сура Хадж. аяты). Добрые и злые дела появляются не существующими, зло как добро реально существующее, они разные степени развития реальности. Их противоречие является источником развития. История – это сцена не только борьбы за достижение счастья, а за развитие.³ Шибли здесь выступает не как каламист, а как философ, выступающий за диалектическое единство и борьбы противоположностей. Он видит связь между различными ступенями развития.

¹ Шибли Ну'мани. Таърихи илми калам. – С.142.

² Там же.

³ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.137.

Шибли как реформатор больше интересуется социальными проблемами, вытекающими из соотношения добра и зла. Поэтому он рассматривает это соотношение внутри истории, создания справедливой социальной системы, организации власти, и как представитель исламской мысли, как уже было сказано выше, ищет справедливость в исламской системе организации власти и государства. Он сторонник исламской общественной системы и исламского государства, основанные на принципе социальной справедливости, где человек находится в центре внимания и его права являются определяющим в законодательной системе общества, на соблюдение его направлены другие законодательные акты. В этом плане Шибли не видит различие между правами мусульман и не мусульман. По его мнению, «Ислам настаивает, что ко всем народам необходимо относиться с уважением, с милостью, справедливо, в целом мужественно, по отношению к ним совершить доброе дело».¹ Исходя из этого, Шибли считает, что уважение ко всем людям, не должно ограничиваться определенной религией, люди должны иметь равные права независимо от религиозной веры. В обществе должно господствовать сотрудничество и единство верующих, представителей различных конфессий. Гуманистическая сущность такого отношения заключается в том, что она обеспечивает в обществе мир и солидарность, укрепляет единство всего народа. Шибли находясь в Европе и после возвращения из Европы, ознакомился с учением великих гуманистов Европы и организовал новый колледж, где преподавание велось с учетом европейской системы образования, разумеется он был солидарен с мнениями европейских гуманистов и признавал фундаментальные гуманистические принципы как свобода выбора народами своего будущего, многовариантность социального прогресса и верховенство общечеловеческих интересов. Он во многоконфессиальной Индии видел значение ухода от конфронтации как политического, так и религиозного, призывал к религиозной терпимости и сотрудничеству мусульман и индусов в

¹ Указанная работа. - С.140.

совместной борьбе за независимость Индии и её развитие. Шибли особо выделяет личную свободу и ответственность в исполнении религиозных требований и обрядов. Он считает, что религиозность внутренняя потребность людей, нельзя от них требовать соблюдения религиозных требований, если у них отсутствует внутренняя расположенность к религии. Следовательно, по религиозной вере каждый самостоятельно выполняет религиозные требования, их вера не отличается и не имеет преимущества от веры других, даже от служителей религии. Ислам учит равенству всех в религиозной вере. Более того, Шибли считает, что Бог не нуждается в совершении религиозных обрядов людьми и безразлично относится к ним.¹

Шибли в этом вопросе идет дальше. Он считает, что согласно исламу жизненные потребности людей, как: достижение материальных благ, семья, любовь к Родине и т.д. являются частью культа, а исполнение религиозных обрядов должно пониматься как элементы нравственности, пользу от исполнения этих обрядов имеют сами люди и не более.² При этом он говорит, что если европейцы к этим мнениям пришли недавно, то ислам на заре своего появления, в Коране обосновал эти принципы. Даже сподвижники (сахаба) пророка считали исполнение жизненных нужд элементами культа. К таким подобным качествам так же относятся выполнение таких гуманистических принципов как сострадание, любовь к людям.

Немаловажное значение в добродетельных поступках имеет соблюдение прав женщин, их равноправие с мужчинами как законодательно, так и на практике. Без уважения к женщинам, их равноправия невозможно представить гуманизм и осуществление принципов гуманизма в жизни. Шибли Ну'мани в этом вопросе показывает преимущество учения ислама, глубоко модернизируя положение женщин в исламском мире, хотя он сам понимает, что в современном ему обществе положение женщин требует

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.125.

² Указ. Работа. – С.125.

основательную реформу. Это прекрасно понимал он и другие исламские реформаторы Индии, современники Шибли. Однако Шибли говоря о равноправии женщин и мужчин, о свободе женщин и обеспечении их прав, он не видел недостатки и ограничения прав женщин в шариате, которые отметили большинство индийских исламских реформаторов. В частности, М. Икбал восхвалял идеи турецкого поэта в своей работе «Возрождение исламской мысли» с его слов, отметил, что женщины имеют только половину прав мужчин в наследство, четверть прав в супружеской жизни и половину прав в свидетельствовании, что конечно ограничивает права женщин.¹ Шибли Ну'мани утверждая о равноправии женщин и мужчин, приводит ряд примеров из Корана, в частности из сур Рум, Такара, Ахкаф, Ниса и др. пишет, «что по Корану мужчина и женщина – две равноправные партнеры в жизни, они имеют не только равные права, но и равные способности и духовные потенциалы».²

Шибли Ну'мани не обходил тезис о том, что «добродетельные поступки составляют поступки мусульман», т.е. добродетельные поступки не мусульман, неверующих не могут быть признаны как добродетельные». Шибли Ну'мани добродетельные поступки совершенные не мусульманами считает добродетельными, но признает отличие добродетельных поступков мусульман, считая их выше чем поступки не мусульман. От этот вопрос считает философским, нежели правовым. Поэтому он больше опирается на высказывания мусульманских философов как Фароби, Ибн Сина, Садр Муталлихин (Садри) и др.

Как видно, Шибли Ну'мани не только выявляет сущность добра и зла, но рассматривает её в широком контексте. Он уделяет внимание на все стороны этого вопроса, исследуя разные его аспекты: социальные, религиозные, научные, общеполитические и др.

При анализе мнений Шибли Ну'мани можно определить следующее:

¹ М. Икбал. «Эхйаи фикри дини». – Душанбе, 2000.

² Шибли Ну'мани, Указ. соч. – С.131.

1 – всесторонне анализирует проблему добра и зла в исламских источниках (Коран и Сунны), в концепциях мусульманских идеологов и философов;

2 – показывает односторонность и косность взглядов традиционалистов, преследующих только мнения религиозных авторитетов, которые не учитывают изменений происходящих в современном ему мире;

3 – на основе современных концепций западноевропейских ученых и философов и примерами из социальной жизни Европы глубоко реформирует этот вопрос путем нового прочтения религиозных источников;

4 – во всех аспектах этой проблемы старается видеть позитивные и гуманистические стороны;

5 – подвергает критике религиозный фанатизм, экстремизм и пропагандирует толерантность, религиозную примиримость;

6 – из своего анализа проблемы делает выводы необходимые для прогрессивных социальных изменений и научного прогресса.

ГЛАВА III. УЧЕНИЕ ШИБЛИ НУ'МАНИ О «НОВОМ КАЛАМЕ»

§ 1. «Новый калам» и проблемы соотношения веры и знания, религии и философии

Шибли Ну'мани среди мусульманских идеологов и реформаторов впервые заговорил о создании «нового калама». Это он сделал после того, как опубликовал обширное произведение по истории калама. Он создание «нового калама» объяснил следующим образом:

1. Старый традиционный калам не в состоянии объяснить современные проблемы с позиции исламской религии. Современный социальный прогресс поставил совершенно новые задачи, которые необъяснимы с позиции традиционного калама и естественно требуют новый подход и новые интерпретации.

2. Научно-технические революции привели к описанию новой картины мира, коренным образом изменили и научные взгляды о природе, обществе, в целом, о мире и это требует нового взгляда на отношение ислама и науки, религии и философии, и требуют разработки новых концепций оценки результатов научно-технического прогресса.

3. Изменились нападки на ислам со стороны других религий, естественнонаучного материализма. Осмысление этих нападков и претензий требует ответы, также выдвижения новых взглядов и новых методов отношения к ним.

4. Методология традиционного калама совершенно непригодна к анализу новых достижений науки. Более того на первый план выдвигаются совершенно новые проблемы, которые требуют нового анализа и изменения отношения ислама к ним.¹

¹ Шибли Ну'мани. Новый калам. – С.44-45.

Эти идеи Шибли Ну'мани не только осуществил в своей работе «Новый калам», но и использовал в процессе преподавания в университете Олигарх и в религиозном институте «Надваё-ул-улана». Хотя в обоих случаях он встретил яростное сопротивление и критику со стороны традиционного духовенства. Шибли Ну'мани был верным учеником и последователем Сайида Ахмадхана. Несмотря на некоторые разногласия во взглядах со своим учителем, в частности в оценке английской системы образования, роли британской колонизации Индии и некоторых других вопросов он до конца жизни Ахмадхана 1898 года работал в Олигархе и преподавал арабский и персидский языки. А когда он переехал в Хайдарабад и работал в «Надват-ул-улама», то здесь встретил еще большую яростную атаку традиционалистов. Однако, он упорно разрабатывал новый подход в преподавании, в системе образования, а также разработал свою концепцию в оценке современных событий в обществе и науке. Эти стремления Шибли к реформированию ислама нашли поддержку со стороны некоторых других ученых и реформаторов. Его линию продолжали разрабатывать известные реформаторы Абулкалам Азад, М.Икбал и другие. Затем его идеи стали достоянием других исламских реформаторов С.Афгани, М.Абдо, Р.Риза и других.

Идеи создания «нового калама» были настолько привлекательными, что о «новом каламе» заговорили много идеологов ислама, арабские и иранские каламисты, особенно это идеи привлекали внимание известных иранских исламских философов и каламистов как С.Х.Табатабан, М.Мухахтари, М.Риза Асади, М.Шабистари и многих других современных мутакаллимов. Например, по этому поводу С.Шабистари пишет, что одно из существенных явлений, независимость в науке (имеется в виду независимость науки от религии).

Был вопрос – Может ли развитие науки соответствовать взглядам каламистов и верующих? Здесь, по его мнению, может возникнуть противоречие между религиозным представлением и научным, но надо

понимать, что это не является противоречием между истинной религией, божественного учения и науки, а оно касается существующего представления людей с научным. Поэтому, невозможно не имея новые взгляды и концепции интерпретировать религиозные тексты, правильно объяснить позиции религии.¹ В традиционном каламе основные его задачи заключались в комментарии и объяснении основ веры и защите религиозного учения от различных нападков. Современные каламисты, в том числе Шибли Ну'мани, к этим двух задачам добавили обоснование истинности учения калама, расширение и развитие религиозного познания, разработку методологии исследования, в частности, использование опытных, эмпирических, аналитических и рациональных методов.²

Главное в обновлении калама заключается в том, что расширилась сфера вопросов рассматриваемых в каламе в связи с появлением новых теорий в науке и социальной жизни, которые отличают проблемы нового калама от традиционного.

Другим важным вопросом является новая методология используемая в новом каламе. Это связано с новой методологией в науке и не только методы, но и язык калама претерпел определенное изменение. Язык каламистов, их концептуальное отношение к проблемам, рассматриваемым в каламе во многом изменились.³

Как видно, калам Шибли рассматривает как науку, как форму знания и в этом плане он считает необходимым проводить изменение в соответствии с изменениями современной науки.⁴ Эти вопросы, поставленные перед каламом, со стороны Шибли Ну'мани в нынешних условиях, переросли в основные вопросы предмета нового калама и его разных форм, с точки зрения его научной ценности. Ибо в широком плане калам связан с современным религиоведением и философией религии. По мнению

¹ Калами джадид. Мабони ва омузахо. Техрон. 1382(2008).

² Хумоюн Химмати. Введение к основам нового калама. – Калами джадид. Мабони ва омузахои он. Техрон. 1387. - С.164-166.

³ Калами джадид. Мабони ва омузахо. Техрон. 1382(2008). - С.2.

⁴ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.6.

современного исследователя калама Хумоюн Химмати «предмет кала является религиозной верой, общая и религиозная культура, религиозные теории и взгляды, которые нуждаются в объяснении, комментарии и защите».¹ В связи с этим он предлагает необходимым функциональную дефиницию калама и его проблем. Исходя из новых представлений о каламе современные каламисты рассматривают его в качестве новой науки, только исходя из того, что в калам включены ряд новых проблем, которые в традиционном каламе не встречаются. Эта точка зрения обновления калама видится только в его содержании и всячески подчеркивает его связь с традиционным каламом.

Другая точка зрения заключается в том, что обновление калама происходит не только с учетом его содержания, новых проблем, которые составляют содержание калама, но и в обновлении основ методологии, языка понятий и категорий этой науки, то есть изменения во всех его сторонах, образования совершенно новой науки, изменение которых могли превратить традиционный калам в новый. Если первая точка зрения этих обновлений рассматривается в количественном измерении, то вторая имеет ввиду его качественные изменения. Первая точка зрения изменения в каламе предполагает его в частном порядке, то есть изменение только его проблем и его количество вопросов, то вторая рассматривает калам в целом и естественно вторая точка зрения включает в себя и первую как наиболее общую концепцию.

Современные каламисты в основном его разделяют на 4 части: познание, комментарий, обоснование и защита религиозной веры. Эти задачи они тесно связывают с положением, инструментариями, методами, которыми пользуются современные науки.² Но однако, главным остается в содержании нового калама, проблемы, которые рассматривались ранее в нем и в этом

¹ Хумоюн Химмати. Введение к основам нового калама. – Калами джадид. Мабони ва омӯзаҳои он. Техрон. 1387. - С.179.

² Мухаммад Риза Асади. Связь науки калама с традицией и обновлением. – Калами джадид. Мабони ва омузиҳо. - С.52.

плане, в основном разделяют их на две группы: первая – традиционные проблемы калама в новом формировании, такие как:

- 1 – аргументы для доказательства бытия Бога;
- 2 – споры и дискуссии о зле;
- 3 – дискуссии по поводу безгрешности;
- 4 – обсуждение проблемы «Божественной справедливости»;
- 5 – дискуссии по поводу рационального обоснования потустороннего мира;
- 6 – дискуссии по предопределению и свободе воли;
- 7 – споры по поводу чуда;
- 8 – дискуссии по «врожденности идей»;
- 9 – обсуждение соотношения разума и отправления.

Вторая группа – проблемы, которые не обсуждались в традиционном каламе:

- 1 – роль религии ислама в культуре и культуре современного мира;
- 2 – путеводительство религии в научной отрасли и опытным знании;
- 3 – религиозная практика и её отношение к религиозной вере;
- 4 – возможности отрицания или утверждения религиозных посылок (суждений);
- 5 – разумна ли религиозная вера;
- 6 – религия имеет только один единственный язык или у неё разные языки, в одном месте её язык традиционно естественный, в другом месте, символический;
- 7 – язык науки и язык религии – какие общности и различия имеют?
- 8 – существуют ли противоречия между современной технологией и культурой религии;
- 9 – имеются ли в религиозном мышлении представления об экономическом и промышленном развитии;
- 10 – существует ли плюрализм в толковании религиозных догм и учений;

11 – появление человечества есть результат сотворения или эволюции?

12 – степень вмешательства религии в дела мира и насколько влияет религиозное познание в светских делах людей;

13 – область религиозного познания и его влияние на формирование социальной жизни и др.¹

Как видно в калам включены почти все современные проблемы социальной жизни и науки. Начало такой постановки было заложено Шибли Ну'мани в его работе «Новый калам». Он подробно останавливается на том, что ислам и современная цивилизация, общественный и культурный прогресс не имеют противоречия. Шибли считает, что основа человеческого развития составляет идея о том, что человек является венцом природы и космоса и он может подчинить себе её и всё, что существует в мире для него. Это идея заложена в Коране, следовательно, ислам дает импульс для развития.²

Вторая основа человеческого прогресса является идея о том, что всякий прогресс или спад, развитие или кризис зависит от стремления людей, от их творческой деятельности. Эта идея так же заложена в Коране.

По мнению Шибли западные философы считают, что история равноправия и свободы насчитывает 50 лет, но эта идея встречается в Коране, значительно раньше. Ислам ещё 12 веков тому назад признавал принцип свободы и равноправия.³

Таким же образом, Шибли говорит о наличии демократии, плюрализма, религиозной терпимости в исламе. Он эти вопросы рассматривает как вопросы нового калама, которые до сих пор, имеется ввиду традиционный калам, не были предметом обсуждения. Наряду с этим Шибли считает, что новый калам не может обходить новые открытия науки, не учитывать новые условия современного мира. Сегодня калам должен обращать внимание на

¹ Мухаммад Реза Асади. Пайванди илими калам ба суннат ва гаджадуд. – Калами джадид. Мабони ва лафзика. С. 54-56.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.190-191. Там же. – С.191-192.

³ Там же. – С.199.

две проблемы, на опровержения атеистов и обоснованные ответы на их притязания.

Сейчас, калам, по его мнению, отстает от уровня развития науки, он оставался несовершенным. Прежде всего, по той причине, что никто из представителей науки и философии не могли свободно высказать свое мнение, за последние века в исламском мире, за малейшее инакомыслие объявляли их неверующими.¹ Наступило время изменить содержание калама с учетом развития науки и методов исследования проблем, возвысить степень разумности и обсуждения проблем. Он особо обратил внимание на философские обоснования вопросов веры. Приводил перечень вопросов ашаритского калама и сравнивал положения ашаритов с другими, куда включал в основном мнения философов: Ибн Сины, Фароби, Насериддина Туси и других. Например, мнение ашаритов о том, что могущество Бога относится к его сущности, это сущностное, вечное качество сравнивал с мнением Ибн Сины – данное качество относится к необходимо существующему и действию Бога, подобно появлению света от солнца.²

В истории калама некоторые предполагают, что исламская философия постепенно переходила на позицию калама и синтезировалась с божественной мудростью «хикмати мутаолия». М.Мутаххари, современный иранский философ и каламист, считает это неверным. Он предполагает, что наоборот, калам постепенно сблизился с философией. Хотя каламисты старались, чтобы философы восприняли их точки зрения. С этой целью они критиковали позиции философов, обвиняли их в ереси и т.д. Это принудило философов включить в калам новые вопросы, что привело к изменению калама. Например, проблема существования, которая составляет одну из основ философии Мулла Сафра пришла в калам. Хотя в разработке этого вопроса, например «интеллектуального существования» каламисты, наряду с мистиками (урафа) сыграли определенную роль. Многие другие вопросы,

¹ Шибли Ну'мани. Таърихи калам. – С.122.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. –С.146.; Ибн Сина. Соч. Т. 2., Душанбе, 1991.

которые не совсем обоснованно излагались в каламе под влиянием философии стали важными теоретическими проблемами.¹

Философы считали, что основные догмы религии лучше изучать и обосновать путем аргументации и аргументация должна основываться на первоначальных аксиомах, интуитивном познании и философских спорах. Подобно тому как, например, через Насриддина Туси, калам приобрел иллюминативный философский характер.²

Обратный процесс, превращение философии в калам её методов в каламистских в истории философской и каламистской мысли не наблюдается. Даже если брать попытки Газзали опровергнуть философию, то там же наблюдается рационализация калама и попытки введения под религию устойчивый фундамент философской теории и методологии. Отвергая философию, Газзали создал философский калам, который после него развивали Фахриддин Рази и другие мутакаллимы.

Современный калам берет свое начало от них. Он наряду с другими вопросами включил в свой состав Шибли Ну'мани. Например, включил в него общественные отношения, социальные связи людей.

Современные каламисты предлагают, что калам должен заниматься законами общественного развития и находить их в высказываниях религии и религиозных книгах, обосновать позиции калама исходя как из религиозных источников, так и открытий современной науки.

Современный или новый калам, по мнению Шибли, это не только обличение тематики калама, включение в предмет его разработки новых проблем, представленные новыми условиями жизни и достижениями науки. Ведь во все времена существования калама возникали новые проблемы на которые обратили внимание каламисты и были включены в калам, а новый калам подразумевает совершенно новый подход, новую методику исследования, происходит обновление калама в целом, то есть обновление

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.137-138.

² Там же.

касается источников: темы, концепции, методики, языка и т.д. Шибли Ну'мани предложил идею обновления калама и написал книгу «Новый калам», но он имел ввиду обновление тематики и повышение теоретического уровня калама, с использованием новых методов, в частности опытных. Он по этому поводу пишет: «так как по новому происходит обоснование, анализ проблем проводится особым путем, новым способом, мы его называем новым («новым каламом»). Шибли отличает истинную религию от ложной».¹ По его мнению, истинная религия основывается на принципах, которые соответствуют человеческой природе, его чаяниям и разумом. В таком случае, она не противоречит современным достижениям науки и социальному развитию. Эти принципы являются следующими, на разработке которых занимается новый калам:

1 – истинность религии должна основываться на разум, а не на исполнение культа и подражание;

2 – ни один постулат веры не должен противоречить разуму;

3 – философия культа не должна опираться на представления о том, что Бог довольствуется нашему выполнению обрядов и культа. Выполнение культа необходимо и выгодно самому верующему и не должно переходить грань разумного;

4 – выполнение религиозных и мирских обязанностей должно быть умеренным и не должно их выполнение вредить другим людям, а наоборот помочь другим;

5 – религия не только должна соответствовать высокой культуре, наоборот она должна помогать развитию культуры и руководить её развитием.

Калам при исследовании и обосновании религии должен исходить из указанных пунктов.² Шибли сам в своем каламе анализировал ислам из этой позиции и показал, что религия ислама является такой. При этом он отличал

¹ Шибли Ну'мани. Илми калами джадид. – С.1.

² Там же.

истинный ислам от его извращенного варианта, связанного с экстремизмом и фанатизмом массы верующих и его идеологов. Он отличал массовое религиозное сознание от истинного учения ислама. Разумеется, при этом реформировал и по новому истолковал многие положения исламской религии.

Эти идеи Шибли Ну'мани не только целиком и полностью нашли свои воплощения в современном каламе, но получили своё дальнейшее развитие и обоснования.

Шибли по новому относился к учению ислама, его культа и обрядов. Исходя из позиции нового калама, рассматривал пророчество, учение ислама о потусторонней жизни – маад, исламские обряды и т.д.

По его мнению, сущность воздаяния и наказания в загробной жизни заключается в том, что человек обязан соблюдать закон, соблюдение которого дает возможность человечеству развиваться, обеспечивает человеку права на соблюдение культа, моления, любить родину, работу, жить полной жизнью.¹ Он в своей работе заявляет о поддержке европейского ученого Лоруса о том, что если религия содержит совокупность нужных взглядов, положительных эмоций, целью которых являются не отдельные группы людей, а всего человечество объединяли и все видели в них пользу..., тогда можно сказать, что эта религия для людей, она необходима и вечна.²

Шибли считает, что в традиционном каламе в основном рассматривались вопросы исламской веры, потому что тогда споры велись в основном вокруг них и калам, разумеется анализируя эти проблемы, дал обоснованный ответ противникам исламской веры. Сегодня религия исследуется с точки зрения истории, этики, культуры и социальной жизни. Естественно в этом случае калам решает другие задачи. На первый план выдвигаются те принципы, которые имеют значения для современной жизни как брак и развод, фикхад, обряды и т.д. Эти вопросы составляют основу

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.20.

² Там же.

современного калама.¹ Именно исходя из них современные исследователи оценивают жизнеспособность той или иной религии, т.е. какие практические ценности для социальной жизни людей имеют те или иные догматы религии. Более того, Шибли Ну'мани обратил внимание на язык, стиль изложения материалов, текстов. Сложность языка традиционного калама, недоступность формы изложения были причиной отчужденности калама от массы верующих. Схоластические споры, завуалированные выражения были недоступны простым читателям, калам оставался сферой схоластических споров, мало связанных с жизнью простых верующих. Шибли в новом каламе предлагает использовать ясные, доступные массам аргументы, излагать их простым языком.² Многие современные каламисты реформу языка традиционного калама предлагают как один из важных вопросов калама. Хотя с учетом того, что за последние десятилетия двадцатого века и начала XXI в. сформировалась религиозная философия, более точные предполагают, что выработка языка религии с учетом развития герменевтики и аналитической философии эта задача философии религии, а не нового калама.³ Однако это не отстраняет и не умаляет значение высказывания Шибли Ну'мани по поводу упрощения анализа религии. Совершенно очевидно, что калам, являясь в основном нормативным знанием не может обходить доступность языка изложения текста, более того, не в состоянии не учитывать учения новых философских направлений, в частности аналитической философии о языке. Если признавать тот факт, что калам как знание, как особое знание очень многое воспринимает от других наук, другие науки имеют непосредственное влияние на калам, то вполне объяснима позиция Шибли Ну'мани, который выступал за реформу языка калама. С изменением языка аудитории, на которую направлен калам и которая освоила новый язык выражения науки, должна изменяться и изменять формы изложения доводов, на которые ссылаются каламисты.

¹ Шибли Ну'мани. Илми калами джадид. - С-4.

² Там же.

³ Хумоюн Химмати. Введение в новый калам – Калами джадид. Мабони ва омузиш. Тегеран. – С.175-176.

Во второй половине XIX века коренным образом изменились взгляды на мир, изменились метафизические понимания бытия, приоритетным стали антропологические взгляды, место реализма Аристотеля занимал относительные теории, вероятностный реализм, изменился образ человека, понимание его места в природе, его бытие. По мнению Шибли все изменения в миропонимании и мышлении оппонентов должно стать предметом исследования и анализа калама.¹ Изменения в определенной области жизни и науки приводит к изменению тематики калама и его содержания. Что касается указанного периода, на Западе место традиционной логики, аристотелевской силлогистики, занимала новая логика, индуктивная и символическая логика, с которой Шибли был знаком. Новое время не только поставило вопрос об изменении содержания калама, его методики, теоретического и научно-рационалистического уровня, но и определило его отношения к философии и науки в целом. В этом плане наблюдается две тенденции: 1) актуализация и теоретизация калама; 2) усиление связи и синтеза калама с философией и религиоведением. Эти две тенденции включают несколько моментов в развитии калама: а) выработка отношений калама с современной наукой, особенно, в вопросах картины мира, использования новейших достижений науки, новых этапов социального развития и т.д.; б) учет новых методологических основ исследования; в) учет гуманизма и общности людей независимо от их религиозного вероисповедания, места человека в природе, обществе, культуре, цивилизации; г) толерантность и веротерпимость, которые привели представителей калама к отказу от исключительности мусульман и исламской религии.

Как и прежде, главным вопросом калама оставался вопрос отношения ислама к науке и философии.

Превращение калама в философскую науку имеет давнюю традицию. Кроме обсуждения общих вопросов веры и их защиты от оппонентов,

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.22.

каламисты включали ряд вопросов, которые являются философскими. Например, если брать «вопрос о сущем», то этот вопрос был предложен мутакаллимами Газзали, Мулла Садри, Фахриддином Рази и многими другими последующими представителями калама. Вопрос о сущем рассматривался еще античными философами, главным образом Аристотелем. Мутакаллимы широко использовали учения Аристотеля и добавили к нему «духовную сущность (вуджуди зехни)». Мутакаллимы в обсуждении вопроса о сотворенности мира рассматривали причинность как «временное сотворение (худуси замони)». Хотя философы рассматривали этот вопрос как возможность, а не как временное сотворение. Каламисты в качестве доказательства потусторонней жизни (маад) предлагали «пораи маъдум (возвращение нечто)». Этот вопрос с точки зрения обоснования степени существования имел особое место в философии.

Как известно, философы калам рассматривали как «философию спора» (хикмати джадали). Но этот, по сути, социозначительская философия со стороны Насреддина Туси была превращена в силлогистическую (аксиоматическую) философию (хикмати бурхони). Процесс развития калама показывает, что он постепенно превратился в философию теологию, а затем в нынешний этап своего развития синтезировался с философией. Однако, философия и калам отличаются некоторыми своими особенностями. В частности, методом аргументаций и своими назначениями. Философы считали метод калама софистическим, а не аксиоматическим как у философов, а цель калама лишь доказательством основ веры, причем исходя из эстетических и этических принципов «прекрасное» и «безобразное» (хусни кубх). Философы эти принципы считали общими, наряду с другими принципами естественных и общественных наук. Несмотря на эти различия наблюдается много общих вопросов калама и философии. Шибли Ну'мани в своей работе «История калама» пишет о совпадении работ каламистов и философов (хунама) и считает, что их можно рассматривать как близкие течения исламской мысли. Он пишет, что внешне каламисты и философы

(хунама) разные, противоречащие друг другу течения, но на самом деле это не так и вполне можно использовать термин «хунама (философы)» по отношению к каламистам».¹ По его мнению, имам Газзали и Ибн Рушд относятся к хукамо и называются одним и тем же именем. Они так же являются крупными мыслителями науки калама.²

Шибли Ну'мани эти свои мысли обосновывает цитатами из Фахриддина Рази, его книги «Тафсири кабир» (Большое толкование), где он пишет «цель этой группы (каламистов-философов) является осуществление шариата через философию».³

Шибли Ну'мани осуществление и защиту шариата посредством философии считает основой учения Фараби, которые вкратце состоят из следующего: 1 – человек состоит из двух вещей, духа и тела, однако, дух напротив тела не имеет ни форму, ни изображения (сурат), не имеет направление или указание (нельзя указать его). Духовность и телесность в шариате называют дозволение и сотворение; 2 – пророком становится тот, чей дух имеет священную силу, и подобно тому как для духа других (общего духа) обеспечивается господство в низшем мире. Таким же образом священная сила господствует в верхнем мире и от пророка происходит необыкновенное чудо, в том мире (лавхи махфуз) все что есть выражено в священных духах; 3 – когда дух обращается к внутреннему миру внешний закрывается от его взора, а когда обращается к внешности происходит чудо, ему выявляется весь внутренний мир; 4 – ангелы научные названия самодавлеющей своей сущности. Они состоят из двух частей, истинной, которая существует в духовности и свет, только священная сила познает (видит) их. Во время познания внешнего и внутреннего чувства владеющих священной силой, обращается в верх и в это время ему видится ангел и в это же время владеющий священной силой слышит его голос (голос ангела), и этот голос является откровением. Это есть истинное содержание откровения.

¹ Шибли Ну'мани. Таърихи илми калам. – С.92.

² Там же.

³ Фахриддин Рази. Тафсири кабир – ояти аллари ядкуруна.

5 – лавх и калам – это не физические приборы, а духовные ангелы, писать не значит что-то писать, а представлять истину. Калам (перо), получает истину из сверхъестественного мира и они изображаются в книге, они равнозначны судьбе, предопределению. 6 – совершенствование души дано от Бога. Шибли в суммированном виде описывает взгляды Фараби, совпадающих со взглядами калам, делает вывод о том, что философы решают многие задачи калама, исследовав его проблемы. Относительно взглядов Ибн Сино Шибли отмечает, что Сино решает одну из сложных проблем калама – его учение о чуде.¹ Он дает обстоятельный анализ учению философов по другим вопросам, совпадающим с проблемами калама, утверждает, что никакого разногласия между ними нет, просто подходы и указанным проблемам отличаются у них. В подтверждение этому он приводит учение Ибн Мисквейх, философа-перипатетика, в частности его суждения об атрибутах Бога, широко обсуждаемого вопроса среди каламистов. Он считает, что Ибн Мисквейх утверждает, что Бог един, вечен, не телесный, он основа всего сущего, он приводит в движение мир и все сущное. Он приводит следующие аргументации Ибн Мисквейха: Единство – если Бог не был единым, был множественным, то между каждым из них существовали бы части не совпадающие друг с другом. В таком случае, появилось сложное образование, а сложность сама по себе является частью движения. Однако доказано, что в Боге не имеет место движения».

Вечность – все, что не вечно, имеет движение и появление из небытия часть этого движения доказано, что у Бога отсутствует всякое движение.

Нетелесность – если Бог телесный, то ему становится необходимым движение, но доказано, что движение не присуще Богу.²

Таким же способом излагается мнение философов с тем, чтобы доказать благость и идентичность мнения философов по основным вопросам каламистами.

¹ Шибли Ну'мани. Таърихи илми калам. – С. 94.

² Там же. - С.99.

Шибли считает, что вопросы религии на основе традиционной философии, которая в основном была Аристотелевской, в новых условиях, в условиях усиления модернизма во всех областях жизни, в том числе в науке и философии, невозможно положительно анализировать и распространять среди современных людей. Необходимо воспринять те методы и философские основания, которые сегодня распространены среди ученых и философов и созвучны современным условиям. Например, если в прошлом для доказательства бытия Бога использовались понятия и аргументации метафизической философии, такие понятия как существование, необходимое, возможность субстанция, атрибут, сотворенность, вечность, причина и следствие и т.д. Если эти категории не достаточны для доказательства бытия Бога, то нужно использовать современные понятия, например, «религиозный опыт». Примерно, в этом духе, после Шибли, М.Икбол в «Реконструкции исламской мысли» использовал «религиозный опыт».

Шибли Ну'мани приводит ряд вопросов, которые мутакаллимы неверно восприняли как противоречащие исламу, а на самом деле они никакого вреда не могут принести исламу. Мы приведем таблицу этих вопросов в том виде, в каком приводил Шибли (в переводе).

Мнение философов	Мнение мутакаллимов
Существование общее для всего существующего	Существование любого существующего равно и совпадает с ним
Существование Бога совпадает с его сущностью, но существование возможно сущих находится за пределом его сущности.	Сущность в необходимо сущих совпадает с возможно сущими
Вещи наряду с реальным существованием существуют также в разуме	Отвергает разумных сущностей
Необходимость, невозможность,	Внешние категории

возможность предполагаемой категории	
Причина необходимости является возможным возможным	Невозможность, а внешняя сотворенность
Сохранение атрибутов в атрибутах возможно	Не сохраняются, наоборот находятся в постоянном изменении и обновлении
Количество, время существуют	Ни один из них не имеет свое существование
Пустота не существует	Возможно её существование
Неразделимая частица не существует	Существует, все тела состоят из них
Тело состоит из материи и формы	Материя сама по себе не актуальна

Анализ соотношения калама и философии не было самоцелью Шибли. Он это приводил для того, чтобы показать, что существуют все основания для компромисса калама с современной философией Запада. Отношения между философией и религией есть та основа, на которой строятся их близость и отличие. Все мусульманские философы считают, что философия и религия оказывают друг на друга существенное воздействие. Эти два фактора оказывают влияние на жизни людей, на их исторические судьбы, их культуру. С учетом того, что философия изучает реальную действительность непременно связана с наукой, с её достижениями и естественно отношения философии и религии касаются, прежде всего, отношения религии и науки. Примиримость и непримиримость науки и религии являются двумя концепциями, которые отличали отношения науки и религии. Однако, эта общая концепция не исключает внутри каждой из них существование различного подхода к этой проблеме. Шибли утверждает, что вопросы противоречия науки и религии, особенно опытных наук, не был предметом дискуссии философов в мусульманском регионе. Он в основном возник на

Западе с научной революцией XVII-XVIII вв., но он затрагивает также отношения ислама и эмпирические науки. Дискуссия на Западе проблема непримиримости религии и науки естественно с усвоением достижений западных наук возник и возникает в мусульманских странах. На Западе, напротив, отказались от какого-то согласия и сотрудничества, позитивной связи с религией. Однако такое отношение не могло долго продолжаться. Более того, не все представители науки придерживались подобного мнения. Дело в том, что по мнению Риза Акбариёна, вопрос отношения науки и религии зачастую приобрел форму отрицания религии.¹ При революционном развитии экспериментальной науки, некоторые считали, что надобность в религии у людей не остается, но суть вопроса заключается в том, что нужда в религии не уходит с развитием науки, может быть эта нужда мало ощущается, но все же она сохраняется.² Это противоречие, как известно, возникает, когда религия претендует на истинности своего воззрения, относительно научных проблем, и когда наука также претендует на абсолютность своей концепции относительно вопросов религии. Исторически хотя между исламом и наукой не возникли острая проблемы, хотя ислам как христианство никого не осуждал, как христианская инквизиция не предавала анафеме, но эти противоречия существуют, хотя бы потому что ислам претендовал на истину в последней инстанции в сферах, которые общие для науки и религии: семья, отношения между людьми, в области образования и воспитания, психологии, экономике, политике. Наука также обсуждала эти сферы и высказала свое мнение, отличающееся от религии. Достаточно много вопросов, в решении которых позиция науки отличается от религии. Ярким таким примером является гелиоцентризм, который противоречит религиозным представлениям о геоцентризме. На Западе этот вопрос разгорелся в начале XVII века. В 1616 году католическая церковь выпустила анафему гелиоцентрической теории, заставил Галилео

¹ Риза Акбариёна. Сайре фалсафа дар Эрони исломи. Техрон, 1387. – С.282.

² Там же.

Галилея отречься от этой теории. Этот факт является ярким примером противоречия науки и религии в тех вопросах, которые находятся в тех сферах, на которые претендуют и наука и религия. Таким были законы Ньютона, теория эволюции Дарвина и др. Однако противоречивости науки и религии не единственный подход. По крайней мере, еще существует теория о совместимости науки и религии. Сторонники этой теории разделяются на две части. Первая группа предполагает, что религия и наука имеют разные области своего существования. Область религии совершенно другая и никак не пересекается с областью науки. Другая группа предполагает что хотя область науки и область религии, где-то соприкасаются, но никак не могут противоречить друг с другом.

Теория несовместимости религии и науки предполагает также подчинение разума вере. Вера основывается на откровении, а наука как разум, вера в таком случае выше разума и естественно он направлен на то, чтобы в какой-то мере постичь тайны веры, божественного откровения и естественно наука никак не может противоречить религии, ибо их уровень и области разные. Но как этим закрыть возможность постижения истины, в том числе божественные посредством разума и соответственно через науки. Если отличить истины религии от истины науки, то понятно, что между ними не возникли противоречия.

Однако, что касается мировоззренческих оснований, то разумеется научное мировоззрение и религиозное могут не совмещаться в некоторых вопросах. Враждебность современного научного мировоззрения религиозному очевидна. Когда наука старается с научной точки зрения объяснить мир, то не остается место для религии. Современная наука не идет в поиске истины бытия мира, а ограничивает по своему экспериментальному характеру, только явлениями, и не сущностями этих явлений. Кроме того, исследование законов природы, отношения человека с природой, отношения между людьми в свете новой науки возможны только посредством опыта и чувственного познания. Современной науке следует в поиске открытия

законов природы, их причинно-следственной связи не ссылаясь на метафизические выводы, потому как они не являются целью современной науки. В этом плане мировоззренческие основы научных исследований потеряли тот интерес, который имели традиционная наука и философия. Все это дает основание говорить о том, что враждебность науки и религии проявляется в характере развития современной науки. Но вопрос выбора мировоззрения остается по-прежнему актуальным, хотя современная наука её объявляет неуместным для экспериментальной науки. Исходя из чего, позитивна, в том числе аналитическая школа философии и отличают друг от друга область науки и религии. Логическая школа видит отличия в языке науки и философии. По их мнению, язык науки и язык религии имеют право на раздельное существование, язык науки описательный, а язык религии, нормативный.¹ В научных суждениях существует истина и ложь, а в религиозных отсутствуют истина и ложь. Например, А.Вишгенштейн говорит, что религия и наука имеют собственные категории и логику. Он рассматривает религию и науку как результаты разных форм деятельности, цель языка науки является контроль и прогнозирование, а целью языка религии – регламентирование и достижение самоуспокоения. Задача религии обеспечить людям самоуспокоение.² Этот вопрос не был замеченным Шибли Ну'мани. Он приводил эту точку зрения и подверг обстоятельному анализу. Он писал, что они уверены в том, что целью религии является вера в Бога, следование добродетельным деяниям, отказ от безнравственных поступков. Он помимо этого отстаивает мнение о том, что в религии заключены божественные истины, которые вечны и не подвергаются изменениям. Шибли подвергает резкой критике позиции ашаритов о чуде и задается вопрос как можно верить тому, что слепой в Андалусе может видеть кого-то в Киште.³

¹ Цитата из Риза Акбарийон. Сайре фалсафа дар Эрони исломі. Теърон, 1387. – С.282, 283.

² Вишгенштейн А.

³ Там же. – С.70.

Однако, Шибли Ну'мани выступает против ограничения науки и религии, задачи и содержания науки и религии. Он как рационалист выступает за тождество и согласие выводов науки и религии. В этом плане он сторонник мусульманских философов таких как Ибн Сина и других перипатетиков. В качестве доказательства кроме высказывания Ибни Сино он приводит слова Шаха Валиуллаха, которого считал непререкаемым авторитетом. «События для которых равнозначны утверждение и отрицание и не исходит из истинных утверждений, мы не можем игнорировать истину и утверждаем то, что близко к истине».¹ Как видно Шибли обращает внимание на внешность, на языковое выражение религиозных истин, он связывает это с содержанием учения религии, где главным считается религиозная теология, эпистемологические пути постижения истины, сущность религиозного опыта. Хотя научная эпистемология и религиозная отличаются своими особенностями. Как об этом говорил последователь Шибли Ну'мани Мухаммад Икбал религиозное знание, это не подобно физике или другим естественнонаучным знаниям.

Религия – это не физика, не математика, ил какая-нибудь другая наука, религиозное знание – это знание об универсальных истинах.²

Другая концепция, которая эффективно пользуется Шибли, была концепция, в которой отношение религии и науки рассматривалось не как различные сферы деятельности, не только противоречат друг другу или существуют параллельно, а связаны друг с другом. Эта концепция разделилась на три группы: первая группа рассматривает выводы калама и религиозной философии равнозначными, религиозный – такие же гипотезы как научные, другая группа утверждает, что отношение религии и науки необходимо рассматривать на более высокой и общей теории и третья группа – сторонники того, что религия и наука в определенных рамках совпадают и сотрудничают. Как видно, первая группа выступает за исследование выводов

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.73.

² Мухаммад Икбол. Эхёи фикри дини. – Душанбе.

калама и религиозной философии научными методами, вторая концепция считает религию и науку органически связанными в общей теоретической концепции. Если религия и наука говорят об одной и той же проблеме, то обе говорят истину и зависят друг от друга, если религия претендует на научную истину, то тогда есть возможность неправильного её истолкования. Шибли находится под влиянием того, что все вмешательства друг в друга, является той гарантией, которая может служить развитию науки. Примером этого послужило положение науки в исламском обществе. Именно в исламском регионе в средние века достаточно успешно развивалась наука.¹

Еще надо учесть роль религии в понимании бытия наряду с философией, религия направлена на то, чтобы ответить на вопросы, где мы находимся, куда мы идем, что будет с нами. На это вопросы сосредотачивает свое внимание и религия, и религиозная философия. Этот вопрос центральный вопрос в ответ на который отправлено усилие религии. Шибли предлагает, что этот вопрос должен стать не только основным вопросом религии, но и философии. Философское мышление в исламском регионе охватывает концепцию о том, где находится человек в мире и где будет находиться после смерти. Человек без надежды на лучшую жизнь, на бессмертие потерянный человек. Естественно, в этом вопросе философия нуждалась, так же как и религия нуждалась в общей философской теории существования.²

Шибли Ну'мани отношение к философии не только считает необходимым для рассмотрения общих вопросов религии и калама, но калам (т.е. новый калам) в широком смысле понимает, как философскую науку. Он создает предпосылки для укрепления связи калама с философией религии (иллахият). Иллахият как часть учения мусульманских философов отличается от калама, входит в философскую систему философов. В средние века задачи калама как нечто отличное от философии религии, как метафизическое

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.74.

² Там же.

учение или как первая философия у Ибн Сины. Калам был частью религиозных наук и остается таким же до сих пор. Не отрицая религиозный характер калама Шибли расширил его философскими проблемами и навел мост между философией религии и каламом. Шибли здесь акцентировал внимание на то, что калам является рациональной наукой, такой же как и философия. В качестве инструмента обоснования использует рациональные формы познания и, прежде всего, опирается на истинные суждения. «Как известно, связь калама и философии, о которой говорил Шибли, сегодня стала реальной. Многие исследователи религии используют «калами джадид» как философию религии». По мнению иранского исследователя Хасана Юсуфияна «калами джадид» (новый калам) это, что на Западе называют «философия религии».¹ Здесь уместно говорить о том, что Шибли не отказался от традиционных вопросов калама, а использовал данные современной науки и философии в обосновании традиционных проблем калама. Главное здесь методика и методология исследования, упор на новые исследовательские методы используемые современной ему наукой. Такой подход привел Шибли к отказу от некоторых тем традиционного калама, например учение о чуде, к совершенно новому обоснованию пророчества (нубувват), воскрешении (маод) и других. Он отказался от некоторого противостояния научных методов от каламистских и углубился к более философскому осмыслению этих вопросов, используя при этом достижения западной науки и философии. В свете этого он подверг резкой критике веру в чудотворчество (хорик-ул-адат), которое, по его мнению, ислам ставит в очень низкое интеллектуальное положение, в частности он приводит такие примеры: Если кто скажет, что вода в реках и источниках превращается в золото или в гору с чистым золотом, то этот человек ни кто иное как сумасшедший. Если кто скажет, что камень, который в моем городе возможно становится мудрецом, который владеет логикой и философией или же все насекомые могут становиться учеными и когда вернусь домой, что эти

¹ Юсуфиян Хасан. Калами джадид. Тегеран, 1387. – С.17.

насекомые стали Птолемеем и читают «Маджисти» или же все насекомые находящиеся в моем дворе превратились в людей и спорят в области геометрии, логики и метафизики, то разумеется, такого человека нельзя называть иначе как сумасшедшим.¹

Он свою критику основывает на рационализме мусульманских философов и западной позитивистской теории. Здесь главными кажутся методы и способы постижения истины, потому что рационализм религии и веры небы известный факт. Философия калама, особенно в учении мужазилитов, имама Газали, Фахриддина Рази и др. достаточно дает основания о рационалистическом подходе в вопросах веры. С учетом того, что наука больше обратила внимание на эмпирические методы и эмпирическая наука достигла во второй половине XIX века самого высокого уровня развития, невозможно в свете этой науки, лишь ограничивается сухим средневековым рационализмом. Истина достигается не только рациональным путем, но и опытными средствами. Цель науки и религии одно и то же, – постижение истины. Истинные заключения возможны не только посредством аристотелевской силлогистики – основным методом каламистской философии, но и необходимо здесь использовать индуктивные методы обоснования истины. Достижение истины в каламе и исламской философии осуществлялось через все формы познавательных процессов. Познание, наука – абсолютные аксиомы. Именно поэтому Садриддин Ширази сказал, что наука содержит истины, сущность которых совпадает с их существованием и нет более ясного определения, чем само понятие «наука».²

Шибли Ну'мани истину определяет двумя способами: 1 – безусловная вера; 2 – тождественное совпадение с реальностью. Исходя из такого понимания определяет связь религиозных аргументаций с философией.³ Однако, он этим не отвергает истину и её абсолютность приведенную в Коране. Он считает, что идеи Корана не нуждаются в дополнительных

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.60-61.

² Цитата по М. Хусейнзода. Фалсафаи дин. Техрон, 1380. – С.118.

³ Шибли Ну'мани. Таснифи калам.

доводах, они вечны и абсолютны. В обосновании нуждается наше понимание текста Корана, наше мнение о тех или иных постулатах религии. Этим самым Шибли ограждает себя от обвинения в ереси и неверия.

Таким образом, анализ учения Шибли Ну'мани показывает, что он явно выступал за реформу ислама в свете последних достижений науки и философии. Он был сторонником концепции сосуществования религии и философии, науки отказа от их противопоставления. При чем не в науке, не религиозной модификации науки, извращения её достижения или изменения позиции науки с целью их соответствия с религиозным учением, а наоборот выступал за модернизацию ислама в соответствии с достижениями современной ему науки.

Все это говорит о том, что период жизни Шибли был периодом, когда возникла задача реформировать ислам, приближения его к нуждам эпохи, когда «мыслящий рассудок стал единственным мерилем всего существующего»¹ и когда мыслящий рассудок был ограничен модернизированным исламом и был доступен только определенной части просвещенной интеллигенции.

§ 2. Шибли Ну'мани о доказательствах бытия Бога в «Новом каламе».

Шибли Ну'мани прежде чем приступить к описанию доказательств бытия Бога останавливается на их характере и структуре. Он доказательство о первопричинности Бога, рассматривать с точки зрения истинности каждой части этого доказательства. По его мнению, это доказательство состоит из двух частей – большой и меньшей термин. Говорят, что «мир сотворен и все, что сотворено, не вечно и нуждается в причине и эта причина Бог». Первая посылка, которая содержит меньший термин называется меньшей посылкой, и вторая, которая называется большей посылкой и содержит больший термин, не нуждается в аргументации. Что касается меньшей посылкой,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. – С.16.

которую можно сформулировать следующим образом «все что терпит изменение, является сотворенным», принималась как верная, необходимая и не подвергалась анализу.

На самом деле, по мнению Шибли данная посылка не совсем верна. Все существующие вещи состоят из двух начал, из материи и формы. То, что мы видим изменяется. Это внешность, форма, а материальный субстрат всегда остается неизменным. То, что уничтожается у всех вещей, это их формы, внешние обличия, а сама вещь, её материальный субстрат не изменяется, а приобретает иную форму. Например, бумага загорится и уничтожается, но остается её зола, то есть материальный субстрат приобрел другую форму. Поэтому считать мир сотворенным, исходя из форм верно, но неверно с точки зрения её материальности. Исходя из чего, по сущности это доказательство нельзя считать истинным.¹

По мнению Шибли, Аристотель с учетом этого опровержения брал другой путь аргументации. Он считал, что во всех частях мира присутствует движение, потому тела уменьшаются, увеличиваются, разрушаются и т.д., которые являются формами движения и все, что мы видим, остаются постоянными. Вещи так же находятся в изменении, их элементы разрушаются, что является новые, изменения элементов и частей также есть движение.

Таким образом, мир находится в постоянном движении. Всё, что движется, нуждается в двигателе и эта цепь движений достигает тот уровень и того места, где движение останавливается, достигает конечную точку, и это есть конечность, есть двигатель, движитель, который приводит в движение мир, а сам не двигается, он и является Богом, ибо если представить движение бесконечным, то оно входит в тупик. Невозможно, чтобы движение не имело конечного двигателя, тогда движение входит в круг, а это абсурдно.² По его мнению, хотя Аристотель признает Бога перводвигателем, но считает мир

¹ Шибли Ну'мани. Илми калами джадид. - С.25.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.26.

несотворенным и вечным, потому он появился сам по себе, по собственной причине. Бог является лишь создателем этого движения. Такого мнения придерживался Ибн Рушд.

Абуали Ибн Сина так же сторонник вечности мира, но не признавал идею Аристотеля о том, что Бог сотворил мир. Поэтому он считает, что мир вечный и сотворенный Богом.

Здесь, по мнению Шибли возникает противоречие. Если считать Бога и мир вечными, тогда как признать одну причиной другого. Ибн Сина, в основном, причину считает предшествующей явлению и приводит в пример ключ, который является причиной открывания замка. Но причина и следствие происходят одновременно. Шибли Ну'мани считает, что новый калам должен более глубоко рассматривать всё то, что унаследовало из традиционного калама, включая сюда проблемы богопознания, которые разработали и философы, главными из которых являются категория и понятие Бога. Это заставляет нас, во-первых, более глубоко и научно объяснить их с точки зрения современной науки, а во-вторых, сделать учение ислама о Боге приемлемым для современного интеллектуального человека.

Он как и другие индийские исламские реформисты, в том числе Сайид Ахмадхан столкнулся со множеством проблем, главным из которых был: каким образом объяснить нынешнее суверенное развитие науки независимое от религии, современный общественный прогресс, который не соответствует прежним традиционным представлениям и т.д. Современная наука о человеке рассматривает человека, в основном, продуктом социальных условий и воспитания, а религия рассматривает его вне связи с условиями жизни общества и природы, нынешняя наука считает детерминированным от всего происходящего в мире, а в религиозных текстах больше речь идет о чудесах, индетерминированных событиях; отдельные научные концепции рассматривают религиозную веру людей как отчуждение их сущности, а религия считает религиозные чувства людей врожденными.

Естественно возникает мысль о противоречивости религиозных и

научных теорий. Шибли в обсуждении всех этих вопросов занимает новаторскую позицию, поддерживает просветительскую концепцию и высказывает научно-обоснованные мнения. Изучение естественных наук он считал важным для формирования правильных представлений о мире и человеке. В своих философских раздумьях Шибли больше уделил внимания на роль разума, чувства, мышления и сердца людей. Именно они, по его мнению, определяют мировоззрение человека, его духовное богатство.

Две вещи проходят красной нитью в творчестве Шибли Ну'мани: модернизация традиций ислама и концепция активной интеллектуальной личности. На этой основе сформировал свою теорию сущности и роли человека в мире. Разум не только созерцает мир и жизнь, но и делает человека борцом за изменение социальной жизни «Конечное назначение человеческой деятельности заключается не в абстрактной деятельности, а в реальной его жизненной позиции, которая углубляет сущность человеческого «я» и заостряет его волю, а также углубляет уверенность деятеля в том, что мир – это не то, что следует наблюдать и познавать умозрительно, а то, что следует создавать и передавать в неустанном созидании».¹

По Шибли будущее общество должно строиться на основе социальной справедливости и равенства людей. Он предлагает новое чтение религиозных текстов с учетом требования времени и развития науки, и считает, что если при этом новое мнение не соответствует традициям, то нужно изменить традицию, особенно, если это касается современного человека. Если традиция противоречит правам человека, то необходимы новые фетвы на основе «иджма». Возможно, это дало бы толчок выработке новых моделей религиозного понимания, в частности появлению других теорий о Боге. Чтобы глубже раскрыть теократические проблемы ислама, связанные с проблемами роли человека, его проявления в современном мире, выявляет ценности своей концепции, что дает возможность поставить на обсуждение несколько важных вопросов таких как ценности и достоинства личности в

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.205-206.

обществе, экзистенционной сути человека, сравнение антропологических идей восточных и западных мыслителей, ценностные ориентации и ожидания, сущность современных нравственно-этических изменений и т.д.

Концепция человека в нынешних теориях религии, также как и у Шибли занимает особое место для раскрытия его ценностей в нынешних условиях развития мусульманских стран. Гуманистическая направленность теории Шибли о человеке противопоставляется религиозному фанатизму и человеческой отчужденности.

Шибли Ну'мани один из первых среди исламских реформаторов давал классификацию доказательств бытия Бога исламскими философами и каламистами. Вопрос классификации доказательств бытия Бога у каламистов, затем стал одним из важных вопросов для современного калама и она охватила не только доказательств исламскими учеными, но и западными.

Так, например, Мухаммад Хусейнзаде в своей работе «Философия религии» старался дать общий анализ существующих доказательств бытия Бога, как на Западе в христианском мире, так и в мусульманском. Помимо того, что он отличает доказательство бытия Бога западных от мусульманских, их по содержанию разделяет на несколько групп. Он считает, что существуют два типа доказательств: философские и естественные. Философские доказательства, по его мнению, не нуждаются в каких-то нефилософских аргументациях. Наряду с этим даётся другая классификация законов, которые по своим характерам относятся к этим двум группам и учитывают общность связи и характеристики бытия.

В этом плане дается следующая разновидность доказательности бытия Бога:

- 1 – Аргументы, исходящие из понятия бытия
- 2 – Аргументы, исходящие из объективности и существования бытия Бога, исходящие из его сущности
- 3 – Аргументы связанные с существованием объекта существования
- 4 – Аргументация основывающаяся на существование создателя

сотворенного мира¹

Как видно классификация нынешняя своим началом объединяла классификации данной Шибли Ну'мани. Шибли вопреки нынешней классификации отличает философские доказательства от каламистской. Он основным отличием каламистских от философских видит в том, что по мнению каламистов наличие чего-то вечного наряду с Богом мешает его единству. Поэтому они признавая сначала сотворенность, аргументировали затем свои доводы по доказательству бытия Бога. Их аргументы в основном состоят из следующих:

1. Все, что находится в мире, состоит из акциденции, которые не исходят от собственных сущностей, их существование не зависит от их сущности, а зависит от другой сущности: запах, цвет, вкус, радости и печали, теплота и др. Другая вещь – это субстанциональность. Любая вещь несет свою субстанцию, существование которой исходит из её самой. В любой из субстанций имеется движение, но движение относится к акциденции, а не самой материи.

2. Ни одна субстанция не может быть лишена акциденции, они имеют форму, движение. Форма и движение составляют атрибутивные характеристики бытия.

3. Атрибуты сотворены, временны. Они появляются и исчезают.

4. Вещь, которая содержит акциденцию, если не имеет акциденцию, так как обе эти стороны предполагают друг друга. Как стало возможным, что мир сотворен, то он должен иметь причину и если причина также сотворена, то она нуждается в другой причине и когда эта цепь приходит в конечную причину, тогда именно эта конечная причина есть Бог.²

Эти доказательства каламистов Шибли Ну'мани относят к Порфирию. Шибли говорит, что то доказательство истинно, если время не является бесконечным. В противном случае оно не может быть истинной. Разумеется,

¹ М. Хусейнзада. Фалсафаи дин. Техрон. 1380 (2001). С.182-189.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.27.

субстанция не может не иметь атрибутов, но нет необходимости в том, что она должна иметь одну собственную акциденцию. Эти акциденции в разное время могут быть разными и когда время представляется бесконечным, то можно предполагать, что мир вечен и определяется какой-то акциденцией, или имеет причину изменяющую его (сабил-л-бадалийя) и эти акциденции каждая по отдельности являются сотворенными. В этом случае каждая акциденция и сама акциденциональная цепь становится вечным, и когда время становится бесконечным, тогда так же цепь причин может становится вечной. У каламистов могут быть другие доводы. Но суть заключается в том, что бесконечная цепь причин является абсурдным.¹

Помимо Шибли, в этих доводах каламистов есть один недостаток. Если они приводят к доказательству существования Бога, то они не могут доказать божественную самодостаточность и указывают на наличие первопричины. Примерно, солнце является причиной света, но не имеет ни волю, ни знание. Это приводит многих философов к мнению о том, что Бог не по своей воле создал мир. Ибн Сино, тоже придерживается этого мнения. Подобно тому, как Платон и Аристотель не могли решить этот вопрос, каламисты как их последователи не могли решить его.²

Затем Шибли остановился более подробно на анализе мнения неверующих (атеистов). Он пишет, что сейчас отрицание Бога получило более широкое освещение, хотя оно не ново. Во все времена были люди или группы людей, которые отрицали существование Бога. Исходя из чего, он разделяет их мнение на традиционное и новое. Считает, что традиционное мнение атеистов можно как-то рассматривать как систему аргументации, а новые доказательства атеистам трудно считать аргументами. В частности один из аргументов этой группы было то, что если предположить, что сегодня некие события имели свою причину в прошлом, то она (причина) была вечна или сотворенной. Если она вечна, то выходит, что сами

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.28.

² Там же.

сегодняшние явления так же вечны, потому что причина предполагает свое следствие, а если она не вечна, то она должна иметь свою причину. Если эта цепь причинно-следственных связей продолжить до бесконечности, то место для Бога не остается. Сегодняшние концепции отрицания Бога принадлежат или эмпирикам или же материализму.¹

Их наука заканчивается рассмотрением материи, её считают основой бытия и естественно Бог не является материей. Среди них присутствует группа людей, которые считают, что нельзя признавать существующим вещи, которые не присутствуют в опыте. По мнению Шибли к ним относятся И. Кант и Ф. Бэкон. По их мнению, все, что является имеет причину. Однако это замечание не является безупречным, потому что сущности вещей скрыты от нас и если предполагать, что существует бесконечная цепь причин, то такое заключение приведет к хаосу и оно абсурдно. Разве можно представить без творца такую прекрасную систему сочетания материи и движения, субстанции и атрибутов и т.д.

Традиционный калам, по мнению Шибли представить реальную действительность в абстрактной схеме. Для него, в частности, связь событий строится на совпадениях, которые привносятся извне как задаваемые заранее необходимым началом – Богом, хотя казуальность, по его мнению, как главный принцип детерминации, освещает внутренний механизм развития, его источник, причинную обусловленность механизма процесса развития остается незамеченным.

В философии нового калама Шибли учение о доказательствах бытия.

Как и в прошлом каламе одним из главных тезисов является врожденность идеи (познания) Бога (– богопознание). Вера в Бога, по мнению мутакаллимов, заложена в самой структуре человеческого организма, и каждый, кто смотрит на этот прекрасный мир, если он не слабоумен, видит мир в определенном порядке, каждую часть связанной с другой, то утвердится, что этот прекрасный разноцветный мир, не является

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.35.

следствием стихийных сил природы, а построен руками умного строителя, или же сверхъестественным разумным началом. Это приводится как аргумент в пользу того, что бытие Бога не нуждается в философском, рациональном доказательстве.¹ Затем остановился более подробно на анализе мнения неверующих (атеистов). Однако Шибли Ну'мани не довольствуется только этим, наоборот, приводятся различные рациональные суждения в доказательство истинности бытия Бога. К числу доказательств о которых говорит Шибли, следующие:

Первое доказательство. Существует ли в мире такая необходимость, которая не нуждалась бы в своем существовании ни в чем ином и была бы началом всего сущего? В мире такого нет, таким может быть только Бог.¹ Система связей и зависимости друг от друга в мире имеет начало. Если в мире все взаимосвязано, одно порождает другое, то спрашивается: что было причиной того первоначального явления, предмета или материи, от которой происходили и другие и которое само нуждалось в своем появлении по какой-то причине, ведь оно не возникло случайно. Кроме того, сама бесконечная причинно-следственная система нуждается в какой-нибудь причине. Если представить, что это внутренняя причина, то возникает круговое движение и получается замкнутый круг; тогда нужно предполагать, что причина лежит вне этой системы. Если же предполагать внешнюю причину, то наличие необходимосущего необходимо.

Следовательно, существует необходимосущее, не нуждающееся в причине, то есть Бог.²

Шибли Ну'мани как и современные каламисты это доказательство в исламской философии относит к Авиценне. Авиценна доказательства бытия Бога в своей метафизике рассматривал как доказательство проблемы первой философии. По этому поводу видный исследователь философии Авиценны М. Диноршоев пишет: «В той же мере, в какой метафизика занимается

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.30.

² Там же. - С.24.

проблемами необходимости бытия Бога Всевышнего, его знания и атрибутов, дальних причин бытия, учением об откровении и его носителе (пророке), о чуде и чудотворчестве, о воскрешении, воздаянии и наказании, аде и рае и т.д., в той мере метафизика становится теологией»,¹ то есть, хотя этот вопрос Ибн Сина рассматривает в метафизике, но относит его к теологии, а не к философии. Однако при классификации Шибли Ну'мани оно становится проблемой философии.² Многие современные каламисты не определяют границы философии и теологии, объединяя их в общий термин «исламской философии». В частности доказательства бытия (существования) Бога приведенного Ибн Синой, считают первым доказательством такого рода. Ибн Сина это доказательство приводит в следующем виде. Существа являются или необходимосущим. Если оно необходимосущее, то не нуждается в другом сущем, если возможносущее то для того, чтобы не образовался замкнутый круг и цепи причин, то должно заканчиваться необходимосущим.³

Относительно этого доказательства, о котором говорит Шибли Ну'мани, современный исследователь калама Хусейнзаде пишет, что вопреки естественных доказательств бытия Бога оно не требует ссылку на существование естественных явлений, типа движения, сотворения, а так же качества этих естественных явлений⁴ это означает, что доказательство Ибн Сины есть доказательство существования, т.е. исходит из принципа существования. Но указанный автор считает, что доказательство Ибн Сины не есть доказательство существования, ибо в исламском каламе это доказательство не имело место, скорее всего это доказательство следующее, которое не связано с качеством и особенностями сотворенных.⁵

В современном каламе существуют другие классификации доказательств бытия Бога. Но многие из них не рассмотрены Шибли Ну'мани.

¹ Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. – Душанбе, 2010. – С.164.

² Шибли Ну'мани, Калами джадид. – С.30.

³ Ибн Сина. Шархи ишорат ва тиибехат. Т.3. – С.66.

⁴ Хусейнзаде М. Фалсафаи дин. Тегеран, 2001. – С.193.

⁵ Там же. - С.199.

Ибн Сина в «Метафизике» о состоянии необходимосущего и возможного существования говорит, что «Все что существует, его существование или необходимо само по себе, или не. А все, существование чего не является необходимым само по себе, является либо возможным, либо невозможным... Стало быть (чтобы существовать), оно должно быть само по себе возможным, (и тогда) при условии наличия причины оно становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным... Если же одно – причина, а другое – следствие, то не оба они необходимы по своей сущности... Стало быть следствие связано с причиной либо фактом её существования, либо фактом её несуществования... Отсюда ясно, что сущность следствия может существовать лишь тогда, когда существует причина... Стало быть, каждое следствие восходит к необходимосущему, а необходимосущее является единым».¹

Как видно, причину рассматривает Ибн Сина как основу отношения между возможносущим и необходимосущим. Затем Ибн Сина из всего этого делает вывод, что «Итак, выяснено, что мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие мира... является абсолютным бытием и абсолютным существованием».

Второе доказательство. Кроме необходимого, все остальное возможно. Всякое возможное – сотворенное, нуждается в творце, следовательно, кроме необходимого, все, что есть в материальном мире: тела, акциденции, *моджарадат* (абстракции) – нуждаются в творце. В истории калама, например, Насриддин Туси приводил это доказательство, и оно связано с его именем, хотя оно было известно еще в античной философии. Туси в своей работе «Кавоид-ул-акаид» («Принципы веры») доказывал, что всякое сотворенное нуждается в творце, и возможное рассматривает как доказательство сотворенности.²

Третье доказательство. Все, что в мире, начиная с атомов и кончая

¹ Абуали Ибн Сина. Соч., Т. 2. – С.318-328.

² См.: Табатабаи С.Х. Усули фалсафа ва равиши реализм. - С.74.

небесными телами, – все находится в изменении и движении. По утверждению материалистов, даже энергия, которая исходит из элементарных частиц, также находится в изменении. Изменение касается не только внешности предметов и явлений, но оно (движение) является внутренним свойством предметов. Следовательно, существует не только акцидентальное движение, но и субстанциональное. Акцидентальное движение зависит от субстанционального, всякое акцидентальное изменение является или следствием или проявлением субстанционального, хотя некоторые философы отрицают субстанциональное движение и считают его не движением, а устойчивостью и изменчивостью (*кавну фасад*). Однако эти утверждения не совсем верные, ибо в акциденции отсутствует движение, если оно отсутствует в субстанции. Шибли доказывает зависимость акцидентального движения от субстанционального, ибо бытие акциденции зависит от субстанции. Любая движущаяся и изменяющаяся вещь является сотворенной, ибо для движения нужно, как в субстанции, так и в акциденции, субстанциональная и акциденциональная сотворенность; суть сотворенности заключается в обновлении, разложении и уничтожении – это суть движения. Все вещи мира, как человек, животное, дерево, вода и т.д., возникающие в качестве единой цепи следствий и затем уничтожающиеся, являются возможносущими.¹

Четвертое доказательство. Как уже стало известно, все в мире, даже элементарные частицы и их энергия, находится в изменении и движении. Следовательно, каждое движущееся нуждается в действии двигателя. Цепь движущихся соответственно причинно-следственной связи должна кончаться покоящимся началом. Так как материя и энергия находятся в движении, соответственно законам термодинамики, находятся в единстве способствующего и способного (*фаилият ва кабилият*), то нельзя считать движение заканчивающимся только этим. Следовательно, двигателем

¹Шибли Ну'мани здесь повторяет Ибн Сино и опирается на его высказывания о том, что Бог является необходимосущим. (Ибн Сино. Сочинение. - Душанбе Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.29.

возможных является устойчивая и не движущаяся действительность, которую в метафизике называют Богом. Однако, характеризуя категории сущности, тела, акциденции: время, пространство, качество и т.д., – представители калама, в том числе Шибли, обосновывают идею о невозможности отнесения какой-либо категории к Богу. В частности, считают, что нельзя отнести к Богу категорию субстанции (*джавхар*). Так как в понимании философов и мутакаллимов субстанции не занимают место вне вещей, следовательно, отнесение субстанции к Богу неправомерно, хотя в значении того, что субстанция есть абстрактное сущее, можно отнести к возможным, однако такой атрибут Бога в хадисах и аятах не встречается, значит нет надобности относить субстанцию к атрибутам бога. Бог также не является акциденцией. Известно, что акциденция – сущность, в действительности обладающая пространственным атрибутом, а необходимосущее во всех отношениях не нуждается ни в чем, следовательно, относить его к нуждающимся неправомерно. Шибли Ну'мани считая время и пространство акциденциями и сотворенными Богом, полагают его вневременным и внепространственным началом.¹ А что касается «начала» и «конца», то они атрибуты Бога, зависящие от него самого, и ему самому не присущи ни начало и ни конец. Например, А.Садук в своей книге «Таухид» («Единобожие») приводит ответы Али на вопросы еврея о времени существования Бога. Он отвечает, что нет времени, когда он не существовал, он был до «начала» и будет после «конца», эти категории к нему не относятся, то есть он всегда есть и будет. Если Бог занимает пространство, то он должен находиться в покое. Божественная природа не подлежит изменению. Бог имеет высшее совершенство, оно его неотъемлемая природа и атрибут, следовательно, он не может вновь совершенствоваться и изменяться. Изменение должно происходить или в связи с необходимостью совершенствования или же по случаю развития в сторону недостатков. В обоих случаях это не относится к Богу, ибо его природа неизменна, является

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.54.

самой совершенной.¹ Если признать возникновение новых явлений или изменения, то необходимо признать, что это происходит вследствие воздействия какой-то причины. Такой причиной должна быть сама божественная субстанция. Если она причина акциденции тогда акциденция должна существовать вместе с субстанцией (*зат*), а это означает изначальность и вечность акциденции, в то время как вечность акциденции противоречит предположению, а если необходимосущее волевая причина (*ихтиёри*) причина атрибута (*сифат*), то качество (*ас-сифат*) должно существовать до сотворения (возникновения), к тому же в такой причине нужны мудрость и величие. Значит, до того, когда акциденция (качество – *сифат*) нашла эти признаки, качественный предмет уже имел их; значит, кроме первичности материи над душой должны сочетаться сотворенное и вечное. Неистинность того и другого очевидна.

Кроме рациональных и логических доказательств существуют и доказательства, опирающиеся на авторитет Священных писаний. Шейх Аджал Садук в своей работе «Таухид» пишет, что имам Садек на вопрос, возможно ли для Бога радоваться или гневаться, отвечал, что возможно. Его радость означает его милость, а гнев – наказание. Радость и гнев Бога ни в коем случае не сводятся к их человеческому пониманию. А в сущности природа Бога неизменна.² Шибли Ну'мани как и другие мутакаллимы пишет, что если бы не было отличия Бога от сотворенного мира, то в мире трудно было бы отличить одно явление от другого, господствовали бы хаос и беспорядок. Таким образом, они доказывают неизменчивость божественной природы, невозможность добавления или убавления чего-нибудь в его сущности. По его мнению, качества (акциденции) Бога совпадают с его сущностью: «Качества (акциденции) Бога не возрастают, а тождественны его сущности, то есть все его являются атрибутами Бога: знание, могущество, вечность, – не нуждаются в чем-нибудь, кроме его сущности, потому что

¹ Таърихи илми калам. – С.98; 168-269.

² Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.54.

если его атрибуты существуют отдельно от его сущности, то они должны иметь свои сущности, а это противоречит его единству; или же сущность должна нуждаться в них (атрибутах), если даже предполагать, что качества (атрибуты) сотворены, то, естественно, нуждаются в причинах, тогда сущность сотворена с этими атрибутами или же с другими, – ни то, ни другое, невозможно. Некоторые мутакаллимы считают, что если атрибуты Бога находятся над сущностью и извечны, то извечные должны быть бесконечными, так познание чего-то отличается от познания другого предмета.

При изменении акциденции и если эти акциденции будут отличны от субстанции, то признается что-то подобное ему, следовательно, признается несколько божеств или же отдельных его частей, а кто поступает так, значит он не познал Бога.¹

В связи с проблемой акциденции возникает вопрос познания Бога как чувственно-созерцательным, так и логико-рациональным способом. Бог, по мнению мутакаллимов, в том числе Шибли, не является телесным, хотя в представлении масс он воспринимается схожим с телесным существом. Тела должны состоять из материи и формы. Предположение, что Бог телесный, приводит к мысли о том, что он состоит из чего-то, утверждает слагаемое строение тела Бога, а это по ряду доказательств о сущности Бога (физические, онтологические, моральные и т.д.) невозможно, – это во-первых. А во-вторых, любое тело нуждается в пространственном показателе, имеющем трехмерность измерения (длина, ширина, высота). Эти меры необходимы для пространства. Кроме того, это означает, что Бог нуждается в пространстве, что отрицается со стороны субстанциональной необходимости. Пространство представляется мутукаллимами как опосредствованная необходимость, влияющая на существование материальных вещей, но нуждающаяся в акте творения, в творце. Творец постоянно может оказывать влияние на пространство.

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.49-50.

Все современные доказательства бытия Бога Шибли Ну'мани, исходящие из принципов философии калама, имеют целью рациональными доводами доказать истинность бытия Бога и основы религиозного учения. Они фигурируют так или иначе почти во всех философских учениях современных теологов, с активизацией морально-этических принципов, опираются на приоритетность морального императива в качестве доказательства бытия Бога.

Акцент на морально-нравственные, духовные принципы, представляет мусульманским теологам более широкие возможности для теоретического рассуждения и возможного влияния на широкие круги верующих. По их мнению, Бог является источником морального совершенствования человека, благодаря вере в него человек приобщается к моральным нормам и духовно совершенствуется, ведь именно Бог через своих пророков и посланников призывает человека к соблюдению религиозных норм и обрядов, направляет на путь истины.¹

При этом сам остается вечным источником высоких принципов нравственности, как сверхразумное существо заботится о человеке, о его духовно-нравственном облике. Человек лишь приобщается к божественным моральным принципам, но никогда не достигает их полностью. Отсюда необходимость морально-духовного совершенствования и наличия источника, откуда бы черпал человек свои морально-нравственные нормы, естественно, предполагает существование Бога в качестве такого источника.

Боязнь божьего наказания за безнравственность заставляет людей постоянно думать о своем поведении, соблюдать нравственные принципы, пропагандируемые религией.

Религия, утверждая мутакаллимы, является хранительницей высоких нравственных норм, моральных ценностей; только в рамках религиозного учения, соприкасаясь и переплетаясь с идеями веры, этические нормы приобретают истинный смысл, становятся стимулом человеческой жизни.

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.66, 90-100.

Такой поворот исламской теологической мысли связан с общей концепцией религиозного учения (не только ислама, но и других религий) о нравственно-духовной ценности религии в современном мире, в условиях научно-технического прогресса, расширяющегося процесса урбанизации в странах традиционного распространения ислама, в которых наряду с усвоением научно-технических ценностей происходит в какой-то мере духовное обнищание людей, растет аморальность, импортируются недостатки современного западного образа жизни. Перед лицом происходящего религиозные морально-нравственные нормы кажутся более ценными, нежели новые ценностные ориентиры, которые религиозные деятели рассматривают как результат забвения Бога, роста неверия. В результате чего общество, как им кажется, лишается главного источника нравственности, если забывают религию, а она ими преподносится не только как система веры, но и как система нравственности, что еще раз доказывает существование ее божественного источника.

Таким образом, сохранение моральных ценностей, с одной стороны, невозможность возникновения этих норм без разумного источника – с другой, по мнению исламских философов, свидетельствуют о существовании сверхъестественного существа. По выражению С.Х.Табатабаи, «частная задача, которая возложена на человека законом Всевышнего (*шараеи асмани*), состоит из норм морали и поведения (*а мал*), часть из них исходит от божества и относится только к вере, а часть относится к обществу».¹ Следовательно, – утверждает Шибли, – все наивысшие принципы, которые в целом определяют поведение человека, относятся к Богу; человек через религиозное учение, в данном случае – через шариат Мухаммада, приобщается к ним и следует им. Соответственно требованиям божественного источника вырабатывает свои нормы поведения, а также совокупность норм поведения между собой и обществом. Таким образом, человеческие нормы поведения связываются с трансцендентными, а

¹ Табатабаи С.Х. Шиа дар ислам. - С.86-87.

последние частично становятся достоянием общества благодаря миссии пророков, являясь ее частным призывом (*хидаяте хусуси*).¹

В них определяются задачи каждого члена общества, его поведение, с тем, чтобы они достигли своего действительного счастья, добивались равной своей доли.²

Однако приобщение к нормам морального совершенства посредством человеческого разума невозможно, – если бы это было возможным, то уже случилось бы на протяжении длительной истории человеческого общества, – хотя это необходимо, и это относится к обществу в целом (*хадайте умуми*). Достижение такого знания возможно через откровение (*вахй*), даруемое пророком.³

Отсюда выводится заключение, что истинная мораль имеет трансцендентный источник, познание ее возможно только через откровение. С другой стороны, некоторые современные сторонники калама, исходя из возможности отличить добро от зла, нравственность от безнравственности, выводят существование Бога. Шибли Ну'мани говорит, что добрые нравы (нравственность) одинаково воспринимаются и мыслителем, и африканским невеждой. Это доказательство наличия творца, который наделил людей одинаковым даром отличать добро от зла, и источника добродетели.⁴ Добродетельность как высшее и неизменное качество трансцендентного начала приводится автором в качестве одного из трех доказательств бытия Бога.

Традиционные формы доказательства ныне не удовлетворяют современных каламистов. Они более обстоятельно описывая исламское мировоззрение, во-первых, основываются на научных данных и аргументированно объясняют положение религии, во-вторых, доказывают гармоническую связь науки и религии; в-третьих, подчеркивают значимость

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.50-51.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

положения религии как для развития личности, так и для общества в целом.

Изменчивость явления реального мира, по мнению Шибли, приводит нас к тому, что существующие реальные предметы и явления не есть выражение истинной их действительности, они исчезают, и изменяются, следовательно, они опираются на постоянную действительность, через которую приобретают действительность существования. Бесконечное есть основа конечных, активное начало, являющееся причиной самого себя и порождающее реальные вещи и явления.¹ Доказательство врожденности идеи Бога и религии, а также доказательство, близкое онтологическому доказательству бытия Бога, относятся к числу традиционно-сложившихся доказательств средневековой теоретической теологии ислама. Здесь, как и по другим вопросам религиозного комплекса, наблюдаются инновации внутри различных идейных течений, например среди традиционалистов и модернистов.²

Сущность философии ислама составляют основные общетеоретические вопросы ислама: *таухид*, *нубувват*, *маад*, предопределение и связанная с ним проблема справедливости (*адл*) и т.д. Кроме того, ныне некоторые представители спекулятивной философии прибавляют к ним еще отдельные обряды и традиции, как брак, рабство, развод и т.д. (например, в «новом каламе»). В целом, основными его вопросами, как было уже отмечено, остаются основы веры, такие как сущность и атрибуты Бога, пророчество, имапат, предопределение, наказание и воздаяние, прекрасное и безобразное, откровения религии и разум и т.д.³

У большинства представителей калама эти вопросы концентрируются вокруг следующих проблем: *таухид* (единобожие), *маад* (загробная жизнь), *нубувват* (пророчество) и у шиитов добавляется имапат. Другие вопросы так или иначе связаны с ними. Каламисты стараются в своих работах рациональным способом и логическим путем доказать истинность этих

¹ См. Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.68.

² Там же. - С.4.

³ См.: Абдул-Карим ал Хатиб. Ал-каза ва ал-кадар байна ал-фалсафати ва ад-дин. – Каир, 1961. – С.22.

главных основ, или пунктов, религиозного учения. По данным вопросам сохраняется единство мнений у всех религиозных богословских течений. Данные принципы в популярной форме включены в религиозные учебники, например в «Чахар китаб» («Четыре книги») – популярный источник по изучению основ религии. Основы веры (*усул ад-дин*) в упрощенном виде охватывают восемь принципов: *таухид*, *шаходат* (свидетельство), *нубувват*, *тавалла* (принятие), *табарра* (непринятие), *амре ма'руф* (дозволенное), *нахийе мункар* (недозволенное), *имамат*. В традиционном каламе, кроме общих вопросов, в которых все каламисты и теологи едины во мнениях: доказательства бытия Бога, таухид, нубувват, Коран – слово Аллаха, доказательства загробной жизни, – был включен и ряд чисто теологических вопросов религиозно-практических норм, обрядов. Как уже было отмечено в предыдущей главе, Шибли Ну'мани их определял следующим образом: «1) качественность (прекрасное) и некачественность (безобразное) в вещах – рациональное доказательство бытия Бога; 2) Бог никого не посвящает в своем призыве; 3) Бог не может быть немилостивым, жестоким, он против жестокости; 4) все действия Бога определены разумом, они разумные; 5) человек в своих поступках свободен, свобода воли определяет его действия (или является влияющим фактором); 6) вера не уменьшается и не увеличивается; 7) покаяние уместно и воспринимается даже во время явной беспомощности; 8) познание посредством чувственного созерцания – еще не наука (не знание), а начало науки; 9) созерцание с акциденцией невозможно».¹ Однако некоторые современные теологи при теоретическом рассмотрении вопросов каламской теологии не обращают на них особого внимания, а сосредотачивают внимание на четырех доказательствах бытия Бога, а также на обосновании таухида, нубуввата (включая и имамат) и маада. Их теоретическое содержание всецело направлено на освещение и защиту этих пунктов. Содержание других разделов их философии также подчинено цели защиты основ веры от натиска философского материализма

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. - С.87.

и науки. Основные аргументы в защиту таухида в современном мусульманском богословии можно классифицировать следующим образом: мистикосуфийские, социологические, рационалистические. Они настолько близки, что провести между ними грань различия, отделить их очень сложно. Но, тем не менее, главная тенденция, преобладающая форма доказательства дает основание распределить их по разным группам.

Для нашего исследования представляет интерес рационалистическая группа, представителем которой является Шибли и которые открыто называют себя каламистами – сторонниками калама, или называются философами, приверженцами современной философии. Анализ их работ показывает огромное влияние на них традиционного калама, как в методике исследования, так и в содержании. Традиционные вопросы калама составляют основу их работ. Это касается, в основном, философствующих традиционалистов. Сами исламские теологи зачастую называют себя представителями официальной теологии, а течение – «школьной теологией» (*мактаби, мадраси*), «традиционалистской наукой калама», «новой философией», «таухидной философией», «коранической философией» и т.д.

Наиболее распространенным доводом в пользу принципа единобожия (монотеизма) является то, что единство и целесообразность мира нельзя объяснить без наличия единого творца, единого трансцендентного источника. Арабский философ Х.Ханафи объясняет это единство залогом единства и целесообразной связи явлений материального мира.¹ Отец современной арабской философии Юсуф Карам, который тоже придерживался физического доказательства целесообразности метафизического (Бог есть необходимосущее, материя – возможносущее), выделяет из всех вопросов религиозной философии ислама три пункта: Бог и его природа, таухид; нубувват; маад.¹ Другой арабский философ Я.Хувейда, принимая за основу социологический принцип, считает, что таухид – близкий к социализму принцип, который также основывается на единстве.

¹См.: Ханафи Х. Ал-мувакаф мин тураси фи ад-дини ва ал-фалсафати//Ал-адаб. №5. Бейрут – Каир. С.5–6.

Единство социума может быть обеспечено исламом, показывающим путь к единству – путь к Аллаху. В защиту указанных принципов выступают Мухаммад ал-Баха в своей работе «Мусульманская мысль и ее отношение к западному империализму», Махмуд ал-Аккад в работе «Гений Мухаммеда». Многие современные мусульманские философы и теологи зачастую свою приверженность тем или иным идеям демонстрируют при описании истории философии и религии, порою отказываясь от оригинального философствования. Поэтому, говоря о философских принципах современного калама, мы, прежде всего, исходим из отношения современных каламистов к традициям калама. По мнению арабских исследователей, можно выделить «рационалистическое» и «духовное» направления. К этому следует добавить группу теологов, называющих свои исследования «новым каламом» или «философией ислама». По проблеме таухида определяется два направления: социально-этическое и научно-рациональное. Хотя исходные принципы обоих направлений одни и те же, но используемые ими способы доказательства разные.

Так, например, Шибли Ну'мани указанные выше вопросы описывает как часть вопроса Корана и науки. Единство Бога, утверждение Корана как божьего слова выводится им из соответствия коранических идей с данными современной науки. Например, по его словам, как наука не считает истинным то, против чего уже появились точные аргументы, так и Коран выступает таким же образом; наука отличает истину от лжи, такой принцип полностью соответствует духу Корана, и т.п.¹ В таком же духе он рассматривает божественность Корана, таухид, нубувват и другие вопросы теологии ислама.

Как уже было сказано, абсолютное большинство современных философов и теологов, выступающих за каламскую философию, свои точки зрения высказывают через описание истории философии и калама. Этой категории каламистов больше присущи социально-этические способы защиты основных пунктов веры. Близки к ним позиции теологов-

¹ Шибли Ну'мани. Калами джадид. – С.5–12.

традиционалистов, достаточно не теоретизирующих вопросы теологии. Философия современного калама – больше всего продукция философствующих традиционалистов и теологизирующих философов, составляющих религиозное научно-рационалистическое направление.

Основные доказательства в защиту принципа единобожия многоаспектны. Таухид как один из главных принципов ислама отражает чуть ли не весь исламский комплекс в целом. Ныне он фигурирует во всех экономических, политических, идеологических учениях современных исламских ученых. Этот вопрос был широко освещен советскими исследователями,¹ и нет необходимости специально его рассматривать в данной работе. Поэтому здесь мы лишь коснемся теологического, мировоззренческого аспекта вопроса в рамках учения Шибли о таухиде. Эта сторона вопроса как раз требует определенной доработки, так как она менее освещена, чем другие аспекты. Традиционно этот вопрос в теологии ислама, фикхе и каламе возник еще на заре ислама.

Ислам, отстаивая свой определяющий принцип – единобожие, относился к нему более последовательно, чем другие монотеистические религии. Последовательный монотеизм превратился в истории ислама (впрочем, этот вопрос и в христианской теологии имел место) в один из главных вопросов теологических дискуссий между философствующими теологами и теологизирующими философами и был направлен на очищение данного догмата от элементов многобожия. Спор относился к частным вопросам этой проблемы – атрибутам Бога, его антропоморфности и т.д.

Главным доводом средневековых мутакаллимов является *таманна*, который взят из Корана (сура «Пророки», аят 23), и сводится он к следующему. Если предположить два необходимосущих, обладающих волей и могуществом, и если одно из них в сотворенном мире хочет сотворить

¹ См.: Философия и религия на зарубежном Востоке. – М., 1985; Борисов А. Роль ислама в политике Египта. – М., 1996; Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта. – М., 1989; Ислам: проблемы идеологии, права, политики, экономики. – М., 1981; Ислам в общественной жизни. – М., 1986; Левин Х.М. Развитие общественной мысли в арабских странах. – М., 1988 и др.

реальное бытие, а другое нет, например одно хочет сотворить движение планет, а другое – их покой, то здесь возможны три варианта: во-первых, если осуществилась воля первого, то только оно может быть необходимосущим, а второе в этом случае – возможносущее; во-вторых, это абсурдно и требует сочетания двух противоположностей, беспорядка мира, более того, если исходить из принципов откровения, – невозможно; в-третьих, оба они (необходимосущие) беспомощные и ни один из них не заслуживает божественного авторитета!

Анри Корбэн приводит объяснение таухида со стороны мутазилитов, которые впервые поставили этот вопрос в теологии ислама и называли себя приверженцами таухида (*ахл ат-таухид*), следующим образом: Бог един, нет ничего ему подобного, он не является ни телом, ни личностью, ни материей, ни акциденцией; он находится за пределами времени, невозможно, чтобы он находился в каком-либо одном месте и в какой-либо вещи; никакое описание и доводы сотворенного не уместны творцу; он появляется ни условным, ни определенным, ни рожденным, ни породителем (*муваллид*). Он не доступен чувственному созерцанию, он не похож на другие вещи (*умур*), он совершенное знание, всемогущ; без каких-либо предварительных высказываний и без чьей-либо помощи сотворил мир.¹ Данное понимание единства Бога и его природы лежит ныне в основе любых учебников по вере, хотя многие исследователи считают догматы не концептуализированными, не переводимыми на теоретический язык богословия. Данное заключение, как видно из вышесказанного, верно отчасти. В том плане, что такое канонизирование развития схоластической школы, как в христианстве, в исламе отсутствует, но в исламском регионе зачастую перемешивалась философия с теологией, и теология как часть философской системы, а философия как часть теологии имеют место во многих философских и теологических системах. Более того, многие теоретические рассуждения представителей ислама проникали в Европу и становились основой

¹ Корбэн, Анри. Та'рихе фалсафайе ислами. – Тегеран, 1352 г.х. - С.141–142.

схоластических споров. В частности, если взять доказательство бытия Бога в средневековой христианской схоластике, то многие идеи идентичны исламским. Эта идентичность, во-первых, связана с самой спецификой проблемы, во-вторых, с тем, что действительно имело место влияние средневековой исламской теологии на Запад. И в том и в другом случае можно констатировать факт концептуализации вопросов веры. Этот процесс касался лишь вопросов веры, а не обрядов. В исламе наблюдалось различие между практическими обрядами и требованиями и догматами веры, называемыми «фуру ад-дин», причиной чего являлось отсутствие института церкви и ее посредничества в религиозных делах. Отсюда определенная отдаленность теоретизированной догматики от основной массы верующих, для которой теологи-законоведы (*факихи*) самые близкие; да и не только для широких масс верующих, но и для основной массы духовенства, которой неинтересны теоретические рассуждения о догматах веры, так как они считают их само собой разумеющимися, не нуждающимися в рациональном обосновании.

Социально-этические доводы таухида присущи, в основном, теологическим концепциям, активно используемым в социально-политической жизни стран зарубежного Востока. Они встречаются и в концепциях современных шиитских и суннитских фундаменталистов, Джамаат-и ислами Пакистан, модернистов (в том числе и реформистов), просветителей и т.д. В частности, основные доводы «Ассоциации Братьев-мусульман» сводятся к социально-этическим. «Братья-мусульмане» из всех пунктов (догматов) религии больше акцентируют внимание на таухиде. Принцип таухида у них обосновывается как единство религии и политики, всех сторон социальной жизни. «Ислам, – пишет С.Кутб (теоретик «ал-Ихван ал-муслимин»), – религия единства поклонения и обмена, взгляда и действия, духовности и материальности, ценностей экономики и духовной культуры, земного и неземного миров, земли и неба... потому что источником этого

единства является единство Бога»¹ То же самое утверждает другой идеолог этого направления М.Кутб в своей работе «Шубахат хавла ал-ислам» («Сомнения вокруг ислама»)² Эти же идеологи показывают, что принцип таухида доказывается также наличием единого источника исламской морали (как высшей формы морали). Не вдаваясь в подробности, ибо более обстоятельно об этом было сказано в другом месте, лишь констатируем, что этические и социальные доводы играют основную роль в учении реформаторов и представителей других социально-политических движений исламского региона. Здесь мы более обстоятельно остановимся на научно-рациональной системе философствующих традиционалистов и теологизирующих философов. Именно они наиболее последовательно продолжают развивать традиции философии калама, противопоставляют свою систему взглядов современному материализму, в том числе марксизму. Один из главных их доводов – причинно-следственная связь между материальным миром и единым трансцендентным началом. По этому поводу С.Х.Табатабаи пишет, что «любая действительность... является ограниченной, приобретает свою действительность, или бытие, по какой-то причине или через предопределение, с предположением о какой-то необходимости или предопределением для нее (причина и условия)... в действительности ее существование имеет конкретное место, за пределами которого оно не обнаруживается. Только для Бога нельзя предполагать какое-либо ограничение, потому что его действительность абсолютна и существует для предопределения и не нуждается в какой-либо причине».² Второй его довод в защиту единства Бога (*вахданият*) заключается в следующем: «По отношению к бесконечным и неограниченным нельзя предполагать количества (меры), потому что каждое предполагаемое второе должно быть нечто отличное от первого и в результате оба должны быть ограниченными и конечными; например, если предполагать какой-то объем неограниченным и

¹ Кутб С. Адалате эджтемай дар ислам. – Тегеран, 1349/1961. - С.81 – 82.

² Табатабаи С.Х. Шиа дар ислам. – Тегеран, 1334 г.х. - С.71–72.

бесконечным, то другого подобного объема нельзя предполагать, даже если предположить, что второй - тот же первый объем. Поэтому Бог един и не может иметь себе подобного, нет у него другого соучастника (шарик)».¹

Все что касается этого вопроса у Шибли, нужно сказать, что в учебниках для средних школ по основным проблемам калама, хотя данная дисциплина называется «Китаб ат-таухид» («Книга о единобожии»), «Акаид» («Вера») или «Ал-иман бил-ллахи» («Вера в бога») и т.п., основные аргументы о бытии Бога группируются в причинные (*сабабийя*), теологические доказательства веры (*далил ал-иман е'тикад*) – наличие целесообразности и совершенства, и естественные (*табийя*).²

В «Китаб ат-таухид», предназначенной для студентов в качестве введения в теологию, основные символы веры выведены в названиях глав, и основным принципом доказательств в ней остается рациональный метод, без привлечения фактов из Священного писания, без ссылки на Коран и сунну (хотя автор в начале книги включает и этот способ).

Между тем, данная дисциплина (а по выражению автора – наука) среди других должна иметь предпочтительное положение, так, по мнению автора, она укрепляет веру, дает людям четкие ориентиры действия, не допускает ослабления веры, а также помогает предотвратить захват территории и стран мусульман неверующими, подобно тому как это было в новое время.³ Как говорится в начале книги, она доказывает истинность основ веры посредством рациональных аргументов, а также аргументов из Священного писания (хотя в книге такие аргументы почти не приводятся) и защищает основы веры от нападков неверующих, показывая неверность их позиции.⁴

Автор одно из главных достоинств этой науки видит в том, что она помогает людям в их земной жизни.⁵ У Шибли в отличие от указанных работ, наблюдается то, что он модернизирует их и более аргументированно

¹ Табатабаи С.Х. Ши'а дар ислам. – Тегеран, 1334 г.х. - С.72.

² См.: Ал-Кадир. А.Акаид. – (б.м.), 1352 г.х. С.60; Хасан, Мухаммад. Ал-китаб ал-иллахи ал-хамса. – Бейрут, (б.г.).

³ Ал-Зейдани, Абд ал-Маджид. Китаб ат-таухид, ал-джуз аввал. – Яман, 1973. - С.7.

⁴ Там же.

⁵ Ал-Зейдани, Абд ал-Маджид. Китаб ат-таухид, ал-джуз аввал. – Яман, 1973. - С.16.

обосновывает их.

В качестве доказательства таухид у Шибли и других вышеприведенных приводится соотношение конечности и бесконечности, доказывається, что Бог должен быть единым и все его атрибуты составляют его единую сущность и подкрепляют его единство.

Другим доказательством единства Бога в указанных выше работах считается невозможность множества причин для явлений. Мир как единый и целостный должен иметь единую причину. Такой причиной может быть единый Бог. Все религиозные источники (*наклийа*) также доказывают единство Бога: Коран, сунна (мнение пророка и его миссия) и т.д. Коран есть книга единобожия.

Теоретический уровень вышеуказанных работ в зависимости от их предназначения сравнительно ниже уровня богословских работ, особенно философствующего богословия, но, тем не менее, они дают основание говорить о том, что тенденция к рационализации мусульманского богословия, особенно по вопросам веры (символов веры), после 50-х годов усилилась, и нет основания говорить, что калам никогда не преподавался, как считают некоторые исследователи, ибо основные его положения так или иначе, под различными названиями преподавались раньше и преподаются ныне – более обстоятельно и теоретически более высоко – в работах теологов ислама. В частности, Шибли соглашаясь с мнением средневековых мутакаллимов о единстве Бога, утверждает, что необходимосущее не может быть более одного, а если оно соединяется с каким-либо существом, то обязательно оно соединяется с каким-либо возмозносущим, а возможно такое соединение при изменении в сущности необходимосущего, потере им качеств как необходимосущего; соединение необходимой сущности и возможной сущности в одном месте абсурдно.¹

С таким же подходом современные мусульманские теологи рассматривают единство Бога в соотношении сущности и акциденции,

¹ Шибли Ну'мани. Та'рихи калам. - С.53-54.

содержания и формы, сущности и существования и т.д. При анализе всех этих категорий делаются выводы не только о существовании Бога, но и о его единстве. Это является итогом их рассуждений. По их мнению, мир, будучи целостным, единым, охватывает бесконечное многообразие форм и явлений, однако эти различные явления мира так взаимосвязаны, что наличие одного предполагает существование другого, и, разумеется, все это единство управляется единым сверхъестественным началом, которое дарит миру порядок и взаимосвязь. То есть единство мира берет свое начало от единства Бога, божественное единство является залогом практического единства мира. То же самое можно наблюдать по отношению к другим категориям.

Основным принципом при рассмотрении Бога и природы для Шибли является разделение явлений на необходимые и возможные, или на необходимосущие и возможносущие. Порочность такого подхода, по мнению некоторых современных мутакаллимов, заключается в том, что единое целое разрывается, Бог и акт его творения представляются не в едином целом. Кроме того, это может подвергнуть сомнению принцип единобожия (таухид), единства природы Бога и его творческой деятельности (сотворение). Например, вышеназванный Шибли, согласившись с мнением своего предшественника Шайх Шахабуддина Ширази считает, что разделение на необходимое и возможное не предполагает соучастия духовного начала, приводит к разрыву на части, которые имеют свои свойства, появляющиеся части в своем существовании должны иметь разделителя и должны быть общие свойства.

Это общее, то что необходимо, что осуществляется по необходимости. Речь идет о единстве Бога, *вахдат* понимается как сущность, возникающая из самой субстанции, и ослабление связи сущности с возможносущим заключается в том, что его существование не существует с другой сущностью, без иной сущности, связанной с самой собой. Таким образом, таухид не определяется количественным отношением, что некоторые исламские идеологи считают ересью, а также через прямую связь

необходимосущего и возможносущего, а эта связь, прежде всего как духовная, предполагается не только путем рациональных способов познания истины, а, главным образом, путем веры в существование единого необходимого начала. «Аллах един не по количеству, он не имеет соучастника», он не подлежит такому определению (количественному) по единству, он не имеет себе подобного по своим атрибутам и своей сущности; всемогущий Аллах един в том значении, что не имеет соучастника и себе подобного в своих действиях.

По сути дела, почти все мутакаллимы придерживаются такого мнения. Хотя не у всех мутакаллимов, как прошлых, так и нынешних, данный вопрос с теологической точки зрения представляет большой познавательный и теоретический интерес, но все же в их работах ему отводится особое место. В основном, они хотят доказать единство Бога через рассуждения о явлениях реального мира, выводя единство Бога из единства природы, из причинно-следственных связей явлений.

Вопрос многообразия явлений природы и единства Бога как его творца, а также взаимозависимость всех изменений в реальном мире приводит к идее многообразия атрибутов природы творца. Эти атрибуты (качества) стали предметом обсуждения и теологических споров не только по той причине, что на все вопросы, поставленные реальной жизнью, нужно было ответить исходя из религиозной концепции, но и потому, что множество атрибутов, относящихся к трансцендентному началу, приводило к сомнению в единстве его природы.

Независимо от философии калама или других рациональных и теоретических направлений, в законоведческих школах (*фикх*) появились суждения по поводу возможности сочетания атрибутов Бога (*асма' аллах*). Эти эпитеты считаются вечными, как и сам Бог: «Аллах не исчезает и не гибнет по своим атрибутам и эпитетам». Эти атрибуты классифицируются в несколько групп: вечные атрибуты, сущностные, деятельные, врожденные, сотворенные. Вопрос о сотворенности, небожественности, несущностном

характере эпитетов и их вечности стал предметом спора в соотношении с принципом таухида.

Наиболее распространенным среди мутакаллимов, как прошлых лет, так и современных, считается мнение Абу Ханифы (основателя ханифитской школы фикха) о сущностных (*затийа*) атрибутах (качествах) Бога, которого так же признает Шибли. Он к подобным качествам относил следующее: вечность (*ал-хайат*), могущество (*кудрат*), знание (*илм*), зрячество, слово, воля. Наряду с этими он отличает деятельные (*фелийа*) атрибуты: дарование, созидательность, творение, возрождение, умиротворение, предсказание (предвидение), воскрешение, образ.¹ Причем все эти качества отличаются от человеческого представления о них. Сочетание ряда атрибутов в одно целое приводило некоторых к идее о невозможности их совместить с принципом *вахдат*. Отсюда появились ереси, считающие атрибуты отдельными, сотворенными, или же идеи о том, что эти атрибуты не относятся к природе Бога, и т.п. Не вдаваясь в детальное изложение средневековых споров, следует отметить, что наши богословы отстаивая мнение, что божественные атрибуты берут начало от принципа таухида, в соответствии с современными условиями модернизируют их. Даже в обычных учебниках, например в работе Абд ал-Кадир Шахаба «Акаид» (для 12 класса), при описании сущностных атрибутов Бога не перечисляются некоторые несущественные, по мнению автора, атрибуты, такие как: зрячество, слово и т.п. В указанной работе приводятся следующие сущностные (субстанциональные) атрибуты (качества): вечная совершенная жизнь (*камил ал-хайат*), совершенное знание (*камил ал-илм*), совершенная мудрость (*камил ал-хикма*).

В популярных работах атрибуты Бога, в основном, даются нераздельно. Классифицируют атрибуты Бога на сущностные и действенные не только мутакаллимы, но и различные секты и направления ислама. Например, шиитские богословы слово и волю считают действенными качествами, а суннитские школы, как уже было сказано, относят их к сущностным

¹ Ал-Масдар нафсиhi. С. 141; Ал-Умра, Джалал. Хакикат ал-фалсафат ал-исламийа. - С.256.

качествам. Шибли Ну'мани придерживаясь подобной классификации, считает, что сущностные качества Бога тождественны его сущности, но качества, которые приобретаются как следствие его сущности, не могут быть сущностными, хотя бы потому что для одной вещи не могут быть две общие причины.¹ Некоторые исследователи считают, что отнесение шиитскими теоретиками слова и воли к неосновным качествам связано с их представлениями о махдизме и имамате.² Кстати, волю и слово считают несущностными качествами также и некоторые суннитские представители калама, выступающие за свободу воли и сотворенность Корана. Отличительные черты суннитского и шиитского калама, если калам понимается не как суннитское богословие (а, скорее, как философия).

Таким образом, в своих философских рассуждениях о Боге Шибли Ну'мани старается, с одной стороны оставаться в рамках традиционного калама, а с другой по новому интерпретировать и модернизировать позиции учения ислама с использованием достижений науки периода его жизни.

¹ Шибли Ну'мани. Илми калами джадид. - С.54.

² См.: Корбэн, Анри. Та'рихе фалсафайе ислами. – Тегеран, 1352 г.х. – С.74.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 70-80-е годы религиозное реформаторское движение в Индии становится одним из ведущих направлений индийской общественной мысли. Традиционные религии многоконфессиональной Индии препятствовали активному проведению реформ, в результате чего возникло реформационное движение в религиях страны. Первоначально оно возникло в религии индусов и привело к возникновению идеологии «неоведанты», которая ставила человека на активные жизненные позиции, проповедовала новую философию и мораль и которая считала борьбу за свободу и счастье долгом каждого индуса, стремилась на основе этой новой философии объединить основные мировые религии, создала идейную основу для синтеза учения индуизма с новыми принципами понимания добра и зла.¹ Исламская реформация так же чувствовала влияние «неоведантов», хотя она была самостоятельным идейным направлением, которое берет свое начало еще в XVIII веке и связано с деятельностью Шаха Валиуллаха Дехлави. Его идеи были поддержаны и развиты Сайидом Ахмадханом и другими реформаторами.

Исследование исламско-реформаторских взглядов Шибли Ну'мани показывает, что он продолжил эту реформаторскую линию, проложенную Шахом Валиуллахом Дехлави и Сайидом Ахмадханом, разработал свою концепцию реформы в области религии и образования. В отличие от Сайида Ахмадхана, который больше обратил внимание на политическую, общественно-экономическую стороны реформы, он больше уделил внимание вопросам философии и религии, выработке нового отношения ислама к современной ему науке и цивилизации, проникание в Индию из Запада. Под влиянием начатого в Индии британскими колонизаторами буржуазной трансформации страны, а также влиянием западноевропейской науки и системы образования Шибли разработал новые отношения ислама к ним,

¹ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М., 1981. - С.6.

реформировал традиционную систему, создал новую систему образования, разработал систему взглядов в рамках самой религии, направленной на «умерщвление» и детеологизации ислама. Шибли Ну'мани социальное, экономическое возрождение Индии видел в «истинном» исламе, которое он представлял в виде своего реформированного варианта. Для этого он считал необходимым отбросить ложные толкования ислама, освободить его от извращения, прийти к чистому истинному исламу, правильно толковать Коран и понимать Хадисы. Он не видит перспективу развития глубоко исламизированного общества вне рамок ислама и предлагает в качестве панацеи моральное перевоспитание общества, подъем его образовательного уровня. Он пришел к выводу о согласовании закона шариата с конкретными социально-экономическими условиями, он видел, что для выхода Индии из культурно-экономической отсталости необходимы реформы по европейскому образцу. Нужно отметить, что реформирование ислама, как и в других религиях, является общим процессом сопровождающее его на всей истории её существования, проявляющее себя в разных регионах и в разных периодах по-разному. Религиозное реформаторство Шибли Ну'мани выражает общие эволюционные изменения индийской реформации в целом, о которых пишут многие исследователи:

1. «Обмирщвление» религиозных положений и символов, исполнение их в той или иной степени светским содержанием при сохранении религиозных терминологий.

2. Абстракцизация «внутренней религиозности» в еще более абстрактную «внутреннюю духовность».

3. Остеологизация, то есть отказ от некоторых специфических черт, несоответствующих современному рационализму, привнесение в религию светских идей, хотя бы новая интерпретация описания в религии чудесных и сверхъестественных явлений, с целью их исключения или адаптации к достижениям науки, что и делал Шибли Ну'мани. Он резко критиковал

существующие идеи, распространенные среди масс верующих о чудесах и сверхъестественных явлениях.

4. Попытки утверждения совместимости и гармоническом развитии отношений между наукой и религией. Шибли отличает «истинную» религию от «ложной». Истинная религия основывается на принципах, которые соответствуют человеческой природе, его чаяниям и разуму, он не может противоречить современным достижениям науки и социальному прогрессу. Это основывается на следующих принципах:

1 – истинность религии определяется разумом, а не исполнением культа и подражанием авторитетам.

2 – ни один постулат веры не должен противоречить разуму.

3 – философия культа не должна опираться на представление о том, что Бог довольствуется нашим выполнением обрядов и культов.

4 – религия не только должна соответствовать высокой культуре, а наоборот она должна помогать развитию культуры и руководить её развитием.

Шибли в центр своего учения положил гуманистический принцип. Гуманизм для него один из основных устоев религии. В своих работах он полностью поддерживает европейский гуманизм, но считает, что начало гуманизму заложила исламская религия. Он подробно объясняет и обосновывает это аятами из Корана и Хадисов пророка.

Анализируя высказывания Шибли Ну'мани, можно предполагать, что он преднамеренно постоянно ссылается на Коран, чтобы убедить исламское общество о значимости принципов гуманизма, при этом постоянно параллельно приводит мнение ученых гуманистов, сравнивая их с аятами из Корана. Не критикует гуманистов, остается показать схожесть их идей. Шибли всесторонне критикуя позиции ашаризма об ограничении свободы воли человека, предполагает, что человек владеет полной свободой выбора. По его мнению, ислам свободу считает естественным правом человека, исходящим из божественного дара. Шибли был знаком с западными

концепциями гуманизма, в частности с концепцией французских просветителей Гельвеция, Гольбаха, Дидро, которые обосновали концепцию о «естественных правах человека». Он выражал свою солидарность с ними, тем не менее подчеркивал превосходство исламского представления над западными концепциями. По его мнению, свободу человека определяют несколько факторов, которые выступают компонентами свободы, такие как внутренние побуждения, нравы, обряды, рациональные рассуждения, божественное откровение. Шибли опирается на абстрактном понимании человека. У него отвлеченная внеисторическая трактовка природы человека. Причем эта природа основывается на духовном опыте и искренней устремленности верующего человека. Но не останавливаясь на этом, поразительно точно дает определение принципа свободы воли людей, когда он понятие «свободы» объясняет как социально-политическое понятие, которое охватывает как личную, так и социальную жизнь людей. Однако, он это относит к религиозному мировоззрению и считает истинную свободу, осуществление его принципов возможным только в рамках религиозного мировоззрения. В этом он видит заслугу религии ислама.

Он близок к пониманию того, что абсолютная природа бытия, неисчерпаемость и бесконечность абсолютного в отличие от ограниченности достижений разума может быть логически открытое ясное осознание истинного бытия, которое может преодолевать ограниченность разума. Хотя Бог в философии и религии – разные, Бог философии безличный абсолют, а Бог религии – человекоподобная личность, однако безличный Бог Шибли прикован к бесформенному понятию абсолютного Бога. Согласно Шибли объяснение природы Бога должно опираться на религиозный опыт. Тогда возникают проблемы как: смысл жизни, проблема воздаяния и прощения, предопределения и свободы, реальности зла и преодоления его и торжества добра и т.д. Происходит упорядочение картины объективного мирового порядка воссоединения запросов религии и их философское объяснение.

Исходя из общих побуждений рационализировать религию ислама и целей, которые он был намерен осуществить в области реформирования исламского общества, он ставил перед собой задачу создать «новый калам», систему взглядов и доказательств о главных постулатах религии ислама. Его «новый калам» направлен на то, что религия не должна служить средством подавления творческого мышления и ограничения прав людей, регламентированных религиозными нормами, а должна служить средством расширения знаний, создания основ сближения веры и науки, тем самым способствовать развитию науки и общественного прогресса.

У Шибли Ну'мани наблюдается неконфессиональный, философский подход к религиям и религиозности. Его «новый калам» характеризуется попытками синтеза данных конкретных науки и совокупность методологических подходов для создания моста между носителями многообразных мировоззренческих позиций о природе бытия, Бога и места человека в мире. Гуманизм и светскость западных стран, с которыми столкнулся Шибли Ну'мани, привели его к мысли вместить в новом каламе гуманистические принципы, приоритеты общечеловеческих ценностей, свободного (в религиозном его понимании) развитие личности. Исходя из чего разрабатывает новые доказательства и обоснования основных пунктов учения калам, в отличие от традиционного. Не только он обновляет существующие доказательства бытия Бога в каламе и философии, но и старается совершенно по-новому объяснить некоторые каламовские концепции через установление связей, символов бытия, фактами творения. Например, нубувват (пророчество) объясняет через харизму, которую называет исключительной одаренности человека, способность увлекать за собой других, внушать свои ощущения мысли и настроения, направленные на совершенстве человеческого поступка, с верой в силу истины, которые формируют представление о мире, жизни, справедливости, счастье.

Исходя из такого понимания для него более приемлемо доказательство, что Бог является простой конечной сущностью бытия, не требующее

доказательство в силу своей очевидности, она есть основание или причина существующая само по себе.

В своем каламе Шибли Ну'мани для обоснования своих тезисов широко опирается на данные естественных наук, но натурализм он считает ограниченным, хотя бы потому что он не способен обосновать свободу нравственного выбора для новых представлений о Боге как прекрасном космосе, осознания его могущества, необходимо иное истолкование действительности, выйти за рамки рассудочно-дискурсивного тезиса, а иное богопонимание и богопочитание невозможно вне образованности и рациональной обоснованности. Попытки Шибли Ну'мани с помощью философских рациональных доводов напоминает попытки христианских идеологов, считающие важным внутренним убеждением и настроением человека.

Анализируя интерпретации религиозного учения Шибли Ну'мани представляются реальностью, связанной с ценностями с точки зрения верующего человека, раскрывает их значимость внутри определенной религиозной культуры. Для него не существует универсальная теория и методы точного гарантирования истинности результатов исследования религии. Более того, он считает необходимым выход за пределы горизонтов религии.

Шибли Ну'мани в своем каламе обосновывает процесс эволюции человека на разные этапы развития человеческой истории и видит его совершенство в исламский период, когда человек постигает истины ислама, когда через Пророка мусульмане получают божественное откровение. По этому поводу он не только ссылается на Коран, но и на эволюционную теорию Дарвина. Однако эволюционную теорию Дарвина считает односторонней, ибо она не придавала достаточное значение изучению процессов социогенеза. Шибли Ну'мани функцию пророка видит не только во внедрении божественных истин, а больше всего в нравственном воспитании мусульман. Кроме научно-естественного подхода, вопреки

«естественной теологии», по мнению Шибли Ну'мани возникает другой вопрос – отношение философии и религии, что нужно рассматривать в рамках философии, так как это рассматривал Аристотель в своей первой философии, и естественно возникает принцип объективности, то есть «признание того, что предмет философии религии реален, действительно существует... Для того, чтобы предмет был понят, требуется своего рода «субъективность» как принцип исследования. Этот принцип необходим для понимания предмета познания: он выражается как та или иная степень причастности предмета, который в этом случае становится «проницаемым» для философского умозрения».

Шибли Ну'мани из общих философских рассуждений о природе религии делает важные выводы, которые показывает не столь традиционно-религиозную, а модернистскую концепцию направленную на обоснование религиозного гуманизма, социальной справедливости, диалога религии и принципов толерантности. Несмотря на их внешнее религиозное оформление, принципы предложенные Шибли являются важными для прогрессивной реформы исламского общества.

Анализируя философские религиозно-теологические и социальные идеи Шибли Ну'мани можно сказать, что:

1. Он из числа тех реформаторов, который видел всю тяжесть религиозного фанатизма, основанного на религиозные предрассудки, религиозной нетерпимости, особенно для многоконфессиональной Индии. Во второй половине XIX века, как известно, Индия была охвачена религиозным конфликтом между индусами и мусульманами. Выступая против разъединения рядов антиколониальных сил, пропагандировал примиримость и согласие представителей различных конфессий. Религиозный плюрализм для него не только теоретическая реальность, но он на практике осуществима. Учение Шибли и попытка довольно актуальная в условиях роста исламского радикализма. Ведь пропаганда радикализма сейчас достигла очень высокого уровня. Противостояние этому радикализму,

развенчания его несостоятельности «изнутри», известными учеными исламского реформизма как Шибли имеет непомерно высокое влияние.

2. Желая определить место религии в человеческой культуре, он развивает своеобразную «феноменальность религиозного сознания», в которой проявляются различные культурно-цивилизационные феномены, преобразившие религиозную оболочку и обоснования. Интересно, что Шибли не растворяет культурные ценности в религиозных, при всех их сочетаниях они сохраняют определенную самостоятельность. Свою задачу здесь Шибли видит не в совершенствовании религиозного понимания культуры и не в «культуризации» религии, а в культурном прогрессе общества. Для него образцом культурного прогресса является период первоначального ислама и современная культура западных стран с оговоркой сохранения высоких моральных и духовных ценностей ислама. Он осуждает отсталость своего общества и призывает к глубокой его реформе.

3. Шибли считает важнейшими идеями ислама его учение о социальной справедливости, добре и зле (торжество добра над злом), построении общества социальной справедливости (добродетельной города). Он не противопоставляет исламское учение западному, а лишь указывает на ограниченность западного общества, связанное с его низкой духовностью. В этом плане коренным образом отличается его взгляды на современную западную цивилизацию от исламского фундаменталистского учения, которое рассматривает западное общество как общество «джахилийи». Он наоборот, призывает мусульман брать пример с Запада, использовать все его достижения в жизни.

4. Шибли Ну'мани, ратуя за развитие науки, просвещения, участвуя сам в процессе создания новых типовых школ, синтезирующих традиционную и западную модели, по-новому подходит к религии, к науке и философии, преследует принцип совместимости религии и науки, философии. При этом, подчеркивает безусловную истинность божественного откровения, где содержание откровения приобретает косвенную достоверность истины

сообщенную достоверным свидетелям. Он всецело признает авторитет Корана и пророка и находит в них основания для своих реформаторских идей. Но тем не менее, считает важным рациональное понимание текста. Говоря о совпадении позиции религии и истинной философии Шабли убеждает, что «правильное соотношение между религией и философией возможно лишь на почве того «умудренного неведения» (*docta ignoranta*), которое есть самый зрелый плод истинного просвещения. Подлинно философское умонастроение по своей волевой структуре совпадает с религиозным умонастроением: в обеих – вопреки поверхностному мнению, которому это представляется невозможным, – смирение сочетается с дерзновением творчества, и притом не так, что каждая из этих волевых тенденций сдерживает и ограничивает другую, а так, что каждая из них, напротив, питает и укрепляет другую».¹

5. Исходя из принципа сожительства религии и философии, Шибли Ну'мани считает, что религия может использовать философию в качестве орудия для доказательства истинности своего учения, разум может характеризовать и объяснить содержание религиозного учения и он способен создать такую систему взглядов и доказательств, которая могла бы быть воспринята в современном интеллектуальном мире и не противоречила бы данным современной науки. он сам предпринял попытки создать такую систему – «новый калам», которая сейчас привлекла внимание многих ученых-теологов в исламском мире.

¹Франк С.К. Философия и религия//Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х гг. – М. –С.332.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ:

1. Гольдберг, Н.М. Новая история Индии [Текст] / Н.М.Гольдберг. – М., 1991. – 398 с.
2. История стран Востока и новое время [Текст] / Под ред.: Г.Н. Евдокимова, А.А.Ткачева. – М., 1991. – 254 с.
3. Коран [Текст] / Пер. и коммент. Ю.Л.Крачковского. – 2-е изд.- М., 1990.-727с.
4. Маркс, К. Сочинения [Текст] / К.Маркс, Ф.Энгельс. - Изд. 2-е. - Т. 21.
5. Рыбаков, Р.Б. История Индии [Текст] / Р.Б.Рыбаков. – М., 1982.
6. Таърихи Табарӣ [Текст] / Мутарљим Паянда. – Душанбе: Сарредаксияи илмии Энциклопедияи миллии тољик, 2014. – 756 с.
7. Уоллерт, С. Индия. История культуры, философии [Текст]: Пер. с англ. / С.Уоллерт. – М., 2013.
8. Шибли Нуъмани. Илми калами джадид [Текст] / Шибли Нуъмани. – Тегеран,1387 (2009). – 225 с.
9. Шибли Нуъмани. Таърихи илми калам [Текст] / Шибли Нуъмани. – Тегеран,1387 (2009). - 176 с.

Литература на таджикском, русском

и иностранных языках:

1. Абу Дауд Сулайман ибн ал-Ашат. Сунан [Текст]/Абу Дауд Сулайман ибн ал-Ашат. – Каир, 1371 (1952).
2. Абу Захра Мухаммад. Назарийат ал-харб фи-л-ислам [Текст]/Абу Захра Мухаммад.– Каир, (Б.г.).

3. Алов А.А. Мировые религии [Текст]/А.А.Алов, Н.Г.Владимиров, Ф.Г.Овсиенко. – М., 1998.
4. Арсенкин В.К. В поисках духовных наследников [Текст]/В.К.Арсенкин.– М.: Политиздат, 1975. – 88 с.
5. Ахмед Азиз. Модернизм ислама в Индии и Пакистане (1857-1964) [Текст] /Ахмед Азиз.– Л., 1967.
6. Бальон Дж.М.С. Современное мусульманское толкование Корана (1880-1960) [Текст]/Дж.М.С.Бальон; Пер. с англ. В.Постакова. – М., 1965.
7. Бартольд В.В. Сочинения [Текст]: [В 9-ти т.]/В.В.Бартольд; [АН СССР. Ин-т народов Азии]. – М., 1966, Т.6: Работы по истории ислама и арабского халифата. -784с.
8. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье [Текст]/Е.А.Беляев; АН СССР. Ин-т народов Азии. 2-е изд. – М.: Наука, 1966. – 280с.
9. Большаков О.Г. Ислам сила организующая [Текст]/О.Г.Большаков// Минбар ислама. – М., 1995. – №3-4.
- 10.Большаков О.Г. История халифата [Текст]: [В 4-х т.]/О.Г.Большаков; АН СССР. Ин-т востоковедения. – М., 1989, Т.1: Ислам в Аравии, 570-633. - 312с.
- 11.Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока, VII- середина XIII в.: Социально-экономические отношения [Текст]/О.Г.Большаков; АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1984. – 343с.
- 12.Буайе Ж.Ф. Империя Муна [Текст]: Пер. с фр./Ж.Ф.Буайе. – М.: Политиздат, 1990. – 352 с.
- 13.Вахба Тауфик Али ал-Харб. Фи-л-ислам ва фи-л-муджтама'ад-дували ал-муасыр [Текст]/Вахба Тауфик Али ал-Харб.– Каир, 1393.
- 14.Всемирное писание: сравнительная антология священных текстов [Текст]. – М., 1996.
- 15.Ганковский Ю.В. История Пакистана [Текст]/Ю.В.Ганковский, Л.Р.Гордон-Полонская. - М.: Изд-во вост.лит-ры, 1961. - 382с.

16. Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам [Текст]/В.Ф.Гиргас.– Спб, 1965.
17. Гольдциэр И. Лекции об исламе [Текст] / И.Гольдциэр.– М., 1912.
18. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана [Текст]/Л.Р.Гордон-Полонская.– М.: Изд-во вост.лит-ры, 1963.
19. Грюнебаум Г.Э.фон. Классический ислам [Текст]: Очерк истории, 600 – 1258: [Пер. с англ.]/Г.Э.фон Грюнебаум; [Отв.ред., авт. предисл. и коммент. В.В.Наумкин].– М.: Наука, 1988.-215с.
20. Грюнебаум Г.Э.фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры [Текст]: Статьи разных лет/ Г.Э.фон Грюнебаум. – М.: Наука, 1981.-225с.
21. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.) [Текст]/П.А.Грязневич//Очерки истории арабской культуры V-XV вв./ [Халидов А.Б., Грязневич Г.А., Большаков О.Г. и др.; Отв.ред. О.Г. Большаков]. – М.:Наука,1982. - 440с. (Культура народов Востока. Материалы и исслед.).
22. Гуманизм, атеизм, религия [Текст]/[Аширов Н., Йотов С., Крыстев К. и др.; Отв.ред.: П.Курочкин, Н.Мизов]. – М.: Политиздат; София: Изд-во на Отечественная фронт, 1978. – 135 с.
23. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта [Текст]/У.Джеймс.– М., 1910 (репр. 1993).
24. Добренъков В.И. Методологические вопросы исследования религии [Текст]: Спецкурс/В.И.Добренъков, А.А.Радугин. – М., 1989.- 189с.
25. Дьяков А.М. Национальный вопрос и английский империализм в Индии [Текст]/А.М.Дьяков.– М., 1948.
26. Журавский А.В. Трудный выбор: Конфликт религиоведения и теологии как симптом постсоветской эпохи [Текст]/А.В.Журавский//Религии. – 2002. – 4 декабря.
27. Заходер Б.Н. История восточного средневековья (Халифат и Ближний Восток) [Текст]/Б.Н.Заходер.– М., 1944.-152с.

28. Зину Мухаммад ибн Джалил. Исламская акида по священному Корану и достоверной сунне [Текст]/Зину Мухаммад ибн Джалил. – М., 1993.
29. Зину Мухаммад ибн Джалил. Столпы ислама и веры [Текст]/Зину Мухаммад ибн Джалил. – М., 1992.
30. Зубов А.Б. История религии [Текст]/А.Б.Зубов.– М., 1995.
31. Ибн Хазм Али ибн Ахмад ибн Саид. Джавами ас-сира ан-набавийа [Текст]/Ибн Хазм Али ибн Ахмад ибн Саид.- Каир, 1962.
32. Ибн Халикан Ахмад ибн Мухаммад ибн Брахим. Вафайат ал-айан ва анба'абна'аз-заман [Текст]/Ибн Халикан Ахмад ибн Мухаммад ибн Брахим.– Каир, 1299. – Т.1-2: Булак.
33. Иллюстрированная история религий [Текст]: В 2-х т. Изд. 2-е. – М.: Отдел Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1992.
34. Ионова А.И. Изучение советскими учеными ислама на зарубежном Востоке (1970-1982) [Текст] /А.И.Ионова//Религии мира. История и современность. – М., 1984.
35. Ислам [Текст]: Историографические очерки/АН СССР. Ин-т востоковедения; Под общ. ред. С.М.Прозорова. – М.: Наука, 1991.-232с.
36. Ислам [Текст]: Энциклопедический словарь/АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1991.-315с.
37. Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х гг. XXв.) [Текст]/[Алиев С.А., Арунова М.Р., Данилов В.И. и др.; Отв.ред. Л.Р.Полонская; АН СССР. Ин-т востоковедения.] – М.:Изд-во вост.лит-ры, 1986. – 278с. (Пути развития освободившихся стран Востока).
38. История мировых религий [Текст]: Учебно-метод. комплекс/Авт.- сост.: А.А.Чудиновских.– Екатеринбург: Уральская гос. юрид. академия, 2002.
39. ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) [Текст]/ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. – М., 1984.
40. Кантеров И.Я. Как нужно классифицировать религиозные организации [Электронный ресурс]/И.Я.Кантеров.– Режим доступа: www. URL: (<http://ezotera.ariom.ru/2007/01/28/print:page,1,religio.html>).

41. Кирсберг И.В. Способы уточнения религиоведения как гуманитарной науки [Текст]/И.В.Кирсберг//Знание. Понимание. Умение. 2006, №1. – С. 134-140.
42. Классики мирового религиоведения [Текст]: Словарь. – М.: Канон, 1996. – 493 с.
43. Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами: Иран при «праведных» халифах [Текст]/А.И.Колесников; Отв.ред. О.Г.Большаков; АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1982.-267с.
44. Коран [Текст]/Пер. Г.С.Саблукова. – М., 1990.
45. Коран [Текст]/Пер. смыслов и коммент. В. Пороховой). – М., 1993.
46. Костылев П.Н. Российское религиоведческое образование в XXI веке: проблемы, тенденции, пути решения [Текст]/П.Н.Костылев//Свеча-2004. Истоки: природа, наука, религия и образование: Материалы междунар. конф. - Владимир: Изд-во Владимир. ун-та, 2004. – Т.11/Под ред. Е.И. Аринина.- С.107-111.
47. Костылев П.Н. Метарелигиоведение как область знания [Текст]/ П.Н.Костылев//Материалы XIII Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов».М.:МГУ,2006,Т.4. - С.216-217.
48. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения [Текст]: Учеб. пособие/А.Н.Красников.– М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
49. Кривелев И.А. История религий [Текст]: Очерки: В 2-х т./И.А.Кривелев; Ин-т этнографии АН СССР. Ин-т научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988, Т. 1. – 445 с.
50. Кривелев И.А. История религий [Текст]: Очерки: В 2-х т./И.А.Кривелев; Ин-т этнографии АН СССР. Ин-т научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – 382 с.
51. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве [Текст]/ А.Н.Крылов.– 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Икар, 2014. – 356 с.

- 52.Крюков Д.С. Структура и динамика Я - концепции религиозной личности [Текст]/Д.С.Крюков//Религиоведение. – 2009, №2. – С. 132-146.
- 53.Кулаков А.Е. Религии мира [Текст]/А.Е.Кулаков.– М.: Астрель, 2003.
- 54.Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли [Текст]/З.И.Левин.– М.: Наука, 1984.-223с.
- 55.Малашенко А.В. Ислам и исламоведение на рубеже 80-90-х годов [Текст] /А.В.Малашенко// Народы Азии и Африки. – М., 1990. – №4.
- 56.Малерб М. Религии человечества [Текст]/М.Малерб.– М.; СПб, 1997.
- 57.Машкур М.Дж. Фарханги фираки исломи [Текст]/М.Дж.Машкур.– Тегеран, 1387 (2008).
- 58.Миркина З. Великие религии мира [Текст]/З.Миркина, Г.Померанц.– М., 1995.
- 59.Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения [Текст]: Антология: Пер. с англ., нем., фр./Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М.: Канон+, 1998. – (История философии в памятниках).
- 60.Мутавали Мухаммад Махмуд. Ал-Джихад ва карамат- ал-уммал исламийа -ал-Вайх-ислами [Текст]/Мутавали Мухаммад Махмуд. – Кувейт, 1413 (1993).
- 61.Мутаххари М. Усули фалсафа ва равиши реализм [Матн] /М.Мутаххари. – Тегеран, 1350 (1971). – Ч.5.
- 62.Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии [Текст]: (4 лекции прочитанные в Лондонском королевском институте в феврале-марте 1870 г.)/Ф.М.Мюллер; Пер. с англ. Е.С.Элбакян; Под общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Высшая школа; Кн. дом «Университет», 2002. – 258 с.
- 63.Надирадзе Л.И. Хрестоматия по истории халифата [Текст]/ Л.И.Надирадзе; Сост. и пер. Л.И.Надирадзе. – М., 1968.-252с.
- 64.Назаров В.Н. Программа дисциплины «Введение в специальность (теологию)» [Текст]: Учеб. пособие/В.Н.Назаров.– М.: Гардарики, 2004. – С.308-315.

65. Наука и теология в XX веке (Критика теологических концепций науки) [Текст]: [Сб. статей/Под ред.: В.И.Гараджи и А.Д.Сухова]. – М.: Мысль, 1972. – 213 с.
66. Неманов И.Н. Когда духи показывают когти [Текст]/И.Н.Неманов, М.А.Рожнова, В.Е.Рожнов. – М.: Политиздат, 1969. – 270 с. с илл.; 16 л. илл.
67. Нух Мухаммад ас-Сайид. Манхадж ар-расул фираре ар-рух ал-джхадийа фи нуфус асхабиhi. Джамий'ат ал-имарат арабийа ад-дирасат ал-исламийа [Текст]/Нух Мухаммад ас-Сайид. – Кувейт, 1411(1990).
68. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. [Текст]/И.П. Петрушевский. – М., 1966.
69. Петрушевский И.П. К истории рабства в халифате в VI-X веках [Текст]/И.П.Петрушевский // Народы Азии и Африки. – М., 1971. – №3.
70. Пиотровский М.Б. Коранические сказания [Текст]/М.Б.Пиотровский. – М.: Наука, 1991. – 219с.
71. Пиотровский М.Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины [Текст]/М.Б.Пиотровский//Ислам в истории народов Востока. – М., 1981.
72. ар-Рази Фахриддин. Тафсир ал-кабир [Текст]/ар-Рази Фахриддин. – Тегеран, (Б.г).
73. Резван Е.А. Коран и коранистика [Текст]/Е.А.Резван//Ислам: Историографические очерки. – М., 1991.
74. Религии в истории и культуре [Текст]: Учебник/Под ред. М.Г.Писманика. – М.: Культура и спорт, ЮНИТИ, 1998. – 430 с.
75. Религии: Восток – Запад [Текст]: Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1980. – Вып.4.
76. Религиоведческий словарь: Религиозные верования [Текст]: Свод этнографических понятий и терминов. – М.: Наука, 1993. – Вып. 5.
77. Религиозные традиции мира [Текст]. - М., 1996.
78. Религия и общество [Текст]: Хрестоматия по социологии религии: Учеб. изд. – М.: Наука, 1994. – Ч. 1. – 300 с.

79. Розенталь Ф. Торжество знания в средневековом исламе [Текст] /Ф.Розенталь.– М., 1978.
80. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма [Текст] / Р.Б. Рыбаков. – М., 1981.
81. Сагадеев А.В. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья [Текст]/А.В.Сагадеев//Эстетика и жизнь.– М., 1974. – Вып. 3.
82. Сайд Ахмадхон. Тахзиб-ул-ахлан [Текст]/Сайд Ахмадхон – Лахор, 1913. – (на яз. урду).
83. Саидбаев Т.С. Ислам и общество [Текст]: Опыт историко-социологического исследования/Т.С.Саидбаев. 2-е изд., доп. – М.: Наука, 1984. – 302с.
84. Смирнов М.Ю. О религиоведении, религии и религиозности [Текст]/ М.Ю.Смирнов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб: Изд-во РХГА, 2008 – Т. 9, Вып. 2. – С. 62-73.
85. Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма [Текст]/АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1977.-187с.
86. Современная историография стран зарубежного Востока. Роль традиционных институтов в историческом развитии народов Востока [Текст]: [Сб. статей]/[АН СССР. Ин-т востоковедения; Отв.ред. Л.Р.Полонская]. – М.: Наука, 1975.-310с.
87. Соловьев Вл. Магомед, его жизнь и религиозное учение [Текст]/ Вл.Соловьев.– Бишкек, 1991.
88. Социально-политические представления в исламе: История и современность [Текст]: [Сб. статей]/АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1987.-119с.
89. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.) [Текст]/М.Т.Степанянц.– М.: Наука, 1982. – 248с.

90. Сюкиянен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики [Текст]/Л.Р.Сюкиянен; АН СССР. Ин-т государства и права. – М.: Наука, 1986.-254с.
91. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории [Текст]/А.Дж.Тойнби. – М., 1995.
92. Токарев С.А. Религия в истории народов мира [Текст]/ С.А.Токарев.– 3-е изд, испр. и доп. – М.: Политиздат, 1976. – 575 с. – (Б-ка атеист. лит-ры).
93. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение [Текст]/ Д.М.Угринович.– М.: Мысль, 1973. – 239 с.
94. Угринович Д.М. Психология религии [Текст]/Д.М.Угринович.– М.: Политиздат, 1986. –350 с.
95. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу [Текст]/У.М.Уотт; Отв.ред. и авт. предисл. А.В.Сагадеев; Пер. с англ. С.А.Шуйского. – М.: Наука, 1976.-128с.
96. Философия религии [Текст]: Хрестоматия/Авт. - сост. В.Е.Данилова. – М.: Флинта, 2009.
97. Фильшетинский И.М. История арабской литературы, V – начало Хв. [Текст]/И.М.Фильшетинский.– М.: Наука, 1985.-525с. - (История литературы Востока).
98. Хошимов И.М. Деятельность индийского национального конгресса [Текст]/И.М.Хошимов, М.М.Кутина.– Ташкент, 1988.
99. Хусейн С.Э. История литературы урду [Текст]/С.Э.Хусейн; АН СССР. Ин-т народов Азии. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961.- 259с.
100. Чекала-Муха Г.В. В кругу пустого полумесяца [Текст]/Г.В.Чекала-Муха; [Послесл. В.Наумкина].- М.:Наука,1981.-189с. - (Рассказы о странах Востока).
101. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения [Текст]/М.М. Шахнович.– СПб: Изд-во СПб ун-та, 2006.
102. Аш-Шахристани Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал в ан-нихан) [Текст]: [В 2-х частях]: Пер. с араб.

- /Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш Шахристани. – М.: Наука, 1984. - Ч.1: Ислам/Пер., введ. и коммент. С.М.Прозорова. - 270с. - (Памятники письменности Востока).
103. Шибли Нуъмани. Макалот [Текст]/Шибли Нуъмани. – Лахор, 1978.- (на яз.урду).
104. Ширази С. Расоил [Текст]/С.Ширази.– Тегеран, 1314.
105. Шмидт А.Э. Очерки истории ислама как религии [Текст]/А.Э.Шмидт.– Спб, 1912.
106. Элбакян Е.С. Религиоведение и теология: Общее и особенное [Текст]/Е.С.Элбакян//Религиоведение и востоковедение: Третьи Торчиновские чтения: Материалы науч. конф. (Санкт-Петербург, 15-18 февраля 2006 г./ Сост. и отв. ред. С.В.Пахомов. – СПб: Изд-во СПб ун-та, 2006.
107. Элиаде М. Священное и мирское [Текст]/М.Элиаде.– М., 1994.
108. Элиаде М. Трактат по истории религий [Текст]/М.Элиаде; Пер. с фр. А.А. Васильева. – СПб: Алетейя, 1999. – (Сер.: Миф, религия, культура).
109. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований [Текст]/М.Элиаде, И.Кулиано.– М.: Рудомино; СПб.: Университетская книга, 1997.
110. Dar В.А.Р. Religions Tboqht of Sayyid Ahmadxhan [Текст]/В.А.Р.Dar. – Lahore, 1957.