

Таджикский национальный университет
Философский факультет
Кафедра истории философии и социальной
философии

На правах рукописи

Ахмедов Афшин Саидович

Культура и ислам: « история взаимоотношений»

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук, по
специальности 09.00.13-теория культуры

Научный руководитель
Курбонов А.Ш-доктор
философских наук, профессор

Душанбе-2021

Оглавление

Введение	2-13
Общая характеристика работ	14-20
Глава 1. Взаимоотношение культуры и религии	21-59
1.1. Понятие «культуры» и его отношение к «религий»	21-32
1.2. Проблемы взаимоотношения религии и культуры	33-60
Глава 2. Взаимоотношение культуры и ислама на разные периоды развития культуры исламского региона	61-132
2.1. Местно этнической культуры в становлении эволюции исламской культуры	61-94
2.2. Характер взаимоотношений ислама и культуры в разные этапы развития культура исламского региона	95-125
2.3. Отношение ислама к культуре в период реформаторства в XX веке.	126-159
Заключение	160-161
Список использованной литературы	162-172

Введение

Актуальность темы исследования.

Вопрос взаимоотношениях культуры и религии, и об отношениях складывающихся между культурой и такой религией, как ислам всегда имел особую актуальность в философии. Причем выявление всех аспектов взаимоотношений ислама и культуры - это довольно сложная задача, при решении которой должна учитываться не только специфика ислама, но и условия его возникновения уровень развития культуры в регионе зарождения ислама, его отношение к определенной части средиземноморской цивилизации, характер структурных элементов, исламской культуры т.д. С учетом всего этого в первую очередь необходимо определить парадигму развития культуры в исламском регионе. При этом очень важно рассматривать как этно-национальные культуры этого региона соотношились с исламом. Как известно, исламская культура включала в себя элементы и античной культуры, и традиционных доисламских культур народов исламского региона. Следует отметить, что исламская религиозная культура - это целый социокультурный комплекс, специальная форма культуры, которая требует конкретного к ней отношения. Здесь можно задаться вопросами какой характер имеет. религиозная культура и содействует ли она развитию личности? Для ответа на них нужно рассмотреть та подходы и те точки зрения, которые сложились при анализе отношений культуры и ислама. Там согласно исламской теологии, ислам включает в себя все элементы культуры, всё её особенности. Теоретики ислама не только рассматривают тождественность ислама и культуры, но и всячески подчеркивают цивилизаторскую направленность этой религии. Они чётко выделяют и комментируют те стороны ислама, которые так или иначе можно связать с культурой. Например, они подчеркивают, что наука развивалась благодаря именно исламу, и что слабое развитие светской культуры является косвенным доказательством превосходства

прогрессивного характера исламской культуры в отличие от культуры других конфессий. Здесь исламские теоретики апеллируют к духовности ислама, его нравственный гуманистической сущности. Однако «религиозность» и «духовность» - не совсем равнозначные понятия: религиозность – это способ существования религиозной культуры, а духовность – это существование культуры и ее гуманистической сущности. Следовательно, ориентация на духовность как таковую исключает религиозность и не подтверждает ее. Само понимание культуры, сложившейся в современном мире говорит о ее несоответствии с религией. Анализ культуры и ее структуры показывает, что даже с позиции религиозных апологетов, мы имеем отношение совершенно с разными явлениями. Религия – вера всегда и во все времена рассматривались как продукт божественного творения, а культура и ее ценности - как продукт человеческой творческой деятельности. Хотя, с научной точки зрения, и религия тоже является человеческим творением. Сущностные характеристики духовности в целом сводятся к таким позитивным понятиям и явлениям, как: культурность, нравственность, интеллигентность, образованность и др. Теологическая же характеристика духовности содержит в своей основе только религиозность. Для культуры (в светском ее понимании) главным является поиск истины, утверждение любви, красоты, заботы о человеке. По сути, духовность представляет собой интегральное качество личности. По мнению многих авторов (Л. Буевой, Г. Платонова, А. Косичева), все содержание культуры - это утверждение подлинного гуманизма в каждом индивиде. Из сказанного следует, что духовность определяет характер общества и служит фактором его развития.

Говоря о месте ислама в культуре, об их взаимоотношениях, автор подчеркивает, что в истории существования этой религии эти взаимоотношения не раз претерпевали самые различные изменения. Например, был период, когда образованный под флагом ислама халифат прямо способствовал развитию культуры, в частности философии, науки,

образования и других ее сфер. И этот период называется «золотым» периодом исламской культуры. Но были периоды жестокого преследования научной и передовой мысли, когда эта религия жестко противостояла развитию культуры. Проанализировать взаимоотношения ислама и культуры в разные периоды, его истории весьма актуальная проблема не только для современной науки, но и для всего общества тех государств, где ислам исповедуется большинством их населения.

Если говорить о Таджикистане то свое национальное государство он строит на основе современной и традиционной (таджикско-иранской) культуры, а не на базе какой-то неисламской или исламской идеологии. Между тем, как известно никак невозможно исключить исламский элемент из нынешней таджикской культуры, ибо идейную ее базу традиционно составляет ислам, более того - исламская культура издавна стала частью культуры национальной. Тем не менее, это не исключает некоторых противоречий между исламом и этнонациональной культурой. Понятно, что этнонациональная культура таджиков гораздо шире, чем исламская культура, которая входит в нее как определенная неотъемлемая ее часть. В данном случае мы можем говорить о таких понятиях культуру как общее и частное. Ислам, как часть культуры, не всегда способствовал развитию общего, т.е. этнонациональной культуры, а порою и препятствовал развитию культуры таджиков, потому что опирался на традиционных различных правовых религиозных школ, соблюдение которых был обязательным. Господство «таклид» («подражания», «традиция») привело к закрытию школ, развитию фанатизма, мракобесия. Все это разумеется, обусловило возникновение глубокого кризиса в мусульманских государствах Центральной Азии.

В нынешних условиях под влиянием панисламистских взглядов, а в ряде случаев из-за отсутствия четко обоснованных культурных концепций исламу в таджикской культуре стало приписываться приоритетная роль. Иной раз преимущества культуры ислама над

этнонациональной культурой в Средней Азии и Иране рассматривались даже как бесспорные, между тем как, по мнению автора, именно этнонациональная культура иранцев (таджиков) сыграла определяющую роль в развитии, так называемой «исламской культуры». Такая постановка вопроса приводит к выводу о том, что сущность исламской религиозной культуры и следует анализировать в рамках всей культуры региона, и такой подход поможет выявить, какое влияние иранская (таджикская культура) на ислам.

Как известно, многие культурные элементы ислама, философская теология традиционная теология (фикх), этика, ритуальная обрядность и другие элементы, составляющие исламскую религиозную культуру, начали формироваться с распространением ислама в Средней Азии и Иране стараниями выдающихся личностями перосязычного региона.

Говорить о развитии современной культуры Таджикистана без научного уяснения и анализа взаимодействия ислама и культуры вряд ли возможно. Причем разработка данной проблемы имеет не только научную, но и практическую значимость. Кроме того исследование имеет особую востребованность и потому что в последнее время в таджикском обществе возрос большой интерес к своей культуре, к ее корням, к основному ее формированию. С учётом сказанного актуальность темы диссертационного исследования не вызывает сомнений, тем более , что ранее она еще подвергалась глубокому научному осмыслению.

Степень изученности проблемы. Вопросам культуры и религии посвящено огромное количество работ. Из всего этого пласта научной литературы автор сосредоточил свое внимание только на анализе тех трудов, которые так или иначе касаются темы его исследования. В первую очередь отмечается, что почти во всех работах, посвященных проблемам культуры исследователи пытались обосновать связь религии и культуры. Немалое значение этому аспекту придаётся и в работах, не посредственно посвященных теории и философии культуры. Как выяснилось, рассмотрение вопроса взаимоотношения культуры и

религии берет свое начало с определения самого понятия «культура», которое трактуется ученым – культуроведами и культурологами достаточно разнообразно. По мнению известного философа культуры М.С.Кагана, существует более 200 определений культуры, и все они демонстрируют различные подходы к проблеме культуры.¹ Уже сама многоаспектность культуры как таковой способствовала различному её пониманию, что и отразилось в авторских определениях культуры. С позиций диссертационной исследования наибольший интерес представляют ценностные, функциональные, деятельные подходы к культуре.

Культура, рассматриваемая как совокупность и система ценностей, включает в себя все ценности созданные человеком в процессе творческой деятельности, все способы и приемы человеческой деятельности, объективированные в предметных и материальных носителях, а также ценности нематериальной культуры: верования, символы, нормы, обычаи, принципы поведения, идеи, абстракции и т.д., т.е. все, что выделяет человека, человеческое общество из природы, животного мира, таким образом культура - эта среда, искусственно созданная при помощи языка, мышления и символических значений.² Такое понимание культуры соответственно включает в себя и религию. Тем не менее многие авторы отмечают специфику религиозной культуры. По их мнению, религиозная культура - это совокупность имеющихся в религии способов и приемов осуществления бытия человека, которые реализуются в религиозной деятельности и представлены в религиозных ценностях, несущих религиозные значения и смыслы. Если представить религию как вид духовной культуры, наряду с такими понятиями как нравственность, искусство, наука и др, то возникает вопрос: чем же религия отличается от других компонентов культуры?

Необходимо отметить, что при оценке религии как компонента культуры и определении ее особенностей используется самые различные

¹ Каган М.С. Философия культуры. СПб.1998.с.13-15

² И.Яблоков. Религиоведение. М. с.286-287

подходы, порою, совершенно противоположные. Некоторые ученые видят в религии духовную культуру, воспрепятствующую развитию современной светской духовной культуры; другие, наоборот, считают религию сущностной основой духовности в целом.³ При формировании не той или иной концепции культуры особую роль играют подходы к объяснению религии и взаимосвязи религии и культуры. Например, взаимосвязь религии и культуры проявляется в функциональной схожести. В данном случае взаимодействие религии и культуры рассматривается в трех аспектах: 1) воздействие идеи и приоритетов религии на культуру;⁴ 2) взаимодействие религиозных и культурных институтов: либо их согласие, либо в подчинении культурных институтов религиозным; 3) органическое слияние религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно- правовыми в особых синкретических образованиях: этно-конфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократические структуры.⁵

Рассматривая социальные функции религии, сопоставляя их с функциями культуры, некоторые исследователи считают их идентичными и исходят из того, что религия имеет культуuroобразующую функцию. При этом особо отмечается роль религии как хранительницы

³ Гараджа В.И. Религиоведение. Учеб.пособие для студентов высших учебных заведений. М, 2001; Доусон.К.Г Религия и культура. пер.с англ. Вступ.ст.и коммент. К Кожурина СПб, Алтай, 2000; Токарев С.А. Религия в истории народов мира, М.1999; Васильев А.С. История религии. М, 2008-471.; Религия в истории культуры.под.ред. М.Г. Письманина. М. 1998; Данильян О.Г, Тараненко В.М. Религиоведение. М 2005- 408с. Арнольд Исаевич. Социализм и культура. М. 1962.

⁴ Савицкий Б.Н Миграция культуры // Поход к Востоку. Под ред. Трубецкого Н.С.М., 2007; Радугин Н.А. Введение в религиоведение: Теория, история и современные религии. Курс лекций.М.2001.С.237; Крывелев. И.А История религии, очерки в 2-х томах, М.1988; Яковлев Е. Р Искусство и мировые религии. М. 1985; Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое сознание.М.2007 и др.

⁵ Бестужев –Рюмин К.И. История культурно-исторических типов // Данилевский Н.Я.// Россия и Европа СПб .2005; Городишева А.Н .Цивилизация и культура // Теория и история. Красноярск 2003. №2 с. 92;. Вебер М. Избранные произведения. // Вебер М. Прогресс. 2000; Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории // П.Дж. Тойнби М; Айрис. Пресс . 2003 ; Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры на Востоке. М.1992; Гуревич П.С. Культурология. М: Проект , 2011; Извеков А.И Конфликт современной культуры цивилизации. М; Наука, 2009; Грем Билли. Мир с Богом. М. 2014. Афонин Теория и история культуры. 2012; Гатальская С.М . Философия культуры. 2010-2011 ; Лавриненко В.Н. Культура и цивилизация. М 2012;. Каган М.С. Философия культуры. СПб. 1996; Зиммель П. Философия культуры. М. 1996; Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество М. Франк С. К .Духовные основы общества. М. 1992; Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. Пер. с англ. Руднева Е. и др. М. 2002; Сорокин. П. А. Кризис нашего времени: Социальный и культурный образ / П.А. Сорокин . М. 2009;

традиции, быта, обычаев, образцов поведения.⁶ Однако здесь исключаются такие характеристики религии, как иллюзорность, фантастичность, сверхъестественность и др. которые никак не могут соответствовать ценностной характеристике культуры. В итоге вырисовывается две противоположные концепции культуры: теологическая и светская.⁷

В каждой религии имеются собственные концепции культуры, в которых религия вступает основным, определяющим элементом культуры, и все другие компоненты культуры подчинены религии. Аналогичные точки зрения имеют католический философ Ж. Маритен, православные мыслители П. Флоренский, Н.Бердяев, протестантский П.Тиллих, мусульманские- шиитские исследователи Х.Заринкуб, М. Мутаххари и мн. др. Они рассматривают освобождение светской культуры от религии как дегуманизацию культуры, как упадок нравственности, как универсальную испорченность человека.

По мнению конфессиональных культурологов, все культурные ценности производны от религиозного культа. Несмотря на то, что культура по своей природе двойственна, в ней содержится природное начало (правда бытия) и правда смысла, естественно-природное начало и духовное, но, по мнению религиозных культурологов, глубинная природа человека раскрывается и воплощается только по божественному

⁶Драч Г.В. Бакулов В. О., Королев В.К. История мировой культуры: Учеб. Пос. для. вузов. гуманитар. спец. Ростов на Дону. 2000; Помирани Г.С. Великие религии мира. М. 2001; Манхейм К. Избранное: Социология культуры пер. с англ. Л.Ф.Роульсон. Л.В. Драмов. М. – СПб, 2000; Парсонс Т. Система координат действия и общая теория систем действия : - культура, личность и место социальных систем / Американская социологическая мысль/ М. изд- во. МГУ, 1994; Рябов В.В. Наш духовный мир. 1987; Франк С. Л. Духовные основы общества. М. 1992. ; Вилояти А. Пуёи фарханг ва тамаддуни ислом. Тег. 1986; Тамаддуни умумибашарии ислом. Тег.Т.1 1338. Сорокин П. А Социальная культурная динамика. М. 2006;

⁷Заринкуб Х. История исламской цивилизации. М. 2002; С.Х Наср. Илм ва тамаддун дар ислом. Тегеран.1350;Р.Апшерани. Исламская культурология. М. 2017; Риза Акбариев. Сайри фалсафа дар Эрон; Тег.. 1387; А.Махмуд. Адва аламаядина ал- фалсафа в-ал-илм вал- лугат, ва-л-фан, ва-л- адат. Каир 1962, Ахмад Бабак. Хакикат ва зебои. Тег.1995; Бек- Хабиб.Притязание культуры. пер.с англ М.2003; Курбари. Таърих ва тамаддуни исломи. Тег. 1991; Велайати А. Пуёи фарханг ва тамаддуни исломи дар Эрон т.л. Тег 1386 (2007); Халаби А. Таърихи тамаддуни исломи . Тег.1386 (2007); Зайнулобиддин Хусейн. Таърихи фарханг ва тамаддун дар ислом. Тег .1346 (1967); Мунтадж. Адами. Тамаддуни ислом дар карни а- чоруми хиджри. Тег. 1364 (1985); Дорюши Ошури. Таърихи фарханг. Тег. 1357 (1978).

благословению.⁸ Исламские концепции, культуры содержат все особенности христианской теологической концепции, несмотря на то, что теоретики ислама постоянно подчеркивают превосходство ислама, как культурнообразующей религии над всем другими религиями.

Другую группу составляют светские исследователи культуры, которые считают религию частью культуры, результатом созидательной деятельности людей. Расходятся же они относительно места религии в культуре и ее влияния на последнюю.⁹ В культуроведении существует несколько направлений, которые существенно отличаются друг от друга в решении вопроса взаимодействия культуры и религии. Так представители одних из этих направлений говорят об огромном влиянии религии на развитие культуры, на отдельные аспекты духовной культуры, а приверженцы других наоборот, указывают на то, что влияние религии на культуру ослабло и что она постепенно уходит из культурной жизни людей. При всем том, все согласны с тем, что религия, как и многие другие социальные институты, все же дает знать о себе и в жизни современного общества и в культуре¹⁰. Более того, власти в разных странах по своему поддерживают религию, навязывают её разными способами народу, используя институты культуры (образование, СМИ и др.). Некоторые современные исследователи по-прежнему, явно или неявно, поддерживают марксистскую концепцию о том, что религия используется имущим классом в своих классовых интересах. «Когда общество устроено так, что ничтожное меньшинство пользуется властью, а массы постоянно терпят» и несут, «тяжелые обязанности», то вполне естественно сочувствие эксплуататоров к религии, учащей «безропотно» переносить земной ад ради небесного

¹¹. Введение в общее религиоведение. Учебник (по Ред. Яблокова. М. 2001. с. 476) Маркс К, Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М. 1986. с. 58. Вавилин Е.А., Фафанов В.Б. Исторический материализм и категории культуры. Теоретико-методологический аспект. Новосибирск. 1993. Келле. В. Ж. Процессы глобализации и динамика культуры знания. Понимание, умение. – 2005- №1- с. 69-70. Мамардашвили М. К. Философия и религия. Спб. 2000. С. 258-279. Шлейермахер М. К. Речи о религии к образованным людям ее. Монологи. М. 1994.

¹². Введение в общее религиоведение. Учебник (под ред. Яблокова И.Н); М. 2001

будто бы рая».¹¹ Сторонники этой позиции считают, что религия в современном обществе хотя и сохраняет свои некоторые культурные функции, но все же отходит на второй план. Общий взгляд этой группы исследователей сводится к следующему: в условиях глобальной дифференциации общества, в том числе и религиозного, в эпоху возрастающего плюрализма ни одна из традиционных религий уже не способна выполнять интегрирующую функцию коллективной идентичности. То же относится и к функции религии которая посредством сакрализации норм и ценностей общества могла бы обеспечить его стабильность. «Возможности религии в этом отношении с развитием общества меняются».¹² Это касается в основном развитых стран, в развивающихся те странах мусульманского Востока сложилось совсем другая картина. Здесь культурные функции религии не только сохранились, религия в этих странах играет мобилизующую роль определяет поведение и поступки людей. Причина этому - высокий уровень религиозности масс.

Культурологических исследований в области ислама и его культуры немного, и все они в основном проводились с позиции панисламизма.¹³ Реформаторские научно-теоретические и сравнительные исследования в сфере взаимоотношений были реализованы культуры и ислама в бывших советских республиках и в некоторых арабских странах и то под влиянием Запада. В большинстве из них рассматриваются или история культуры ислама, или культура периода социализма. Еще одна группа

¹¹ . Критике гегелевской философии правы. Введение // ТЗ

¹² С.М.Гараджа В.И. Религиоведение. Учеб. пособ. для студентов высш. Учебных заведений и препод. Школы. 2- ое издание дополн. М.1995,. Иларионов Г.А. Религия и культура: классификация моделей взаимодействия // Молодежь и наука XXI века. Материалы всероссийской научно-практической конференции студентов аспирантов и молодых ученых, посвященной 85 – летию рождения В.П. Астафьева и 100- летию со дня рождения П.В. Кириинского . Красноярск 23-24 июль 2000 г. В 2- х томах. Т.1. Красноярск 2008.

¹³ Зарринкуб Х. История исламской цивилизации.М.2008; Абрау Махмуд. Адво аламайиди ал-фалсафа в-ал-илм ва-ллучат ва-л-фанн ва-л-адаб. Каир 1962; Азрак Муҳаммад Юсуф. Қонуни исломи дар Афғонистон. Кабул, 1991; Курбари З. Таърих ва тамаддуни исломӣ. Т.1991; фарҳанг ва тамаддуни ислом ва Эрон. Тег.1386 (2007). Халаби Таърихи тамаддуни исломӣ. Тег.1386(2007); Зайнулобиддин Хуснӣ Таърихи фарҳанг ва тамаддун дар ислом. Тег.1346(192); Мунтоз Адамӣ. Тамаддуни ислом дар қарни чаҳоруми ҳиҷрӣ. Тег.1364 (1985)и др.

исследователей, анализируя пришла к выводу, что культуру прошлого, ислам - это антипод или рудимент культуры.¹⁴

С приобретением среднеазиатскими республиками независимости и образованием самостоятельных государств ситуация и изучением культуры прошлого, стала резко меняться. Проблемы, связанные с оценкой своего культурного наследия, развитие собственных этнонациональных культур, значительно актуализировались.

В Таджикистане вопрос о взаимоотношениях культуры и ислама до сих пор специально не исследовался, но об отношении ислама к философии, искусству, образованию, воспитанию, вечным моральным ценностям, в частности, писали в своих работах академик Диноршоев М.Д. При этом Диноршоева З.М, Якубов Ю, Ахмедова С. и др¹⁵. Все эти ученые сходились в мнении, что религия и в древние времена, и сегодня составляла и составляет только часть культуры, она- ее неотъемлемый компонент.

В целом же вопрос о взаимодействии ислама и культуры, о месте исламской культуры в мировых цивилизационных процессах указанными исследователями не затрагивался. Вне поле зрения ученых они оказались и такая проблема, как взаимоотношения исламской и национальной культуры. Между тем в таджикской философской науке появились работы, в которых именно ислам рассматривается как основа этнонациональных культур, или все они включаются в общую исламскую культуру. В данном случае автор имеет в виду, что под понятием «исламская культура» начинает пониматься вся культура региона без анализа характерных особенностей неисламской

¹⁴Сухов А.Д Религия как общественный феномен М.1972. Угринович Д.М.Введение в религиоведении М;1985. Маджидов Р.Ш. Преодоление религиозности в Таджикистане. Душ;1972. Ахмедов С.Мирования научно-атеистического мировоззрение в Таджикистане, в процессе культурной революции Д.1989.

¹⁵ Ахмедов С. Формирование научно-атеистического мировоззрения в процессе культурной революции. Душ, 1989

Диноршоев М.Д. Плюралистическая философия Абубакра Рози. Душ, 2012.

Бекзода С. Шуубия; диссиденты средневекового ислама. Душ, 2012, с.393

Диноршоева З.М. Гражданская философия ал-Фараби. Душ; 2006. Диноршоева З.М. Мухамад Газали соотношение к философии Д; 2002. Додихудоева П. От ислама к секуляризму, обратно к исламу. Д; 2013.

Рачабзода Н. Сомониён аз эҳёи тамаддуни форси-тоҷикӣ Д; 2005. Султонов Н. Саманиды и возрождение таджикско-персидской цивилизации . Д; 1998

(нерелигиозной) культуры и ее отношения и связи с другим аспектам культуры, вообще и исламской в частности ¹⁶

С учётом сказанного, автор поставил задачу на основе исторических фактов проследить историю взаимодействия культуры и ислама, конкретизировать место ислама в системе этнонациональной культуры, выявить причины застоя и культурной отсталости некоторых мусульманских стран, исходя из взаимоотношений ислама и культуры . таким образом заполнить пробел, который существует в культуроведческой науке по проблемам взаимоотношений культуры и ислама. При этом диссертант попытался определить степень влияния иранской (таджикской) культуры и иранцев (таджиков) на формирование и развитие культуры исламского халифата в период IX-XII вв. и в другие исторические периоды.

¹⁶ Рачабзода Н.Сомониён аз эҳёи тамаддуни форси-тоҷикӣ Д;2005.Султонов Н. Саманиды и возраждение таджикско-персидской цивилизации . Д;19998

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Связь работы с научными программами (проектами) темами.

Диссертация выполнена в соответствии и с планом научно-исследовательских работами кафедры истории философии и социальной философии ТНУ на 2016-2020гг., целью которых является изучение актуальных вопросов истории таджикской философии, современных социокультурных проблем Республики Таджикистан. Результаты этих работ могут быть использованы в различных сферах гуманитарных дисциплин.

Задачи и цели исследования. Основная цель исследования - определение взаимодействия ислама и культуры на различных этапах развития исламского общества с учетом развития культуры региона и этнонациональных культур, в основном культуры персоязычных народов.

Для достижения указанной цели необходимо было решить следующие задачи:

- Исследовать процесс взаимодействия ислама с культурами не арабских народов, особенно иранских;
- рассмотреть роль исламского халифата в развитии культуры исламского региона (период расцвета культуры) ;
- обосновать влияние иранской культуры на развитие культуры исламской;
- показать процесс постепенного отмежевания исламской культуры (религиозной) от светской и этнонациональной;
- определить причины противоречивые отношения ислама к светской и этнической культурам;
- Показать отношение культуры и ислама в период исламской реформации и просвещения
- обосновать место исламской культуры в современной национальной культуре таджиков;

- Раскрыть отношение исламского радикализма к современной культуре.
- **Объект исследования** - взаимоотношения ислама и культуры на разных этапах их развития, история их взаимодействия.
- **Предмет исследования** - анализ и определение отношение ислама к культуре, этнонациональной в том числе, показ историю их взаимодействия в различных периодах развития культуры исламского региона.
- **Теоретика–методологические основы диссертации.** Исследование базируется на теоретических и методологических положениях обоснованных философской культурологией и известными учеными исламоведами. Анализ взаимодействия ислама и культуры в ретроспективном плане основывается на социально-функциональных методах, согласно которым культура и отношение ислама к ней рассматриваются как феномен постоянно изменяющийся и развивающийся. В этом плане научным методологическим ориентиром были работы видных ученых - культурологов. Особое значение для представленного исследования имел гипотетико – аксиоматический метод, когда культура и ее парадигмы, с одной стороны, позиционируются как научные аксиомы, и с другой их изменения в процессе развития вполне допустимо.
- В работе был использован также конкретно – исторический подход, который основывается на таких принципах, как объективность, системность, логичность.

Научная новизна работы.

Научная новизна работы заключается в следующих выводах, сделанных в процессе анализа влияния религии на культуру и выявления ее места во всей культурной системе :

- обоснованы особенности взаимодействия ислама и культуры в разные периоды их развития в регионе Средней Азии и Ирана;

- определены причины разнообразного отношения ислама к культуре и отдельным ее компонентам;
- на основе конкретных исторических фактов, констатирована бесспорная лояльность ислама к культуре в период IX – XII вв, который считается в истории мусульманского Востока «золотым временем культурного расцвета»;
- научно подтверждена связь средневековой культуры упомянутого региона с учением ислама что выразилось в использовании ею таких идей, принципов и тем как: теоцентризм, мистическая традиция, религиозный образ человека, провиденциализм, предопределённость, психологическая первичность веры по отношению к дискурсивному мышлению;
- раскрыта сущность процесса вестернизации культуры мусульманского Востока и доказано объективность поступательного развития светской и этнонациональной культуры;
- обоснована специфика развития культуры в современных светских государствах исламского региона, в том числе в Таджикистане.

Основные положения выносимые на защиту:

Первоначальный ислам создан в основном на базе первобытной культуры, отсутствовала у арабов более менее развитая культура, отсутствовали у них такие основные элементы как просвещение, наука, школы, искусство, развитая государство, политика и др. Во второй половине VIII века арабы занимались политикой и завоеванием, считали для себя низким делом заниматься культурной деятельностью. А те которые занимались теологией были из тех из арабских родов, которые не пользовались особой известностью и авторитетом среди арабов. Завоеванные народы, в культурном плане были более развитыми, арабы сталкиваясь с развитой культурой иранцев, сирийцев, египтян до VIII века постепенно самоустранились от своей культуры. Поэтому можно сказать, что арабы находились под влиянием ирано-исламской культуры.

Потеряв политический вес иранцы взялись за создание исламской культуры; фикха, сунны, созданием государственной системы, школы, образования и тд. Исходя из этого выдвигаются следующие положения в качестве положения вносимые на защиту.

1. Первое разделение на исламские и неисламские элементы культуры, в произошло в фикхе. Так, в ханафитском фикхе, утверждалось, что вера точно связана с логикой и рационализмом. В свою очередь ханбалиты эту связь отрицали. Таким те противоречивым было отношение этих двух правовых школ и к народным традициям–урф. Можно сказать, что с формированием основных направлений фикха культура народов, принявших ислам, стала разделяться на светскую и религиозную.
2. В целом, развитие культуры в исламском регионе мало зависело от тех идей и положений, которого разрабатывались различными религиозных правовых школами и от тех принципов, которые исповедовались служителями культа. Главную роль в сфере культуры все же играло государства. На пример, с образованием аббасидского халифата, культура как (светская так, и религиозная) достигла очень высоки его уровня развития. Причем именно в этот периода культура мусульманской среднеазиатского региона стало разделяться на заимствованную и собственную–исламскую (варидати, ислами). Конечно, эти виды культуры противопоставлялись друг другу. Но в конце XII в. Наибольшую остроту приобрело противопоставления другого рода, а именно: светская культура, включающая науку, философию и этнонациональные традиции стала жестко противопоставляется культура религиозной. Это нашло своё отражение в каламе, в работах М.Газали и в фикхе.
3. Начиная с XIII в. толерантность и веротерпимость уходят в прошлое, а их место занимает нетерпимость ислама к светским

компонентам культуры, которые его служителями и приверженцами объявлялись еретическими .

4. Отношение ислама к культуре базировалось на таких понятиях «дозволенное» и не «дозволенное». В итоге взаимоотношения ислама и культуры приобретают весьма ограниченный характер.
5. В период распространения ислама на завоеванных арабами новых территориях отношение этой религии к культуре и культурным традициям, в частности к культуре иранцев (таджиков) в основном было враждебным. Это враждебность породила такое явление как, в шуубитское движение. Под влиянием шуубизма и вследствие освободительных движений в Иране и Средней Азии народные традиции и адаты, язык, этнические культурные традиции народов этих регионов были сохранены и в итоге способствовали развитию культуры во всем ее национальном разнообразии.
6. После XIII в. особое развитие получили суфизм и суфийская культура, которой была присуща некоторая толерантность. Одновременно с ними о себе заявили мистицизм и фанатизм. В таких условиях развития светской культуры пошло на спад. Ислам жестко противостоял не только светской культуре но и всем модернизационным процессам в целом. Любое новое интерпретировалось исламскими критиками, как античное, неисламское, еретическое. Период XIV-XIX вв. можно охарактеризовать как период культурного застоя, который особенно чётко проявился в культуре Ирана. К этому времени уже сформировались другие культурные центры, например в Индии, где толерантное отношение ислама к светской и неисламской культуре сохранилось.
7. Во второй половине XIX в. В Средней Азии, Ирана, Афганистана возникло реформаторские движение. Исламские реформаторы выступали за пересмотр отношения ислама к современной культуре, за реформы образования, толерантное отношение к

светским элементам культуры, особенно к западным и в первую очередь к тем достижениям научно-технической революции, которая именно на Западе шла весьма ускоренными темпами.

8. На современном этапе отношение ислама к светской культуре далеко не однозначно. С одной стороны, ислам вроде бы поддерживает и воспринимает те современные ценности которые способствуют культурным преобразованиям в мусульманских странах. С другой стороны, сложившиеся сегодня в мире исламские фундаменталистские реакционно-консервативные движения жестко противостоят всему тому новому, что способно преобразовать «исламское пространство».
9. В светских государствах исламского региона отношение ислама к культуре выражается в форме как сотрудничества. Ислам стал одной из значительной частей этнонациональной культуры, способствующей развитию других ее элементов. Но при всем том влияние этой религии на культуру все же ослабевает и уходит в прошлое. Время когда ислам составлял идейную основу этнонациональной культуры, вряд ли можно вернуть.

Научно- практическая значимость исследования.

Анализ отношения ислама к культуре вообще и определение его места в современных этнонациональных культур в частности имеют важное научно - теоретическое и практическое значение. В первую очередь это связано с теми задачами, стоящими перед национальными государствами, население которых в большинстве своем исповедует ислам. По мнению автора, в этих государствах большая роль отводится обществу, которое должно и может оказать влияние на современные социо-культурные феномены, сохранение этнической культуры и культурных традиций. Но это общество высокой культурой. Только при этом условии оно сможет оказывать необходимое влияние на современные культурные процессы. Если говорить о Таджикистане, то здесь и общество, и государство активно стремятся к тех барьеров,

которые так или иначе возникают на пути развития преодолению всех современной культуры. При этом особое внимание обращается на национальную специфику культуры и на возможности ее обогащения ценностями общечеловеческого характера, о чем подробно говорится в диссертации и что имеет явную теоретическую значимость.

Разработка этих вопросов дает возможность культурным институтам лучше ориентироваться в современных проблемах культуры и использовать научно обоснованные подходы к ним.

Результаты исследования могут использоваться также в процессе провидения специальных спецкурсов по проблемам культуры в высших гуманитарных учебных заведениях, в лекционных занятиях, а также в пропагандийской работе среди населения республики.

Связь работы с научными программами (проектами), темами.

Работа написана в соответствии с планом научно-исследовательских работ кафедры истории философии и социальной философии на 2018-2020гг. по таким темам, как проблемы культуры, история философии и социальной философии. Ее результаты могут быть использованы в различных сферах гуманитарных дисциплин.

Личный вклад соискателя ученой степени

Личный вклад соискателя состоит в выборе темы взаимоотношение культуры и ислама и в разных этапах развития культуры региона. Развитие культуры были различными в разных этапах и соответственно их отношения с исламом различались, необходимо было также указать на роль этнонациональных культуры в развитии исламской культуры. Личным вкладом соискателя так же является определение уровня научной новизны, выносимых на защиту научных положений, доклады автора на научные конференции, теоретические семинары, а также способ постановки вопросов и стилистика диссертации, всё это отражают личный вклад диссертанта.

Глава 1. Взаимоотношение культуры и религии

1. Понятие «культуры» и его отношение к понятию религии

В науке существует несколько подходов к определению «культуры»: ценностный, деятельный, творческий и социальный. При ценностном подходе культура рассматривается как совокупность ценностей созданной человеком при помощи творческого труда. В философском словаре дается такая характеристика культуры. «Культура—специфический способ организации и развития человеческой деятельности, представленных в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе». Это определение построено в основном на основе ценностного подхода, хотя в нем перечисляется и другие моменты, которые относятся к другим подходам. Можно также отметить, что культура понимается как создание и деятельности людей. Разумеется, это понятие в разные эпохи развития человечества понималось по-разному, но одно бесспорно, к нему относили особенности поведения и деятельности людей, например, эллины видели в нем, воспитанность людей в отличие от невоспитанных, некультурных. Не выдаваясь в историю понимания этого термина и культуры, следует отметить, что наш анализ касается лишь современным его концепциям. Современники в большинстве своем при определении культуры ориентированы на социальные образы. Социальные образы, т.е. вся прошлая деятельность человечества, взятая в функции опыта—это «генофонд» социума, и наши социальные «гены» в которых, зафиксированы как успехи и трагедии, как ошибки и прозрение за тысячи лет нашей истории. Частично этот опыт дошел до нас из прошлых эпох, частично по языку и письменности, но и язык, и письменность имеют ту же природу, их бытия.

В целом культура—это система ценностей, жизненных представлений, образцов поведения, норм, совокупность способов и приемов человеческой деятельности, объективированных в предметных, материальных носителях

(средствах труда, знаках) и передаваемых последующим поколениям. Она включает в себя нематериальную культуру, такие как ценности, верования, символы, нормы, обычаи и установленные принципы, и материальную культуру—физические артефакты или предметы — каменные топоры, компьютеры, набедренные повязки, смокинги, автомобили, картины, гамаки и крытые стадионы. Культура есть среда, искусственно созданная человеком при помощи языка, мышления и символических знаний¹⁷.

Данное определение содержит ценностные элементы и определяет характер и функции культуры. Существует множество разнообразных определений культуры, которые в конечном итоге сводятся в данном определении. Если же говорить о культуре, духовной то здесь подразумевается духовная деятельность, способность человека сохранять, транслировать и создавать духовные ценности. Эти ценности имеют разные формы и относятся к разным типам. Можно характеризовать эту функцию культуры еще более широко как сохранение и воспроизведение совокупность духовных и материальных ценностей и передачи их последующему поколению в более обогащенном виде. Наряду с этим особое внимание уделяется функциональным особенностям культуры. Культура представляет собой своеобразный управляющий центр всей общественной жизни. Являясь хранителем коллективного социального опыта, арсеналом норм, императивов, целей и ценностей, с помощью которых регулируется и контролируется существование общества и направляется его развитие. Культура является парадигмой человеческой жизнедеятельности на данном историческом этапе общественного развития. Она осуществляет свою регулирующую функцию, воздействуя, с одной стороны, на процесс производства-потребления (и тогда проявляется «материальная», «производственная», «бытовая» культура и культура духовного производства и потребления), а с другой стороны, на социум, проявляясь в качестве «политической» культуры. В этих двух сферах социальной деятельности опредмечивается, реализуется свойственная ей

2. Э. Тайлор. Первобытная культура . М.1980 с.18

парадигма человеческой деятельности и общественной интеграции. Такова приоритетная роль культуры в обществе.¹⁸

Рассматривая проблему сопряжения и взаимосвязи культуры с религией, некоторые культурологи и религиоведы видят функциональную схожесть религии и культуры, в частности, как и функции культуры, взаимодействия религии и светских культурных систем в трех аспектах: 1) воздействие идей и приоритетов религии на культуру. 2) взаимодействия религиозных и культурных институтов либо их согласие, либо подчинение культурных институтов религиозным. 3) органическое слияние религиозных отношений с национальными бытовыми государственно – правовыми в особое синкретическое образование. 4) конфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократические структуры. Некоторые исследователи подтверждают особую роли религии на культуру (зачастую на национальную), а другие считают, что в процессе своего развития само общество обновляет культуру и религию. В первом случае божественное начало, религиозные идеи, сакральные ценности становятся определяющим фактором развития культуры. Во втором случае, само общество рассматривает как саморазвивающаяся система. Культура имеет непосредственную связь с творчеством, с творческой деятельностью людей. Само слово «культура» показывает эту родовую связь оно означало обработку, возделывание в латинском языке. Если взять словарь Даля культура понимается так: «Культура- обработка и уход, возделывание, выделка, образование, умственное и нравственное: говорят даже культивировать вместо обрабатывать, возделывать, образовывать». Даже в латинском значении культуры–как возделывании, взвешивание наблюдается процесс возделывания, окультуривания. Это означает, что культура предполагает постоянный процесс воздействия на окультуриваемого, то есть поднятие чего-либо на более высокую качественную высоту. Это процесс преобразования среды. В целом представления о культуре проходили различные этапы

¹⁸ Ионин Л.Г. Социология культуры. М. 2000. С.11
2.Словарь Даля

установление этого понятия. В культурологии понимание «культуры» и его объяснений имеет давнюю историю. Например, ученые культурологи Л.Г. Ионин и М.С. Каган давали размеренную характеристику этого понятия. Они приводили историю становления этого понятия в научной культурологии. По их мнению, слово «культура» было введено в оборот древними римлянами как противопоставление слову природа (*natura*) и означало культивирование, возделывание, вынашивание чего-либо, по началу – растений и животных, обработку земли.¹⁹ Установлено, что слово культура в древнем Риме постепенно стало означать явление не природного, это – не природа, а речь идет о жизни человека и общества. «Культура» проходила определенную эволюцию. В период просвещения оно означало знание, образование, воспитание. Культурный человек, это человек образованный, воспитанный человек, который может себя вести в обществе соответственно правам, нормам и формам поведения, принятых в данном сообществе. В этот период, в конце XVIII в. по мнению исследователей сформировалось значение термина «цивилизация», от латинского *Civis* – гражданин. Этот термин приобрел и другие значение, в частности комфортность жизни, достижения науки, промышленности. Понятие «цивилизация» как и «культура» стало означать культуру, цивилизацию разных человеческих сообществ. В XIX в. стало развиваться антропологическое понимание культуры, особенно у историков – этнографов. Известный представитель культурной антропологии Э.Б. Тейлор писал, что «Культура или цивилизация» складывается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей, и привычек, усвоенных человеком как членом общества.²⁰ Термин «цивилизация», хотя использовался в значении культуры, но оно применяется в значении уровня культурности, например, цивилизованный народ, варварства и т.д. стало определить качественную характеристику общества. В таком подходе «культура» использовалась для обозначения духовной жизни общества и человека. Признавая «культуру» для

¹⁹ М.С.Каган Филос. культуры. СПб 1996..с.17

²⁰ Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М.1980. с.18

всех человеческих сообществ, обозначили уровня, степени культурности. В таком случае термин «культура» и «цивилизация» стали понимать как синонимы. Постепенно к XX веку сложился ряд культурологические концепции, рассматривающие культуру и цивилизацию тесно связанные друг с другом.

Появление разнообразных концепции было связано прежде всего с развитием эмпирических исследований в области культуры и с той идейно философского течения, с которыми они были связаны. Например. культура понимается как система символов такого понимания придерживают в основном неокантианцы (Э. Кассирер, Л.Уайт, К. Гирц), гуманистических Г.Зимель, А.Швейцер, Н.К.Рерих и др. позитивистских З.Фрейд, К.Юнг и др. аксиологических понимания культуры). Наличие более 400 определений культуры связано с одной стороны с различием подходов исследований с другой, с многообразностью, сложностью данного явления. Современный этап развития гуманитарного образования характеризуется появлением новых, альтернативных концепции не совсем совпадающими со старыми взглядами. Смену парадигма сопровождается стремительный темпы перемен и многие стереотипы создания поведения, признанные концепции исчезают, появляются новые теоретические конструкции, модели по новому объясняющие культурный процесс. Иногда под словом «культуры» понимается искусство, образование и соблюдение правил приличия при общении. При определении «культуры» слово «ценность» имеет важное значение. По мнению Г. Риккерта если отнять от объекта всякую ценность, то он станет частью простой природы. Если принимать за основу этот подход, то культуру можно характеризовать как совокупность ценностей особой значимости тех или иных явлений. Идя по пути формализации культуры можно прийти к семиотической позиции, которая рассматривает культуру как совокупность знаковых систем.

Распространённым является мнение о том, что культура есть жизнь человека в прошлом и настоящем в составе социальных и этнических групп,

разбросанных по земному шару, отличающихся своим своеобразием и жизненным укладом, как адаптивно–адаптирующие системы, обеспечивающие устойчивые в историческом времени стратегии физического и духовного выживания той или иной популяции²¹.

Все больше популярностью занимает гуманистическое понимание культуры, в частности концепция «философия жизни». (Г.Зиммель). Функционализм Ницше, который был направлен против сократовской философии привел к определенному нигилизму в области культуры. В противовес тому В. Дельта (1833-1911) рассматривает саму жизнь как способ бытия человека, где раскрываются культурно–исторические процессы, где мир культуры отличается от мира природы, Он отмечает методы науки о природе, от методов науке о духе (философии). Несмотря на определенное сближение позиций культурологов на современном этапе по прежнему сохраняется различные трактовки культуры, например, она трактуется как система символов (К. Гриц), как символическая реальность (Л.Уайт) как средство удовлетворения человеческих потребностей (Б. Малиновский), как образцы поведения и т.д.

В связи с многоплановостью и многоаспектности культуры она составляет объект культурологических наук, что характеризует многообразие подходов к ней. В результате чего с точки зрения разных наук определяется культура и естественно приобретает некоторые особенности, которые присущи этой науке. Это наука как явление любой гуманитарной науки сопряжена процессами житнетворчества человека, хотя такое напряжение еще полностью не определяет всей сути культуры, а лишь затрагивает ее определенное свойство с точки зрения определения, науки, а некоторые другие ее свойства в таких определениях остаются нетронутыми. Подобное соприкосновение не дает возможность гуманитарным наукам каждой по отдельности понять и исследовать культуру как целостное явление. По этому поводу М.С. Каган пишет, что «культура вылилась в простую группировку (имел ввиду

²¹ Емельянов Ю.Н. Скворцов Н.Г. Культура .Учебное. пос. СПб 1996. с.5

совместную монографию А. Кремера и К. Клакхона) различных дефиниций название выделенных рубрик достаточно выразительно показывали, сколь многостороннее исследуемое явление и сколь хаотична общая картина его изучения.²² Это дает основание говорить о том, что как особое явление культура предполагает особые методы исследования, а отдельные конкретные науки изучающие предметный, мирное имеют возможность использовать комплексные методы исследования, без которых изучение культуры не представляется возможным. Сложность феномена культуры определяют свою методику изучения, специальную технологию, при использовании которых стало бы возможным целостное выделение культуры как объект исследования, раскрыть сложное отношение человека и его окружающего мира. Эту проблему известный исследователь культуры В.М. Межуев определил следующим образом: видимо это не просто сумма накопленных, о культуре эмпирических и теоретических обобщений а особого рода «концепт», призванный решать иную задачу, чем просто научное познание культуры в ее многообразных и наглядно воспринимаемых формах проявления.²³ Однако, не следует очень усложнять методику и технологию исследования культуры. Многие исследователи пришли к выводу об эффективности методов социокультурных наблюдений социокультурной рефлексии, относящейся к группе специальных методов выработанных в культурологии.

Возникает вопрос какие из этих методов наиболее эффективный в исследовании культурного феномена. Таким методом, по мнению многих учёных является структурно–функциональные и типологические методы исследования. Главное условие для определения культуры — это определение структуры взаимоотношения ее элементов и границы предметов. Разумеется, здесь не обходится без понимания сущности и природы явления. Что касается культуры понятно, что она имеет сложную структуру, зачастую отдельные ее элементы проявляют самостоятельность, неадекватны по отношению друг к

²² Теория культуры. Учебное пособие СПб. Питер 2008г.с.12 Кравченко И.О Методы исторического исследования. с 54.

²³ В.М. Межуев. Понятия культуры. М. 2204. с. 47

другу. При определении структуры культуры возникает некоторые сложности, необходимость раскрыть внутреннюю логику их отношения. Структурный метод хорошо показал себя при определении культуры, особенно в отношении таких ее структурных элементов, как религия, и искусство. Структурный метод не единственный метод. При определении культуры используются и другие методы, в частности связанный со структурным методом типологический метод, системный метод, генетический, реконструированные методы, метод моделирования и др.

Задачей исследования не является научное рассмотрение всех методов используемых при анализе культуры. Поскольку нас интересуют создание новые определения культуры, заставляет тщательную проработку всех элементов при четком определении искомого объекта. Исследование анализа различных элементов и форм и их детерминации в общем понятии культуры. Например: для определение место религии в культуре, отношение других элементов культуры с религией эффективны генетический и структурный методы исследования объекта. Существует модернистское и постмодернистское осмысления и постижения культуры, которые связаны с творческой деятельности людей, особенно деятельности художников, а так же феноменологические и герменевтические подходы, которые описывают культуру как текст в широком смысле этого слова.

Классическое понимание культуры, по концепция Б. Тайлора, которая характеризовала культуру как совокупность способов, и продуктов человеческой активности, уточняется и развивается, хотя настолько изменяют эту характеристику путем формирования создания символов, например, как символическая реальность (Л. Уайт). На современном этапе первоначальный смысл вождленность, понимание культуры как не природность почти не сохранился, так же постоянно забывается содержание понятие культуры, как и «человечности», гуманности, и такое определение как культура-это особый духовный опыт человеческие сообщества, накапливаемый и передаваемый

форм, норм, идеалов, отношений и действий, мысль и чувств выраженных в специфических знаках и знаковых системах (языков и культуры).²⁴

Культура может структурироваться как знаковая система. В этой системе можно отличить пять типов знаков. По мнению некоторых специалистов, эти типы следующие: (естественные, функциональные, конвенциональные, вербальные, знаковые системы записи).²⁵

Существует мнение о том, что культура это система функций. По мнению Л. Уайта о том, что эволюционист фиксирует свое внимание на временных изменениях структуры, и последовательности этих изменений на том, как один комплекс взаимоотношений трансформируется в другую систему. С другой стороны функционалист рассматривает свой материал во вневременном контексте: он анализирует структуру и то, как она работает, не обращая внимание, на то, как они возникли и во что может преобразоваться.²⁶ Здесь речь идёт, прежде всего о функционировании культуры как система. Функциональный подход к культуре в основном обращает внимание на функции различных элементов в структуре культуры. Об этом очень отчётливо писал А. Рад Клифф–Браун. Он пишет, что «Только поняв культуру как функционирующую систему, мы сможем предвидеть результаты любого оказываемого на нее непреднамеренного влияния».²⁷ В этой концепции возможно иерархическое представление о системе культуры и в некоторых случаях отдельные элементы культуры выпадают из этой структуры, это прежде всего касается некоторых светских образов и традиции, которые у каждого народа может быть разные, типа образ у народов иранцев. Реализация ценностей культуры в функциональной концепции представляется как основной функции культуры она охватывает разные уровни и форм культурности. Тем более когда эти ценности многообразны.

²⁴ Теория культуры. Учебное пособие. СПб, Питер 1008, с.94

²⁵ Кармин А.С. Культурология. СПб, 2006. с.33

²⁶ Уайт Л. Три типа интерпретации культуры// Антология исследований культуры. СПб. 1997. с. 575

²⁷ Рад клифф- Браун .А. Историческая и функциональная интерпретация// Ант. Исслед.культур.Т.1.с. 635

Имеется понимание культуры как интегральная система, которая представляется как способность человека приспособливаться к материальному миру, преобразовывать его и передавать полученный опыт последующим поколениям не биологическим, «естественным» путем. То есть, смена культурных форм в интегрируемую социальную реальность. В этом понимании культурогенез становится средством определения культуры и ее изменения.

Говоря об определении понятия «культура», нельзя не обратить внимание на то, что первые попытки определить это понятие были сделаны еще в древней Греции, где в это понятие включили образование, воспитание, т.е. процесс совершенствования человека, а затем в Риме оно приобрело значение совершенствование духа (*Cultura animi*), это означает что «культура» применялась только по отношению человека, и человеческих отношений, как совокупность средств физического и духовного совершенствования. Во всей истории европейской культуры она имела значение как совокупность человеческих достижения. Если до XIX в. это понятие включало и материальные достижений, то с XIX в. она приобрела все больше значение духовного характера. Очень много стали утверждать, что культура – это не вещи, не образы, а тот смысл, который имеет отношение к человеку, а в XX в. человеческий смысл культуры стал забываться, а вместо него стали увлекаться семиотическим оформлением ценностей культуры и принимать по отношению к ней формальные методы, семиотики из лингвистики. Была предложена семиотическая концепция культуры со стороны ученых лингвистов таких как В.И. Ивановым, Ю.М.Лотманом, А.М.Бятикгорским, Б.А. Устинский, В.И. Топоровым и другим. Или «культура» была определена как иерархическая пирамида знаковых систем.²⁸

Своеобразное понимание культуры дало феноменологическая школа, которая сознание рассматривала как фундаментальную основу, как бытийную само ценность, во всех его многообразных предметных, социальных и

²⁸ Тетрия. Культур. Учебное пособ.- СПб. Питер. 2008.с. 382

культурных ипостасях. Интенциональность, сознания дает основание к рассмотрению вопросов личности (субъекта) и интерсубъективности - человека. Феноменология культуры рассматривает как некая структура, состоящая из наблюдений фактов, бесконечный нормативный образ как тип сознания индивида или группы индивидов. Это приводит к усилению антропоцентрических установок в понимании культуры. Понятие культуры находит свое интеллектуальное построение. Например по мнению Ницше личность распространяет на волевые интенции индивида, которые проявляют себя как воли «могуществу», как ограниченный центр силы (Ницше. «Злая мудрость», афоризм 300// Соч.е. 1. М.1990. с. 47).

Культура понимается предельно расширительно; как все способы результаты человеческой деятельности; как семиотическая; или как совокупность ценностей.²⁹ В марксистской философии избавляясь от «ценностного субъективизма» и идеализма, делили культуру на материальную и духовную.³⁰ Культура понимается как: способ человеческой деятельности (технология, способы и результат человеческой деятельности; знаковая система, последовательная память, система хранения и передачи духовного опыта, система духовного производства, совокупность материальных и духовных ценностей, воплощённые ценности и т.д.). М. С. Каган придерживается деятельного понимания: культура то, что и как делает человек, и как это на нем отражается.³¹

Для иллюстрации он приводил почти все определения культуры. Однако, нас интересует из этого большого объема определений, те которые имеют отношения к религии, те которые так или иначе касаются связи культуры и религии или наоборот дают основание для того, чтобы считать религию антиподом культуры. Для того, чтобы лучше представить связь религии и культуры необходимо рассмотреть культурологические определения религии. Религия сложное, комплексное социальное явления и ее определения так же

²⁹Теория культуры. СПб. 2008. с 14.

³⁰М.С. Каган. «Философия культуры» приводит целый ряд определений культур около 250

³¹М.С. Каган в книге «Философия культуры. СПб. 1996. С. 46.

вызвал многообразный подход, исходя, из которых определилась религия. Если исходить, из этого можно сказать, выражение что «религия часть культуры» то это кажется недостаточными. Гораздо сложнее взаимоотношения религии и культуры как в религиозных представлениях или иерархической системе или место религии в иерархической пирамиде знаковых систем.

Следует здесь же прибавить определение культуры, данные арабо-мусульманскими авторами:

- культура(фарханг) или цивилизация (тамаддун) – все человеческое наследие (Али Асгар Халаби).

Культура – ценности, созданные творческим лицам (А.Халаби);

- культура- развитие возможности людей для переработки земли (Умар Фаррух, аш- Шаби);

- культура (сакафа) – духовные ценности общества (Умар Фаррух, Ахмад Амин);

- культура (тамаддун) – материальные ценности общества (С.Х.Наср);

- культура- религия и религиозные ценности (С.Х. Табатабаи, С.Котб);

- культура (хизара)- образование наука, обряды и традиции (Ахмад Амин, М. Икбал);

Из приведенного перечня среди мусульманских ученых существуют в основном две тенденции, первая- универсальная, включает все ценности, созданные человечеством (материальные и духовные), вторая ограничительная, ограничивающая культуру либо материальным, либо духовным и религиозным ценностям. Али Асгар Халаби связывал культуру с человеческую деятельность, пишет, что культура и цивилизация (для него равнозначные термины) появилась в земледельческой хижине (Кулбаи барзгар),³² то есть связывает с деятельностью.

³² Али Асгар Халаби. Таърихи тамаддуни ислом. Тех. 1372. С. 20

1.2. Проблемы взаимоотношения религии и культуры

Взаимоотношение религии и культуры сложная и дискуссионная проблема в современной гуманитарной, и философской науке. Этот вопрос обсуждается не только в науке, но в практической деятельности политиков, чиновников, и простых верующих, и неверующих, и естественно, с различными подходами к этой проблеме. Очень много говорится и обсуждается вопрос взаимоотношения религии и современных светских компонентов культуры. Отстаиваются религиозные принципы отношения, или так называемая технология и светские принципы отношения к данной проблеме. Со стороны теологических концепций в основном наблюдается принцип универсализма в отношении религии к культуре, который всю культуру относит к религии, и все ее компоненты подчинены и зависимы от религии и религия важный социокультурный феномен для любой культуры, и все элементы, и проявления религии включены в реальную культуру.³³ Такое заключение зависит от того, что считается религия подсистемой общества охватывающую всю культуру или же она подсистемой культуры, т.е. и частью. Концептуальную позицию по теологическим направлениям высказал П.А.Сорокин, американский социолог. Согласно его теории отношения религии и культуры в разные периоды проявляют по-разному, в одних случаях как преобладание религиозных ценностей над светским, земным (их называет чувственные), то преобладание светских, земных над религиозными³⁴. Например, в период просвещения светские, чувственные имели преимущества и были направлены против религии, с целью указать элементов религиозности в культуре, а в средние века наблюдалась обратное. Однако, в современной культуре обращение к вечным и высшим ценностям становится определяющим, то есть новая эпоха частично характеризуется возвращением к религии, которые теряют свои предметы, утилитарная культура.³⁵ Сорокин отмечает уход и возвращение

³³ Балагушкин Ч.Г. Религия как социальный феномен// Введение в культурологию. М. 1993. с.89

³⁴ Сорокин П. Человек. Цивилизация, общество.-М.,1996.-с.65.

³⁵ Лебедев С. Д. Культура и религия в теории социокультурной динамики// время: философско-культурологический Алманах. вып 3. Белград. 2000. с.43

религии к культуре, что наблюдается в христианском мире, а что касается восточной религии: ислам и буддизм, то здесь такое проявление религии в культуре не наблюдается. В теологических концепциях понятия «религия» и «культура» смешиваются, культура и религия используются как равнозначные феномены. Они считают, что культура создается творческой деятельностью людей, а вдохновение к такой деятельности приходит к человеку из вне, с выше. В Ветхом Завете говорится: Я (Бог) исполнил его Духом Божьим, мудростью и всяким искусством, составляет искусные ткани, работать из золота, серебра и люди резать камни для сдавливания и резать дерево, и делать всякую художественную работу (Исход.33, 30-31).

Православная концепция культуры рассматривает религию как бутон культуры. По мнению идеолога православия П. Флоренского существует «единственная философия культа». Культ и литургическая деятельность, Флоренский П. считает вершиной культуры. По мнению другого православного философа Н. Бердяева культура имеет религиозную основу. Античную культуру спасло христианство, а христианская церковь спасла античную культуру для вечности.

Католический философ, Ж. Маритен считает, что главное содержание культуры ведет в ее духовность. Следовательно, он отличает культуру от цивилизации. В цивилизации он видит материальную культуру. По его мнению культура, является творением духа и свободы. Культура, отражающая духовную сторону цивилизации идентично с религией. Именно религия является выражением духовности цивилизации. Католицизм, в отличие от других этнических форм религий сверх природный и стоит над культурой, внутренняя зависимость от Бога является достижением католицизма. Исходным принципом культуры католическая церковь считает ее гармонизирующий характерсвязанный со свободой личности. Человек только благодаря религии путем небесного благословения может проникнуть в глубину христианского гуманизма. Протестантский теолог П. Тиллих в своей концепции «теология культуры» видит духовность главнее и то что относится

к культуре, в религии он выступает против раздвоение культуры, светскую и религиозную. По его мнению, религиозный принцип реализуется в нерелигиозные элементы культуры, разум связан с откровением, а не находятся в конфликте. Культура должна восстанавливать в экзистенции утраченный союз человека с Богом. Таким образом, он считает, что религия составляет экзистенцию личной и общественной жизни.³⁶ Раздвоение культуры на светскую и религиозную необходимо преодолеть разрушающую функцию человеческого разума. Без обращения к религии не спасти общество, а культуру от деградации считают религиозные идеологии. О значительной роли культуры говорят так же современные религиозные философы, да и не только религиозные философы, но и некоторые другие мыслители. В частности М. Вебер рассматривает этику католицизма как хозяйственную культуру как источник социальной организации. П.Тиллих и другие христианские теологи, проблему видят в культуре при освобождении светской культуры от опеки религии. В этом они усматривают нынешнее культурные процессы как упадок нравственности и культурности, принципы универсальной испорченности человека.

По мнению П. Тиллиха «Иисус Христос есть бытие, показывающий каким должен быть человек по своей сущности, каким он должен быть для Бога».³⁸

Нине некоторые философы акцентируют внимание на высказывание, критикующий космизм о том, что при рассматривании вопросов особое внимание надо уделить личностному началу, на бытийную, антологическую структуру, существует, три способа личности: эстетический, этический и религиозный. Под его влиянием составлено философская система Уайтхеда, где Бог трактуется как начальное «событие» на онтологическом уровне.³⁷ «Сакральные ценности», представители теологической концепции считают высшими достижениями- «высшие ценности», истины в «последней инстанции» а светские элементы культуры за пределы религиозного влияния

³⁶Задорожняк И.Е. Культура и религия: прогнозы буржуазных социологов//Культурный прогресс: философские проблемы. М. 1984.с.111

³⁷ Задорожняк И.Е. Культура и религия: прогнозы буржуазных социологов// Культурный прогресс: Философские проблемы. М. 1984. с. 112

считаются источником темноты и невежества, низкими ценностями. В теологической концепции особое внимание уделяется морально–нормативной трактовке сакральных норм, походу значения социальной роли религии. По их мнению, именно ориентация на религию может дать современному человеку правильное знание на моральные поведенческие ориентации. Не которые философы присоединяются такому мнению в частности Малиновский, который считает религию культурным институтом, обладающим необходимым для общества функцию.³⁸ Абсолютное большинство культурологов считают отношения религии и культуры как отношения частью к целому. Религия выступает как часть культуры. Но тем не менее эти отношения могут быть разными на различных этапах развития общества в различных странах зависят от той религии, которая распространена в конкретном регионе, и от существующих исторических условий например, роль религии в период средневековья отличается от нового времени. Содержание духовной культуры определялась религией. В частности, многие культурологи отмечают особенности культуры исламского и индийского региона, отличающие его от средневекового запада. В эту особенность они относят светские и религиозные элементы в исламской и индийской религии. Относительно вопроса взаимоотношения культуры и религии установилось несколько концепций в зависимости от мировоззренческих позиций их авторов. Как уже было сказано теологическая концепция религию считает основой религией, и по ее мнению все, что реализуется в культуре, является религиозным и культура как бы находит свое основание только в религии, светская концепция рассматривает религию как один из компонентов культуры и то не основным, противоречивым в отношении культурности. Культура в этих концепциях понимается как «человеческое дело», продукт творческой деятельности людей по преобразованию окружающего мира и религия как социокультурный феномен включена в реальную культуру. Религия находится под влиянием современной ей культуры, хотя нельзя

³⁸Там же

исключить активное воздействие религии на культуру. Соотношение религии и культуры всегда являются факторами личной, государственной жизни. Согласно историко-генетическому подходу религия рассматривается фактором смены цивилизации, основным и определяющим элементом культуры, религия определяется, согласно этой концепции, как характер и форму культуры. В данном подходе культура определяется, исходя из религии например, теория стадийного развития А.Тойнби, концепции Белла. С этим подходом связаны идеалистические концепции объективного идеализма, в частности космизм Гегеля, субъективизм Шопенгауэра и др. Гегель рассматривал как одну из исторических форм активности абсолютного духа. В его концепции религия была лишена личностного характера, за что его концепция стала предметом критики других идеалистов, в частности Кьеркегора, Шопенгауэра и др. Шопенгауэр уделял внимание, на онтологическую сторону религии, и ее личностное начало. Близкую позицию к гегелевской онтологии занимает Уайтхед. Бог в его системе составляет значное «событие». Линию Кьеркегора продолжает поддерживать религиозный экзистенциализм, по мнению, которых религиозный тип экзотетии среди других: эстетический, этический является наивысшим.³⁹

Другим важным подходом является аксиологический в котором особо подчеркивается «сакральные ценности». Именно сакральные ценности, которые включают всю совокупность духовных ценностей составляют содержание культуры.

В гносеологическом подходе особое внимание обращается на религиозную форму знания, в котором вырисовывается, совершенно противоположенные мнения порою крайние. С одной стороны религиозное знание основанное на откровения и интуиции самым достоверным, религиозные истины аксиоматическими, с другой стороны в

³⁹ Задорожнюк И.Е. Культура и религия: прогнозы буржуазных социологов // Культурный процесс: филос. проблемы. М.1984. с. 112

материалистических концепциях оно предстает как ложное, иллюзорное и объявляется источником темноты и невежества.⁴⁰

Психоаналитический подход представлен фрейдизмом и неофрейдизмом, а также социальной антропологией. Для них религия форма преодоления противоречий в подсознании человека, удовлетворения естественных, биологических потребностей. Религия и культура образуют функциональную сторону общества. Культура является хранителем коллективного социального опыта, арсеналом норм, императивов, целей, ценностей с их помощью контролирует существование общества, направляя его развитие, она парадигма человеческой жизнедеятельности на данном историческом этапе. По мнению этого автора, воздействие религии осуществляется в трех разных формах: 1) воздействие идей и приоритетов религиозного сознания; 2) воздействие религиозных институтов; 3) ограниченные слияния религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретические образования: этноконфессиональные общины, сектантский коммунизм, теологические структуры.⁴¹

Структурно-функциональный подход более адекватно отражает формы взаимодействия религии и культуры: 1) моральное взаимодействие понимания моральных принципов, ориентации религии на моральные категории; 2) в сфере искусства, изобразительное искусство, живопись, архитектура, музыкальное, театральное, пение, поэзия, проза, фольклор; 3) обучении, система воспитания; 4) праздниках, церемониях, ритуалах, обрядах и др. Исходя из этих принципов, можно чётко проследить взаимодействие культуры и религии в разные эпохи и определить степень влияния религии на культуру, раскрыть ценностное содержание компонентов культуры вне зависимости от религии.

⁴⁰ Лебедев С.О. Методологические аспекты взаимодействия религиозной и светских культурных систем//

⁴¹ Там же.

Некоторые авторы термин «исламская культура» (арабская культура) считают собирательным,⁴² потому, что по их мнению, в создании этой культуры особую роль играли не только арабы, возможно в меньшей степени сами арабы и другие народы арабского халифата: иранцы, греки, турки, евреи и другие. Признание участия этих народов в арабо-мусульманской культуре приводит к признанию самостоятельных, отдельно существовавших этнических культур, которые полностью не включены в эту культуру, да и нет возможности их включения ввиду их противоречий с исламом. Исходя из этого, некоторые авторы считают, что мусульмане, по меньшей мере, являются обитателями двух культурных сфер-национальной и религиозной. Однако, такое разделение условно, а в реальности эти сферы переплетены настолько сложнее они связаны между собой таким образом, что трудно их разделить. Ислам как система религиозной регуляции составляет идейную основу, а порою форму выражения не только религиозной, но и этнической культуры, охватывает других этнокультурных систем. Ислам многим компонентам этнической культуры придает характер универсализма, включая их в религиозную систему, подчиняя их своим идеологическим принципам.

Ислам в отличие от христианства осуждает многие виды искусства, прежде всего изобразительное искусство (живопись, танцевальное, отдельные виды театрального искусства и др), наоборот активно взаимодействует в таких формах как архитектура, поэзия, проза, особо воздействует на образование, систему воспитания. Как пишет Джордж Зайдан доисламская культура арабов, если ограничивается арабами Хиджаза, то следует сказать, что многие компоненты не были известными им, что продолжалась до завоевания арабов (Сирии и Ирана).⁴³ Ислам запрещал идолопоклонства, запретил изображение богов, людей, оценивая их как элемент идолопоклонства. В этом плане в исламской цивилизации некоторые компоненты не нашли своего развития. Наоборот некоторые виды литературного творчества: эпос, касыды, устные

⁴² Евгений Торчинов. Арабо- мусульманская культура. Уфа.2009 с.21.

⁴³ Джордж Зайдан. Исламская цивилизация. Ч.1. –Тег.1357. –с.5. (с.6.Тег.1372).

жанры поэзии получает больше развитие в исламском мире, нежели в христианском. В Исламской культуре, больше обращая внимание на духовность, не достаточно обратили внимание на светские компоненты культуры, если не сказать, что отрицательно относились к ним. По мнению Лебедева С. Д. видятся три пути стратегии в религиозной истории. Первый путь он называет «бегство от мира», второго мира «прелюбодейного» и «грешного» во имя сохранения чистоты веры.⁴⁴ Третий путь, путь понимания и исследования культуры или же его можно назвать путь самоброжения культуры в религиозном аспекте.

Если исходить из указанных положений, то видно, что для ислама на протяжении его истории более характерен первый путь – это сохранение чистоты ислама. Вся история ислама была заполнена движениями за чистоту ислама и бегство от мира. Почти все социально-значимые движения происходили под лозунгом «борьбу за чистоту ислама». Говоря о взаимодействии ислама и культуры, остается переменным вопрос автономности или идентичности культуры и религии. Не смотря на сложность их взаимодействия, известно, что культура намного шире религии. Джордж Зайдан пишет, все, что приводится под названием «исламская цивилизация» не означает, что они имеют место в религии ислама, например многие обряды и ритуалы в халифатском дворце, политика, экономика периода омеядов, аббасидов, турецкого халифата не имеют связи с исламом, даже наоборот, многие из них находятся в противоречии с Кораном и другими религиозными источниками. В действительности совокупность достижения, которые как на Западе, так и в других частях «исламская цивилизация», исламская культура приобретены в исламских странах, поэтому и называются исламской цивилизацией, исламской культурой.⁴⁵

По всей вероятности, при сопоставлении с другими культурными системами, можно четко проследить те особенности, которые лежат внутри

⁴⁴ Лебедев С.Д. Методологические аспекты взаимодействия религиозной и светских культурных систем. // Синергетика, философия культуры. М. РАГС. 2001. С.27

⁴⁵ Джордж Зайдан. Исламская цивилизация. Ч.1. –Тег.1357. –с.6.

этой системы. Хотя выяснение особенности явления в том, числе культуры не является нашей задачей. Особенность определяется внутренними отношениями, внутрикультурной спецификой, что на современном этапе изучения этой культуры как социокультурный феномен с учетом некоторых его особенностей приводило к различным интерпретациям в рамках двух направлений—фундаменталистского, модернистского. Не проходит бесмысленно также особый подъем, который получило национальное самосознание. Все эти направления основываются на каких-то особенностях, так называемой арабо—исламской культуры. К современной культуре исламского региона вряд ли будет верным применение термина арабо-мусульманской культуры с учетом роста национального самосознания народов этого региона и происходившей модернизации, которая больше всего касается секуляризационного процесса, усилением светских и этнических элементов в культуре, источником которой служат этническая идентификация, отрыва современных компонентов от традиционной почвы. Некоторые идеологи в этом процессе видят процесс спада культуры, хотя по сути происходит лишь модернизация традиционной культуры согласно новым реалиям социальной жизни народов указанного региона. Следует сказать, что в любой культуре имеются два типа культуры: светская и религиозная(церковная), хотя четкое разделение на светскую и религиозную в исламской религии не проводилась. Главный акцент во всех периодах делился на нравственность, именно она является мерилем духовности и человечности. Согласно исламскому учению духовность и мораль отличают человека от животного мира и делают человека венцом творения, «наследником Бога», самым лучшим из божественного творения и его целью. Моральный кодекс ислама связан с поклонением единого Бога и полагает включение в себя все высшие ценности нравственности человека. Духовность человека определяется верой в единого Бога, совершенствами и личным устремлении к Богу. В исламе внушение моральных и нравственных принципов считается богоугодным делом и нравственное обучение считается основой религии«ал-

дину насихат». Таким образом, ислам представляется основой морали, содержит высшие принципы нравственности. Нравственные нормы ислама по своим происхождением, по мнению идеологов в целом не является продуктами реальной действительности, а имеют божественный источник происхождения. Другими словами мораль составляет одну особенность взаимодействия религии и культуры, ибо она является мерилем духовности и культурности.

Говоря о специфике взаимоотношения ислама и культуры, необходимо его рассмотреть в различных их моделях исторически возникших в разных регионах и в зависимости от специфики того или иного религиозного учения, отталкиваясь от специфики объекта, где появилась и функционировала данная религия и та культура, которая была базой возникновения и существования религии. В данном случае специфика взаимоотношений зависит от эксклюзивного понимания религии, имея ввиду черты конкретной религии. Однако, выделения черты одной религии, не должно привести нас к абсолютизации специфики этой религии. Эксклюзивное понимание не должно быть абсолютизировано и не связано с инклюзивистским пониманием, ибо религия как социальное явление не существует вдали и в не связи с другими социальными явлениями. Более того религия как многогранное явления включает различные типы и формы отношений. Простого ответа в данном случае нет ибо определить религию невежеством и страхом людей, которые будь, то породили религию не может объяснить суть этого сложного и многогранного явления. Культурная ограниченность этого положения известно, хотя бы потому, что другие факторы, в частности социальные игнорируются. Учитывая разносторонность взаимоотношения религии и культуры можно сказать то, что многообразие приводило к различному пониманию этого взаимодействия, в частности к религиозно-философскому, социально- философскому и систематическому.

К религиозно-философской концепции относится конфессиональная, религиозно–идеологическая, культурно–антропологическое.

Конфессиональный подход в основном присуще точки зрения апологетов религии, в которой дается религиозная типологизация культуры. В них культура является результатом деятельности человека, участвуя в процессе создания культурных ценностей, и сам человек совершенствуется, его человеческие качества развиваются, его деятельность становится более богатой, творческой и многогранной. Культура создается человеком и человек как носитель определенной культуры, сам становится продуктом культуры. Однако, такое понимание кажется условным, ибо светская и религиозная культура имеют влияние не определённые части населения. Религиозная культура не имеет особое место в жизни неверующей части населения и не имеет особое влияние на формирование их личности и не воспринимается ими как ценность. Более того, в общечеловеческом понимании культуры религиозная культура ограничивается определенной группе последователей этой или иной религии. Эти общие положения проявляют себя по разному в конкретных регионах распространение какой либо религии. Более того, религиозная культура характеризуется собственной специфической связанной самой религией. Исламская культура из этого общего правила не является исключением. Существуют и другие особенности связанный с исламской религией. Одна из существенных характеристик заключается в том, что она носит бытовой характер. Вопросы регламентации быта для ислама относится к главнейшим вопросам, определяющим суть ислама. Ислам регламентирует все, от того как ходить, на какой бок ложится, с какой ногой приступить порог. Следовательно, вся культура быта поведения человека определяется и санкционируется исламом. Шариатские нормы определяют значительную часть жизни мусульманина. Особенно строгие нормы шариата по отношению к женщинам, например одежда женщин должна скрывать все ее тело и лицо, кроме конечности рук и глаз.

В отличие от христианской цивилизации, которая опиралась на христианский принцип разграничения между божественной и светской властью и развивалась как светская культура и секуляризация в конечном

итоге в период возрождения и ренессанса определили характер культуры, в исламе теоретически не допускается выделения светской культуры, хотя практически и де факто светская культура не только состоялась, но и получила высокое развитие, даже были времена высокого подъема светской культуры. Если на Западе противопоставлялась культура религией и религиозной культуре, то в исламском мире, не смотря ни на какие развития, никогда культура не противопоставлялась исламу. Наоборот, любые компоненты культуры, независимо от его несоответствия и противоречия исламу выдавался как исламский. Ислам временами резко осудил и препятствовал развитию некоторых компонентов культуры, но представители этих форм, их создатели никогда не выставляли себя вне ислама, а наоборот подчеркивали свою принадлежность исламской религии.

Но тем не менее мировая культура, наука, философия, поэзия, изобразительное искусство, градостроительство, архитектура развивалось. Это было связано с некоторыми особенностями исламской религии и цивилизационные основы появления ислама, и арабской цивилизации. Ислам появился в период цивилизации первичного уровня-родоплеменной цивилизации. Оно даже не включал в себя культуру арабов даже долины Хиджаза. Первоначальный ислам не был религией всех арабов, хотя если рассмотреть историю возникновения других религий, они так же возникли в ограниченной среде, потом распространились в среде которой они появились.

Ислам появился в долине Хиджаза, среди наиболее сильного племени- Курейша. По мнению Ибн Халдуна арабы этого региона в основном были бедуинами, даже более бедуинами чем другие бедуины.⁴⁶ Мухаммед Абдуллах Инан и Ибни Халдун в своей работе указывает на бедуинскую жизнь арабов. Хусри указывает важные характеристики мнения Ибн Халдуна. Арабские бедуины были больше бедуинами чем другие бедуины, например, варваров. Эта специфика по мнению Ибни

⁴⁶Phiiologie a Ibn Khaedun/Taha & Husain/ Бейрут. С.32., Хайатаху ва турасаху ал- фикри».- Каир. 1932. С.112-114 а так же Сотех ал- Хасри в книге «Дирасат ан мукаддима Ибни Халдун» Бейрут. 1943-1944 в. с 107-134.

Халдуна связана со средствами материального обеспечения, материальным образом жизни, то есть эти степные бедуины использовали своих верблюдов, занимались скотоводством, прежде всего верблюдоводством и жили в своих шатрах. Именно к ним относится стих «Корана» «ашадду ал-араб билкуфр ва-н - нифак». Ибн Халдун отмечает, что слово «араб» (степной бедуин) связанной с варварской культуры, не имеет непосредственные отношения с арабским языком и этикой, хотя на самом деле «араб» в письменных памятниках, в частности в Библии используется в значении этноса и языка. По его мнению, кочевой образ жизни составляет один из естественных периодов культуры.⁴⁷ Кочевая культура, кровная месть, постоянное стремление для достижения вершин власти не знает никаких границ, у них нет ни земли, ни родины, стремление приобрести все, что в их глазах кажется привлекательным, при этом не соблюдают и не признают никаких права других народов. Эти племена возможно в каком то незначительном регионе достигают определенный уровень культуры, или завоевывают слабые государства, но культура завоеванными ими государства быстро приходит к упадку. Они же того, чтобы добивались какого-то более высокого развития культуры, нуждаются в дополнительном более сильном факторе. Как государство. Однако, наряду с указанными условиями и факторами накануне возникновения ислама некоторые сдвиги в развитии культуры арабов и достигли высокого уровня развития. Это было связано с торговой жизнью городов Мекки и Медины. Появились некоторые формы объединения арабов, соприкосновение с иудаизмом и христианством, с их культурными ценностями.

Ибн Халдун считает, что религия становится реальной, когда охватывает наиболее сильный род или племя с тем, чтобы силой оружия распространили эту религию. В результате появляется новая родовая общность, которая более сильна, чем кровное родство. Место сиюминутных физиологических интересов занимает духовные. Они будут

⁴⁷Ибн Халдун. Мукаддима т1. с. 213.

жить в надежде на будущее, на потустороннюю жизнь, достижение счастья на том свете, место материальных благ занимает духовные и моральные ценности. Таким образом, по мнению Ибн Халдуна, религия является главным и сильным фактором образования культуры.⁴⁸ Ибн Халдун в своих заключениях исходит из истории возникновения известных ему религий, прежде всего ислама. Цивилизация возникает в среде кочевых варваров, становится жизненным условием оседлых, городских населений. Культура, развиваясь в городах, устраняет те недостатки, которые имелись в родоплеменной культуре. Культура получая развитие в городах, обеспечивает растущую материально и духовную потребность людей, когда в родоплеменной культуре материальные потребности в основном определяет характер этой культуры, а в городах будет процветать духовная культура: наука, поэзия, музыка, искусство и другие компоненты духовной культуры. Наряду с особым развитием общество культура приобретает внутренние импульсы свое развития. Ибн Халдун в культуре видит единство 4-х ее элементов: государство, города, экономической жизни и знания (наука).

Главное отличие, которое признает Ибн Халдун между бедуинской культуры и цивилизации, культуру в полном значении этого слова. По его мнению родоплеменная цивилизация строится только на основе обеспечения материальных жизненных ресурсов⁴⁹. С учетом сказанного становится видно характер культуры первоначального ислама, который определяется только материальными благами. Ислам как религия была духовным событием в жизни арабов, но мобилизация арабов в основном было достижение материальных благ. Поэтому в основе ислама была заложена идеи распространения ислама путем завоевания других стран. При этом воинам ислама были заинтересованы больше всего в приобретении добычи, а так же выкуп. Пророк рекомендовал от имени Аллаха не убивать пленных, а потребовать от них выкуп, особенно в тех

⁴⁸Ибн Халдун. Мукаддима. Т.1,с. 224.

⁴⁹ Ибн Халдун. Мукаддима (Введение).-Каир. 1964. Ч.2. –с.114

случаях, когда пленники заявили желание стать новообращенными в исламскую религию. Ислам считает необходимым не только религию, но и государство, которые ислам связаны друг с другом, без государства существование и распространение ислама было бы невозможными. Поэтому Ибн Халдун считает культуру и государство равнозначными. Государство является принципом существования культуры, характер и формы культуры так же определяется государством.

Концепция, которую представил Ибн Халдун является довольно существенной в истории исламской мысли. цивилизацию (умран) или культуру он рассматривает как явление имеющее естественную сущность и имеющие внутренней импульс развития, это означает, что развитие культуры зависит от ее внутренних характеристик. Чтобы проникнуть в суть культуры, необходимо знать причины появления и развития культуры. Эти причины бывают двойными: материальные и формальные (суеверные). Эти две причины от которых появляется культура, материальные составляют фундамент культуры, исходя из чего Ибн Халдун считает экономическую основу, градостроительства и подобных им материалов культуры. Формальные причины культуры, дают ей форму существования и этим формирующим фактором, формальной причиной является государство, без существования государства которое составляет форму культуры материальную базу не приобретает реальное существование, они являются возможностью для культуры, а превращаются в действительность только благодаря формальным причинам.⁵⁰ Ибн Халдун обращает особое внимание на религиозный фактор, религиозную политику которая содержит и рациональную, светскую политику. Исламская культура является продуктом деятельности исламских государств. Несмотря на большие успехи в развитии культуры в халифате, исламская культура сохранила элементы периода дикости арабов на культуру, отрицательно высказались доисламские, родоплеменные традиции арабов. Он рассматривает ислам и умму как

⁵⁰ Ибн Халдун Введение (Мукаддима).124

одну политическую систему, и он понимает культуру как политику, а не как религию, потому что мирскими делами занимаются политические системы, а не религии.

О политическом характере религии ислама и ее связи с государством писал другой знаменитый историк ислама Джордж Зейдан. Он считает, что арабы быстро образовали государство, которое помогло им создать на развалинах римской, иранской культуре новую исламскую культуру и уже во втором и третьем веках хиджра получили развитую науку и совершенствовали свои традиции и нравы.⁵¹ А что касается иранской и римской культуры, то они были созданы тысячелетиями. Арабы быстро освоили новую культуру, заполнили свою варварскую жизнь новыми ценностями, которые у них до ислама никогда не было. По мнению Дж. Зейдана «жители Хиджаза» живя в средние Арабские полуострова в пустынном месте, оставались до возникновения ислама бедуинами, потому что эта территория состоялась из сухой безжизненной пустыни и никак не относились к культурными народами того периода, жили изолированно: убивали друг друга и в основном занимались убийством и хищением богатства внутри племени они долго жили в таком скитании, не имея доступа к культурным ценностям до периода переселения евреев в Хиджаз.⁵² Много евреев приехали жить в Медину, потому, что здесь жили родственные им племена аус и хазарадж. Благодаря им арабы ознакомились с обрядами паломничества, жертвоприношения, бракосочетания, развода, праздников, выбора духовных наставников и т.д, ознакомились с рассказами Библии, Горы. Кроме того после разрушения Садди Март арабы Йемена переселились в Хиджаз и арабы Хиджаза разделились на две группы: бедуины Хиджаза и городские жители Мекки, и Таифа. Племя курейшитов брали в свои руки правления Мекки, именно в их среде появилась исламская культура. Если

⁵¹ Джорж Зейдан. Таърихи тамаддуни ислом. –Тегеран. 1357. С.17

⁵³ Там же.С.13

⁵²Джорж Зейдан. Таърихи тамаддуни ислам. –Тегеран. 1357. с.12

⁵³ Там же.с.13

⁵⁴ Там же.с.14

представить, что культура связана с государством и первобытная культура в своем переходе на новый уровень обязана государством по мнению Ибн Халдуна, то управление обществом на территории Хиджаза было подобно территории бедуинов, которые управлялись старейшиной племени. В данном случае племя Курейш управляло все дела г. Мекках, Каба святыня арабов находилась в их руках. Курейшиты заставляли других выполнить обряд хадж, брали налоги у своих подчиненных родов и племени. Условия которые жили арабы Мекки определяли характер, идейные мотивы культуры арабских племен, свидетельствуют о том, что появились зачатки новой осадной культуры. Мекка, который был центром паломничества и торговли, не далеко от него, вблизи Таифа был рынок Акказ. В месяцы харам, в которых запрещались вести войну, т.е в мирные месяцы там устраивались торговля, состязания по традиционным для арабов виды спорта. Акказ знаменит тем, что она была площадью для поэтов, где имели возможность прочесть свои стихи, поэмы, здесь же состоялись различные театральные представления. По окончании указанных месяцев участники рынка посещали Арафа, совершали хадж и вернулись к себе. Для руководства мероприятий в Акказе выбрали временного руководителя. которые в основном были из их племен. Однако, территория и хадж управляло племя Курейш. Ключ от ворот Каабы, права на закрытие и открытие Каабы, напоить водой, угощением занимались хашимиты. Знамя племени, под названием «Орел» (Укаб) находился в руках омейядов. Одним словом курейшиты господствовали в Мекке и в его окружениях. Из сказанного видно, что только отдельные элементы государственного управления существовали, а о государстве речь не шла. Хотя элементы государственности типа дом для совещания-Надва был организован около Мекки. Пришли советоваться представители родов и племен по важным для них мероприятиям, например войны, заключение мира, знамя. В этот дом имели право заходить люди не моложе 40 лет. Дом руководили Омейяды. Существовали так же организации по заключению мира, объявление

войны, комната вооружения, организация по распространению военной добычи и т.д. По мнению многих историков доисламского периода арабов, толчком к объединению арабов, духовно-экономического роста стало нападение Эфиопии на арабов, в том числе завоевание Йемена. Это событие толкало арабов к объединению, к духовному и религиозному росту.⁵² Разумеется не только одно это толкало арабов пересмотреть свой образ жизни служила фактором объединения, возникновение новой религии. В начале 3-ого в. появились все основания для возникновения ислама, создания государства и разумеется, перехода от варварства к культуре.

Но арабы не были оригинальными и единственными создателями новой религии и культуры. Истинными создателями новой культуры были народы завоеванными арабами, египтяне, персы и другие. Благодаря этим народами и прежде всего персами и религия и культура в халифате достиг самого высокого уровня развития. Даже в становлении исламских наук персы сыграли ведущую роль. Шесть из всех сборников хадисов признаны наиболее достоверными созданиями. Именно иранцы, составили первые правоведческие школы. Появление философии, калама также были заслугой иранцев, не говоря о науке, искусстве, литературы и т.д. Например о заслуге иранцев в фикхе в книге «Манокиб Абуханифа», приводится следующий рассказ, «Ата рассказывает от лица своего отца, что был во дворе на приеме халифа Абдулмалика ибн Хишама, который меня спросил?: Знаете, Абу Ата, что ни будь о состоянии науки в халифате. Сказал: Да, Ваше превосходительство, предводитель верующих (амир-ул-Мууминин). Спрашивал: кто факех Медины? Отвечал: Накех, освобождённый раб Ибн Умара, сказал: кто же факех Мекки. Отвечал: Ата ибн Абирибах. Спрашивал: он араб или аджами (иранец). Отвечал: иранец; Спрашивал, а кто факех жители Йемена? Отвечал: Товус ибн Кайсан. Спрашивал, а кто он араб или иранец; Отвечал: иранец. Спрашивал: Кто же факех жителей Ямама? Отвечал: Яхя ибн Касир.

⁵² Джордж Зейдан. Указ.соч.с.19

Спрашивал: он араб или иранец? Отвечал: иранец. Спрашивал: а кто же факех жителей Сирии? Отвечал: Макхул. А кто же он араб или иранец? Отвечал: иранец; Спрашивал: а кто же факех жителей Алжира? Отвечал: Маамун ибн Илхам. Спрашивал: а кто же он араб или иранец? Отвечал: иранец. Спрашивал: кто же является факехом Хорасана? Отвечал: Заххак ибн Мунаджиб. Спрашивал: А кто же он араб или иранец. Отвечал: иранец; Так, а кто что факех Басры Отвечал: Хасани ибн Сирри Спрашивал: кто же они араб или иранец. Отвечал: иранцы. Спрашивал: кто же факех жители Куфы. Отвечал: Ибрагим Накахи. Спрашивал: А кто же он, араб или иранец? Отвечал: араб? Тогда он Сказал: если бы ты не назвал хотя бы одного факехе араба, возможно получил бы я инфаркт». (с.в.).⁵³ В свою очередь французский ученый Эрнест Ренан по этому поводу писал: «Если не было бы иранских ученых и их творение исламская культура не была бы такой, какова она сейчас, поэтому арабам и всем мусульманам необходимо почтить память этих ученых».⁵³ Одна особенность религии ислама заключалась в том, что она была открыта к принятию неисламских культурных ценностей: науки, философии, здравоохранения, обряды и традиции завоёванных арабами народов. Открытостью ислама была связана с тем, что первоначальный ислам был простой, с незначительными духовными ценностями. После завоевания Сирии, Ирана, Средней Азии ислам столкнулся с развитой культурой народов этих регионов и воспринял все то, что не имел до сих пор. Именно поэтому многие представители ислама и ученые-исследователи, в частности М. Икбал считает, что ислам состоит из двух элементов: семитской религии и иранской культуры. Развитие культуры в исламском регионе IX-XIII в.в. убедительно показывает верность данного заключения. Отношение ислама к духовной культуре, кроме изобразительного (запрещение изображения живых существ, которые ислам воспринял из иудаизма) свидетельствует о том, что ислам был

⁵³. Макки А. Манакиби Абуханифа Тег1378(1999).с.10

⁵⁴А.Халаби. Таърихи тамад дар ислом. Тегеран, 1372 (1993).-с.21.

склонен к восприятию тех духовных ценностей, которых ислам не имел в начале своего возникновения. Таким образом, отношение ислама к культуре связано с теми особенностями которые были присуще исламу когда мы видим расцвет науки и культуры в IX-XIII в.в, почти сразу после распространения ислама на территории Ирана и Средней Азии, то с учетом характера первоначального ислама такое развитие безусловно закономерно и оправдано. В отличии от христианского мира здесь благоприятствовала политическая обстановка развитию культуры и исламские политические режимы способствовали этому. Однако, это не было таким безоблачным, которым кажется на первое время. Потому религиозные мировоззрения на уровне фрагментарно-разрозненные представления, иллюзия, традиции, влечения, чувств, которые были непосредственным отражением бытия бедуинов, столкнулся с другими систематизированными идеями, принципами и рассуждениями, концепциями каковым являлось сознание иранской элиты. Поэтому оно долгое время не могло воспринять как свое. Постепенно в исламском религиозном сознании входит упорядоченное учение о Боге, мире, природе, целенаправленно разрабатывается специалистами (факехами) религиозно-правовые, религиозно-этические нормы, систематизированное вероучение, богословие, символы веры и т.д. В это время совершенствуется религиозный комплекс.

Вопреки христианского мира, где философия и наука стало служанкой богословия, в исламском мире на первых парах, до XII в. философия сохранила свою относительную свободу, наука, точные науки вообще развивались свободно, и независимо от религии. Результатом такой свободы было невиданные успехи в развитии науки и философии. Однако, после XIII в. в период застоя наука и философия потеряло свою относительную свободу, внедряется принцип безприсловного следования религиозным традициям. Конфликт религии и науки достигает высокий уровень. Этот поворот отчетливо выражает работа Газзали «Опровержение философов». В исламском сознании преобладали

житейские ценности, конечные человеческие цели признавались абсолютными, вечными за пределами всего земного, достижение которых считало возможным, только последу религиозным традициям. Калам как теоретическое богословие подчеркивал и обосновал эти положения. Спад интереса к науке и философии был связан с приходом огромной массы кочевников и их завоеваниями основной части халифата, особенно в территории Средней Азии, Ирана и Ирака.

Консерватизм, характерный способ проявления религиозности для традиционализма и следования традиционным нормам. До этого периода среди элиты общества огромное воздействие оказало концепт анализированного сознания, которое отмечалась своей системностью, теоретической обоснованностью, теоретическими рассуждениями и аргументациями. Особое внимание в IX-XII в.в. уделялось философами и религиозными интеллектуалами, разработке и интерпретации проблем экономики, политики, права, морали, эстетических проблем с позиции религии ислама, в результате чего появились исламские концепции «социальной справедливости, нравственности», «эмирата» и «халифата», добропорядочной исламской личности (совершенный человек), исламского гуманизма и т.д, формировалась исламская антропология, метафизика всеединства, в том числе концепция единства Бога (таухид), пророчества, исламское право, исламская культура, (исламский умрам), исламская философия, т.д. После прихода к власти тюркских и монгольских племен эти тенденции почти прекратили свое дальнейшее развитие. По мнению известного ученого Ч.Э. Бертельс иранская культура оказалось под ужасающим влиянием монгольских и тюркских завоеваний.⁵⁴

Принцип супранатурализма имеющее место в рациональной теологии заменяется его частным принципом сотериологизмом, в котором смысл всей жизнедеятельности видится в посвящении их спасением души и интерпретируется он как соединение человека с Богом и происходит

⁵⁴Брагинский И.. Исследования по таджикской культуры. М. 1996..с.34

превращение человека в субъект спасения. Данный принцип в исламе соединяется с суфийским принципом высвобождения человека от материальных страстей. Широко пропагандируются суфийские мистические принципы воссоединения с Богом и разработанными суфийскими теоретиками стоянки достижения, сближения и воссоединения с Богом. Суфизм своим иррационализмом и аскезам намерен совершенствовать духовный мир человека и совпадал с некоторой целью ислама. В Коране подчеркивается правоверность мусульманина и постоянное напоминание об Аллахе. «Был для вас в послании Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и в последний день и понимает Аллаха много» (Коран :33,21). Суфизм своей практикой помогает мусульманину совершенствовать свой духовный облик не только путем соблюдения образов и правовых норм, выработанных фикхом, а качественно совершенствовать свою веру, путем искреннего и преданного смирения Богу. Внешне тасаввуф является исламской наукой и исламское направление. Для мистика-суфия Бог в нем самом, суфий поглощённый идеей постижения Бога рай не потустороннее пристанище, а вся земля для него рай. Суфий хочет убрать покровы от души человека. У него цель знание сущность, а сущности одна. Бог и сущность совпадают, суфий видит не двойственность, множественность, а единое интерпретирует единую мудрость, заложенную во всех религиях. По мнению Мавлана Руми, если мусульмане знали бы, что такое идол, то истину видели бы в идолах:

Мусулмон гар бидонистӣ, ки бут чист?

Яқин карди, ки ҳақ дар бутпарастист.

Суфизм уникальное явление, воспеванием красоты, мудрости, нравственности, они создали шедевры исламской культуры, особенно в поэзии. Великие произведения исламской поэтической мысли созданы ими. Прекрасные газели Хафиза, Саади, Руми, Джамии и много других составляют самыми ценными в поэтической культуре персоязычных народов. Не зная преграды ни национальные, ни религиозные, их учение

стало всеобъемлющее, общечеловеческое. Именно суфийская культура составляет и определяет мировой характер исламской культуры и одну из главных особенностей исламской культуры. Благодаря суфизму искусство мало стало зависимым от традиционного ислама, приобрела общечеловеческие идейные мотивы. Суфизм оказал большое влияние на духовную культуру мусульманского мира. Суфизм как аскетическое движение выбрал в себя чаяние и настроения низких слоев общества против роскошной и праздной жизни верующих, в том числе властных структур. Ему присуще идейная и культурная многоликость, гуманизм и забота о беднейших слоев занимает особое место во многих группах и сектах суфизма, избытки полученных продуктов от личного труда должны были отданы нуждающимся. Суфий полностью отдается Богу, где вера в Бога, подчинение ему, упование в Бога, абсолютизируются в суфизме. Идею крайних направлений суфизма можно охарактеризовать, по мнению исследователей как «Sperheresperhere» (лат)– презирать, презрение, чтобы вызвать в обществе неодобрение к ним. Однако, нельзя представить суфизм как монашество в исламе, хотя некоторые его характеристики совпадают с монашеством. Но монашество осуждается в исламе и суфий придерживались принцип «ла рухбанийа фи-л-ислам». Суфизм приносил исламу массу обрядов и ритуалов обогащая исламскую культуру: зикр, мистический экстаз- макал, набожность- зухд, близость к Богу, муххабба, хауф, раджа (надежды), шаук, мушахида, истинное постижение и др.

Главной характеристикой суфизма его философская саморефлексия, которая представлена в «теософии озарения (иллюминативизм), единства бытия », единства свидетельствование (вахдат- ут-шухуд).

Суфийские философские концепты иногда приобрели форму крайнего выражения само рефлексии в частности сущность и приобретение истиной сущностью через духовное растворение в Боге, «бака»(пребывание в Боге, после растворения своего «Я» в нем), идеи беспредельной любви и т.д. Суфизм ставит своей целью находит пути совершенствования человека через бескорыстного и преданного служения Богу, совершенствоваться

духовный мир человека, способствовать выработке в человеке возвышенных этических, эстетических качеств, уменьшить влияние правовых норм религиозных обрядов, а религиозность реализовать через соблюдение норм, и требований суфизма преодолеть душевные пороки и приобрести такие качества как вера, покорность, терпение, довольств, упование ит.д. Суфизм в этом плане отличается от фикха. Фикх опираясь на Коран и Сунну, используя различные методы выносит правовые решения, разрабатывает нормы которыми должны следовать мусульмане, в суфизме эти нормы приобретают духовное обоснование, возвышенные чувства, моральные ценности, становятся не сухим законом, а способами духовного удовлетворения верующих и в каждом шариатском предписании видит скрытые от внешнего взгляда содержание (бытие). Суфизм сложное синкретическое культурное явление а исламе. Нельзя прямолинейно выстраивать все школы и представителей суфизма, он имеет множество школ и направлений, представители которых порою противоречить друг другу. Исторические работы написаны самими суфиями такие как: «Табакат ас-сурия» Абдурахмона яс-Сулами (ум 1021), «Ар- рисола» Абдулкарима Кушайри (ум. 1071), «Кашф-ул- махджуб» ал-Худжвири (ум.в 1072), «Сифат ас- Сафва» Ибн ал- Джаузи (ум.1198), «Тахкират ал- авлия»Фаридаддини Аттара (ум.1229), «Табакат ул-авлия» Ибн ал Муллакина (ум.в. 1402) и др. свидетельствуют о многообразии взглядов представителей суфизма. О таком многообразии поэзии пишут представители суфизма в новое время, в частности Юсуф ибн Исмаил ал-Набхани (ум.1887) в своей работе «Джами карама ал –авлия».

Суфизм в разные этапы своего развития имеет свои идеологические и культурно ориентированные особенности, которые оказали определенные влияние на развитие эволюцию исламской культуры. Мусульманские исследователи и историки, да и еврейские, разделяют суфизм по историческим этапам, региону распространения и концептуальным признакам. Например, они выделяют три периода развития суфизма: первый период- период зухда, (VII-VIIIв.в.) период тасаввуфа (IX-Xв.в),

период тарикат (XII-XIII в.в.), по региональному признаку иранский, мединский, басрийский, хуфийский, харасанский, индийский и др, по концептуальной характеристике: сторонники вахдат- ул-вуджуд и вахдат-уш-шухуд. Для ислама особенно ценным является первый период который целиком и полностью суфизм связан с исламской религией. Основная характеристика этого периода- исламский аскетизм, который охватывает образ жизни пророка и его сподвижников, затем табеин, таба ат-тобеин, ахл-ул-бейт, в целом мусульмане начального периода, в частности асхаб-ас-суфра, который состоялся примерно из 300 человек, которых пророк ценил и уважал. К числу известных суфиев этого периода относят²Хашим ас.Суфи, Довуд ат- Тай, Рабиа ал- Адавийа, Фузайл ибн Ийад, Шакик ал-Балхи и др.

Развитие суфизма привела к его формированию философскую, мировоззренческую школу, этот период бурного развития суфизма, который упоминается в мусульманских источниках, как период тасавуфа (IX-XI в.в.). Этот период совпал с периодом, когда не только суфизм получил определенное развитие, но он был периодом наибольшей свободы для выражения своих взглядов, в результате чего появились различные религиозно-правовые, философские школы в халифате, Багдад, Бухара, Нишапур стали мировыми научными центрами. Под влиянием философских школ распространенных в халифате, суфизм также концептуализировался, появились теократические труды по суфизму и суфийской терминологии. Теоретики суфизма определили суфийское содержание духовности состоянием души человека, ступени духовного развития человека, пути совершенствования души, очищения человека от греховности и его сближения с Богом, приобретения и воссоединения истинной сущности через мистический «хулул» и пребывание в Боге- бака. Подобно тому как в фикхе и каламе появились разные направления: ашаризм, мотуридизм, мутазилизм и др. так же и в суфизме появились такие известные школы как: египетская, сирийская, багдадская, нишапурская школы, которые поддерживали разные концептуальные

взгляды суфизма как вахдат-ул-шухуд, вахдат-ул-вуджуд т.д. Например, представитель нишапурской школы Боязид Бистами (ум.875 г.) утверждал, что человек на уровне совершенства достигает такого состояния, где полностью растворяется в Боге (фана) и растворенная личность приобретает атрибуты божества, то есть «Ты»(имеется ввиду Бог) это я, а я это Ты. Данная концепция имело достаточное влияния среди суфиев Нишапура, она дополнялась выражением безмерной любви к Богу, т.е. «опьяненной любовью» (сукр и фана). Эти концепции разумеется были приняты ортодоксальными исламистам в штыки. Нишапурская школа разрабатывала более приемлемую концепцию в которой говорилось, что суфий не должен ограничивать себя исполнением религиозных обрядов, должен постоянно усердствовать в этом и критиковать себя за недостаток усердия себя, это направление называлось «маламатия». Известным его идеологом был Хамдун ал- Кассар (ум.884 г.). Такая позиция больше устраивала ортодоксальное духовенство и не малое их число, примыкало к маломатии.

А другая школа– египетская прибавила к идею безграничной любви к Богу, и его знание (марифа). Знание было разделено на три уровня. Первый уровень знания овладели все верующие, вторым каламисты, а третью только святые, суфии, их знание не опытное, а знание которое исходит из глубины души путем озарения (шарак), вдохновения (илхам). Главным идеологом этого направления был зунун ал-Мисри. По мнению Зунун-ал Мисри Такое знание можно получить только путем преданного служения и безграничной любви к Богу. Учение указанных направлений совпало с учением ортодоксального ислама в аспектах религиозности, но не совпало в своих представлениях о Боге, т.е. ортодоксальное направление ислама не считало Бога антропоморфным.

Сирийская школа так же проповедующая экзальтированную безграничную любовь отличалась тем, что ночное богослужение считала превосходящим над дневном. Их считали «ахл-ул-лайл».

Крупнейшей школой суфизма стала багдадская. Известным его представителем, да не только известным в этой школе, а всего суфизма был Джунайд ал-Багдади (ум.909 г.). В отличие от Баязида Бистами, проповедующим идеи сукра (опьянения) и экстаза при служении Богу он предложил идеи трезвости на этом пути. Его учение основывалась на идею рационального служения Бога и выступал против идей экзальтированной любви суфиев, в результате чего его идеи были восприняты мусульманскими традиционалистами. Однако в багдадской школе не все поддерживали ал-Багдади. Идеи эзотерического знания (ботин), воссоединения, растворение в Боге, пребывания в божественной сущности в результате которого пропадала разница между творцом и суфием «Ан-альхак» преподавались другим известным суфием этой школы Халифа Хусайн ибн Мансуром, за что был казнен в 917 г. Идеи суфизма не только существовало как учение, а проникло в поэзию и давал толчок к развитию суфийской поэзии.

В XII-XIII в.в. появились различные секты суфизма, этот период многими исследователями называется «периодом тариката». Появление различных тарикатов в суфизме было связано с общественно-политической ситуации, которая сложилась в халифате. Ситуация сложилась так, что Аббасидский халифат ослаб, появились новые государства внутри халифата: сельджунское, фатимидское и др. Халифат в XIII в. распался, появились многочисленные секты. Произошло сближение умеренного суфизма и исламского традиционализма. Выдающийся суфийский теоретик Ибн Араби (ум.1240) разработал и систематизировал концепцию, «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд). Ввиду противоречия этой концепции с официальным исламом имамом Раббани (Ахмад Сарахси ад-Умар умер 1624 г) обосновал доктрину «единства свидетельства» (вахдат уш-шухуд). Суфизм, по прежнему продолжал воздействовать на общественную жизнь, и культуру мусульманского региона. Кризис суфизма, примерно, начался в конце

периода существования Османской империи, с упадом султаната начался упадок влияния суфизма.

Однако, в некоторых регионах исламского мира он по прежнему сохранял свое влияние, в частности в Средней Азии. Анализ суфизма показывает, что насколько было сильно влияние суфизма на многие века, на культуру ислама как религиозную, так и светскую, что способствовало формированию специфических культур.

Глава II. Взаимоотношения культуры и ислама на разные периоды развитие культуры исламского региона

2.1. Местно этнической культуры в становлении и эволюции исламской культуры

Ислам как любая другая религия протерпела определенную эволюцию в истории своего существования. Оно возник на фундаменте бедуинских племенных отношениях и разумеется, его отношения с культурой завоеванных стран проявились по-разному. На первом периоде или в раннем исламе из простых правил и норм необходимо было бы создать систему норм и учений. Культура периода возникновения ислама соответствовала, тому, что она отражала эти былые племенные связи, обряды, представления не богатой жизни арабов и на этой основе происходило утверждение нового мировоззрения, строительство религиозных учреждений и признание власти пророка Мухаммеда во всем арабском полуострове, а также формирование литературного арабского языка. Кааба и Мекка превращаются в центр мусульманской религии, было утверждено новые исламские культуры в борьбе, против языческой, бедуинской. Ислам выступает в качестве духовного фактора объединения разрозненных племен. Это было началом новой жизни, революционного перелома в Аравийском полуострове, создания новой исламской культуры. Однако многие элементы исламской культуры сохранили свои традиционные нормы, происходили сознательные изменения, в быту арабов до их завоевание других стран. Этому свидетельствует тот факт, что ислам на бытовую жизнь обратил особое внимание, поэтому и иногда ислам называют «бытовой религией». Мировоззренческая сторона религии мало интересовало пророка и первых мусульман. Основным вниманием было уделено изменению образа жизни последователей новой религии, регламентации быта мусульман. Культура этого периода в основном содержала те изменения, которые происходили в быту, образе жизни арабов, их представлений о мире, процессов объединения,

сближение племен, становления литературного арабского языка, изменения в языческой культуре и переходя на новой исламской религием.

Культура связано с развитием разума человека, его сознательность способностью оценивать и воспринимать вещи и события реального мира, разумно подходит к объективному миру и даже относительно вопросов веры опирается на разум, то религия развивает интуитивную способность и опирается на интуицию, хотя не отрицает роли разумных средств постижения мира и основы веры. Несмотря, на признание активной роли интуитивных форм познания религия решает те же самые задачи, которые направлены на миропонимание людей. Любое внешнее выражение культуры отражает уровень развития самого человека как культурно-исторического существа. Человек становится культурно-историческим существом, когда он проявляет свои качества в процессе производства, и творчества, при котором он приобщается с существующим в обществе ценностями, приобретает навыки деятельности, знакомится и выполняет культурные традиции. Культура показывает меру очеловечивания в самом человеке как общественное существо. Оно отражает знание человека о внешнем мире и самом человеке, в сущности противостоит религии, если религию определить как порождение страха людей. Это просветительское определение не отражает существо вопроса, хотя бы потому, что в нем отсутствует состояние сознания человека, не невежество состояние сознания в котором отсутствует знание, а эмоциональное состояние, то есть в воздействие эмоционального как состояние определяет состояние религиозного сознания. Несмотря на самодостаточностью развития культуры, влияние и воздействие религии в ней огромна, хотя бы потому что во многих случаях религия определяет идейное содержание культуры, является ее формой выражения, степенью преобщенности человека к культурным ценностям и т.д. Примерами могут быть компоненты светской и сакральной культуры. Следовательно, нельзя исключить взаимодействия культуры и религии в частности в исламе.

Одним из форм взаимодействия культуры и религии является использование компонентов культуры со стороны религии: мораль, искусство, образование (просвещение), система воспитания, язык, обряды и ритуалы и в некоторой степени ценности материальной культуры. Ислам в начале своего формирования еще не знал развитых форм этих компонентов. По мнению Дж.Зейдана «арабы центрального Хиджаза вели бедуинский образ жизни и не знали ничего из культуры и цивилизации»⁵⁵ до того пока не разрушалось. После это образовалась две группы арабов, степные (бадави) и городские (в Мекке, Медине и Таифе). Но тем не менее степных сохранили бедуинские традиционные верования и адаты. Курайшиты, поселившиеся в Мекке занимались торговлей, были оседлыми, но их связи со степными кроме как участие в рынке Акоз, летом уезжай на торговлю в Сирию и Египет принудили их соблюдать и традиции степных арабов. Несмотря на то, что арабы были очень талантливыми, что свою жизнь тратили в междоусобными войнами, жили в отрыве от цивилизационного мира и не могли использовать свой талант ради прогресса и развития. После того как они столкнулись с захватчиками, например, с Нигерией и сами свершали набеги на пограничные районы Ирана и в большинстве случаев их набеги были неудачными чувствовали большую опасность со стороны Нигерии и Ирана. По мнению Дж. Зейдана два события: захват Йемена со стороны Нигерии и нападение нигерийцев на Мекку оказал сильное воздействие не только на консолидацию арабов, но в их стремлении к религиозному обновлению и социально- политическому прогрессу.⁵⁶

Предпосылки для этого существовали, в частности религиозно-торговый центр (Мекка). Курайшиты, которые были самыми авторитетными, в связи с тем, что они держали в своих руках Каабу и Мекку в целом и в их подчинении находились такие торговые центры как Мекка и Укоз. Занимаясь торговлей это племя имело возможность

⁵⁵Дж.Зейдан. Таърихи тамаддуни исломи. Тег. 1371.с.13

⁵⁶Дж.Зейдан. Таърихи тамаддуни исломи. Тег. 1371.с14

знакомится с другими народами и религиями. Если сравнить период формирования и становления христианства в Европе, то христианство столкнулось с мощной развитой культурой эллинизма. Период становления ислама на Арабском полуострове совпал с периодом совершенно низкого уровня культуры. По мнению Шибли Нумани (индийского просветителя) ислам появился в среде заброшенной и культурно не развитой части мира, а арабский народ сохранил первобытную природу и чистоту.⁵⁷ Мнение Шибли Нумани совпадает с религиозным мнением о том, что Аллах избрал арабский народ дал ему новую религию, потому они наиболее полно сохранили свою естественное первобытное состояние. Процесс перехода на новую культуру в первоначальном периоде, кроме как объединительные процессы мало затрагивало культурные аспекты, а их попросту не было. Арабы занимались в первую очередь распространением своей религией, завоеванием новых стран, в котором кровно были заинтересованы. Их окружали экономически и культурно богатые страны: Иран, Сирия, Египет и др. Коренные изменения и эволюции ислама начались в период экспансии мусульман на соседние страны. Еще не закончив процесс формирования, ислам столкнулся с новыми реалиями: культура завоеванных стран, религиозные и политические традиции завоеванных арабами народов, активность интеллектуальных представителей не арабского населения, прежде всего иранских народов, который активно взялись за формирования и эволюцизирования исламской религиозной и политической системы. Это были процессы, которые не виданы до сих пор в мировой истории религии. Завоеватели не только восприняли ценности культуры завоеванных стран, но способствовали представителями этих стран разработке и систематизации многих религиозных вопросов, созданию фикха, калама, систематизации хадисов и др. Первая школа (первое направление) фикха была создана персом- таджиком Абу

⁵⁷ Шибли Нуъмани. Таърихи калом. Тегеран 1387.с.28

Ханифой, все признанные сборники хадисов были собраны иранцами, основы веры также были систематизированы иранцами.

Многие авторы пишут о том, что в первых веках распространения ислама в Иране и Средней Азии, стремление этих народов к наукам, особенно к исламским было невероятно высоким и это они связывают с тем, что иранские народы потеряли государственную независимость и былую славу, хотели восстановить свою гордость и преимущество, над арабами в науке и культуре. Это было совершенно мирное стремление и соответствовало политике проводимое Багдадскими халифами. Особенно если учесть деятельность Абасидского халифа Ма'амуна которая была направлена на распространение научной мысли своего времени, развитие науки в халифате, было создана им «Академия Ма'амуна», и в этом стремлении иранских ученых совпало с желанием халифа. Халиф Ма'амун в своем стремлении был беспощаден с теми, кто противостоял распространению своего рода науки, логики, и философии развитию рационального мышления. Именно поэтому тех традиционных факихов, которые придерживались только традиции, не признавали разумность веры, логических рассуждений, жестоко покарал, например, таких как имам Ханбал. Им был создан инквизиция «Мехне», которая судила тех, кто не признавал логических доказательств в обосновании религии, творения Богом Корана, сущностных атрибутов Бога и т.д. Во всем внешние религиозных конструкций была заложена признание роли науки, философии в обществе. Халиф прекрасно понимал, что не очистив путь развития науки от преград, создаваемых традицией нельзя добиться хороших результатов в области науки, философии и культуры.

Защитники традиции выступали против использования рациональных методов в интерпретации и защиты ислама в фикхе. Они не восприняли рационализм мутазилитов. Показали сопротивление против кияса, и свободное мнение факихов, ориентировали только на Коран и хадисы пророка. Сторонников «мнений» (ахл-ур-райе) осуждали за их небрежность к Корану и сунны. Хотя сторонники «свободного мнения»

(ахл-ул-райъ) никогда не игнорировали все, что сказано в Коране и Сунне, а при рассуждении знатоков норм шариата, в случае отсутствия ясного высказывания в Коране и Сунне использовали «райъ» (мнение). Однако даже этого сторонники «хадисы» восприняли в штыки. Несмотря на их сопротивление, в более развитых частях хилафата придерживались ханифизма, как наиболее подходящее направление фикха, отвечающее условиям указанных регионов. Необходимо сказать, что родина первоначального ислама не знала другой формы обоснования норм ислама, кроме как традиционной: посредством хадисов пророка. Поэтому маликия и ханбалия как сторонники традиционных форм имели особое влияние на этой территории. По мнению Алиасгара Халаби, те высшие ценности, которые представляют основу культуры не появляются в такой среде.⁵⁸ В этом плане культура ислама, которую создали народы принявшие ислам невозможно соотнести к первобытной культуре арабов Арабского полуострова.⁵⁹ Другой автор по этому поводу также полагает, традиционный тип мышления что «зарождал» в исламе цивилизацию первичного уровня в силу чего он имел отчетливую, этническую привязанность (к арабскому населению) и сплочённость с государством (халифат).⁶⁰

Во второй половине VIII-в. «подлинно арабское» ассоциировалось с исламом, хотя уже в результате влияния неисламских культур на ислам образовались отдельные центры во многих завоеванных стран, где этот вопрос, вопрос систематизации исламской религии и ориентация на других источников, кроме Корана и хадиса обсуждался открыто. Затем в период аббасидских халифов, особенно в период халифа Ма'муна – исламского реформатора (в полном смысле этого слова) осуществлялись мероприятия способствующие невиданному развитию культуры в хилафате. Это был период подлинного развития культурного ренессанса. Оно происходило на основе распространения культуры Запада, греческой

⁵⁸ Али Асгар Халаби. Таърихи тамаддуни ислом. Тег. 1372. С. 54

⁵⁹ Там же. С. 25

⁶⁰ Трофимов Д. А. Исламский фундаментализм в арабских странах. Восток. 1992. №1. с. 113-114

культуры. Халиф Ма'амун открыл ворота халифата греческой культуре. Основными элементами греческой культуры были наука, философия, медицина. В халифате образовалось движение «Мазхаби тарджума» (переводческое движение), которое не только занималось переводом греческих книг, но их комментариями. В некоторых случаях комментарии сильно отличались от оригинала. Исламские ученые так далеко ушли в комментарии греческих работ, что получили совершенно новые работы, а в некоторых из них излагались даже идеи культуры, представителями которой были комментаторы, например; Ибн Мусаффа переводы комментариев котором объяснили многие тексты с позиций древних иранских религий, за что был обвинен в вероотступничестве и был казнен.

Греческая мудрость, разумеется было чуждой исламу. Она носила идейное содержание, которое не соответствовало исламскому учению, но тем не менее, оно не представляло для идеологов ислама особую опасность, ввиду его оригинальности и не имеющей явного отрицания. Философия которая, возникла на этом фундаменте (греческом) не до конца сливалась в учении ислама, как это было в христианской схоластике. Ислам находился в период формирования и активно наступал на культуру своего времени и занимал или завоевал (постепенно) светское культурное пространство, как у завоеванных арабами стран, так в странах, с которыми находился в каких либо отношениях (войны или мира- как Византия). В этом периоде происходило придание исламский религиозный характер заимствованных элементов (обряды, праздник-наука, традиции, искусство и др.) у завоеванных народов, вытеснение антиподных с исламской канонической точки зрения, выработки принципов согласованности и уважения, само преобразование культуры в религиозном аспекте. Этот процесс, которого Е.Г Балагушин называл «включением» религии «в реальную культуру».⁶¹ Здесь же происходит со стороны ислама преобразования отношения ислама к различным аспектам культуры, также и «переработки» национальных этнических

⁶¹Религия как социокультурный феномен. Введение в культурологию. М.1993.с.89

культур, что мы явно замечали в процессе взаимоотношения ислама и иранской (таджикской) культуры. В частности в области преобразования арабской кочевой жизни в оседлой (городской), это касается строительству городов, культурно-образовательных учреждений (мечети, медресе, гостиницы и т.д.). Включение арабов в завоеванных странах к земледельчеству, появление арабских поколений, предании исламской окраски неарабским национальным традициям, праздникам, земледельческой культуре и т.д.

Проблемы мировоззренческого, идеологического и методологического характера, которые в первоначальном исламе входили как недостаточно разработанные элементы бытовых отношений, ибо первоначальный ислам имел ввиду только арабского населения, был ограничен культурой арабских племен. Однако, возникшие перед арабскими завоевателями другие реалия, мирового масштаба, других неарабских сообществ, их культурно- исторические традиции, различные уровни культурной и в большинстве случаев, развитой чем арабской. Арабам предстояли задачи определять и утверждать себя через то или иное национально- культурные отношения, устранением конфликтов на культурно-цивилизационной почве через преодоление социально-культурные и политические особенности, выработки форм межконфессионального культурного диалога, межкультурных связей, если имеется ввиду, что культура выступает как определяющим фактором человеческого общежития смены цивилизации. Во всех периодах культурного и цивилизационного развития главным во взаимоотношения религии и культуры является вопрос их сопряженности и взаимосвязи, на что среди исследователей этой проблемы выработано несколько социально- философских подходов. К числу которых относится историко-генетический, гносеологический, онтологический, аксиологический, психико-аналитический и культурно-антропологические подходы. В каждом из этих подходов сопряжение культуры и религии связано с вопросами под углом зрения которых оно рассматривается. Например, в

онтологической концепции А.Фараби Ибн Сины, Бог трактуется как изначальное событие, или первоначальное сущее, «первопричина» мира. Зарождение любых акциденции зависит от Него- «ваджиб бизоти ва ваджиб бил-гайр», в гносеологическом аспекте, Бог – абсолютная истина, божественное самое совершенное знание. Философские и каламиское концепции ислам рассматривают как высокую духовно- нравственную ценность, из которой берут свое начало другие ценности. Религиозное учение считается адекватным этическому учению-«Ад-дину-н-насиха». Религия – это нравоучение. Соответственно религия представляет самую высшую, вечную, не переходящую ценность. Исламские концепции рассматривают религию комплексно, подчеркивал ее онтологическую, гносеологическую значимости. Воздействие религии на национальную культуру осуществляется в трех формах: 1) влияние религиозных идей, 2) влияние религиозных организаций и религиозных деятелей (подчинение других компонентов культуры религии или согласованность их диалогов); 3) слияние религиозных отношений, культов, обрядов с национальными бытовыми, государственно- правовыми в особые синкретические образования: этноконфессиональные общины, сектантские и теоретической структуры, что характеризует взаимодействия религии в разные периоды развития общества.

В истории ислама религиозное влияние на общество и его культуру осуществляется через разработанных и реализованных в обществе норм (юридических, культов и тд.), религиозные регламентации общественных отношений а так же через другие направления культуры: моральные традиции, художественно-эстетические ориентации (примером может являться суфийская поэзия) и некоторые научно-философские представления (теория эманации, интуитивные представления и др.). К этому необходимо добавить наличие в обществе сакральных ценностей способствующих достижению единства, осознание приоритетов, которые протекают в различных культурных формах. В исламских странах в течении тысячи лет ислам занимает, особое мнение в культуре народов

исповедующие эту религию. Естественно, религиозные идеи занимают приоритетное положение могут служить организующую, объединительную, консолидирующую роль в общественном сознании. Неслучайно все протестные движения в исламском регионе имели, так или иначе ориентированность на религиозные лозунги. Религия сама продукт общества, частичное выражение культуры той эпохи, в которой она появилась, но возникшая религия на этой культурной основе и утвердившаяся, религия активно изменяет культуру и дальнейшее развитие происходит под влияние религии. Ценности религии становятся основными ценностями общества и его ориентиры и религия действует через принятыми и ставшими традиционными ценностями общества, консолидирует общества, определяет жизненных целей и сущности людей-единоверцев. Религия—определяет, различные уровни ценностей, устанавливает некоторым из них святость «безусловность», относит их к божественным, высшим связанным к божественному промыслу, и ценности культуры как земные, человеческие, но в тоже время цель религии и культуры как духовное совершенствование человека, и в этом они различаются или совпадают.

По мнению исследователя, Дж. Зейдан этот обычай к ним приходили из иудаизма. Иудеи имели группу авторитетов, которая занималась открытием ворот синагоги и снятие покров из их памятников. Это было как для иудеев так и для доисламских арабов очень высокая должность. История ислама показывает становлении исламских культурных традиций путем заимствование или подражания отдельных обычаев и традиций. Они показывают не только отношение ислама к элементам культуры в разные периоды его становления и существование, но и процесс становления ислама как религию. Например; если брать традицию охраны ворот и покрытие Каабы в доисламском и в исламском периодах. Имелись такие организации и структуры как «Дом советников, Совещательная контора, организация обеспечения получения и расходы дня» (средство взимаемых за убитых родственников), пособие и т.д. Все

они были прообразами государства и его структур, которые могли управлять межплеменными отношениями но никак не могли выполнять государственную функцию и арабы чувствовали необходимость в более тесном объединении и созданием государства. Для такого объединения была нужна единая религия для всех арабов, которая служила бы идейной основой обеспечения единства арабов. Но все элементы этой религии или отсутствовали или находились в зародыше. Главным фактором развития культуры арабов становилось рождение государства в Арабском полуострове под знаменем ислама. Этому способствовали существующие в Арабском полуострове проблемы, решение которых было бы возможным при наличии государства. Это прежде всего касается привлечения внимания массы трудящихся к государству, которое защитило бы их интересы, прежде всего занятых, - т.е. взимание налога от имущих в пользу бедных, интересы беднейшей части населения путем принятия соответствующих законов, например, а также равенство всех граждан перед государством. В Медине пророк заложил основу имущественного равенства между мухаджирами и ансарами.

Эти отношения были закреплены в «Дастуру-л-Мадина» (конституция Медины)–согласно которому имущество ансаров и мухаджиров находилось в общественном пользовании. Хотя в последующие периоды развития ислама имущественное неравенство стало очевидным, а в начале периода завоевания других земель арабами оно превратилось в норму. Кроме закята, так же равномерно распределялись военная добыча и джизия взимаемых от христиан и иудеев между всеми мусульманами от малою до велик. Это было очень привлекательным для малоимущих, которые составляли большинство населения, и сыграл не маловажную роль в распространению ислама. Когда арабы в период правления Умара завоевывали Иран и большую часть территории Византии государственный доход значительно возрос возникла необходимость создания специального ведомства для их регистрации и хранения этого богатства. Ведомство, которое занималось, бы также

распределению этого имущества нуждающимся части населения, их где то в 20 – ом году хиджру было образовано специальное учреждение, которое называлось «байту-л - мал». Тем не менее, в период четырех халифов трудно называть халифат государством в полном смысле этого слова, хотя бы потому что он состоял из нескольких служащих: халифа, представитель халифа в исламских регионах, секретарь, который занимался управлением имущества халифата, специальный представитель халифу, который назывался хаджибом, ответственный байту-л-мал и судья (кази). После того как пришли к власти омейяды постепенно создавались нужные государственные структуры как министерство (диваны) и их подведомственные организации. Государственная структура была создана согласно государственной традиции Ирана и Византии. Таким образом, в период Омейядов и Аббасидов было создано государство и формировалась государственная культура арабов. Трудно называть ее исламской и религиозной хотя бы потому, что она создавалась на основе неисламской культуры и не носила религиозный характер, государство представило светские исламизированные органы государственной власти, их можно только условно называть исламскими. Однако, само по себе нас не интересует вопрос создания государственной системы хилафата, к тому же она не единственная система власти в исламе, у шиитов существует имапат, который имеет сильное влияние на сознание исламской культуры. Нас в основном интересует исходя из задач нашего исследования ту роль которую играли государственные системы в образовании исламской и неисламской культуры. «Не исламская культура» не случайно названа нами, потому что исламские государства способствовали особенно в IX-XIII в.в. развитию светской культуры не отдавая приоритет не одной из этих форм культуры, а считали их в целом исламской. Здесь в основном обращается внимания на духовную культуру, хотя духовная культура и материальная они тесно взаимосвязаны.

В первую очередь это касается науки которая были у арабов известны около 20 – и наук. После зарождения ислама некоторые из них по причине их несоответствия исламскому учению были запрещены. Однако некоторые науки в неразвитом виде как народная медицина, прогнозирование погоды, астрология, животноводства, существовали. В части гуманитарных наук риторика, поэзия, получили определенное развитие, именно они составляли так называемым «наука арабов». Науки которые появились после распространения ислама обычно разделяют на 3 группы: 1-наука и литература, которые появились благодаря исламу и назывались «исламской науке», 2-науки, которые существовали в доисламский период, а в период ислама получил еще больше развитие как поэзия, риторика, их называли «арабскими науками», 3-науки, которые были переведены из других языков на арабский: медицина, геометрия, философия, астрономия и другие естественные и математические науки. Эти науки называли неисламскими или импортированными. Коран считался основой всех наук, главным источником веры. Для понимания и комментирование Корана появились ряд дисциплин, которые назывались кораническими.

Коран по содержанию и по форме художественности и по языковому выражению для арабов было нечто новое, непостижимое и привлекательное. Коран был на возвышенном, литературном арабском языке, не схожи не на одного диалекта арабского языка. Язык Корана имел форму и в плане художественности и привлекательности ту форму которой не имел не одни из тогдашних диалектах арабского языка. Для арабов язык и форма языкового выражения Корана представились чудом. Они считали, что Коран ниспосланный пророку является чудесным сотворением Бога.

В самом начале ислама мусульмане (арабы) считали, что все что было до ислама не имеет смысла и мусульмане должны читать только Коран. Коран содержит сведения о всех науках. Именно исходя из того принципа были сожжены библиотеки в Александрии и других местах. По

сведению Хаджи Халифа в первоначальном исламе арабы, какую страну бы не завоевывали, они занимались только установлением шариата и распространением арабского языка все остальное отвергали, занимались сожжением и разрушением памятников истории завоеванных народов, в том числе их библиотек.⁶² Абуллатиф Багдади, который посетил в конце VI в. примерно в 1220-ых годах Египет, в том числе Александрии пишет, что видел стойки библиотеки, которые были сломаны, а некоторые стойки еще стояли, естественно на них были в свое время крыши и возможно там занимались наукой и философией, стойки и где – то вблизи находилась библиотека, которая была сожжена по приказу Халифа Умара. Абулфарадж в своей книге «Мухтасару-д-дувал» подтверждает эти сведения. Арабы еще жёстче поступили к иранцам. Многие памятники, например атешкады зороастрийцев, библиотеки и др. были разрушены и сожжены. По поводу уничтожения книг иранцев автор «Кашфу-з-зунун» пишет, что Ибн Ваккас спросил разрешение Умара об отправке этих книг и получил следующий ответ «Их всех бросьте в воду. Если они содержат пути спасения душ, то да простит нас Аллах он указал нам лучшее из них и наилучшим образом нами руководит, а если в них содержится какие-то заблуждение то Бог нас спасет от них. Таким образом, была уничтожена наука иранцев. Какую страну не завоевали бы арабы, их книги были уничтожены. Ибн Халдун указывает на то, что в этот период сожжения книг, ненависть к книгам своих противников была нормой.⁶³ Это продолжалось до того, пока арабы не были приобщены к культуре. После того как арабы познакомились с культурой иранцев, сирийцев и других народов, то они стали более разборчиво относиться к культурным ценностям.

Исламская наука разделилась на две части импортированная (дахил) и собственно исламская. В халифате носителями науки и культуры в целом были иранцы. Арабы по причине того, что они были в основном бедуинами, безграмотными и занятыми войною, распространением

⁶³ Ибн Халдун. Мукаллима. т. 1. С. 221

ислама и образованием арабского государства, естественно им было достаточно придерживаться традиции, адатами и ориентировались только на хадисы и поступками порока. Первоначально ислам проявил себя как реакция на сирийскую и иранскую культуру, в том числе в области науки. С этой точки зрения А. Тойнби, указывает в период возникновения ислама реакцию Востока на вторжение инородной западной культуры. Предшествующие попытки освобождения от «элинийского кошмара», выразившейся в появлении иудаизма, зороастризма и христианства (в его разных вариантах), не имели успеха, так как первые две религии имели локальное значение, а христианство оказалось «похищенным» западом и после соединения с греческой философией стало его достоянием. Только ислам стал успешной попыткой такого рода, после которой запад был вытеснен с востока и сам оказался под угрозой с его стороны.⁶⁴ Хотя другие авторы, например Г.Э. Грюнебаум в своей работе пишет, что «культурные заимствования во взаимодействии цивилизации ислама и античности» прежде всего от античности в исламскую цивилизацию перешли рациональные формы мышления. Она научила ислам умению систематизировать знания, передала устоявшиеся логические процедуры и способность обсуждать общие проблемы на должном уровне абстракции.⁶⁵ Следует отметить, что заимствование чужих культур исламом происходит как материал, например весь иудаистский-христианский и зороастрийский материал освоенный исламом и включенный в религиозное учение и как иностранный элемент в системе культуры. Прикосновение ислама к сирийской и иранской культуре после завоевания арабами этих регионов относится к второму типу освоения иностранной культуры. Однако, в период распространения ислама в Иран и Сирию наблюдаются полное уничтожение культуры завоеванных стран с целью беспрепятственного распространения ислама и быстрого восприятия ислама народами завоеванных стран, но после того как они стали на путь восприятия культуры более цивилизованными при

⁶⁴ А. Тойнби об исламе как восточной реакции на элинизм.//Т.6.с.493

⁶⁵ Г.Э. Грюнебаум. Культурное заимствования в взаимодействии цивилизации. с. 152

воздействию ценностей культуры иранцев и сирийцев старались восполнить потерянное, освоить и преобразовать культурное наследие и на его основе создать новую исламскую культуру, хотя необходимо отметить, что это было сделано не арабами, а представителями этих народов принявших ислам. Потребность в культуре заставило арабских государственных деятелей обратить особое внимание на развитие культурных ценности, наряду с религиозными. Даже в период антицивилизационного подхода, например в период правления того же Халифа Умара, периоды давлений и указании на уничтожения книг и других компонентов культуры завоеванных стран, была создана государственная структура в соответствии иранской системы государственности. Он внедрил и использовал систему государственного управления иранцев.

В период начала арабских походов в Египет эмир покровительствовал преподаванию философии и наук в Александрии. В период управления Аббасидов, ученые были почитаемых слоем общества, например, когда Мансур совершил паломничество слышал выступление ученого который во всеуслышание критиковал халифа, Мансур подошел к нему и спросил кого вы имеете ввиду. Ученый сказал, что тебя и твоих просвирников. Мансур от этого не обиделся и внимательно его послушал. Таким же образом он повел себя по отношению к критическим письмам Авзая, Сафия Сури, бин Шибя, Мехди Хорун и других ученых. Их критику он воспринял как должное и поблагодарил их.⁶⁶ Халифы периода Аббасидов как послушники относились к ученым, например Харун ар. Рашид поливал воду Абу Мунвийи, чтоб тот обмывал свои руки. Или же во период когда хадж Хорун Касрай и Хасан сидели в креслах и к ним заходил халиф он просил их не вставать. Население халифата увидев уважение к ученым, они так же почитали их. Например когда Абу Исхак Ширази (ученый хадисовед и суфий) отправился из приема аббасидского халифа Муктади в сторону

⁶⁶Дж. Зейдан. Указ, раб. с.476

Султан Малика Шаха население городов и сел по его пути собирались, чтобы поцеловать его руку или прикоснуться к его рукам. Это прежде всего касалась религиозные ученые (улама шария), но потом вошел в традицию по отношению ко всем ученым халифата. Свидетельствующие исторические факты, что халифы запрещали арабам заниматься наукой, вести оседлую жизнь, заниматься земледелием. Исламские науки состоялись из традиционной исламской этикой которая была связана с исламом-фикх, словесности, летописи, науки которые существовали в период джахилии и получили развитие в исламский период: поэзия и риторика. Следует отметить, что эти отрасли науки были необходимы для религии. Религия не состоит только из веры, она содержит историю веры, систему символов и метафор (ритуалов и мифов) выражение их в одном общем языке. В основе истории ислама лежит Коран священная книга которая основана на мифологию и имеют мало общего с историческими фактами. Эта мифология записана в летописях Ибн Хишама (ум. 833), Ибн Исхака (ум.768), аль-Белазури (ум.892), ат-Табари (ум. 922) и др. События интерпретировались учеными, чтобы придать смысл этим событиям и приставить общую историю будущих поколений и были сформировано разумная интерпретация возникновения ислама в Аравии VI- VII в. в. В доисламской Аравии отсутствовали письменные исторические и другие памятники или летописи. Религиозные откровения передавались во время экстатических практик, групп служителей культа, которые именовались кахинами, впадали в транс, передавали божественные послания, племенные историки, общественные комментаторы и моралисты распространяли моральные принципы и нормы племенной жизни. В их шариате нет ничего божественного и нельзя считать его неизменным и непогрешимым.⁶⁷ Ученые ссылались на Коран, обосновали ту или иную норму шариата, законы но Коран не книга законов. И все они (ученые) полагали на человеческие суждения и исторический контекст, чтобы «в первую очередь построить шариат».

⁶⁷ Реза Аслан. Нет Бога, кроме Бога . м. 2019. с. 262.

Полагая, что шариат имеет божественную природу, сродно утверждению о том, что вода и вино одно и то же, поскольку вода- это основной ингредиент вина.⁶⁸

Отношение к науке и процессу развития науки в халифате показывает отношение арабов и ислама после становления халифата в IX и постепенно началось развитие науки, а в IX- XI в.в. достигла самого высокого уровня развития. Казалась, бы исламские науки должны быть арабскими, нежели неарабскими, ибо появление ислама связано с арабами. Но получилось так что и исламские науки и неисламские появились и формировались, прежде всего, в иранской среде. Это было связано с тем, что арабы были безграмотными кочевниками и они занимались походами и захватом других стран и распространением ислама в других странах среди других народов, а так же созданием исламского государства. Поэтому они не видели необходимость заниматься наукой, достаточно было им лучше понимать Коран и интерпретировать его. Арабы завоевали очень большую территорию и построили исламскую империю, стали во главе его, хотя они составляли малое количество населения этой империи. Они считали своим правом руководить и держать этот огромный регион в своих руках, им принадлежала армия и власть. Они как народ, живущий в предрассудках, занимались риторикой поэзией, то есть тем, чем они занимались в доисламском периоде. Своих детей обучали военным делом, и физическому совершенству, огородили их от городской жизни и ассимиляции с городскими жителями с тем, чтобы они не превратились в мирных бездеятельных и потеряли храбрость и мужество. Они считали, что правление (саядат) присуще только арабам и поэтому нет необходимости в чтении других книг, кроме Корана. Эти представления настолько были сильными в период правления омейядов, что любые формы порабощения других народов считались уместной. В раннем исламе мусульмане приставляли, что они создают новое и ислам отрицает

⁶⁸ Там. же.с.263

прошлого, как отрицал доисламские представления арабов и верили в то что Коран содержит всё и отвечает на все вопросы жизни, Коран запрещает всех других религиозных книг, при это они ссылались на аят, который гласил «не опровергайте и не подтверждайте высказывания сторонников книг и скажите им мы веруем тем, что ниспосланный вами и нами, наш Бог и ваш Бог едины». А так же ориентировались на хадж, говорят, что пророк видел в руках Умара несколько страниц из Библии и был разгневан и сказал, что разве я не приводил Вам справедливый и чистый Коран? Клянусь Бога, если был бы жив Муса не было у него другого пути, чем последовать мне.⁶⁹ Потому и арабы враждебно относились к иранским, римским, греческим и другим книгам других народов. Арабы считали для себя не достойным заниматься наукой и другими формами культурной деятельности.

Если среди факехов первого поколения встречаются, какая то знаменитость, то оно принадлежали родом и племенем, которые среди арабов не пользовались, мягко говоря, авторитетом. Более того, по мнению сподвижников пророка, Саид Хадри и ибн Аббаса, пророк запретил написать науку, в утверждении приводятся, слова пророка о том, что заблуждение прошедших поколений было связано с письменностью.⁷⁰ Рассказывают, что неизвестный автор предложил свою книгу Ибн Аббасу (известному сподвижников пророка). Он взял книгу и обмывал водой. Спросили почему, он так делает? Ответил, что писание ослабляет память, процесс заучивания наук, книги исчезают, а науки в памяти сохраняется долго. С другой стороны сподвижники пророка и их личном потомки не написали книг потому что в большинстве своем были малограмотными или не хотели изложить свои мнения в книгах с тем, чтобы необходимость в их присутствие в обществе сохранилось. Период омейядов для арабов сохранились традиции и привычки доисламского, бедуинского периода и само государство по существу было бедуинским государством и до начало второго века хиджра, кроме Корана не была

⁶⁹ Маджама-ул-Сахох.аль-Бухари.Душанбе.2014.с.318

⁷⁰ Ссылка на Дж. Зейдан указ. раб..с.221

составлена какая-нибудь другая книга, упор делался на устные арабские традиции, хадисы пророка, поэзия передавались из поколений в поколений в устной форме. Постепенно с расширением территории халифата и под давлением культур завоёванных стран возникла острая нужда в сборе хадисов пророка, в исламских науках: фикх, калам, усул и т.д. Тогда написание и составление книг стали считать дозволенным (мустахаб).

В сборе и создании сборников хадисов пророка особенно усердствовали иранские ученые. Из шести признанных сборников как истинными (сахех) все принадлежат иранским учеными «Джамеу-с-сахех валь муснад» Исмаил ал-Бухари «Сахех-ал-Муслим», Имам Муслим, «Суннан-ат-Абу Довуд», «Сунан ан-насои»- «Сунан» Ибн Моджа.

Для правильного понимания Корана и решения многих социальных вопросов, ответ на которых трудно было найти в Коране использовали хадисы (высказывания) пророка. Это как бы была нормой для обоснования своих познаний для религиозных лидеров. В результате чего возникло достаточно много ложных хадисов. Особенно образовалось много хадисов (большинство ложных) относительно халифата. Каждая политическая группа обосновала своих противоречивых позиций хадисами пророка. Из числа тех, кто сами создали хадисы и приписывали их пророку называют Ибн Аби Яхя (Медина), Вахиди (Багдад), Макотил бин Сулейман (Хорасан), Мухаммад Саид (Сирия). Некоторые из этих создателей хадисов были казнены правителями отдельных регионов, например подобное совершил правитель Хорасана Мухаммад бин Сулайман. Перед казне создатель хадисов Абдулвижа говорил, что создал тысячу хадисов, в которых запрошены сделал разрешенным (савоб), а разрешенные запретными (харам). Поэтому истинность хадисов во многом зависла от личности сказателя (рави). В связи с этим рассказчиков состояли из сподвижников, их хадисы считались наиболее достоверными, затем следовали табеин, потом табеа табеин, муджтахиды и мухаддисы. Предпосылки и документы о хадисах во всех уголках халифата были

разными. Например, доказательства мединцев считались более достоверными нежели других мест халифата, представители ханбализма считались последователями мединского имама Малика.

После образования халифата возникли вопросы взаимоотношения мусульман между собой, между мусульманами и представителями других религий, создание правовых норм общественной, семейной и личной жизни.

Перевод научного наследия других народов на арабский язык стал одним из факторов научного прогресса в халифате. Он осуществлялся не только из греческого языка, но из других языков. Перевод с греческого осуществлялся через сирийские переводы, с сирийского на арабский, а с арабского на латынь. Перевод из санскрита на фарси, а с фарси на арабском. Традиционно в Сасанидском Иране практиковался перевод с сирийского на фарси (на среднеперсидском языке). В основном переводились естественно научные книги, философские работы. Известная академия персов в Гунди Шопуре занималась не только исследованием но и переводом научных работ из сирийского языка. Более того, когда в 489 году император Византии закрывал несторианские школы, многие несторианские ученые находили убежище, в частности известный проповедник несторианства Сержиус, который занимался переводческой деятельностью. Он переводил логические трактаты Аристотеля и работы других греческих мыслителей на сирийском, а затем с сирийского на фарси-пехлеви. Потом, когда образовался научный центр в Багдаде в 832 году Байтул-хикма, его первый руководителем был Яхя бин Маскавейх, затем Хумайн бин Исхак (809-873), переводческая деятельность широко развернулась в халифате. К числу известных переводчиков относятся Яхя бин Батрик, Абдуллах Хемси бин Лукон, Абубишр Мата ал-Нанон, Яхя бин Ади, Сабит бин Курра, Абусахл бин Наубахт (руководитель Багдадской библиотеки) и др. Большое количество переводчиков работало из Тахористана: Умар бин Каррухан Табари, Фазл бин Сахл Сарахтси, Мухаммад Муса Харазми, Холид

Марваруди, Хабш Марвази, Ахмед Фаргани, Абумашар Балхи и др. Здесь занимались переводом источников, греческой, буддийской, зороастрийской, манихейской, христианской культуры и книги из известных тогда наук.

Вопросы урегулирования жизнь городского населения решались на основе аятов Корана, хадисов и арабской традиции, которые не удовлетворяли жителей городов, хотя для арабов считалось нормой. Чтобы урегулировать жизнь мусульман возник фикх, известными факехами были в основном иранцы. Соответственно образовались два направления в фикхе, которые назывались ахл-ул-хадис и ахл-ул-рай. Как бы мусульмане не объяснили этот процесс, ахл-ул-хадис было арабское и ахл-ул-рай персидское направления. В обоих направления наличие иранского фактора бесспорно. Маликитское и ханбалитское (ахл-ул-хадис) направления распространились в основном среди арабов, ханифитское и шафиитское среды неарабского населения, хотя и в том и в другом случаях, встречаются ханифитские арабы, а так же неарабские маликиты. Арабская аристократия с высока смотрела на фикх, науку в целом. Если встречаются факехи- арабы то в основном из низших слоев и из тех родов, которые не имели авторитета среди других племен и родов арабов. В начале все последовали мнению факехов Медины, потому что Медина считалась колыбелью ислама, факехи Медины считались лучшими знатоками хадисов. Постепенно по мере распространения коранических наук на территории Ирана и Ирака (большинство из них так же были иранцами) появились ученые в области фикха. По мнению Дж.Зейдана «иранцы в отличие от мединцев при создании норм фикха, опирались на кияс (аналогию), на рационализм, который находил поддержку Халифы Мансура ». ⁷¹ Главным факехом тогдашнего Ирана был Абуханифа Нумон, который не любил арабов и арабский язык, ⁷² в образовании норм фикха в основном использовал кияс.

⁷¹ Ж.Зейдан.указ. раб.с 450

⁷² Там же

Наряду с фикхом большое развитие получило арабская словесность. Арабы имели развитую словесность, исходя из бедуинского образа жизни. Словесность в системе наук халифата считается арабской, но в ее развитии, после образования халифата большую роль сыграли иранцы. Парадоксально, но тем не менее, достоверно, что в написании грамматики арабского языка, иранские ученые сыграли определяющую роль. Например, один из известных грамматиков, по происхождению перс, был Сибувайх (умер 180 х). Он совершенствовал существующих до этого грамматиков Абуласвада, Иса бин Умара, Халила Ахмада. Последующие грамматики за основу брали его работу.

Арабоязычные поэты и писатели активно принимали участие в создании новой исламской литературы арабов. Известно, что литературный язык арабов образовался на основе курейшитского диалекта. Но курейшиты произношение слов заимствовали у бедуинов. Стиль и предложения считались правильными, если соответствовали стилю и произношению бедуинов. Поэтому большие группы мусульман обращались к бедуинам, чтобы собирать поговорки и стихи у бедуинов. Джордж Зейдан указывает на трех племен от которых изучали художественную науку (илм адаб): кайс, тамим и асад.⁷³ Эти три племя считались хранителями чистоты арабского языка, ибо они не находились под влияниями неарабских народов. Этим в основном занимались представители Куфы и Басре, большинство из них были иранцами. Во втором веке хиджры достаточно много ученых занимались исследованием арабского языка и литературы. Самым известным из них были Абузайд, Абуубайда, Исман и Халил. Абуубайдо Ансори был известен как ученый в области языка. Халил бин Ахмад (ум.270 х.), автор книги «Алайн» грамматики арабского языка. Алайн называется потому, что он звуки помещал согласно место их произношения, в начале поместил гортанные звуки. Он в этом опирался на санскрит. В поэзии Куфа опередила Басру. Когда Багдад стал культурным центром халифата, большинства ученых

⁷³ Там же. -с.481

Куфы переселились в Багдад. В начале грамматика арабского языка не разделялась на синтаксис, морфологию и лексику, затем эти части языка составили соответствующие отрасли науки. Как видно два крупных ученых пользовались высоким авторитетом в области языкознания Касои и Сибавейх. После спора друг с другом в Багдадском дворе Сибавейх покинул Багдад и уехал в Иран. Словесность состоялась из аруза, рифмоведения, информации об арабах, пословицы и поговорки арабов, логики (джадал) и др.

После завоевания Ирана арабами мыслящая интеллигенция Ирана разделились на две группы. Одна группа взялась за переустройство и создание литературного арабского языка, арабской литературы и других форм исламского духовной жизни, а другая возрождением традиционной культуры Ирана, то есть всю интеллектуальную сферу халифата заняли иранцы. Об этом Джахиз в своих трактатах пишет, что одна группа была вынуждена перевозить и излагать на арабском языке свои интеллектуальные достижения и культурные компоненты, а другая разработке и созданием исламских и арабских культурных ценностей. И те и другие по мнению Джахизи считали, что «Ислам- религия Бога, которую Бог ниспослал на самую ничтожную землю и самому простому народу как чудо»⁷⁴. Когда в халифате при Ма'амуне развернулась переводческая деятельность (нахзат тарджума) были приведены книги из греческого (зачастую через сирийского) языка, в халифате распространилась греческая мудрость, переводились так же книги доисламского периода Ирана (с фехлеви), а так же санскритские памятники, иранские ученые активно участвовали в этом процессе. Ибн Мукафа(иранский ученый, манихеец) был самым видным иранским ученым в этой среде. Он переводил, кроме указание книги христианских ученых, например работы Ибн Дайсана, Марукиона, пророка манихейства Мани, приверженцем которого он сам был. Абуубайда о котором речь шла раньше, иранец который в душе недолюбливал арабов

⁷⁴ Джахиз. Трактаты Джахира. Бейрут. с. 220-221

был ученым энциклопедистом своего времени. Помимо языковедческих работ он написал много книг по истории культур арабов и персов. Он относится к той группе ученых который хотя занимает особое место в культуре ислама и арабов обосновал преимущества персов над арабами. В своих работах «Фазоил –ул- фурс» («Преимущество персов»), «Ахбор-ул-фурс» («Сведение о персах») показывает превосходство персов над арабами в области культуры. По мнению Ибн Халикана «Никто на земле, к какому мусульманскому течению не относился не поглощён наукой подобно Абуубайду».⁷⁵ Абуубайда Муаммар ибн Мусанни (728-825) был борцом за возрождение доисламских культурных ценностей Ирана. Поэтому о нем писали, что он не любил арабов и питал к ним неприязнь.⁷⁶

Ко второй группе ученых относились известные ученые начального-периода Аббасидов Хайсам ибн Ади, Аллан Шууби (749-809), который написал «ал- Майдан фи Масолиб» о недостатков арабов, Сахл ибн Харун (758-830) о котором Ибн Назим писал: «Он заклятый враг арабов, написавший несколько книг в осуждении арабов».⁷⁷ Известно, что до XII в иранские ученые написали книги на арабском языке. Об этом Замахшари (ум.1143) в предисловии к своей книги «ал-Муфассал» писал, что эту книгу, чтобы она понравилась Богу и чтобы утерять арабам.⁷⁸

Одним из крупных ученых лингвистов и поэтов на арабском языке был иранец Исмаил ибн Ясар ан- Нисаи (ум. 728). К числу поэтов арабской литературы, обогатившие арабскую литературу относятся Бишшар ибн Бурд(710-782), Абу Нувас (757-813), Абуисхак Исмоил ибн Касим (Абулатахил), 748-826), Убай ибн Абулхалид ибн Лохин ибн Уфайр (ум.815), Абуякуб Исхак ал Хурайми ас- Согди, Абуисхок Ибрахим ибн Мамшад ал- Исфахани и др. Именно этим поэтам обязана арабская литература VIII-IX в.в.

⁷⁵ Ибн Халикан. Жизнь описания великих людей. Т.2. Тег.1905.с.155

⁷⁶ Там же с. 155

⁷⁷ Ибн Надим. Ал- Фехраст (Каталог науки). Каир. 1348.(1930).с.120

⁷⁸ -Забехуллла Гулмриза. Национальные и исламские движения, Тег.1368 (1989).с.71. Нахзадҳои миллӣ ва исломӣ

Наука в халифате так же была создана иранскими (таджикскими) учеными. В период халифа Ма'муна прославились такие ученые, естествоиспытатели как Аллои Шууби, Яхя ибн Абулмансур Мавсими, Ибн Мискавейх, Ибн Шакир и другие которые были иранцами. Первым руководителем «Байт- ул- хикма» был Джирджи с, которого халиф Ма'мун пригласили из иранского научного центра «Гунди Шапур». Одним из крупных ученых «Байт- ул- хикма» был Сахл ибн Харун. По мнению ибн ан- Надима, он был иранцем и противником арабов. В некоторых своих работах он высмеивал недостатки арабов и возвышал достоинство иранцев.

Философия и наука имели славную историю у иранцев. Влияние философии Ирана на соседние государства было велико. Например, в середине VIв Евфели Одесский основал философскую школу.⁷⁹ Существовала Насибийская академия устав правила которой сохранились до нашей дней.⁸⁰ Воспитанники этой академии были Мар Абаи Павел Перс. По мнению Пигулевской Н. Мар Аба «выдающийся перс», представитель греко- сирийской образованности на Востоке. Он как бы воссоединил двух культур- Византии и Ирана. Павел Перс (ум.571.г.н.э.) работал при дворе Хусрава Анушервана, был несторианом, затем принял зороастризм, написал комментарии к работам Аристотеля на сирийском языке. Он считал знание лучше веры. Продолжателя традиции Павла Перса был Бузургмехр Бахтакоим, выдающийся философ, этик, автор «Андарзнома». По сведению Абдурахмана Беруни он написал 56 книг по медицине, 33 книг по естественным наукам. Научные открытия и исследовательские традиции персов вновь возродилось после завоевания арабами Иран и Мавораунахр. Учеными этого периода были осуществлены новые открытия в области медицины и в других наук Джабир ибн Хайян, например, большой вклад в науку и философии, особенно в области химии. Достижение химиков было впечатляющим.

⁷⁹Школа Персов. «История таджикской философии с древних времен до XV в. Т.1. Душ. 2014.с. 453.

⁸⁰Пигулевская Н. История Насибийской академии // Палестинский сборник. 1967. Вып.17 с. 90-100.

Великими химиками исламского мира считались Джабир ибн Хайян (VIII в) известной в Европе как Севеч. Он родился в Куфе, иранцем по происхождению.

Он заслужено считается отцом средневековой химии в мире. Он сформировал теорию образования металлов – «теория серы и ртути», он обосновал и проводил различные химические реакции, для научного объяснения процесса оксидов и обратного его процессов. Мусульманский мир долгое время имел превосходство над европейцами в области закалывание стали, обработки кожи, производства бумаги, созданием летательных аппаратов. Мусульманские ученые имели хорошие разработки в области географии. Само название этой науки имеет персидское происхождение. В этой науке достаточно персидских терминов. Ученый географ (перс по происхождению), автор знаменитой книги «ал- Масолик вал- мамолик» Ибн Хордод пользовался большим авторитетом в создании карты мира. Мусульманские географы создали карту ландшафта регионов и городов халифата и за пределы халифата, в частности Китая, Кореи до Японии, путешествовали и написали путевые заметки, особенно относительно Китая. Иранский историк, родом из Нишапура написал в своих работах о достоинствах китайцев. Географическим и историческим была исследована Индия. Аббасидский халиф Васик отправил группу ученых во главе знаменитого математика ал- Хорезми в Византию для определения пещеры «асхобу Кахаф». Особые взаимоотношения сложились между исламом эстетической культуры. Эти отношения были связаны с особенностями исламской веры, начиная от не восприятия отдельных форм искусств до способствования других. Показателями таких отношений является мечеть. Строительство мечетей в течение многих столетий показывает, что она является прибежищем искусства исламского мира. Мечети в разных уголках этого пространственного региона показывают о том, что в них оптимально использовано искусство разных народов. В них воплощена декорация различных народов, как бы породили в искусстве своего рода

космополитизм. Мечети по архитектурному своеобразие и декорации соответствуют духу толерантности исламской культуры. Эти памятники свидетельствуют о величии и расцвете исламской культуры. Искусство в исламском регионе нашло отображение в архитектурных памятниках. Однако, сказать, что ислам способствовал развитию искусства сложно. Ислам заимствовал из иудаизма запрет на изображение живых существ, особенно людей, препятствовал развитию изобразительного искусства. Однако, не смотря на запреты усилием иранцев особое развитие получило миниатюры. Высокохудожественные и чарующие миниатюры были созданы по мотивам иранских сказаний и легенд. В искусстве, как в изобразительном так и в архитектурном, велика роль иранцев. Именно продуктом их зодчества являются архитектурные памятники Бухары, Самарканда, Нишапура, Исфахана и многих других городов, в том числе великолепный памятник «Тадж Махал». Нельзя сказать в этих памятниках отражено только этические традиции иранцев. Много этическую вопреки этическим различиям способствовали отражению искусственного синкретизма и общечеловеческого воплощения.

Эволюция архитектуры исламского халифата и изменения в жизни различных мусульманских народов нашли отражение в архитектуре мечетей. В течение определенного периода VIII-IX в.в влияние архитектурного стиля распространилось в большинстве исламских владений. После падения багдадского халифата иранский стиль, в большинстве исламских владений вытеснил прежние бытующие на местах архитектурные стили.⁸¹ Однако, это не означает полное отрицание местных традиционных архитектур и наоборот содержит определенный синтез иранского стиля с местными традициями, которые постепенно в последующих периодах усиливали их влияния. Поэтому архитектурные особенности каждого народа населяющих данную территорию отражались в строительном искусстве и правомерно говорит наряду с иранским, о тюркском, османском, сирийском и т. д. стилях.

⁸¹ Зарникуб А.Х. Исламская цивилизация (пер. М.Махсумова). М. 2004.с. 237

Говоря об иранском стиле следует сказать, что особенностью иранского стиля является изящество и доброта. Об архитектурном искусстве необходимо отметить использование в них различных форм прикладного искусства: великолепные ковры, изящные шторы, огромные светящиеся светильники, резьба по дереву, шитье золотом и т. п.⁸² Музыкальная исламская культура особо развивалась в период Аббасидов. Отношение ислама к музыке в целом отрицательно, в отличие от христианства, ислам не рекомендует использование музыки в религиозных обрядах. Говоря о музыке, надо отметить, что термин «исламская музыкальная культура» в целом не относится к исламу как элемент религиозного комплекса. Но музыка среди народов принявших исламскую веру всегда существовала и пользовалась популярностью даже среди арабов бедуинов. Она стала более популярной и получила достаточно высокого развития в Багдаде в период правления халифат Маамуна. В музыке времен Аббасидов популярные имена таких музыкантов как Ибрахим Масули ибн Исхак со своим учеником Зарябом. Именно Заряб (иранец по происхождению) был разработчиком и популяризатором арабской музыки. Интересен тот факт, что в период правления омейядского халифа Абу ар-Рахмана (822-852) вся Кордова наслаждалась иранской музыкой и оказала в последствии определенного воздействия на всю исламскую музыкальную культуру. Следует отметить, что ритуальные танцы суфизма так же содействовали распространению музыки среди народных масс. Теоретическая часть музыки разрабатывалась многими учеными, философами халифата.

Западными учеными и многими исследователями культуры к исламской культуре относят всю культуру исламского региона с самого начала возникновения ислама до сегодняшнего дня, как одна из форм культуры человечества как разновидностью культуры планетарного масштаба. Такой подход не может соответствовать многообразию культуры исламского региона по этническому и национальному признаку

⁸² Зарникуб А.Х. Указ.сог.с.24

и национальные культуры остаются в тени при таком планетарном подходе. А на самом деле этнонациональные культуры во все времена и даже в период халифата имели свою самобытность, многие аспекты которой не только не были заимствованы исламом, но наоборот культуры народов исламского региона осваивали ислам как часть своей собственной культуры. Исламская часть культуры или идей не религиозные аспекты этой культуры образовали то общее, связующие звено между этнокультурной системы. В период багдадского халифата эта система была более связанной и представляла как общей культуры всех народов населявших халифат, но после образования самостоятельных государственных образований в различных регионах халифата, национальных государств эта спаянность разрушилась. Трудно судить о культуры иранцев периода Буидов, Тахиридов и особенно Саманидов как общее исламской. Своеобразие культуры этого периода дает основание говорить об отдельной, и не обще халифатской, культуры, в которой язык, иранские традиции, символы и большинства компоненты культуры не были исламскими хотя их духовно-идейное содержание не всегда противостояли или были связаны с идеями и представлениями исламской религии. Поэтому с учетом этой специфики мы отдельно рассматриваем культуры этого периода и анализируем отношения ислама и культуры, которую можно называть иранской. Именно она распространялась на территорию Ирана, Средней Азии, Индии и т.д. Однако, в силу того, что наше исследование касается взаимоотношения ислама и культуры, а в этом регионе и в разные периоды, по разному становились, эти взаимоотношения, которые становились объектом нашего исследования. Обращается внимание на изучение изменений происходящих внутри культуры, как результаты деятельности людей в конкретном обществе, ставится задача проектирования дескриптивных форм культурного процесса. Многовековое господство ислама приводило к глубокому кризису культуры региона и ислама в том числе. Вслед за быстрым и успешным подъёмами культуры последовал глубокий кризис. Как

реакция на развитие культуры в последующие века ислам затормозил развитие культуры-региона.

Когда мы говорим о символах, следует сказать, что символичность есть совокупность социальных, религиозных установлений, норм, предписаний, запретов. Человек застает ее в виде готовых архетипов, переживает бессознательно как мир символов разных времен, исторический опыт постижения мира в тех вневременных схемах, который формирует образы, мысли, чувства, составляет исторический опыт выражений в мифах, символических изображениях. Люди живут в тех или иных традициях, потеряв связь с архетипической символикой. Архаический прообраз переводится на язык современности. Для данного этапа т.е после падения багдадского халифата, язык и религия, становится определяющим элементом культуры, период халифата религия и язык были цементирующими факторами культуры региона: арабский язык и исламская религия. Затем арабский язык теряет свои позиции в системе духовной культуры, хотя сохраняет свою позиции в некоторых компонентах или духовных явлений как наука, но в целом позиция культурно-образующей, арабский язык теряет и средством общения и передачи культурного наследия становится язык фарси, она прежде всего осуществляется в художественном творении. Такое изменения в сфере культуры не приводит носителей новой культуры к десантированию от традиции исламской религии. Но возникает необходимая связь с реальностью социального бытия, трансформируется духовная сфера на потребность общества исходящая из новых реалий жизни. Культура развивается соответственно с историческими процессами, каждый этап представляет человеку новые средства человеческой самореализации, которые создают новые ценности культурного процесса, так это и в исламском регионе. Если в начальном периоде после завоевания арабами Ирана, Сирии и Средней Азии, объединения всех усилий через центральной властью- халифат стал импульсом развития культуры, то после образования национальных государств или государств независимых

от арабского халифата, их стремления и достижения новых высот в культуре, в основном определяется в этническом фактором развития, результатом, которой были высокий уровень развития культуры при Сафаридах, Саманидах, Фатимидах и др. государств. При сохранении некоторой общностью культуры, нельзя называть их культуры исламской, более того арабской. Поэтому если в глобальном масштабе их представляет как культуру исламскую, но термин «исламской» ни в содержательном, ни в структурном плане не подходит к этим культурным реалиям.

Соотношения иранской культуры и ислама можно определить следующим образом: 1) исламская культура как универсальная, исключая других культур; 2) формирование ценностей непротиворечающих исламским догмам; 3) обеспечение господства идеализированных исламских норм, поведения, образа жизни, порождение чувство неполноценности по отношению собственной этнической культуре; 4) минимальный симбиоз исламской культуры с другими типами культуры. Симбиоз на культурном уровне переходит в методологической дальности «большой традиции и малой», «незначительной» культурной традиции. Однако, реализация таких отношений в цивилизационном контексте не приводило к устранению конфликтов, гармонизации этнических и исламских адептов культуры, что мешало динамики развития исламской культуры. Относительно заимствованию культур существуют разные, принципы заимствования особенно по отношению к исламу. А. Тойнби отмечает о 4-х принципах по которым происходит заимствование культур: 1) отдельные свойства культуры осваивается с большой готовностью, чем культура в целом; 2) способность проникновения, присущая этой или иной черте культуры, обычно находится в обратной зависимости от степени ее ценности; 3) допущение одного элемента культуры другой цивилизации приведет к заимствованию и других; 4) один из заимствованных элементов может сказаться более разрушительным для

принимающей цивилизации, чем все остальные.⁸³ В противовес заключения А. Тойнби, Г. Грюнебаум рассказывает совершенно другие факты: а) заимствование могут начинаться не во «вторичной сфере», такой как техника; в) они отнюдь не обязательно ведут ко все новым дополнительным заимствованиям; с) они не обязательно влекут за собой разрушительный эффект. По мнению Г. Грюнебаума, цивилизация прибегает к заимствованию тогда, когда она оказывается неспособной решить проблему, исходя из собственных ресурсов. А ресурсы ислама в первоначальном аббасидском периоде по причине неразвитости исламской культуры были очень незначительными. Все заимствованные элементы в основном были новыми, до того периода и которые исламу были неизвестны.

С другой стороны, характер и основополагающие причины исламской веры, которых С.Х. Наср называл «уровнями» или «принципами» ислама имеет определенное влияние.⁸⁴ Принцип стабильности ислама и исламской цивилизации на западе нетождественный признанием их застоя; 2) принцип божественного единства как единство и взаимосвязь всего существующего: космоса, человека, Бога; 3) принцип чистоты принесенный через откровение пророком Мухаммедом; 4) принцип содержащий суть вероучения ислама: нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед его пророк, выражает основное положение, дух ислама уровни, которые описывает С.Х. Наср в период застоя стали тормозом развития науки и культуры, это абсолютное предопределение подчинения мусульманами свою волю божественной, свое мирское – священному, чистое знание и понимание ислама не в смысле всеобщности, а в особенности и единичности⁸⁶ (209). По мнению М. Икбала после XIV в. исламская культура, исламская мысль с периодом застоя, дверь иджихада была

⁸³(А. Тойнби. Вестернизация и культурные заимствования .М.с.237) , (ТоибееА. Theworldandthewest.N.YL 1953 .с67-68.

⁸⁴ С.Х.Наср..Указ. раб.-с.208).

закрита, консерватизм господствовал в исламе, который и привел к кризису и отсталости мусульманских стран.⁸⁵

С сохранением специфики исламской культуры, о чем шла речь выше развивались культуры народов, населявших исламский мир, среди которых иранская (таджико-персидская) культура занимает особое место. Культура фарси язычных (таджикоязычных) народов составляет основу культуры ислама, если иметь ввиду исламскую культуру как универсальный феномен. Однако, при ее характеристике, если меть ввиду, что она является исламизированной этнической культуры, в которой ислам и все что относится к исламу, то исламская составляет как часть этой культуры. В связи с тем, что возникли новые национальные государства в рамках которых возникла и развивалась эта культура, следует рассмотреть ее в новых политических, идеологических реалиях которые становились господствующими в этих государственных образованиях: Тахиридов, Саманидов, Селоджикидов, Темуридов и.т.

⁸⁵ Мухаммад Икбол. Эҳёи фикри дини. Душанбе; 2001(Реконструкция исламской мысли) с.47.

§ 2.2. Характер взаимоотношений ислама и культуры в разные этапы развития культуры исламского региона

Принципы соотношения религии и культуры связаны с определенной эволюцией и особенностями изменения исламской религии как феномена культуры, свойственна религиозно-культурных образований, спецификой получившие развитие философии, морали, искусства и с религиозными условиями. В период XV-XIX в.в. наблюдается застой культуры и общества во многих регионах бывшего исламского халифата, особенно в Центральной Азии, связанные с социально-экономическими развитиями региона. В XV веке в Центральной Азии появились государственные образования, которые постоянно враждовали между собой. Особенно эта вражда достигла своего апогея, когда ориентировалось на религиозную вражду. В XVв появилось государство Сефевидов в Иране и Шейбанидов в средней Азии. Сефевидское государство вело политику шиитизации этих регионов, соответственно суннитское государство противопоставляло ему суннитизм. Шиитско- суннитское противоречие продолжалось на всей истории существования этих государств.

До прихода Сефевидов во власти Ирана в основном был суннитской страной, только в Сабзваре, пограничные районы с Ираком и юго - западной части Ирана проживали шииты. Сефевиды, опираясь на силу тюркских кизилбашов, которые были шиитами обосновали свое государство в Азербайджане, а затем в Иране. Первым делом сефевидские правители обратили внимание на распространение шиизма и усиления его позиции в стране, они устранили от мечетей всех суннитских священнослужителей, суннитские мечети превратились в шиитскую, заставили проклинать трех первых почитаемых суннитами халифов: Абубакра, Умара и Османа, осуществили политику насильственного превращения суннитов в шиитов. Свою завоевательскую политику связывали с политикой распространение шиизма. Такая политика

соответственно вызвала обратную реакцию в других суннитских государствах, и особенно Шейбанидов.

В результате постоянной вражды в этих государствах ничего не оставалось от той свободы и толерантности периода Аббасидских халифов. Политика между учеными и диалог разных религий присущими названному периоду больше не существовала, приводило к культурному спаду огромной территории, особенно на территории Шейбанидского государства, т.е. Средней Азии.

Наряду с этим образовалась два имперских центров: Сефевидский и Османский в которых исламская духовная культура на языке фарси, и достигла определенное развитие. Образовался также и третий центр за пределы территории халифата в Индии. Это государство великих моголов, которое внесло большой вклад в развитии таджикско-персидской культуры, культура в Средней Азии, из знаменитых городов Бухара и Самарканд.

Специалисты по истории мусульманских культур определяют 9 основных этапов развития культуры. В частности Степаняк М.Т., О.Г.Большаков, Г.Э фон Грюнебаум, В.К. Чалоян, А.А. Гусейнов и др. Их мнения по разделению этапов развития культуры совпадают, хотя каждый из перечисленных авторов свое основное внимание уделяет на какие –то определенные характеристики этапов развития культуры мусульманства. Первый этап связан с появлением ислама, становлением некоторых специфических форм культурных отношений, которые происходили в Медине и этот этап завершается победой исламского мировоззрения, в противовес языческой культуры получает права на своё существования и в определенной степени на определенном пространстве распространяется новая по духу мусульманская культура. В данном религиозном и культурном пространстве на смену язычества приходит такие существенно отличающиеся идеи культуры как исламский монотеизм. Исламский монотеизм составляет интегрирующий идеологический центр охватывающий элементы греческой культуры, культуры иудаизма,

христианства, зороастризма, а так же существующие, не противоречающие исламскому монотеизму, религиозно- культурные элементы арабского язычества. Второй этап берет свое начало с экспансии мусульман на неарабских территориях соседствующие Аравии. Г.Э. фон Грюнебаум этот этап назывался этапом расширения «дор ул-ислама», а по О.Г. Большакова мысль в необходимости всемирного распространения ислама стала господствующей , как только для этого появилась реальная возможность.⁸⁶

Известно, что арабы в ходе своей экспансии встретились с высокой, более развитой, чем у них, культуры завоеванных народов. Этот период характеризуется тем, что он охватывает процесс освоения не арабских культур арабами. Арабский халифат простирался на огромную территорию от границ Индии, и Китая до Испании. Арабы заимствовали хотя медленно, преодолевая многие свои этнические особенности, осваивали различные этнические и религиозные культуры и их компонентов, в том числе научные, технические, медицинские, философские достижения завоеванных народов, втягивая этих народов в орбиту нового типа религиозной культуры, так называемой «исламской» культуры. Отношение ислама к культуре этих народов было отрицательно, но несмотря на это, ввиду того, что эта культура для арабов была нечто новое, ислам был принят ими через усердием представителями принявшими ислам–прозелитов, через «толерантность» священного Корана, существующие в этой книге призыва к братству и равенству мусульман. Хотя высшим военное- бюрократическое сословие арабов унизительном для себя считали заниматься образованием религиозных законотворчеством (фикхом), наукой и освоением других культурных компонентов. Примером служит по мнению Дж.Зайдан то, что арабы в основном занимались войнами и государственным управлением, считали для себя недостойным заниматься культурными ценностями покоренных народов. Если кто то из арабов занимался

⁸⁶ О.Г.Большаков. История халифата. М., 1990. –с 237.

религиозными науками, то они были из неуважаемых арабами племен и родов.⁸⁷ Лишь в начале IXв когда арабы приобщались к развитой культуре завоеванных народов стали заниматься культурой, традицией исламской культуры.

Этот период можно характеризовать как период становления так называемой «исламской и арабской наукой». Были осуществлены сбор хадисов Мухаммеда, комментарии к Корану, определены способы чтения Корана, строились мечети, переводились книги по философии и науки с других языков. 2-то связано с активной и созидательной деятельности иранцев, и других неарабских народов халифата. Он характеризуется в отношении ислама и культуры особенно в отношении ислама и науки их совместное интерпретации религиозных догм способствовало развитию религиозной экзегетики. Постепенно появились работы аналитического характера, хотя в них некоторые авторы придерживались разных религиозных подходов к исследуемым проблемам. Были попытки рассмотреть религию как многообразные феномены, анализировали взаимовлияние и взаимосвязи религии с другими компонентами культуры. Однако в них вырисовывалась картина всеобъемлющего характера религиозной части культуры. Такие работы внутри не интегрированы. Хотя объектом изучения и исследования был один и тот же объект религия. Религию, надо изучать так как представляют ее религиозные области, нельзя изучать по другому. Наука о религии представляет, наоборот, религию можно и нужно изучать как некоторую реальность, доступную даже эмпирическим исследованиям. В противовес этому существует мнение о том, что религиоведение как самостоятельная наука не существует, некоторые отрасли науки изучающие религию, которые самостоятельно развиваются и не создают религиоведение как самостоятельную науку, а каждая отрасль: философия, психология, история, феноменология, а сейчас и семиотика самостоятельно развиваются и создают соответствующие части религиоведения.

⁸⁷ Дж. Зайдан указ. раб.с.227

Примерно так представлено сейчас религиоведение в республике, без глубокого анализа этих отраслей науки. Хотя подобное представление кажется очень спорным по следующим причинам. Религия как комплексное явление должно исследоваться комплексно. Здесь каждый элемент этого комплекса связан с другим таким образом, что отдельно исследовать их сложно и раскрытие их сущности почти невозможно, ибо каждое понятие, каждая категория приобретает самостоятельность и не связаны друг с другом, особенно в системе культуры. Ислам, как известно, подвергся огромным влиянием науки и философии. Переводы работы Аристотеля, Платона и других представителей греческой мудрости, особенно логики Аристотеля сыграли важную роль в становлении рационализма, науки и культуры исламского региона. Нельзя игнорировать положительную роль научных и культурных традиции Ирана, хотя бы по той простой причине, что именно иранцы сыграли ведущую роль в становлении и развитии культуры этого периода. В связи с развитием многих компонентов духовной культуры тема языка, так же становится актуальной, ведь наряду с арабским существовали и другие языки. Арабский язык как язык священного Корана, безусловно, имел преимущество над другими языками халифата. Данное положение арабского языка определяло его роль в системе духовной культуры, как средством общения и передачи культурного наследия и любое изменение этой роли арабского языка повлияло на отношение ислама к культурным аспектам. Активное использование других языков, например, язык фарси, угрожало господству арабского языка и посредством воздействовало на господствующие положение исламских религиозных элементов в системе культуры. Однако, не смотря на это языком, фарси стали активно использовать в государственной системе в фарси язычном регионе.

Внутри ислама появились направления и секты, происходил раскол мусульманского сообщества и в связи с этим исследователи определяют новый этап, развития исламской культуры. Появление шиизма и суннизма

раскол единство мусульман и привело к внутри исламскому столкновению, а это сыграло определенную роль во многообразии исламской, т.е религиозной культуры, что, разумеется, сказывалось на развитии культуры в целом. Обострение противоречия между суннизмом и шиизмом отражалось и взаимоотношения ислама к светской, не религиозной культуре, особенно на той свободе и толерантности присущие первоначальному исламу.

По мнению М.Б. Степанянца, иранское видение ислама связано с их культурными традициями и частично с шиитскими особенностями в какой то мере способствовали появлению мистических подходов к миру ислама и привели к созданию огромного пласта культурных ценностей мистицизма. Этот культурный пласт находит свое подтверждение в бесценных художественных и научных произведениях великих мыслителей, поэтов как Низами, Руми, Атгара, Хафиза, Омара Хайяма, Ибн Сина, Газали. Суфизм разрабатывал систему нравственных, гуманистических отношений и психологических приемов, которые в истории культуры мусульманства составляет особый пласт. Он выбрал в себя идеи идеалистической философии и христианских теософий. По мнению М.Т.Степанянца, «аскетический дух суфизма, заключенные в нем пантеистические идеи, допускающие обоснование натуралистических концепций и неортодоксальную трактовку проблемы соотношения Бога и человека»наконец, не четкость суфийской терминологии дают основание как оставаться в рамках ислама, так и выходить за его пределы.⁸⁸

Период связанный с расцветом не религиозной культуры мусульманства: наука, философия, литературы по определению А.Меца «мусульманский ренессанс» и по определению А.Турсунова «возрождении Ирана» охватывает IX- X в. В этот период достигает высокий уровень развитие государственного, финансового управления, системы налогов, образа жизни людей, торговля, элементы духовной

⁸⁸ М.Т. Степанянец. Философские аспекты суфизма. М. 1987.с.27 (193 с.)

культуры: художественная литература, философия, наука, медицина, система образования и др. Этот период во взаимоотношений религии и культуры характеризуется как плодотворное сотрудничество благодаря, созидательной политики аббасидского халифата и связанное с ними этнических государств: Тахиридов, Сафаридов, Саманидов и др. Среди всех местных династий особо выделяется государство Саманидов. Культура этого государство условно можно называть «исламской», на самом деле в этом государстве получило развитие иранская культура под общим идеологическим основанием ислама.

Политический распад, завоевание территории халифата и наконец, его целиком со стороны тюркских, монгольских племен привели к распаду и ликвидации арабского халифата, и заметными изменениям в культуре региона и формирование новых форм культуры, в частности Оттоманской, Сефевидско- иранской культуры, монгольских династий и т.д. Имея ввиду эти изменения исследователи выделяют культуру этого периода развития мусульманской культуры. Определение этого периода как особый этап носит описательный характер и связано с политическими изменениями в исламском мире. Так как само определение «исламская культура» этого периода носит внешнее описательный характер, берется на учет лишь политические, а не культурные и культура этого периода поэтому называет оттоманской культуру которой является лишь внешним описанием из позиции политических изменений, а на самом деле, как и раньше, получает самостоятельное развитие этническая культура: иранская, турецкая, арабская и др. народов территории халифата. Но тем не менее достижения Оттоманской империи как приемники халифата, исследователями относятся к исламской культуре Турецкие султаны становятся повелителями почти всех правоверных (суннитских) мусульман. Достижение Османской империи в области культуры огромен. Особо впечатляет их достижение в области архитектуры, поэзии, градостроительства, экономики, государственного строительства и т.д. зенит, своего развития достигает при правлении Сулеймана

Великолепного (1520-1566). Распространение власти Османидов на территории халифата не исключало существование других государств, менее сильных как Сефевидская империя, государство Селджукидов и Шейбанидов и т.д., где иранская исламская культура продолжалась развиваться. Отношение ислама к светской культуре отличалась в этих государствах. Если в Османской империи существовала определенная свободы мысли, толерантность, то в Сефевидском государстве этого не было.

В период процесса модернизации, связанная с именами арабских, среднеазиатских и индийских реформаторов, период распространения достижения научно- технического процесса на мусульманские страны. Начиная со второй половины XIX века движение исламских реформаторов в Индии, а также арабских реформаторов конца XIX века, иранских реформаторов во второй половине XIX века выступали за использование западных достижений в области науки, экономического преобразования с сохранением исламской особенности развития мусульманских стран. В результате чего появилось другое движение, выступающее против западного типа модернизации, ратующей к возвращению первоначального «золотого века» ислама фундаментализма. Фундаментализм стал не только идеологическим течением, но и составляет основу панисламизма, экстремизма и практического терроризма. Анализ различных этапов развития культуры мусульманства показывает, что взаимоотношения религии и культуры можно определить три типа отношений в разных периодах истории культуры. Это отношения связаны с особенностями культуры мусульманства, которые в разных этапах по разному проявляют себя. Особенности классической культуры определяются особенностями и изменениями и развитием Арабского Халифата, парадигмами мусульманской культуры в разные периоды ее развития. Мусульманская культура в классическом ее понимании была частью единой средиземноморской, культуры которая обогатила эту культуру новыми ценностями в частности культурными

традициями, она была связана с зарождением и укреплением Арабского халифата, становлением нового центра взаимодействия и взаимообогащения сирийской, иранской, индийской культуры. Специфичность культуры мусульман определяется так же идеалом знания, которые связывает веру со знанием, прежде всего религиозным знанием. Этот идеал можно охарактеризовать как комплексный, как совокупность структурных элементов- науки (греческой, иракской, иранской), оценок и представлений, которые определяют предельные основания бытия человека в мире, его связи с космосом, исходя из чего мыслители исламского средневековья решали вопросы политики, этики, эстетики, философии и права.

О ценностных ориентациях мусульманской культуры, которые служат основанием для характеристики мусульманской культуры, можно отнести такой важный компонент этой культуры как «адаб». В понятии адаб входит образованность, воспитанность, знание религиозных и светских наук, в частности философии, астрологии, математики и модели поведения или этика. Главной особенностью исламской культуры исследователи рассматривают ее гуманистический характер в частности Зарринчуб, С.Х.Наср, М.Т.Степанянц, Е.Г.Бертельс, Али Аншерани и многие другие. В их работах отличаются религиозный гуманизм, философский гуманизм, адабный гуманизм. Каждый тип гуманизма имеет некоторые особенности. Религиозный гуманизм считает человека венцом творением, высшим, относит его к числу божественных творений, философский гуманизм содержит концептуализированную суть человека, адабный, который сформировался в IXв, имеет в виду всестороннее развитого человека. Гуманизм исламской культуры берет свое начало от доисламского учения персов, учение Павла Перса, Салтана Бака, гностицизма, герменевтики, неоплатонизма. В общих чертах идейных оснований особенности культуры мусульманства, специалисты определили следующим образом:1) Исламское единобожие, которое по сути не является «арабским», а скорее «восточным», является

«среднеземноморской» и «зороастрийской», но все же арабизированной. Она нечто общее для всей исламской культуры народов исповадавших ислам. 2) Коран и Сунна составляют универсальные основы культуры всего мусульманского региона; 3) В развитии мусульманской культуры внесли свою лепту все народы, особенно персы (таджики), поэтому достижения культуры мусульман результаты тесного сотрудничества, предполагающего диалога и толерантного отношения друг к другу; 4) Идейной тенденцией культуры составляет теоцентричность. Без богоцентричности вряд ли существует какой-либо компонент этого периода культуры; 5) Исламская культура пропагандирует и содержит идеи исламского равенства и братства, хотя этот принцип не распространяется на инаковерующих как с неисламскими религиями, так и внутри исламского направления в отношении друг к другу; 6) Неразрывность теоретических суждений и жизненной практики делали возможным, синтез религии и ислама, понимание того, что культура реализует принципы ислама.⁸⁹

Исходя из указанных особенностей, исследователи культуры говорят об ускоренности культуры на исламской вере. Они исходят из того, что в основе любой культуры лежит религиозное мировоззрение и специфика той или иной религии определяет развитие культуры и ее компонентов. Но если исходит из реальной жизни человека и рассматривать некоторые аспекты взаимодействия религии и культуры, которая является задачей нашего исследования, то возникает несколько проблем связанных с этими взаимоотношениями. Человек в процессе своей жизни чувствует неудовлетворенность собой и с окружающим миром, его стремление к самореализации и совершенствованию, определяет его жизненные цели, тем самым проверяет осуществление своих жизненных идеалов. Культура как универсальный способ реализации духовных и материальных потребностей человека, предлагает использовать знаниями, опытом, механизмами, институтами, чтобы если не достичь тот идеал, хотя бы

⁸⁹Сергей Маркус. «Исламская культура». М., 2016. с.14

приблизится к нему. Видно что в этом процессе религия не играет значительную роль и особенно в культурных аспектах как производство, нравственных ценностей, науки, искусства. В них религия занимает последнее место. Иногда религию не различают от этики, и этику полностью включают в религию, то воочию видно, что у религии и у этики разные задачи. Религия представляет собой систему идей, представлений, верований выраженные в мифах и разработанных богословских системах. В соответствии этих систем строится жизнь верующих, их мораль, правило поведения и культ. Эту сторону религии сопровождает особая духовная жизнь, которая определяет внутреннюю сторону религии мистический опыт. Все это создают особые чувства, переживания. По словам русского философа С.Н.Булгакова «религиозное переживание удостоверяет человека в реальности человека, Божественного мира. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление об опаляющем огне религиозного переживания дает мыслью».⁹⁰ Известно, что религия не только содержит веру в существовании высших, сверхъестественных сил, но устанавливает между этими силами и верующим особые отношения. Согласно религиозной вере Бог изначально сотворил человека совершенным и религиозный человек старается наполнить свою жизнь религиозными идеями совершенства, так как культура так же подразумевает совершенствование материального и духовного мира человека, то цель религии и культуры внешне совпадают. Но эта внешнее совпадение не доказывает, что религия и культура тождественны и религия определяет культуру или же они явления сходные. Да, в религии и культуры есть сходные черты. В данном случае, если рассматривать религию и культуру в плане совершенствования человека, то их функции как в человеке творческим совпадают, религия говорит о

⁹⁰ Булгаков. С.М Православие.М.1991.с.74

совершенствования человека путем веры, о духовном росте человека в иллюзорной форме, но культура содержит реальное совершенствование человека, развитие его духовной и материальной жизни. Сама культура есть совокупность проявлений жизни людей, их достижения, результаты их творчества и быта норм и ценностей, она сама есть наивысшие достижение человека в определенном этапе развития общества, развитие культуры связано с внутренней силой самой культуры. Если в религии психологические моменты занимают важное место, то в культуре так же создаются психологические установки, формируются психологические моменты ожидания, что сходные с религиозными чувствами ожидания, хотя ожидание культуры отражает возможности осуществления реальных потребностей, а в религии не реальное мифическое ожидание.

Как мы рассматривали этапы развития культур мусульманского региона, становления и развития культуры можно охарактеризовать как единую исламскую культуру халифата, но в последующих этапах образуется отличие друг от друга между этнических культур, внешне связанной исламскими идеями, вероучениями, но уже получившей самобытные, этнические особенности. Следует говорить не об исламской культуре в целом, а о исламско-арабской и исламско-персидской культуры как по внешним проявлениям так по содержанию. Новые государственные образования, затем пришедшие на их место тюркские, монгольские династии ориентировались на быт и культуру персидского (таджикского) народа как в историческом плане, так на современное для них состояние. Главным выразителем духовной культуры стал персидский язык, кроме языка науки как неэтническое явление сохранил статус языка науки и арабский. Но тем не менее даже в этот период появились научные труды на персидском(таджикском) языке. Культура иранцев обособлялась и даже стала непонятной для арабской части исламского мира. Поэтому приходится говорить о двух, по внешности и по содержанию культурах, исламско-персидской и арабо- исламской. Общее для этих двух культур был ислам. Даже ислам претерпел определенное изменение и исламские

направления отличались в этих двух регионах друг от друга. Для арабской части, в основном были и арабский ханбализм, маликизм и отчасти шафеизм, но в иранской части ханифизм, шафеизм и джафаризм. Тем не менее мусульманское представление о мире как о созданном единым Богом, сохранило свое влияние во всех этапах развития культуры в регионах мусульманства. Стало очевидно, что культуру исламского региона нельзя сводить только к религиозным представлениям, а в ней сочетались религиозно- идеалистические и нерелигиозные тенденции. Разные этапы развития культуры, наряду с сохранением общих принципов взаимоотношения ислама и культуры имели и некоторые особые отношения. Это наблюдаются как в отношении ислама к отдельным компонентам культуры, так в появлении новых взаимоотношениях, например в отношении к суфизму. На протяжении всей истории сохранилось традиционное отношение к изобразительному искусству. Как известно ислам, не разрешает правоверным изображать живых существ. Это одно из специфических особенностей отношений ислама к культуре и искусству, оно было заимствовано от иудаизма и продиктовано, по мнению исламских ученых, заботой о душевном равновесии верующих людей. Она скорее всего была рождена борьбой против изображения богов периода джахилий (до исламского многобожия). Скульптурные изображение богов в Коране названо «наваждение сатаны». В Коране сказано «Берегитесь изображать господа или человека, а пишите только деревья, цветы и неодушевленные предметы»(Коран). В IX-Xв.в и последующих веках, это строго соблюдалось, хотя следует сказать, миниатюры вопреки этих высказываний получили широкое распространения. Однако вся красота человеческая ничто по сравнению с«правильно понятая идея духовного блага и нравственной красоты глубоко верующего человека. Возможность быть одним из способов познания всеобъемлющего духа, символизирующего торжество ислама над темными силами зла».⁹¹ Некоторые авторы отмечают, что для

⁹¹Али Алишервани. Ислам и культура. М. 2017с.17-18..

мусульманской этнической мысли характерно создание целостной концепции искусства, оно выражается в объединении всех видов искусства и в котором мировосприятие верующих становится по истине возвышенным, гуманистически осмысливая действительности.

Когда говорится об исламском искусстве имеется ввиду архитектура, декор, каллиграфия, всевозможные рукоделия, прикладные народные ремесла: резьба по дереву, чеканка, ковроткачество, украшение предметов быта и т.д. Живопись охватывает монументальную и станковые картины, пейзажи, натюрморт, сюжетно–тематические композиции. Исламская живопись не очень богата, исходя из исламских запретов на некоторые виды изображения. Строго на строго запрещено изображение людей, животных. Ислам враждебно относится к формалистическим направлениям искусства, абстракционизму, сюрреализму. Одной из особенностей мусульманского изобразительного искусства является многоликость, разнообразие творческих исканий, исламские идеалы, верность религиозным взглядам. Состояние исламского изобразительного искусства в разные периоды развития исламской культуры находится в разных уровнях развития в разных периодах по разному протекало развитие изобразительного искусства в исламском регионе. Оно было связано с отношениями ислама ко всем компонентам культуры. Здесь можно определить три периода отношения ислама к культуре, связанные с условиями общественно-политического развития исламского мира. Отношение ислама к культуре, в связи с тем, что ислам впервые столкнулся с развитыми культурами завоеванными арабами территориям, в частности Сирии и Ирана. Ислам в целом не преибрежительно, как культура поработенных арабами относился, пока эти народы, особенно персы (таджики) не взяли за преобразования самого ислама, его культуризацию.

Когда этот процесс достиг определенного уровня и арабы увидели преимущество «культуризации» ислама и стали примыкаться к цивилизационным процессам. Тогда появилась в халифате тяга к

культуре, отношение ислама к ней изменилось. Халифы стали особое внимание уделять развитию культуры. Этот процесс создал основу и предпосылки для расцвета почти всех компонентов культуры, кроме тех, по отношению которых были четкие запреты в исламе. В халифате толерантность и свобода выражения мысли почти стали нормой. Этот период, который охватывает VIII- XII вв. был «золотым» периодом развития культуры. Можно называть его периодом гармонии ислама и культуры, особенно ислама и науки. Хотя и в этот период не были исключены некоторых эксцессов по политическим соображениями или политическими противостояниями.

Второй период, начиная с XV вв. вплоть до второй половины XIX в. является периодом противостояния ислама наукой, и многими другими компонентами светской культуры. По всему таджико- персидскому культурному региону, кроме Индии господствовали религиозный консерватизм и традиционализм. На усиление консерватизма ограничение нерелигиозное духовности определенную роль сыграл суфизм. Суфизм как духовное учение в исламе иррациональным путем аскезы направить мусульманина по пути бескорыстного служения Богу, реализовывать веру, покорность, терпение. Отход от жизни, аскетизм и погружение в себя, что отрицательно воздействовали на социальную активность верующих. Антирационализм, довольствовался лишь самым необходимым для жизнедеятельности, не были в центре преследовать сугубо земных интересов, хотя некоторые суфийские наставники, например, Хаджа Ахрар Вали был одним из самых богатых феодалов Средней Азии, для массы населения, особенно беднейшей ее части имел огромное влияние. Суфийские общины по своей простоте были доступными трудовой массе. Регион был покрыт суфийскими деревенскими орденами. Суфизм, с точки зрения культу-рологии представляет большой интерес, во-первых, суфизм одним из вариантов функционализма религиозных ценностей.

Суфизм ориентирован на внутреннюю духовность человека. Дать определение духовности суфизма достаточно сложно, в его основе лежат

религиозное понимание духовности. Именно через духовность протекает процесс познания человеком своей сущности, ориентация на предназначение и жизненного смысла, его возможностей, внутреннего переживания. В философии религии духовность основная характеристика философской импликации, вера в самостоятельную духовную субстанцию, в Бога. Культурно-антропологический принцип в религиозной философии используется как характеристика, духовного мира личности. В религиозном опыте он характеризуется как культуру переживания, которое содержит результаты чувственно-волевого освоения мира человеком. Такому религиозно-иррациональному пониманию духовности противостоит утилитарно-прагматический подход, который рассматривает внутреннюю духовность и поведения людей обусловленными утилитарно-прагматической мотивации жизни человека, особой идентификации ценностей, которые образует «вечные вопросы» жизни людей. Еще Тейлор рассматривал культуру как устройство улучшения жизни людей в обществе, а разум как одним из проявлений культуры.⁹² Как указывают исследователи суфизма, он не является однородным явлением, в нем синергетичность – главная его особенность. Более того, он имеет разные уровни практическо-теоретического характера, практика для суфизма (для массовых направлений) являет определяющая. Основой учения суфизма является мистический путь и связанные с ним холистическая практика, содержание которой составляет интеллектуально-психофизическую интеллекта суфизмаи которая ведет к внутреннему духовному состоянию. Такая характеристика представляет из себя вполне «стандартный для мистицизма».⁹³

Аллегорическое соединение с Богом и растворение в его сущности, с одной стороны иллюзорно представляет сущность человека и его возможностей, с другой, обосновывает слабость человека на основе религиозной теории о тварности ее природы. Человек сотворен Богом, он

⁹²(Воробьев. А.В Автореферат. Дис. Концепт. Человека в антропологии. М, 2012. с. 17).

⁹³(Воробьев. А.В Автореферат. Дис. Концепт. Человека в антропологии. М, 2012. с. 17).

слаб. Суфизм предполагает, что священное писание – Коран указывает человеку путь к самосовершенствованию, не только своим трепетом через Богом, но и фантастическим путем выходы из этого положения. Человек может приобрести свое совершенствование через прохождение полного круга восхождений. По мнению С.Х. Насра, мусульманин в мусульманском гностике олицетворяет осознание своего отношения к Богу не имеющего отдельного существования от божественного бытия, ибо ислам и исламская природа- двойники.⁹⁴Разумеется здесь он дает свою трактовку Корана и суфийско- космологического воззрения, хотя в понимании традиционалистов суфизм является ересью. Наср в суфизме видит «знак божественного милосердия и небесного благоволения».⁹⁵ Понятно, что С.Х.Наср отметил предельную реальность Бога, считает одновременно сверх-бытием и бытием, трансцендентным и имманентным.⁹⁶ Он своими мышлениями о суфизме и исламе в целом обосновывает превосходства Востока, который сохранил религиозные ценности. В противовес Западу, западный человек без помощи восточной метафизики не может объяснить даже целостность своих традиций. Одним словом восточничество на который опирается С.Х.Наср и через религию и ее ценности, желаемы обосновать преимущества мусульманской культуры и цивилизации, составляет существенную характеристику его концепции культуры. Более того, Он не обращает внимание на этнические и материальные аспекты культуры, порою представляя иранскую культуру как исламскую, хотя не всегда с этим принципом согласен, в некоторых своих работах он воспеваает иранскую (доисламскую) культуру. Однако, суфизм в последующие века сыграл весьма консервативную роль. Внедряя принцип ухода от реальной жизни, он возродил религиозный фанатизм, создал определенные препятствия развитию научной мысли. Такое изречение суфизма «тетрадь суфия не признает букв и грамоты»говорит об отрицательном отношении суфиев к науке. Более того, они даже сбор и

⁹⁴ С.Х.Наср. Наср и арабская философия в диалоге с Западом. с. 209.

⁹⁵ Там же с. 209-210

⁹⁶ Там же.с.211

изучение хадисов считали для суфиев не нужное занятие. Например, Ибн Масрур, рассказывает, что ему приснилось, что чрезмерное изучение хадисов мешало его трапезы, подготовленной пророком для суфиев в день суда. Исламский мистицизм своим антирационализмом и аскетизмом не только препятствовали развитию науки, но и других компонентов культуры. Представители суфизма были преданны ценностям которых трудно считать культурными. Например: Хасан ал- Басри отшельник и благочестивый проповедник, Зунун- аскет и праведник неоплатонизма. Харес основу своих работ выбрал диалог души, Боязид Бистами обосновывал концепцию растворения в Боге, благодеяния, ишраке (божественные сияния), кашф (открытие), шухуд (созерцание) не смогли способствовать развитию культуры и науки. Поощрение музыки суфизмом имело какое- то положительное воздействие на развитие духовной музыки. Однако роль суфизма в художественной литературе огромное. Огромное количество суфийских произведений в прозе и особенно в поэзии создали громадные памятники в области литературы. Ибн Фариз, Аттор, Санои, Мавлави, Шейх Шабистари превратили поэзию в поле деятельности философского учения. Но тем не менее для суфиев покаяние и отречения от всего мирского считались основами очищения духовного мира, именно этого считали основу истинных знаний. Пренебрежительное отношение суфиев к науке и аргументам разума никак не способствовали принципами реальной культуры как таковой. Хотя бы потому, что суфизм основывался на принципах нищеты и отшельничества, для них покаяние и отречение от всего мирского считалось способом очищения человека, путем которого достигались богатство духовного мира. Иллюстрации подхода суфиев к реальностью является учение Ибн ал- Араби. Его мировоззрение основывается на двух истинах абсолютная сущность и совершенный человек. В описание этих двух истин Ибн ал- Араби использует достаточно много понятий, которые составляют философскую систему взглядов Ибн ал- Араби. Все эти понятия сосредоточены вокруг понятии «бытия» и «существование».

Бытие и существование у него направлены на то, чтобы показать внутреннюю сущность человека, его очищение от внешних негативных проявлений, от его мирских желаний, способствовать усмотрению во внутрь и «познать себя» путем самопознания человека находит себя, открывает свою истинную сущность в результате чего происходит потеря своего «я» и превращается в «мы». Ирфан здесь как бы отражает нахождение себя и потеря себя.⁹⁷

Главный в суфизме совершенствование духовного мира человека путем выбора аскетического образа жизни. Первые из мусульман, которые избирали путь аскетизма, считают Абу Зарру ат-Гифари и Салмана аль-Фарси и первый человек который называл себя суфием был мусульманский аскет Джабир ибн Хайан (ум.767 г.). Увлекаясь некоторыми этическими исламскими принципами, своими взглядами и практическими действиями хотели раскрыть и продемонстрировать глубинные качества души. Следовательно, суфизм сыграл определенную роль развитию этики, эстетики, поэзии, а в некоторых случаях в развития изобразительного искусства и музыки. Самыми крупными суфиями, которые разработали суфийское мировоззрение были: Хафис ибн Асад Мухтасиб (ум. в. 857.г.), Хаким Тирмизи (ум.932.г.), Абу Бакр Калибази (ум.990.г.), Абу Талиб (ум. 932.г), Абд аль-Карим Кушайри (ум.в.1072.), Али ибн Осман ал-Джулаби аль-Худжвири (ум.в. 1072), Мухаммад Газали (ум. в. 1111), Абу Хафс Омар Сухраварди (ум.в. 1234 г.), Мухиддин аль-Араби (ум. в. 1240 г.), Мавлана Джалал ад-дин Балхи, Фаридуддина Аттар, Абдурахман Джами.

Все они суфийское мировоззрение обосновали Кораном и Сунной. Они исходя из суфиских положений комментировали Коран и в подборке хадисов включили много хадисов, которые считаются слабыми и составляли своих сборников хадисов. Особо обратили внимание на комментирование аятов муташабаха (скрытых). Для того, чтобы определить место суфизма в культуре, необходимо рассматривать

⁹⁷Андешай Гарби ва гуфтугуи тамаддунхо.Тег.1387. с. 983.

отношение суфизма к различным компонентам культуры. Отношение суфизма к рационализму и науке на всю историю суфизма было отрицательным. Хотя, некоторые известные суфий написали сочинение в которых использовали рациональные методы обоснования, но это не касается массовых суфийских движений. Особенно это проявилось в период застоя XV-XIX в.в, где суфизм сравнивался с традиционализмом и выступал против научной мысли, всячески распространяя мистицизм и суеверию. Мистическая практика тасаввуфа имеет особое отношение к науке. Ее особенность заключается в обесценивании её достижений, возвышение мистических постижений над рациональными. Теоретик суфизма исследовали состояние души человека, ступени ее совершенствовании, приобретения истиной сущности через духовное растворение своего «Я» в Боге, развивали идеи беспредельной любви к Богу. Один из знаменитой школы суфизма была Нишапурская, где были суфии последователи Боязида Бистами (ум.875.г.), которые последовали его мнение об исчезновении своего «Я» человека и растворенная «Я» в Боге, приобретает его атрибуты «Ты это я, а я это ты».

Известный суфий из Египетской школы Зунун аль- Мисри (ум.в 859 г.) высшей формой познания считал иррациональное знание - марифа, которая имеет три вида: знание присущие всем мусульманам (фикх), знание каламистов и интуитивное знание суфиев. Именно эту третью форму знания он считал совершенным и полным, которое происходит путем озарения и которое связано с любви к Богу и аскетизмом. Представители суфизма по разному истолковали пути достижения духовного озарения человека: при опьянении, при состоянии трезвости. Например Джунайд- аль- Багдади (ум.в.909 г.) выдвинул идею рационального служения в противовес экзальтированной практики суфиев, что было приемлемо суннитским ортодоксальным мусульманам. При этом утверждал, что вне опытное знание может более глубже познавать смысл божественного откровения. Линию сближения суфизма придерживал известный мыслитель Абу Хамид аль- Газали. После него

многие секты суфизма развивались в площадке ортодоксального ислама (суннизма). Даже идеи крупнейшего исламского мистика Ибн аль-Араби о «единстве бытия» (вахдат аль-вуджуд) не могли полностью вытеснить тенденцию сближения из суфийской среды. Идейным основанием этого сближения стал разработанной Ахмедом Сархади (имам Раббани –ум. в. 1624 г.). Суфийские ордена в период правления сельджунских султанов и на территории Османской империи способствовали распространению, популяризации ислама и укреплению его роли в этих государствах. Самым крупным противником суфизма из исламской среды стал ханбализм, особенно, крупнейший его представитель Ибни Таймия(ум.в. 1328). Многие нововведения суфизма он объявил ересью, особенно чрезмерного почитания учителей (пиров- наставников) суфизма. Кризис суфизма начался примерно с XVIIв.и сильно ослабило позицию суфизма после падения Османской империи. Идея суфизма не могли быть привлекательными и влиятельными в новое время. Но тем не менее, если представить себе культуру не только науку, художественную литературу, философию, широкие варианты ассоциативность, в этом объеме разнообразных элементов суфизма сохранил свою позицию.

Человек постоянно стремится к тому, чтобы реализовать себя. Степени самореализации человека зависят от ряда объективных и субъективных, внешних и внутренних факторов. Внутренне человеку присущи к самосовершенствованию, который зависит от внутренней природы человека. В процессе самосовершенствования и самореализации человек должен преодолеть многие трудности и проходит познание окружающего мира, заложенные в нем самом, возможности преодолеть их преграды. Существуют факторы которые способствуют человеку в достижении его целей, это прежде всего воспитание. Человека в этом процессе помогают его ориентиры и идеалы. Идеалы как притягивают людей к совершенству. По мнениям многих, религия как раз предлагают человеку такие ориентиры и идеалы. Но откуда берутся эти идеалы? Как формировались они? На эти вопросы они отвечают, что эти идеалы

заложены Богом и вечные. Источником этих идеалов от самого высшего совершенства, который сотворил человека. По мнению исследователей религии она имеет внешнюю и внутреннюю сторону. С внешней стороны религия представляет разработанную богословскую систему, система ценностей и норм которые придерживаются религией. Но с внутренней стороны она связана с самой религией, отражает различные формы проявления культуры, она составляет духовную жизнь верующих и его мистический опыт, опыт которого невозможно отразить по средством научного языка, их может познать только истинно верующие, устанавливается связи с невидимым духовным миром, устанавливается контакт с предметом культа, устанавливается отношение со стоящей для человека высшей реальностью. На этом пути суфизм достиг высшую ступень развития. Позиция суфизма, по своему объясняет современная религиозная феноменология, которая путем редукции переживания данного в религиозном опыте, описывает особенности религиозного опыта и создания для верующего объективного мира, мира особенно, сталкивания с высшим существом, где происходит не только страх и трепет перед Абсолютом, но и чувство удовлетворенности. Она не ограничивается только субъективными отношениями, а носит объективный характер, религиозный человек соединяется с объектом своей веры. Ни одна религиозная вера не состоит и не ограничивается субъективной верой. Но человек выполняет эти нормы и требования, не осуществляет их по своей воле, а по воле Абсолюта- предмета своей веры. Человек ощущает необходимость стремится к приобретению потерянного, к совершенству, наполнить свою жизнь смыслом. На этом этапе задача религии в определенной степени совпадает с задачей культуры, которая так же ставит перед собой задачу совершенствования человека. По учению религии стремление к совершенству заложено внутри самого человека. Известно, суфизм как течение появился в Иране в IX в.в, затем распространился в Иране, точнее в Хорасане. Однако, такое мнение не совсем соответствует реальностью. Аскетические движения в Иране среди

зороастрийцев было распространено еще до ислама. Об этом основательно пишут арабские философы Х.Фарухи и И.Джарр (Таърихи фалсафаи ислом). Они подтверждают, что некоторая часть зороастрийского духовенства, занимались мистицизмом и аскетизмом, их называли мистицизм, аскетизм широко представлялись буддийскими монахами до ислама на территории Средней Азии и Ирана. Общеизвестно, что первыми аскетами были некоторые сподвижники пророка.

В период XV- XIX в. суфизм был широко распространен на территории Средней Азии. Суфизм в Средней Азии (Афганистан, Индии) и, частично на территории Индии срачивался с официальным традиционным исламом, в основном с народным исламом, массовой верой мусульман. Основным направлением был накшбандия, которое способствовала консервативному направлению исламской идеологии. О таком исламе Шибли Нумаани писал следующее.

Появление суфийского ордена накшбандии совпало с тяжелыми периодами истории Центральной Азии, разрушительными последствиями монгольских нашествеников, тяжелые времена между усобными войнами периода тимуридов, прихода к власти Шейбанидов, Сафевидов, династии Каджаров и других, которые как монголы больше разрушали, чем создавали ценности новой культуры. Все эти события, создавали социальные условия, естественно, повлияли на суфийские движения. Суфийский опыт и суфийское учение накшбандия основывались на учение уже известных учителей суфизма, которые проповедовали вахдат –уш-Шухуд, любовь к Богу, Джунайд-аль- Багдади (м.909), Зунун аль- Мисра (ум.859), Абдухалил Гиждувани, Амир Кулал, Мавлана Аттар, Санои и др. Тем не менее они ввели в теорию и практику суфизма некоторые новизны, которые имели определенное значение для продолжения культурных традиций и развития некоторых ее компонентов. Одним из таких нововведений было стремление ордена к обновлению светского содержания мистицизма, освещение материальные и духовные стороны

жизни общества, личностей, не выступали против материальных интересов социальных групп, при этом в основном опирались на этические нормы, нормы духовного и телесного очищения, а так же подержали умеренное исполнение суфийских ритуалов, ухода от конфликта с властью и других социальных групп. Это сыграло определенную роль в существующих социальных отношениях и снимали преграды суфийского аскетизма и мистицизма на реальную жизнь людей. В накшбандийской фразе «добивайся расположение людей, принимать участие в судьбе оставленных без помощи и сострадания», ибо они тоже являются Божьим созданием находятся под его опекой заложен смысл, который заинтересовал массу верующим. Мистическое преображение суфии накшбандизма осуществлялось через требования повседневной жизни, социальных обязанностей: «Пусть сердце прибудет с Богом, а руки занимаются работой». Именно такая гибкость усилили распространение их идеологии среди верующих. Другим важным элементом который представлял значение для развития музыкальной культуры, это их привязанность к музыке. Накшбандия, хотя осуждала социальную несправедливость но не боролась против неё и не призывал к борьбе с нею, считала, что Создатель обращается со своими творениями по разному, одного содержит в богатстве и на вершине власти, а другого в бедности и тяготах. Это устраивало богатых слоев общества и не мало из них промыкались к ордену.

Одним из таких знаменитых, идеологов накшбандизма был Хаджа Ахрар. Они старались привлекать к себе внимание властей. Во времена Убайдуллах Ахрара тарикат имел огромное влияние на политическую власть среднеазиатского региона, вмешивался в государственные дела Тимуридов. После прихода к власти Шейбанидов в 1500 году влияние группы Хаджи Ахрара пошла на убыль. Но влияние тариката сохранилось. Ахмад Касани и его последователи – джуйбарские шейхи так же обладали серьезную политическую властью не только при Шейбанидах, но и при Аштарханидах. В XVIII в. тарикат распростра-

нился на Поволжье и действовал как активная реакционная сила (Ислам; Эс. 1991, с.186). Накшбандийский тариккат распространился в Индии и Турции. Распространение тариката связано с деятельностью Ахмада Сархинди (Имам Раббани). После некоторой реформы приобрел много сторонников. Он активно боролся против религиозного синкретизма Акбара 1 и против политики Джахангира (1605-1627). Акбар 1 известен своими реформами, в частности своим толерантным отношением к другим религиям. В период его правления определенное развитие получили системы просвещения, светская культура. В период правления Джахангира появилась реформированная форма накшбандии, муджададия, которая в последующие века стала основным суфийским течением в Индии.

В Турции накшбандия распространилась благодаря деятельностью Абдуллаха Симави (ум.в. 1491 г.). В начале XVII в. накшбандия проникла в Йемен, Египет, в XII в. в Сирию, Иран. Долгое время орден накшбандия пользовалась поддержкой османских султанов и боролась против буржуазных изменений этой страны. Тарикат так же проник на Кавказ. В 1929 году деятельность тариката была запрещено. В Иране накшбандия появилась во второй половине XVв. Регион распространения тариката это Средняя Азия, Турция, Афганистан, Пакистан, Аравия, Кавказ, Индия, Балканы, Поволжье. В их регионах накшбандия сыграла не одинаковую роль в культурной жизни этих народов, став одним из элементов их культуры. Если анализировать отношения культуры и религии, включая и индийский суфизм, то можно наблюдать следующее. Суфийские мотивы сыграли большую роль в развитии музыки и поэзии. Высоко ценимо наследие суфийской поэзии на протяжении веков. Именно суфийская поэзия достигла самого высокого уровня и составляла вершину развития этого жанра в духовной культуре, которая поразила западных востоковедов и намного расширила представления о культуре Востока. Западные исламоведы, хотя суфийскую поэзию считали исламской, но они все же встречались с культурным элементом, которому трудно называть

по идейному содержанию и по форме исламским. Во первых, мистическое слияние никак не соответствовало исламскому представлению сближения с Богом. Согласно исламскому представлению лицезрение с Богом возможно только в периоде киямата, в день воскресения, страшного суда, когда Бог судит людей грешных. Лицезрение Бога (руя) становится возможным «хотя эту идею не все исламские секты поддерживают. По форме суфийская поэзия имеет национальную форму, она написана на национальных языках. Шедевры этой поэзии созданы на языке фарси (таджикский). Поэзия на арабском и турецком тоже популярна, но основные шедевры созданы на языке фарси «Гулистон», «Бустан» Сади, диван газелей Хафиза, поэмы Джами, «Маснави Манави» Руми и многие другие. Суфийская персидская поэзия написана на многие литературные жанры: рубаи, касыды, газели. Язык этих произведений прост, все темы по форме представлены как обычные, земные рассуждения о любви, о нравственных наставлениях, о воспевании людей и вещей. Темы и предметы мистической поэзии перенесены на персидскую почву суфизма из светской традиции персидской литературы, становятся предметом иносказательного толкования.

Известные имена арабской суфийской поэзии Ибн Халладж, Ибн Араби, Ибн аль-Фарид и другие стали известными европейцами после их знакомства с персидской. Не смотря на схожести содержания поэзии двух народов, они носят культурные традиции этих народов. Например; многие образы персидской суфийской поэзии имеют доисламские корни, например такие образы Джами Джамшед, Джами Джам и другие в арабской поэзии обращение к доисламскими образами не популярны, что и наблюдается в турецкой суфийской поэзии. Одно из характеристик арабской и персидской суфийской поэзии, которая положительно влияла на широкую распространённость этой поэзии была ее связь с придворной поэзии, что также служила поводом для того, что читатели обратили внимание, только на внешнее содержание этой поэзии, именно внешнее человеческое ее лицо интересовало людей.

Анализ суфийской поэзии с культурологической позиции показывает, что не смотря на влияние суфизма на развитие музыки, поэзии, суфизм оставался религиозно- мистической идеологией. По мнению С.Х.Насра исламского философа, суфизм придерживал принцип божественного единства как единство и взаимосвязь всего существующего космоса, человека, Бога (образом здесь выступает единство природы в космическом смысле).⁹⁸ Следует отметить, что религия в ее взаимоотношении с культурой оценивает, каким образом влияла религия на развитие культуры, каким образом она способствовала развитию культуры, хотя в этом процессе немалое значение представляет обратное отношение и воздействие а на самом деле, уровень развития культуры во многом определяет содержание, форму и структуру религии. Процесс эволюции ислама показывает, как культурная среда влияет на религию. Первоначальный ислама в периода Аббасидского халифата, после нашествия монголов отличаются, хотя исламский культуролог Али Аншерони основу исламской религии выраженной в исламской культуре видит неизменной. Об этом он пишет «наша мусульманская культура всегда исходит из того, что все люди равны перед Всевышним Аллахом, в своем морально-нравственном достоинстве и что к чему не способствует Бог, то не сопровождается успехом» (с.8).в качестве спецификой исламской культуры (светская тоже), что универсальные основы исламской культуры произрастают из Корана и Сунны, а особенное из местных обычаев различных народов (урф, адат). Вся исламская культура теоцентрично или богоцентрична. Это принцип «таухида» (единобожие), вера в Божественное наставление, переданное через пророков, последние из которых является Мухаммад. Мусульмане верят в жизнь после смерти и в День суда, делают акцент на молитву и на благочестивые деяния- пост, закят и хадис. Верят так же и в то, что Аллах, как создателя мира, дозволил человечеству одни вещи и запретил другие (халял и харам).

⁹⁸ С.Х.Наср и арабская философия в диалоге с Западом // Восток- Запад. Уч.пособ. СПб . с.2004. с. 310
105Апшерани Указанная работа.с.8

Без этих «богословских компонентов» нет никакой исламской культуры. Как видно из данной цитаты, в теологии ислам и её принципы являются определяющими элементами духовной культуры и духовность характеризует основой исламской культуры, другими словами духовность определяется только исламом. Примерно такую же позицию занимают католические идеологи. В частности, французский религиозный философ Ж. Маритен считает, что «культура сродно духовности, следовательно и религии»: Исламские идеологи вынуждены признать, что современная цивилизация так развивалась, что культура отделилась от религии, а в некоторых случаях противоречила ей. Но автономия культуры относительна, так как все зависит от Бога и культура в том числе, в культурном процессе наблюдаются этические нормы ислама, религия не разрывном связывает достоинства человеческой личности, свободой человека с культурой.

После распада халифата и образования новых постоянно меняющихся государств, говорит об исламской культуре как объединяющая культура народов региона не приходится. В XV-XVIII в.в, после образования различных культурных центров, скорее нужно говорить о самостоятельной культуры, уже почти ничем не связанных культур разных народов. В период халифата как о культуро-образующим фактором ислама еще возможно было предполагать, но после XV в. об этом говорить не приходится. Ислам стал только одним из элементов персидской, арабской, турецкой культуры, имеются ввиду те культуры, которые наиболее распространены в регионе и в этом случае не отрицая существования, развитие культуры других народов региона. В этот период о какой -то объединенной культуре не возможно рассуждать. Исходя из чего, мнение о центральных позициях идеалов ислама не выдерживает никакой критики. Например, если рассмотреть персидскую культуру, которая развивалась в трех центрах: Иран, Средняя Азия и Индия в религиозном плане они не могли быть объединены. Ислам в Средней Азии, Индии и Турции представлял суннизм, а Иран шиизм и

которые находились в постоянной вражде и культура масс, которая в основном носила религиозный характер не могли бы быть принятыми другими.

Хотя высокая, духовная культура: поэзия, искусство, наука, древне этнические традиции и т.д. оставались общими.

Турецкая и арабская культура, совершенно отличалась от персидской. Совершенно ослабла исламская интеграционная роль культуры. Другим важнейшим моментом взаимоотношения культуры и религии, был усиление противостояния ислама некоторым компонентам культуры, в частности противостояние ислама науке, философии, народным традициям, появлению буржуазных отношений в обществе, светскому образованию. Содержание программ школьных образований исключало изучение светских наук, даже некоторых практических полезных для религии предметов, как арифметики, физики, биологии и др. что в последующем пробудило прогрессивно мыслящих представителей региона обратить особое внимание на образование и привело к просветительному движению во второй половине XIX в. Если в предыдущих периодах трудно было различать религиозность и духовность, то в этот период культурность, нравственность, религиозность, связывались с национальной идентичностью. Следует сказать, что сам термин «духовность» понимается религиозными идеологами как главной характеристики религиозности. Например религиозный философ Абдурахман Джамал религиозность понимал как духовность. Философы нового времени так же характеризуют религиозность как духовность. Например, религиозный философ И. Ильин считает, что духовность глубже и священнее сознания и мышления. Он отличает личную духовность и считает, что она складывается из инстинкта национального правосознания граждан, их

чувства дома и патриотизма.⁹⁹ В современной философии культуры «духовность» определяется как интегральное качество личности, включающее ее нравственное, эстетическое, интеллектуальное, экологическое содержание и направленное на утверждение подлинного гуманизма в каждом индивиде.¹⁰⁰ Как утверждают исламские культурологи: равенство, терпимость, братство, достоинство человеческой личности считается спецификой исламской культуры. Однако это не в реальной жизни, а ценность и достоинство людей перед лицом Бога. В результате чего указанные качества характеризующее определенным образом гуманизм индивида превращаются в мистические, иллюзорные представления. Исламский гуманизм, в отличие от философского гуманизма ограничен, ибо он относится в основном к представителям одной веры. Более того, в каждой религии существует внутри религиозный направлений и секте, которые считаются представителями другого направления и секты не равными себе. Независимо от того ислам считает всех людей равными перед Богом, но это равенство связывается с верой. А практически ислам как и другие религии постоянно навязывал свою веру другим и ислам, только ислам считается единственно верной религией перед Богом. XV-XVIII в. показывает сложное противоречивое отношение ислама к культуре. Если в предыдущих периодах отношение ислама выражалось в примирении ислама и науки, хотя и тогда время от времени наблюдались стычки. Ислам ставил преграды в развитии теоретических наук, медицинское-лабораторные испытания, особенно при изучении биологии человека, не разделяя их на светские и религиозные. Но в этот период, при условии господства традиции и массового религиозного мировоззрения, нельзя было сказать, что ислам лояльно относился к развитию светских наук, научных открытий. В результате чего, от бывшего «культурного-величия», мало, что осталось. Здесь уместно говорить о том, что в

⁹⁹И.Ильин. О православии и католичестве/Электронный ресурс. Режим доступа <http://www/patriotica/Ru/religion/ilimpraykatolhtml>

¹⁰⁰ Л. Буева, Г.Платонов, А.Косичев.

культуре этого периода не наука занимает достойное место, а основные ценности идеологических течений, в которых выражается характер познания, интерпретации религиозных представлений о мире, совокупность оценок и представлений о природе человека, его связи с сверхъестественным миром. В этой связи отношение к религиозному чуду, явления неестественные (харик-ул-адат) занимает особое место. Суфизм господствующий в мировоззрений масс пропагандировал суфийские чудеса своих пиров и тем самым способствовал распространению мистических иллюзорных представлений о мире и чудесах мира.

2.3. Отношение ислама к культуре в период реформаторства в XX в.

События происходившие в Европе: развития экономики и техники, научная революция в новое время не могли не оказать влияние на исламский мир. Знакомство с достижениями Европы приводили передовых слоёв исламского общества к идеи об осуществлении реформы в странах мусульманского Востока. Используя социальный и научно-технический прогресс, они хотели изменить экономические, социальные условия этих стран при сохранении духовности исламского мира, имея в виду то, что путём реформы ислама дать импульс к развитию исламским странам. Они видели, что империалисты, используя отсталости этих стран всесторонне эксплуатируют их. Одним из основных вопросов стало развитие культуры, которое содержит отношение к культурному наследию, учёт особенностей и специфики исламской культуры. В результате чего появились разные отношения к реформам в социально-экономическом и духовном развитии исламских стран. Неоднозначное понимание и консерватизм традиционных представителей ислама привели к появлению различных идейных направлений: прогрессивных и реакционных. Появились группы резко противопоставляющие культуре исламского региона западной и направления которые считали возможным использовать достижениями западной культуры. Панисламистское реакционное духовенство, фундаменталисты противопоставляли мусульманских народов не мусульманам. Они используя ненаучное и не состоятельное понятие «исламская культура» игнорировали этнические особенности культуры исповедующих ислама народов. Однако, известно, что исламские особенности не отражают сущности культуры этих народов. Наличие общих типологических оснований выдавались за культуру народов. На самом деле существовала арабская, персидская, таджикская, индийская и другие этнонациональные культуры. Однако, панисламисты, реакционное духовенство ориентировались только на исламскую

специфику культуры, игнорировали все остальные ее характеристики. В отношении к западной культуры нужно отметить, что западная культура, как и результат развития науки и промышленности не имела никакого основания для не восприятия со стороны мусульман. Они рассматривали в этой культуре культуру построенную на основе выгоды. Выгода, по их мнению, составляет основу и критерии западной культуры. Известно, что культурные, духовно- нравственные компоненты культуры Запада как и любая другая культура составляет всеобщие идеальные образы, нормы и принципы человеческого общения. Эти парадигмы позволяют наиболее рационально, эффективно и оптимально совершать действие во имя достижения, какого – либо результата. Эту специфику придать, как утилитаризм западной культуры было не состоятельным. Самое главное, что не понравился исламистам принцип отделения религии от государства, отделение светской культуры от религиозной, во многих случаях понимаемой религию как антипод современной культуры. Идеи, которые материализовались в западной цивилизации исключали идеалистическую мистификацию. Здесь так же можно иметь в виду функции каждого из компонентов культуры, например философию как специфическое ответвление культуры, выражающая общий дух, мировоззренческую специфику духовной культуры Запада. По своей сути идеальные, духовно-нравственные аспекты философии на Западе становятся достоянием любого индивида и народа, если пожелают их освоить и для этого присутствуют необходимые условия. При этом парадигмы культуры, ее ценности как у западной, так и у восточной, так называемой «исламской культурой» должны быть добротнo сохранены.

Однако, панисламисты, фундаменталисты по ряду причин не могли воспринять или лояльно относиться к культуре Запада, но тем не менее, процесс модернизации не остановился. В результате чего традиционная культура подверглась определёнными изменениями. Происходили позитивные изменения в научно- технических и экономических областях. Одним из фактов социально-экономического развития было

распространение технологии и науки Запада связанные с приходом колониалистов в завоевание Западом восточных стран. Приход английских колониалистов в Индию, и арабских стран, российских в Средней Азии, а так же влияние западных стран на Иран и др. привели к определённым изменениям в этих странах. Народы колониальных стран ознакомились с культурой Запада, в том числе с западной системой просвещения, с искусством, научными и техническими достижениями. Религиозный модернизм сопровождается вестернизацией традиционного исламского общества. Возникло реформаторское движение, которое считало, что восприятие научно-технических и экономических достижений возможно.

Исламский мир столкнулся с более передовой на этом этапе культурой Запада. Но для многих она как культура колонизаторов оставалась чужой, не воспринятой для массы, а как развитая культура все же она привлекла их внимание, передовых представителей мусульманских народов. Они были заинтересованы в освоении ее ценностей. Проходил процесс заимствования культур. Однако, как выяснилось, принципы заимствования были разнообразны. А Тойнби указал на четыре принципа характерных для заимствования. По его мнению, некоторые черты другой культуры воспринимаются другим народом более легко и с интересом, чем культура в целом.¹⁰¹ Например, для мусульман научно-технические достижения Запада были более восприняты чем некоторые компоненты духовной культуры, например, традиции, морально-эстетические ценности, религиозные ценности и др. По мнению А. Тойнби другим принципом является способности проникновению черты иной культуры в зависимости от степеней их ценностей. То есть ценность элементов иной культуры определяет возможности их проникновения в чужую среду. Два других принципа касаются возможности заимствования всей культуры другой цивилизации и разрушительного характера каких - либо элементов

¹⁰¹ Н.Тойнби. Вестернизация и культурное заимствование//. Тойнби А. Дж. Избр. Соч.М.1999 с.214

заимствованной культуры для другой цивилизации. Указанные принципы, несмотря на их значимость, не могут полностью определить процесс заимствования и быть абсолютно верными относительно процесса заимствования другой культуры мусульманами. Например, если мы рассмотрим процесс заимствования иных культур в период Аббасидского халифата, заимствования ценностей греческой, иранской, индийской культуры, то видим, что заимствования протекает совершенно. Известно, что в аббасидский период мусульмане довольно активно изучали и осваивали индийскую медицину, рационализм греков, греческую философию и логику, управление государством и механизмы управления были заимствованы из иранского политического наследия и т. д. и никаких преград на пути заимствования этих не исламских элементов культуры не было.

Разумеется, процесс заимствования зависит от нужды и потребностей в конкретных элементах культуры, когда испытывается потребность в данном элементе культуры, то заимствование происходит легко, более активно и беспрепятственно. Однако, в условиях колониализма процесс заимствования зависит от действия колониалистов. Если политика колониалистов привела к открытой и грубой вражды между колонизаторами и местным населением, то в таких случаях, даже те нужные элементы с трудом пробивают себе дорогу как культура завоевателей. Но все же если внимание и внутренние обстоятельства приводит к тому, что на основе внутренних культурных потенциалов не возможно создать данный элемент культуры, то возникает условия для его заимствования, в противном случае процесс заимствования приводит к противостоянию культур и чужая культура не может быть заимствована. Особенно это касается религиозной культуры. Религиозные элементы культуры, когда сталкивались с чужой культурой не редко выступали в противоречие с ними, становились побудительными мотивами в трансформации культуры. Это противостояние неизбежно ограничивает распространения элементов

другой культуры. Такими элементами в исламе были традиционные бытовые нормы, определяющие образ жизни мусульман. Традиция в обществе как более консервативная и мало изменяющая воспрепятствует не только восприятию элементов другой культуры, но и всему новому, что создается внутри данной культуры. Если в мусульманском обществе технология, новые системы образования, индустриализация в экономике, научные достижения воспринимаются беспрепятственно или почти без особых трудностей, то религиозные традиции, религиозное учение создающие основы религиозного мировоззрения воспрепятствуют проникновению нового мировоззрения, новой идеологии, искусству, научному рационализму и принимается как утрата религиозной и национальной самобытности. Исламский мир, разумеется, противостоит разлому или распаду собственной цивилизации, он готов, скорее к синкретическому преобразованию, к синтезу нового и традиционных элементов с сохранением своей самобытности. Исходя из чего, нельзя воспринимать некоторые сопротивления на вестернизацию мусульман как реакцию на культуру в целом. Это вполне естественный процесс.

Реформационное движение в исламе не носит национальный ограниченный характер. Оно интернациональное явление. Этому свидетельствует тот факт, что во второй половине XIX в. и в начале XX в. во всех исламских странах так или иначе наблюдается явление реформирования ислама. Однако этот процесс имеет различные особенности в западных странах, в частности если в арабских странах и Персии, в том числе Средней Азии оно было связано с тезисом возрождение истинного ислама и новых комментариев Корана в духе реформаторства, то в Индии он имел характер заимствования культуры Запада и следованию западному пути. Это видно в деятельности Сайид Ахмадхана и его последователей. Если в арабских странах предпочитается «обновление идеологии ислама», то в Индии толкование ислама в духе западного пути развития, приспособление его к капиталистическому развитию страны. В арабских странах он более

отчётливо выражал форму националистической реакции против колониального Запада. В этом мнения арабских реформаторов совпадает с мнениями индийских, но индийский национализм выражается в более активное направление индуизма. В этом плане позиция мусульманских реформаторов в Индии заменяется индийскими националистическими движениями. Индийские мусульманские реформаторы выступают за глубокое реформирование ислама. Например, Сайид Ахмадхан выступает за трактовку шариата и догм Корана в соответствии тех изменений, которые произошли в мире и отбросить их если они не соответствуют духу времени, за открытие подлинного светлого лица ислама. Учение Сайид Ахмадхана содержит и способности человека познать законы природы, но это он связывает с мудростью Бога. Он хотел самому доказать это и составил шести томный комментарий 7 сур Корана. Один из исследователей реформаторства и модернизма в Пакистане Ахмад Азиз считает, что борьба между модернизмом и традиционализмом в Пакистане ввелась на государственном уровне. Исходя из этого положения учения С. Ахмадхана о том, что никакого сверхъестественного вмешательства в природе нет, его считают материалистом, иногда деистом и нет единого мнения о нем, так же и нет единого мнения о том, что он был идеологом двух наций в Индии-мусульманской и индусской или же был организатором борьбы за прогресс Индии или выражал интерес капиталистического развития. Многие из этого региона выступали против принятия культурных ценностей Запада, за изоляцию исламского мира от внешнего не исламского а культуру и ислам считали идентичными. Они все пропагандируют и выступают за концепцию исламской культуры как цельную исламскую, против этно- национальной культуры.

Реформаторы ислама в отличие от западных не занимались реформой религии, а в основном использовали новые толкования ислама, с тем чтобы ислам мог служить идеологической основой возрождения мусульманского Востока, прежде всего культурного

возрождения. Кроме того исламская реформация появилась в период колонизации стран Востока и она служила культурным феноменом для угнетения империалистами стран Востока. В связи с этим реформация была связана с национализмом, поэтому ее называют идеологией, буржуазного национализма, которая была направлена на национальную независимость, достижение социально- культурного развития. Если определить социальное содержание исламской реформации, то основу ее содержания составляет приспособление ислама к потребностям капиталистического развития мусульманских стран. Национальная буржуазия, не выдвигая оригинальных идей, ограничила свою деятельность обновлением традиционной идеологии, которая имела огромное влияние на массу. По мнению Л.Р Полонской, «формой политической идеологии верхов и социального и политического протеста масс, а с XVIII в. стал служить средством выражения объективного стремления народов к этнической консолидации и созданию своей государственности, и формой осмысления этих этнических и политических процессов»². Следовательно, обращение к национальному определяет естественный характер этой идеологии, которая сначала выражалась в форме панисламизма, а затем в форме буржуазного национализма. По мнению Х.А. Гибба «Модернистские тенденции ислама» концепция мусульманского национализма в отличие от панисламизма , по существу, определяет сущность модернизации ислама в современном мире. ¹⁰²Реформированный ислам от формы выражения панисламистских устремлений в конце XIX в. превратился в первой половине XX в. в форму выражения националистических устремлений буржуазии отдельных мусульманских стран (панарабизм, мусульманский национализм). ¹⁰³

Цит. по: Бальон Дж М.С Современное мусульманское толкование Корана (1860-1960) пер. с англ. яз В Постникова Лейден 1961.С.57

¹⁰² Полонская Л.Р. Основное направление «буржуазного реформаторства » в исламе.// Ислам в современной политике стран Востока. Глав. редак. Восточ. Л. М. 1986. Стр.38

¹⁰³ Гиббо.Х.А. Модернистские тенденции в Исламе. Чикаго. 447.с.67.

Одной из основных идей реформаторства было наведение мостов между культурой мусульман и Западом, между религией и современной наукой. Хотя при этом они ставили ислам выше науки, выше западной культуры, духовность ислама, считали неизменной и вечной. Наиболее активными в этом процессе выступали индийские мусульманские просветители. Модернистские идеи высказал Шах Валиуллах Дехлави, а эта тенденция усилилась в деятельности индийских просветителей второй половине XIX в таких как у Сайида Ахмадхана, Ахмада Парвеза, Шибли Нумани, Абу Калама Азада, М. Икбала и других. Глубокая реформа, предлагаемая С. Ахмедханом в частности реформы по европейскому образцу, новое прочтение Корана и эзотерическая интерпретация многих сур Корана, особенно мифологическое содержание некоторых сур, создание светских школ, толерантное отношение между религиями, особое обращение к исследованию природы давали повод некоторым панисламистам, в том числе Афгани и Абдо считать его материалистом.

Другой влиятельной фигурой ратующей за реформу ислама и изменение отношения ислама к западноевропейской светской культуре был ал-Машрики (Инаятуллахан). Он был борцом за единение мусульман и индусов в Индии, так же выдвинул тезис об объединении всего человечества. В рамках этого тезиса, разумеется, предлагал синтез культур Запада и Востока. Он в своих комментариях к Корану «ал-Коран» писал, что Коран высоко оценивает науку и возлагает на нее особую роль. Следовательно, отношение ислама к другим компонентам культуры, в частности к светским компонентам, являются лояльным. Проблема единства человеческого рода для него не парадный вопрос, а коранический тезис и считает, что человеческая община одна. Человек в силу своей профессии будет в высшей степени объективно и квалифицированно подходить к устранению религиозных различий (разумеется, также и в культурном различии). Очень популярными в Индии были реформаторские идеи Ахмада Парвеза, Абукалама Азада, Шибли Нумана, М. Икбала и др. В отношении к современной культуре

исходили из того, что исламский регион отстает от запада и преодоление культурной отсталости возможно только путем приобщения мусульманских стран с западной культурой на основе глубокой реформы ислама.

Арабское реформаторство тесно связано с именем Джамалиддина Афгани и Мухаммедом Абдо. Афгани боролся за освобождение мусульманских стран. Он считал, что в самом исламе возможно возрождение культуры, что в своё время «при исламе мусульмане поднялись выше всех народов мира», имея в виду культуру IX-XII в.в. По его мнению, ислам и наука, ислам и социальный прогресс совместимы. Он по этому поводу дискуссировал с востоковедом Эрнестом Ренаном и считал, что в культурной относительности мусульманских стран повинны правители и духовенство, у первых отсутствует чувство патриотизма, у вторых неспособность выйти из средневековой схоластической и религиозной ограниченности. Он резко выступал против правителей мусульманских стран и профессионального духовенства. Он для обоснования культурного развития обратился к новому комментированию текстов исламской религии и к поиску идей реформы по образцу первоначального ислама. Ислам считал религией прогресса и обосновал идеи капитализма. Именно из позиции панисламизма объяснял возможности реформы ислама и преодоление культурной отсталости мусульманских стран.

Афгани сотрудничал с М.Абдо в журнале «Урват-Ул-Вуска». Абдо продолжая идеи Афгани, считал, что ислам «выше всех других религии, ближе к науке и просвещению». М. Абдо писал, что «разум один сам не сможет самостоятельно прийти до того, что составляет счастье народов, но и шариат не может обойтись без разума и какая бы разница не существовала между наукой и религией (религией и философией), каждая из них опирается на разум в определении своих идей и в таком случае неудивительно, что между ними должно быть сотрудничество».²¹ Несмотря на явный рационализм М.Абдо считает, что человек не может

опираться только на разум. Разум недостаточен для достижения счастья и создания культурных ценностей, а именно моральных ценностей. Поэтому они должны опираться на вахий. По его мнению, святой шариат показывает то, что существует в действительности, следовательно, необходимо то, что человек получает как из природы через познавательные органы, так и из религии. Поэтому толкование коранических стихов показывает, что они соответствуют духом науки.³¹ Такое рационалистическое понимание ислама было поддержано некоторыми преподавателями Ал-Азхара и было осуществлено преподаванием философии как учебный предмет. М. Абдо возрождение исламской культуры, имея ввиду культуры IX-XI в. в. связывает как с процессом познания действительности, так и с лучшим пониманием Корана через истинное комментирование стихов Корана, в чем по его мнению, заключается мудрость Бога. Отношение к культуре определяется отношением науки и религии. Признание роль разума в понятии истины религии и сожительство науки и религии перерастает в признаки совместимости светской культуры и ислама, которая предполагает осуществление широкой программы социальных и культурных реформ в исламских странах. Одним из известных реформаторов и продолжателем дело арабских реформаторов в середине и конце XX в. был Мухаммад Ахмад Халафуллах. Некоторые его считают модернистом, скорее это так. Он выступает за глубокое научное понимание Корана и в связи с этим за реформу ислама в духе современной культуры, настаивал на то, что между исламом и современной культурой, в том числе светской нет противоречий, Египетские реформаторы Джавхари, Тантави, современные арабские модернисты как Юсуф Кардави, группа из числа теологов Ал-Азхара и др. считают, что сотрудничество между исламом и культуры и диалог между исламской культурой и культурой Запада возможен. Исламские страны могут приобщаться к западной культуры и выбрать путь модернизации исламского общества в духе западной цивилизации.

Несмотря на отличия реформаторских концепции индийского реформаторства и арабского реформаторства арабские реформаторы поддерживают многие идеи индийского реформаторства, хотя индийские реформаторы предлагали более глубокую реформу ислама, нежели арабского. Они выступали за культурные реформы по европейскому образцу. Дж.М.С. Бальон пишет, что одной из самых любимых тем Ахмадхана является посылка, что ничего в Коране не противоречит законам природы. Следовательно, нужно устранить из содержания Корана мифологические элементы. Его последователь и ученик Шибли Нумани так же предлагает не обращать внимание на чудеса (хорик-ул-адат) имеющих в Коране.¹⁰⁴

Наряду с реформированием ислама реформаторство, привело и к появлению панисламизма. Традиционализм, который имел и имеет по ныне огромное влияние на верующие население мусульманских стран, выступал против каких-либо изменений, за сохранение привычной традиционной быт и культуры, против каких-либо обновлений. Реформирование в отношении ислама и культуры во многом было связано с западным пониманием отношения культуры и религией, культура, которая освободилась от опеки религии. Знакомство с западными концепциями культуры, особенно с антропологическим принципом, в частности концепции Тайлора и других антропологов способствовало реформаторским отношениям к исламу и его отношениям к культуре. По его мнению, на культуру можно смотреть как на общее усовершенствование человеческого рода путем высшей организации отдельного человека и целого общества с целью одновременного содействия развитию нравственности, силы и счастья человека.

1. Афгани Дж Империяна Кум.1961. с.42 .

2. Фикр ал-фалсафию ал-арабийя фи миасанати, Бейрут 1964.с 406

3. Абдо М Рмсолат ат-таухид Каир 1956.с 108

¹⁰⁴ Дж.М.С.Бальон. Указ. раб.с.127, Шибли Н. Каломи джадид, Тег.2008г.с. 41

Духовное развитие общества и состояние конкретного человека в культуре исламского региона определялось религией как воплощения религиозных идеалов. Культура здесь рассматривалась как жизнь человека в прошлом и настоящем. Исламскими реформаторами она понималась как некая связь с прошлым, которую разрывать или изменить не возможно и поэтому всякие реформы должны лучше представить эту связь и соответствовать исламу, исламу, который не противостоит современной культуре, современному научному и техническому прогрессу. Для этого нужно обращаться к истинному и не извращенному исламу, исламу периода пророка и праведных халифов. Они занимались комментированием Корана и хадисов в духе требования современности. Однако, тезис обращения к истинному исламу, исламу периода пророка и праведных халифов привело реакционных и консервативных сил к фанатизму и радикальных концепций типа панисламизма и радикализма, чистоты привнесенный через откровение пророком Мухаммедом и содержания главного принципа исламской веры «нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед его пророк». Считая исламскую культуру вершиной развития человеческой цивилизации, они свои усилия направляют на сохранение этой культуры от нападки западной культуры. Это они видят в сохранении вечных религиозных ценностях. Идея высказанная Х.А.Гиббом о том, что переход к буржуазному национализму осуществлен в XX в., не очень убедительно, потому, что если рассмотреть учение индийских реформаторов, в частности идеи С.Ахмадхана, Шибли Нумани, Ахмада Парвиза и других, то они уже в соответствие с условиями Индии свои реформаторские идеи выражали в форме индийского национализма и свободолюбия. Свободолюбие С. Ахмадхана проявилось в его воспевании рационалистических идей Ибн Сины, хотя он не ставил задачу в обществе утвердить научную мысль, а его цель была реформирование ислама. В этом плане прав П.Ахмад, что радикальные идеи С. Ахмадхана нельзя истолковать как стремление к

установлению научного мировоззрения в обществе,¹⁰⁵ а его следует разьяснить как стремления реформатора к научному и культурному прогрессу.

Однако определённая часть мусульманских интеллектуалов которых, иногда называют «западниками» и выступают за восприятие западных достижений в культуре и социальной жизни в целом. По их мнению, мусульмане отстали от Запада, хотя в своё время, то есть в средние века они находились впереди и способствовали развитию культуры Запада. По их мнению, культура совершенствует рода человечества путём организации общества и отдельного человека на нравственной основе для достижения счастья и социальной справедливости, она отражает духовное состояние и развития человека. Уровень развития выражает смысл исторического процесса и социального порядка и каждая религиозная идентифицирует образ такого человека.¹⁰⁶

«Западники» считают, что подражание европейскому образу жизни, заимствование и наследование выработанных там духовных ценностей в состоянии добиваться развитие мусульманских стран, потому оно дает возможность начать общественно-политическое преобразования на основе уже достигнутой Европой культуры и прогресса. Несмотря на некоторые отличия отношений к современной культуры Европы, которые отражают так же отношение ислама к культуре, можно разделить эти отношения на следующие группы: 1) востокоцентристы, исламисты, которые с позиции религиозного учения и исламской апологетики относятся к культуре Запада, скорее можно их считать группа, которая определяют отношение традиционного ислама к светской культуре. К этой группе относятся и те которые считают абсурдным сопоставление двух культур и невозможным восприятие культурных

1. Тайлор Э Первобытная культура М.1980. С180

2. Розенталь Э.И Ислам в современном национальном государстве Кембридж 1965.С174

¹⁰⁵ Ахмед Ф «Оживление и реформы в исламе». Кембридж, 1970. С.445.

¹⁰⁶ Там же.

ценностей вне связи с их религиозной основе. В таком случае ценности культуры ограничиваются только религиозными. Но когда речь идет об исламских ценностях их считают универсальными и к исламским культурным ценностям относят все ценности как религиозные, так и нерелигиозные. Например, такую позицию занимают некоторые реформаторы исламоцентризма как С.Х. Наср, А.Зарринкуб, Реза Апшерани, некоторые арабские философы националисты и др. 2) исламские фундаменталисты, консерваторы, которые противопоставляют исламскую культуру западной, считают невозможным восприятию западной культуры, как культура язычества (джахилии) и антикультурой, антирелигиозной. Они занимают радикальное положение. К ним относится все радикальные исламские движения которые ратуют за возрождение средневековых традиционных отношений. 3) группа арабских философов, которые придерживаются позицию западноевропейских философов, являются последователями философских направлений. По мнению Заки Накиба Махмуда западные философы имеют огромное влияние на арабских философов, прежде всего философы позитивизма, таких как Уайтед, Мур, Б. Рассел, Пирс, Дьюи, Кассиди и др.¹⁰⁷. Особый интерес вызвал у них теория красоты, эстетические воззрения Ф. Шиллера. Сартра, их идеи имеют большое влияние на творчество Саляма Муса (1888-1969), Таха Хоссейна, Тауфика Хакима (1898-1980). Во второй половине XX в. экзистенциализм получил широкую известность среди арабских мыслителей. Гуманистические идеи экзистенциализма повлияли на философские учения Абд-ур-Рахмана Бадави, Закария Ибрахима, Ахмеда Дюрана, Ясина аль-Хафиза и др.

Однако, основное положение в арабской среде и у других мусульманских стран занимает традиционализм, определяющий общественное мнения верующих мусульман.

¹⁰⁷ Ал-фалсафат(В философском ракурсею). Каир.1993 с.47

Особую группу составляют мусульманские страны постсоветского региона и страны, которые выбрали светскую форму государственности. Они выбрали путь строительства демократии, либеральную систему правового и гражданского общества. Они осуществляют модернизацию общества в соответствии с западной системой. Для них ислам является одним из элементов их национальной культуры, основу их культуру составляет светская культура и в этом они достигли определённые успехи. Их модернизационные успехи показывают, что не только возможен диалог разных культур, но и их синтез, что может являться гарантией успеха, особенно синтеза национальной и общечеловеческой культуры. Такой синтез полезен как для восточного, так для западного человека.

Теоретическая реконструкция духовной жизни важнейшая проблема развития современной культуры, на которую особое внимание уделяют современные культурологи и они имеют непосредственную связь с проблемой отношения ислама к светской культуре. В данном случае особое значение имеет процесс глобализации. Именно она определяет тенденции и характер сдвигов в развитии цивилизации и определяет вектор указывающий развитие культуры исламского региона, их общий смысл и различие. Она отражает не только общую тенденцию развития культуры, но и ее содержание к которым относятся массовые продукты культуры т.е. массовая культура, постепенное ослабление влияния национальных элементов и традиций, исчезновение этнической и исторической уникальности, появление и развитие «новых» культурных гибридов, ломка национальных культур и т.д. Эти тенденции стали основой концепции сторонников «глобализации» культур.

В рамках этой концепции особую позицию занимают скептики, Гиперглобалисты, например П.Хирст, Дж.Томрсон, С. Хангингтон и их сторонники в исламском регионе считают, что результатом деятельности международных корпорации приводит к невиданному увеличению производительных сил и выпуска необходимых продукции. Интеграция

работы международных корпораций вызывается требованием современной жизни и определяет будущие тенденции и развития современного общества. Процесс глобализации, по мнению этой группы ученых, неизбежно приводит к падению влияния национальных государств. Возможность осуществления такой концепции в действительности вызывает сомнения, хотя бы по той простой причине, что последние годы наоборот встречается повышение роли национальных государств, которое проявляет особое внимание и интересом к национальной культуре, национальной идентичности и связанные с ними повышение интереса к религиозным традициям. Более того, сам процесс глобализации контролируется национальными государствами, сами эти государства выступают координаторами и организаторами такой интеграции и одновременно защитниками исторического и национального наследия. В результате чего даже можно подтвердить, что глобализация используется для повышения роли национальных государств и культур, возрастает претензии на мировое лидерство, разделение мира на цивилизационные группы. Наряду с этим глобализация способствует возникновению новых типов культуры, трансформацию традиционных обществ. Такую позицию занимают сторонники концепции «трансформации» (Э. Гидденс, Дж. Маслоу, М. Кастелс и др). Они считают, что распространение продукции массовой культуры постепенно вытесняет национальные особенности элементов национальной культуры и приводит к их исчезновению. В результате формируются культура гибридов; лишенная этнических и национальных особенностей.

Хотя роль национальных государств в развитие культуры растет, растет их роль в защите исторического культурного наследия, но роль этих государств все же определяется тем, насколько они могут приспособливаться к новым условиям. Сторонники трансформации считают и это по сути верно, трансформация осуществляется не по какому одному фактору, а происходит под влиянием совокупных

факторов- экономического, политического, информационного и др. Все они вместе создают новый социум, жизненный мир или можно сказать новую культуру. Однако, по прежнему, диалог является важнейшим способом освоения культуры другого народа, их взаимопонимания, развития подлинной духовности. По мнению И. Валерстайна «Мы должны выступить в грандиозный всемирный диалог».¹⁰⁸

Диалог как способ реализации общечеловеческих, в том числе культурных отношений указаны в работах многих философов, культурологов, например в работах М.М.Бахтина, М.Бубера, В.С.Бибера, Л.М.Батмена, М.С.Кагана и др. По мнению М.С Кагана обретение понятия «диалог» статуса категории в культурологических, социальных и гуманитарных науках отражает процесс формирования на наших глазах нового общества.¹⁰⁹

Происходит так же изменения индивидуальных, человеческих характеристик культурного влияния, изменяются мировоззрения, культурных потребностей, ценностных ориентаций людей. Однако эта сторона влияния глобализации еще достаточно не изучена, хотя она возможно имеет существенное значение для трансформации культур в процессе глобализации, особенно в мусульманских странах, именно это влияние может повлиять на освобождение массы от традиционных стереотипов, от господствующих традиционных систем, взглядов и морали. Хотя понимание этого процесса по разному оценивается исследователями, например как замена традиционных связей на безличные, сугубо прагматические, функциональные отношения, как распад прежних социальных и духовных ценностей, как усиление роли экстремальных ситуаций, пребывание человека в состоянии нестабильности, в неопределённом будущем.

Исходя из такой ситуации многие исследователи отмечают отличительную роль диалога культур. Эти и другие концепции так или

¹⁰⁸ Валерстайн Иммануил. Микросистемный анализ: Введение. М. 2006 с.174

¹⁰⁹ Каган М. С Философия культуры СПб.1996. с.86

иначе имеют влияние на современную культурологию в исламском регионе. По вопросу отношения религии и культуры в целом, исламские культурологи разделяются на две группы. Первая и основная группа эта традиционно–религиозная, а вторую составляет светская группа, которая связана со светскими культурологическими концепциями Запада.

Наиболее ярко выражается отношение ислама к культуре в отношениях религии и науки. Наука как основной элемент культуры, как важное средство сопоставления истинных и ложных о мире и человеческом бытии и как элемент духовной культуры служит различные потребности общества. Наряду с выполнением и реализации практических интересов общества наука восполняет теоретическую и мировоззренческую функцию и выступает как одной из форм общественного сознания и вырабатывает обобщающее теоретическое сознание, как вид человеческой деятельности в теоретическом и познавательном процессе выступает в противоречие с религией и той мировоззренческой основой на которой религия основывается. Даже в плане социального института, наука закрепляется в систему получения знания и в этом плане выступает в противоречие с религиозными институтами. На современном этапе развития общества наука превратилась в производительную силу, в средство производств, в форме и продуктах труда. Более того, стала основой планирования, организации и реализации труда. В этом плане наука охватила все сферы человеческой деятельности и духовной культуры. Исходя из этого расширялась сфера конфронтации религии и науки. При рассмотрении взаимодействия религии и культуры на современном этапе можно наблюдать четыре формы или пути взаимодействия культуры и ислама, традиционно-универсалистский, конфликтный или противодействующий друг другу модернистский, сторонники диалога и интеграции.

Традиционно-универсалистская концепция культуру включала в религиозную систему и обеспечивала подчинения всех элементов

культуры и религией, по существу признавала противоречие между религиозными элементами и нерелигиозными, считала нерелигиозные элементы отступлением от духовности. В этом плане признавала науку и ее достижения и выступала в конфликт с нею очищая достижения науки от тех элементов, которые не соответствовали мировоззренческим положениям религии, включала ее в религиозную культуру, превратила науку в служанку богословия. Ислам представлялся как универсальная структура, содержащая в себе науку, этику, другие элементы культуры. В основе этой концепции лежит священный буквализм, исходящий из учения Корана и Сунны, подчёркивая незыблемые положения их учения. Любые данные науки должны соответствовать требованиям религии, любой отход от них считается ересью. Священный буквализм исходит из религиозных требований и представлений, рассматривает с этой позиции научные вопросы.

Исламское традиционное духовенство придерживало и даже в новое и новейшее время и придерживает сегодня священный буквализм. Оно создаёт конфликт с научным прогрессом. Священный буквализм в странах Ближнего и Среднего Востока занимает господствующее положение. Исламские государства данного региона официально поддерживают их, но на практике, проводят линию, реализации достижения науки с целью достижения экономического и культурного развития в стране. Модернистская концепция, выступает за сожительство современной культуры и науки, приводит некоторые изменения и интерпретации догматов ислама с целью их согласованности с современными условиями. К этому направлению относится реформаторское, просветительское направление, которое выступает за реформу просвещения в исламских странах, видят выход страны из отсталости и безграмотности, принимают меры по принятию новой реформированной системы просвещения. Модернистское направления все больше занимает господствующее положения, хотя бы потому, что государства больше поддерживают именно позиции

модернистов и модернизации исламского общества. Однако, модернизации современного исламского общества и государства происходит очень трудно. Они приводят зачастую в отчаянии населения и усилению радикальных движений.

Модернисты совместно с западниками и интернационалистами выступают за диалог культур. К ним присоединяются некоторые трезвомыслящие традиционалисты и в совокупности несмотря на различие взглядов на современную культуру, составляют большую группу, которая составляет большинства исламских духовных лиц. Они выражают нынешнее состояние мусульманских стран, интеграции западной и восточной культуры, особенно за использование западной науки и технологии. Для этого функции науки и религии считают разными. По их мнению, наука раскрывает и объединяет объективные законы и процессы доступные человеческому разуму, религия затрагивает сущность человеческого существования, порядка и красоты, чувства и переживание человека через религиозный опыт. Наука отвечает на объективно существующие вопросы наличного бытия, определяет как происходит и с чем связаны те или иные события, а религия отвечает на личные вопросы и смысл и предназначение человека в мире, о судьбе человека и его будущее. Они согласны с тем, что научный метод отличается от религиозного отражения бытия и человека, что научный метод надежная форма постижения мира, более достоверно воспроизводит реальность и осуществляет своих данных и теорий научного эксперимента, научный метод надежный путь к знанию, эпистемологические результаты науки и ее метафизические утверждения являются достоверными, объективными и плодотворными.

На современный исламский модернизм наблюдается влияние современного эпистемологического редукционализма и логического позитивизма. Эпистемологический редукционизм путем редукции научного опыта любые теории и законы сводит к естественно- научным законам и считает, что любая система имеет наиболее фундаментальные

основания, которые объективно отражают действительность и исследование отдельных частей этой системы, хотя очень полезны для науки, но она не сравнима с исследованием высших уровней больших систем и общих законов системы. Поэтому редукционистский подход даёт возможность лучше осмыслить сущность явлений мира, что невозможно при религиозном подходе к объяснению систем. Это даёт нам основание говорить, что научный метод, существенный, который нам позволяет раскрыть сущность явлений мира. Некоторые редукционисты считают метафизические вопросы основы объединения культуры и религии их видение основывается на успехи науки, в частности физики и биологии. Например Карл Саган в книге «Космос» на основе открытий астрономии считает, что «Космос – это все, что есть все, что было и все что будет» и заявляет о безграничной вере в научные методы, которые в конце концов приводит к наступлению эпохи мира и справедливости.¹¹⁰

А другой редукционист Жак Моно в работе «Случайность и необходимость» пишет, что наконец- то человек понял, что он возник благодаря случайности. Все может быть возникает из простого механического взаимодействия «клетка- механизм», животное-механизм. Человек – это механизм, сознание- это иллюзия, которую можно объяснить в рамках биохимии.

В современных условиях во избежание конфликта между культурой и религией, имеется в виду прежде всего между религией и наукой, все больше обращается внимание на концепцию о том, что наука и религия эти две разных сферы, независимое друг от друга, каждая из них имеет свою область, свои методы, подходы к объективной реальности, свои способы понимания мира. Каждая занимается своей сферой деятельности и не должна вмешиваться в чужую. Они при изучении одной и той же области изучает ее с разных точек зрения, их методы изучения радикально отличаются и выполняются разные функции в человеческой

¹¹⁰ Саган К. Космос: Эволюция вселенной, жизни и цивилизации. Пер. с англ. А. Сергеева. М. 2016 с.157

культуре. Одной из характеристик этой концепции является то, что у науки и религии разные, несвязанные друг с другом языки. Поздние представители лингвистического языка считают, что разные языки выполняют разные функции, выполняют разную работу. Язык науки используется для интерпретации и объяснения наблюдаемых явлений, он не предназначен для мировоззренческих взглядов, выражения жизненной философии и этических норм. Функции языка религии больше всего заключаются в выражении ритуальной жизни, богослужения, жизнь общины, нравственные принципы, концентрируется на религиозной вере и религиозный опыт.

Разумеется, эти концепции полностью не отражают отношения и в том числе ислама и культуры. Отношение религии и культуры совершенно широкое, они разнообразны, проявления ислама в жизни и бытия населения намного шире чем теоретические конструкции их выражения, но тем не менее, ислам как часть культуры народов мусульманского региона находится в отношении части к целому. Исламские ценности ставшие как элемент национальной культуры сами находятся в определённые противоречия с традиционными ценностями доисламских этнических ценностей культуры и это противоречия постоянно даёт о себе знать на всей исламской истории культуры этих народов. Эти многообразия отношений и оценки одного и несколько отношений, а так же разное понимание роли религии в культуре приводит к значительному расхождению мнений о месте религии в культуре. Отсюда разработанными мыслителями модели взаимоотношения ислама отличаются друг от друга. Механизмы взаимоотношения ислама и культуры так же отличаются на разных стадиях развития культуры и особенно на современном этапе, когда наблюдаются разные уровни развития стран от полуфеодального до высоко развитой буржуазной системы. Разнообразное понимания и модели взаимодействия культуры религии и ислама в том числе, заставляет как критически относиться к ним при их оценке, освободится

от тех предрассудков и идеологических крайностей, которые возникли в разные эпохи и сходны с развитием культуры. Выработанные просветителями, безбожниками отрицающая концепция роли религии и ее место в культуре, как выражение отсталости и безграмотности, до современного экзистенциализма и пост позитивизма, концепции неотомизма и современного креационизма, считающие религию основой культуры или культуру и религию тождественными, требуют объективного и научного подхода к такой сложной проблеме как взаимодействия культуры и религии. Наиболее подходящим в этом плане являются понимание культуры как совокупности проявлений достижений и творчества народа или группы народов, особое выражение культуры есть проявление степени развития самого человека.

Таким образом в условиях высокой религиозности, обесценивания идеологии атеизма, научное исследование религии в конце XX в. становилось не престижным и не актуальным. В результате чего исследования по исламу приобрели характер экзегетического комментирования истории и учения ислама, подобно тому, которое существовало в средние века. В отличие от средневековых исследований, они имели определённые националистические оттенки, которые связаны с переоценкой культурного наследия и традиций прошлого. Осуществились переводы и комментарии основных религиозных источников, работ исламских учёных. Религиозность считалась основой национальной идентичности, которая ни как научно она не обосновывалась. В результате происходило поглощение религиозных ценностей этнических, национальных. Научная интеллигенция в Таджикистане к этому вопросу проявила абсолютное безразличие, что косвенно способствовало активности религиозных организаций и религиозных лидеров. Отношение ослабленного государства Таджикистана основывалось на сепарационную модель. Предполагалось, что государство носит сугубо светский характер и поле для сотрудничества не существует. Хотя во избежание конфликта между

государством и религиозных организаций более подходила кооперационная модель. Государство, в каких то определенных периодах хотело преследовать кооперационные модели, особенно после образования государства национального согласия. Но религиозные организации, чувствуя свои влияния на населения наличие высокой религиозности надеясь на поддержку населения, хотели иметь всю полноту власти что привело к гражданской войне. Гражданская война результат непримиримости религиозных организации к разделу власти и отхода от кооперационной модели. Не касаясь причин гражданской войны, которая является другой темой, следует сказать, что она оказала большую отрицательную роль на развитие объективных исследований религии. В основном она отражала радикальные стремления религиозных партий и организации к возрождению средневековых религиозных традиций, религиозного общества и государства.

Говоря об автономности и независимости науки, следует отметить, что наука и учёные не могут не испытывать влияние религиозных структур и государства. Государство, которое поддерживает какую-то религию или является религиозным ограничивает условия развития науки. В целом наука и научная общественность никогда не бывает автономной от социально-экономической системы, наука не изолирована от социального контекста. Государство как заказчик научных разработок связано не только с наукой, но со всей политико-идеологической системой, которая существует в обществе и в этом контексте религию если принимать как психологической интерпретации этих условий, то она связана с социально-политической и экономической ситуации существующие в обществе.

В современном Таджикистане сохранились некоторые традиции, которые существовали во взаимоотношениях религии и культуры в период СССР. Объявление конституцией и законами Таджикистана о превращении религии частным делом граждан, ограничение сферы влияния ислама на культурные компоненты осуществляется в жизни

республики. Религия почти потеряла своё влияние на образование, искусство, науку, морали, а в некоторой степени и на компоненты материальной культуры, в частности на архитектуру. Религия потеряла свою культуuroобразующую функцию. Светский характер государства даёт основание говорить о том, что наше общество идёт по пути секуляризационного общества, то есть все культурные компоненты становятся более независимыми от религии. Усиливается светский контроль над делами относящимися к религию. Осуществление принципов свободы совести дает возможность нейтрализовать деятельность религиозных организации по отношению к культуре, усиливать элементов светской культуры. Ориентация на строительство национального государства во многом связано с возрождением древних национальных обрядов и традиций. В этом плане многое делается в республике. Некоторые забытые национальные праздники возрождаются, например: Мехрган, Сада, и другие до исламские праздники. Важным событием в духовной жизни республики стало празднование Навруза, особенно после того, когда Юнеско признавало его как всеобщим праздником мира. Празднование Навруза привело к возрождению ряда до исламских ритуалов связанных с ним праздником. Мусульманское духовенство республики не однозначно восприняло празднование Навруза. Некоторые восприняли его как культурное событие, а некоторые относились и относятся враждебно, считая его зараострийским праздником. Относительно истории культуры также расходятся мнения духовенства, и не только духовенство, как некоторые ученые исследователи культуры, которые всю культуру прошлого относят к так называемой «исламской», где в целом, этнические специфики культуры растворяются в исламскую, хотя даже с позиции ислама относит всю культуру к исламу, не право мерно. Тогда отличия религиозной культуры, которые существенно отличается от светской игнорируется.

Согласно исследованиям культурологов религиозная культура отличается от светской, национальной и других форм культурного образования. По мнению Яблокова И.И. «Религиозная культура-это совокупность способов и приёмов обеспечения и осуществления бытия человека, которые (способы и приёмы) реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены в ее несущих религиозные значения и смыслы в продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Деятельным центром является культ»¹¹¹. Религиозные философы и теологи также считают что религия не составляет ни часть и не культуру в целом. Они исходят из того, что вера в бога есть ценность намного выше ценностей культуры, которые являются продуктами человеческой деятельности. Например: П.Тиллих в своей работе «Теология культуры» пишет, что религия это субстанция, основание и глубина духовной жизни, религия и культура противостоят друг другу, хотя религия питает культуру идеями и придёт ей смысл¹¹². Но тем не менее в средние века религия вобрала и подчинила себе все культурные аспекты духовной жизни. Но постепенно культурные элементы выделились от религии, освобождались от неё приобрели самостоятельность. Но это не исключает включение ценностей культуры представление понятия, ценности светской культуры в религиозном сознании. Но все это не является основанием считать всю культуру народа, древнюю культуру таджикского народа, в том числе, включить в систему религиозной культуры.

Светское государство Таджикистана считает религию и религиозную культуру частью культуры таджикского народа, ибо многие культурные элементы исторически связаны с религией, например музыка, суфийская поэзия и много другое. Да, некоторые далеко не религиозные компоненты культуры питались религиозными идеями, например философия, некоторые этические нормы обряды и праздники и

¹¹¹ Яблоков И.И. Религиоведение. М,2005, с.293

¹¹² Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М,1995, с.296

т.д. Исходя из этого современное светское государство не отмежывается от религиозной культуры. Относительно религиозной культуры и религии в целом, государство Таджикистана согласно принятым законодательством положению выбрало сепарационную модель. Суть её заключаются в том что государство носит сугубо светский характер, но отношения государства к религиозным организациям строятся на доброжелательной основе. Все религии и религиозные объединения имеют равные права и возможности относиться к государственным структурами в отличии от кооперационной модели в которой отдельные религиозные объединения в силу их влиятельности среди населения имеют определённые приоритеты. Религиозные организации регистрируются согласно закону в установленном порядке и являются юридическими лицами.

Особо уделяется внимание вопросу культуры и нормы поведения. Нормы поведения, укоренившиеся в быту людей зачастую смешиваются с религиозными нормами и в этой связи возникает вопрос насколько эти нормы пропитаны религиозными идеями и представлениями. Жизненные ценности, к которым относятся также нормы поведения являются основы культуры. Этим определяется ориентация религиозных людей на эти нормативные поведения, которые ими выдаются как исламские. Однако трудно сказать, что они «исламские», хотя их переплетение с религиозными элементами очевидно. В данном случае отношение к этим нормам строятся в основном как к этническим нормам приобретавшие религиозную оболочку. И действительно, национальное этическое и не религиозное их содержание говорят о нерелигиозном характере этих норм. Существует группа норм поведения которая возникла и существуют благодаря исламу и носят сугубо религиозный характер. В религиозном сознании обе эти группы перемешены. Верующие мало отличают их друг от друга, считая либо их религиозными, либо традиционными.

В культуре современных таджиков язык и религия имеют особое место, которые имеют разные содержания, содержат информации, которые не только не совпадают но являются порою противоречивыми, так например язык таджикский противоречит арабскому языку религии: язык религии обособливался и ограничивает использованию таджикского языка в отдельных ситуациях. С другой стороны, если язык это универсальное средство реализации сознания, то религия образное, фантастическое отображение мира в сознании человека. По причине незнания арабского языка эту миссию выполняет таджикский язык.

При двуязычии в религиозных молитвах функциональный аспект таджикского языка ограничивается в подборе семантических возможностей. В Таджикистане принят закон о языке, одна из целей которого расширение реализации возможностей таджикского языка во всех коммуникативных актах.

Сегодня в Таджикистане особое внимание уделяется развитию секуляризма, особо обращается внимание на «светскость» государства и общества, что несомненно влияет на взаимоотношение религии и культуры, символы и ценности религии, которые составляют основу религиозной культуры, не могут выполнять те социальные функции, которые выполняли до этого. Для многих учёных секуляризация имеет необратимый характер, что общество будет развиваться по пути сокращения сферы деятельности религии и её упадку. Сегодня очевидно, что мало влияет религия и религиозные сообщество на развитие современных проблем, ныне они бессильны разрешить мировые проблемы, особенно в сфере духовной культуры, то есть все идёт к «искоренению» религии, если не осуществляются радикальные трансформационные изменения в религии, в том числе в исламе. Однако, вопросы ожидания, несогласующиеся с процессом объективного развития общества и культуры активизировал «исламский фактор», который в основном содержит исламский радикализм, особенно в сфере

культуры, являясь реакцией на процесс глобализации. В этом ресурсе снижается значения общечеловеческих ценностей радикальными исламистами, для которых характерна обсалютизация «особых» исламских ценностей. В противовес этому культура Таджикистана представляет диалогичность разных ценностей. Исходя из культурного содержания религии часто его представляют не как «веру в сверхъестественное» какою на самом деле она и имеет, а науку «исследования естественного», тогда видится, что религия как культурное явление научно бессмысленна и бесполезна, но жизненно оправдано и терпимо только поскольку не все достаточно образованы и просвещённый¹¹³. Диалогичность «светское» и «религиозное» находится в центре внимания учёных, политиков и религиозные деятелей. Для политиков, учёных светское представляется как мирское, свободное независимое, а для религиозных деятелей выражения «эретизма» и атеизма. В светской культуре «священность» свободный гуманистический отказ от всех форм давления на индивида¹¹⁴. Вопрос диалогичности истины, истины светской культуры и религии для современного становится предметом обсуждения учёных, и видением представителей религии. Диалоговая культура отражает стремление и желание мирного сосуществования представителей религии и светской культуры. Но это не означает, что приходится отрицать объективность и всех других качеств великого завоевания человеческого разума. Но попытки соотношения веры и разума, религии и науки приблизить или же по новому, объяснить и отходит от каузальности «онтологической метафизики» и переходит на функциональный стурктуралистических объяснения и понимании социальной реальности наблюдается. В частности такую попытку предпринимал немецкий социолог Николас Луман (1927-1998) в своей работе «Дифференсация». Он в своей работе указывает, что общество состоит из разных функциональных подсистем. Каждая из этих подсистем обладает автономность: политика, наука,

¹¹³ Аринин. Философия религии. Академическое введение. М.2004.с. 276.

¹¹⁴ Философия в мире знания, техники и веры С.П.б. 1997, с.439-440

искусство, религия и т.д. и их единство реализуется через некую специальную субсистему. В субсистеме нет «ложного» и «истинного» в науке, безобразного в искусстве, незаконного в юриспруденции и суеверного в религии и.п. Они религию относят к древнейшим символическим системам и отмечает, что религия формируется в качестве первой попытки отвести место не надёжному в надёжном, надзирает за границей с неизвестным¹¹⁵. Вопреки такому мнению, многие учёные считают, что в древнейших культурах ритуалы и представления как сакральные знания противопоставлялись сказкам и небылицам. Противоречие между наукой и религией в период Просвещения достиг самого высокого уровня, особенно у французских материалистов, исходя из чего, можно сказать, что диалогичность не устраняет объективно существующие противоречия, между религией и другими элементами культуры, а служит средством для устранения обострённого конфликта в обществе.

Равноправие граждан закреплённое в конституции республики Таджикистан, способствует ведению диалога о культуре и религии. Вполне понятно что ни одна из сторон диалога не обладает монополией на истину. Но очевидно то, что многие предвидения мыслителей прошлого о религии сбывается; Религия сегодня уступает место научному мышлению. Но тем не менее, сегодня в противоречивом состоянии между наукой и религией находится наше общество. Также противоречивыми остаются отношения к власти, пути развития общества, к культурным ценностям сегодня не так как в прошлое. По этому диалог становится «центральной метафорой нашей цивилизаций»¹¹⁶.

Для Таджикистана культурной диалог должен быть связан с процессом создания основы равноправного диалога, ибо при отсутствии

¹¹⁵ Луман Н. Дифференциация. М, 2006.с.61

¹¹⁶ Безменова Н.А. Предисловие к диалог: теоретические проблемы и методы исследования. Сборник научно-аналитических образов. М, 1993.с.5

реального «светского» текста, или недостаточного фундамента научных знаний и лояльность к современной культуре, которая у религиозных деятелей фигурирует как западная, действительного равноправного диалога не будет. Поэтому необходимы подготовки достаточного уровня образования, светского характера научного мышления и культуры толерантности. Здесь в массовом сознании культура оценивается с позицией религии, светская культура мало оказывает влияние на религиозное сознание, а следовало бы рассматривать религию как подсистемы культуры, ее часть. Проблема взаимоотношения религии и культуры многоаспектная, динамика и взаимосвязи этих двух явлений характеризуются мировоззренческим, идеологическим и методологическими причинами определяющими развитию современного Таджикистана и особенности пути его развития. Все эти стороны имеют влияние на диалог между культурой и религией. Следует сказать, что проблема связи и взаимно обусловленности религии и культуры связана с общественной системой в целом, имеются ввиду проникновение религии во всех сферах жизни общества, однако в некоторых из этих сфер сакральный смысл доминирует и которые иногда не позволяет разглядеть секулярные элементы в них. К такой сфере относятся семейные обряды и ритуалы, хотя в целом, по своему содержанию гражданские обряды лишь внешне оформлены религиозно. Были попытки в советский период их освободить от влияния религии и сейчас по отношению к некоторым из них предпринимаются такие попытки. В этом плане большое значение имеют принятый закон об обрядах. Нельзя упускать из виду, что воздействие религии на духовную культуру общества осуществляется как непосредственно, так и через других компонентов культуры, например морально-этические, художественно-эстетические представления. Прямое воздействие религии на общество осуществляется: 1) воздействием идей и приоритетов религиозного сознания; 2) через религиозных институты; 3) через слияние (хотя официального) религиозных отношений с национальными

бытовыми, этно-конфессиональными общинами, сектантский коммуналлизмом, теократическим структурам¹¹⁷. В вышеуказанном случае все эти три аспекты воздействия религии на обрядовую часть современной жизни общества Таджикистана частично имеет место. Национальная культура Таджикиков служит основой национальной самоидентификации. Национальная идентичность таджиков определяется их богатой и древней культурой. Образцом такого понимания стала известная работа Президента Таджикистана Эмомали Рахмон в «Таджики в зеркале истории»¹¹⁸. Приоритет даётся национальной культуре, а не религиозной. Однако, это ещё не значит, что общество в целом осознал свои духовные и культурные приоритеты, ибо в религиозном сознании трудящихся республики по прежнему сохраняет свой приоритет религиозные ценности. Многие верующие часто свою религиозную идентичность дают за национальную. В формировании национальной идентичности особую роль играет художественная литература. Художественная литература таджиков имеет мировую славу и возможна она составляет национальный код таджиков. Для таджиков поэзия, означает больше чем поэзия имя огромное значение в жизни таджиков, порою она заменяет рациональные формы мышления. Однако эта богатейшая и славная литература содержит также религиозные мотивы. Религиозные идеи, особенно в суфийской литературе, занимают определяющее место и зачастую служат для усиленно религиозных аспектов в культуре, исходя из чего в использовании художественной литературы в качестве одной из форм культурного влияния на национальную идентичность требует особого подхода. В целом художественная литература для формирования таджикской идентичности имеет большое значение. Имея ввиду эту сторону вопроса, по указанию Президента республики особо обращается внимание на

¹¹⁷ Лебедев С.Д. Методологические аспекты взаимодействия религиозной и светской культурных систем//Синергетика, философия, культура. М:РАТС, 2001, с.37

¹¹⁸ Эмомали Рахмон. Таджики в зеркале истории. Душанбе.

пропаганду классической художественной литературы, проводятся конкурсы по знанию художественной литературы и т.д.

Национальная культура всегда является предметом гордости любой нации, чему противоречит религия, кроме этно-национальных религий: иудаизм, конфуцианство, индуизм, зороастризм и др. В регионе господства мировых религий, национальная культура для верующих не есть предмет гордости, она ограничивается религиозными ценностями имеющими космополитический характер. Национальная специфика выступает в противоречие с религиозной культурой и потеряет в определённой степени своего влияния на верующих. Хотя попытки выдать национальную культуру за религиозную и наоборот религиозную за национальную постоянно наблюдаются среди верующих. Но все же наднациональный характер религиозной культуры воспрепятствует развитию национальной специфики культуры. Важное значение в нынешних условиях развития общества имеет диалог культур и процесс синтеза элементов разных культур, с учётом глобализационных процессов и трудовой миграции населения. Миграционные процессы стали значимыми для современных национальных государств. Возможности восприятия ценности другой культуры в этом процессе играют определённую роль в жизни мигрантов при столкновении различных культур. Возвращаясь из иммиграции иммигранты являются носителями элементов чужой культуры происходит заимствования некоторых элементов другой культуры. Позитивный диалог и наличие механизмов восприятия и налаживания устойчивого взаимодействия между культурами составляют основу регуляции культурных процессов. В этом плане национальные культуры более открыты к взаимодействиям и диалогу нежели религиозная культура. Ситуация сложившаяся в сфере культуры требует более динамичных отношений в области культурных заимствований.

Анализ взаимоотношения культуры и религии показывал, что эти отношения в целом были достаточно сложными порою противоречивыми, и на разных этапах развития культуры отношения культуры это проявлялось по-разному. О чём собственно и свидетельствует проведенное исследование.

Заключение

Основные научные результаты диссертации

Проблема взаимоотношений культуры и ислама весьма актуальны для современного общества, для государств исламского региона. Что касается Таджикистана, то в нем сегодня формируется общество, деятельность которого должна базироваться на демократических принципах. При этом особенно большое значение национальной культуры и возможностям ее развития в будущем. В рамках решения этой проблемы возникает и другой вопрос – о взаимоотношениях культуры и религии ислама. Именно его и попытался решить автор исследования. В итоге он пришел к следующим выводам:

1. Ислам появился в той среде. Которую вряд ли можно назвать культурной. Первоначальный ислам в основном решил задачу создания государства, и здесь основной проблемой была проблема власти, вопрос перехода от племенной раздробленности к теократическому государству. В этот начальный период ислам не признавал разделения власти на светскую и религиозную. Культура развивалась благодаря государству, которое могло быть лояльным по отношению к светской культуре и культуре других народов [С. 2].

2. Персоязычные народы при владычестве арабов смогли не только сохранить свои культурные традиции, свой язык но и создать своё этнические государства, независимое от халифата. Культурному возрождению иранских народов способствовало и движение шуубия .

В IX в. Арабский халифат распался, на множество этнических государственных образований, но при этом общая культурная модель, созданная при халифате, сохранилась. Это способствовало тому, что в X-XI в.в культура народов Ирана и Средней Азии достигло наивысшего уровня развития [С. 1].

3. Отношение ислама к культуре в разные периоды ее развития постоянно менялось. Например, в IX-XI в.в наблюдался расцвет культуры к которой ислам относился весьма лояльно. В последующие

периоды, независимо даже от того, что на Востоке сформировались новые культурные центры, отношение ислама к культуре (светской) было враждебным, особенно после XIV в [С. 2].

4. Новый этап во взаимоотношениях ислама к культуры наступил во второй половине XIX в и связан он был с появлением реформаторского движения и модернизацией ислама. Почти во всех регионах распространение ислама появились движения, которые выступали за то, чтобы ислам изменил свое негативное отношение к научно-техническим достижениями, современной культуре, к прогрессу знаний вообще.

В целом, реформаторы выступали за обновление ислама и его гуманное, достойное культуре, которую он не должен разделять на светскую и исламскую [С. 3].

5. В современном мире в отношении ислама к культуре наблюдаются, в основном, две тенденции - модернистская и консервативная. Модернистская представлена прогрессивно мыслящей интеллигенцией, официально действующими политиками в светских государствах и некоторыми исламскими духовными лицами, которые не оставляют мысли о реформировании ислама. Консервативная радикальная тенденция представлена в основном панисламизмом, который лежит в основе всех направлений исламского радикализма [С. 1].

Рекомендации по практическому использованию результатов.

Материалы диссертационной работы могут быть использованы для обоснования этнонациональных культурных традиций, новых обрядов, и праздников работниками сферы культуры, при составление спецкурсов и чтение лекций по культурологи, религии, а также при составлении учебников по теории культуры. Выводы автора могут представлять интерес для госслужащих, занимающихся вопросами культуры, и религии, также они могут быть использованы в пропагандистской и воспитательной работе среди населения.

Список использованной литературы;

1. Аверинцев С.С. Христианство. Энциклопедический словарь /С.С.Аверинцев. М.Большая Российская энциклопедия,2017г. 939 с.
2. Агости Эктор. Нация и культура М 1963,763с.
3. Азимов. А. Путеводитель по библии. Ветхий Завет/Азимов, Айзек- М. Центрполиграф,2016г.639 с.
4. Адам Мец. Мусульманский ренессанс. М.1973. 473с
- 5.Айнӣ С. Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро тах 1381
6. Алӣ Сомӣ. Тамаддуни Сосонӣ. ч.1. Т.1332.
7. Алиев Н. Коран в России «Источник знаний или объект мифотворчестве М; 2013. 384с,
- 8.Алиев С.М. История Ирана XX-век. М. 2004г.456с
9. Алексеев Н.Н. Основы философии прав/Алексеев Н.Н. СПб, Изд 1. Юр. Инст. 2008г
10. Ал-Карнакий. Введение в Ислам (Мухтасар илими-халь) /Ал-Карнакий, Мирзакарим Ибн. М.Диля 2013г. 192 с
- 11.Кавенрели М.Первобытные люди. Быть, религии, культура. Перевод с английского Т.М. Шува
12. Анисимов О.С.Дух и духовность, рефлексивно-виртуальная версия неогегельянца Тр. лаборатории виртуалистики. М; Путь-вып 14.- 2001.- с32, 114.
- 13.Аристотель. Сочинения в № 4 т / Аристотель пер. с древногречес. Общ.ред.А.И Доватура. М. Мысль. 1983 г. 4 т. 830 с.
14. Арнольд Исаевич. Социализм и культура. М.1962, 430с.
15. Арапович М.Ф .Детская Библия/Арапович, Маттеямки Борислав Вера М; Российское Библейское общество, 2014г. 542с
16. Архимандрит Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. /Архимандрит, Никифор.М.Типография А. Снегиревой,2013г. 498с.

17. Афанасьева Р.М. Социокультурные условия противодействия экстремизму в молодежной среде (социально- философский анализ) 09.00.01: автореф. Дис.-канд.филос.наук. /Р. Афанасьева М. 2007. с.3-4.
18. Афонин В.А. Теория и история культуры Луганск 2018, с.296
19. Байджент м. Священная загадка/М.Байджент,Р.Лей М.СПБ 2014г.с.368
- 20.Багловская Н.М. Культурология М. 2011г.128с
21. Бестужев –Ромин К.Н.История культурно-исторических типов Башкевский н.2.11 Россия и Европа; СПб 2005
- 22.Берестовская Д.С. Культурология.М.2006г.
- 23.Бромлей Н.Я.Цивилизация в системе общественных структур /Цивилизация вып. 2 под ред. М.А.Барга.М.; наука2003г.
24. Бердяев Н.А. О культуре М.1963г
25. Бердяев Н.А.Смысл истории. М.1990г. 166с
26. Бахтин М.М.Философии поступки, Бахтин. Работы 20-х.г Киев 1994 г.
27. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общество /З. Бауман. Пер с англ.М.Л Карабочкина М; Изд. Весь мир. 2004г. 188 с.
- 28.Бауман З. Индивидуализированное общество /З.Бауман.Общ ред. В. Л. Иноземцева; пер с англ. М-Логос,2005г.390с
- 29.Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну М; Прогресс-Традиция. 2000г. 384 с
30. Бенхабиб С. Притязания культуры/ С.Бенхабиб; под ред. В.Л Иноземцева; пер с англ.М; Логос 2003г.350 с.
31. Бек У. Общество риска. М.2000г.
32. Брагинский И. Исследования по таджикской культуре.М.1961
33. Буева Л. Платонов Г. ГостичовА. Бурдо М. Том 1. Современная религиозная жизнь России Опыт систематического описания/М.Бурдо-М.Логос,2014г.328с
- 34.Булгаков С.Н. Малиновский Б.Н И.Н \.Яблоков Религиоведение 2005г.

35. Бхагаватам Кришны –двайпаяны вьясы / Бхагаватам, Шрим - ад Мбхактиведанта Бук Траст, 2016 г. 592 с.
36. Васильев В.Н. Культ в исламе М-1970г,144 с.
37. Вебер М. Избранные произведения/Вебер М.-М.Прогресс 2000г.808 с.
- 38.Вебер М. Избранное .Образ общества /М.Вебер; пер.с немец. М; Юрист,1994 г. 704 с.
39. Валерий Григорьевич. Религия и разум. Алма-ата. 1978г.174 с
40. Вилюяи А. Пуёи фарҳанг ва тамаддуни ислом дар Эрон.Ҷ.1 Тег.1386с.
41. Гатальская С.М. Философия культуры 2010 г. 201 с
42. Гарсие Д.О. О понятиях «культура» и «цивилизация» /Вопросы философии 2010г. №12. 221-235с.
- 43.Гаджиев К.С.Политическая философия; формирование и сущность/Гаджиев К.С./Вопросы философии №7-2005 г.
44. Гараджа В.И. Социология религии /М; Аспект пресс 1996г 236 с.
- 45.Городищева А.Н.Цивилизация и культура /Теория и история Красноярск,-2003г.№2,-92 с.
46. Головашин В.А. Очерки истории мировой культуры. Тамб. Изд.ТГУ.2010г.98с.
47. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук /Г .В Гегель. /Собр. Соч. М; Мир- 1977г. 452 с
48. Горфункель А.Х.Философия эпохи возрождения / А.Х.Гор функель. пер с англ, Р. Громовой М; Высш. Шк.1980г 368с
- 49.Грицанов А.А. Социальность /Электронный ресурс. Режим доступа; [http /slovari.yandex/ru/dict/sociology/article/soc/-1078/htm](http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/-1078/htm)
- 50.ГречкоП.К. Концептуальные модели истории.М.2005г
51. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М;1984г 350 с
52. Гуревич П.С. Культурология. М-Проект 2011г.194 с.
53. Грэм Билли. Мир с богом. М 2014 г.192 с.

54. Гарсия Р.О. О понятиях «культура» и «цивилизация» /Вопросы философии.№12, 2010г.223-235 с.
55. Гатальская С.М. Философия культуры. Киев 2010г.201 с.
56. Грани глобализация М-2003г.
57. Громов М.Н. О философской семантике архитектуры / Общественная мысль; Исследования и публикации. Вып.М;Наука 1990г 72-74 с
58. Геннадий Бандиленко. Культура и идеология средневековых государств. М-1984г.
59. Ганцфрид Киццур Шульхан Арух /Ганцфрид ,Соломон. М; Л.Городецкий. 2014. 592 с.
60. Доусон К.Г. Религия и культура перевод с английского выст.статья и комментарии К.Я Кондрина СПб 2000
61. Додихудоева П. От ислама к секуляризму и обратно к исламу Душанбе 2013г. 275 с.
62. Драч Г.В Бакулов В.Д. Королева В.К. История мировой культуры пос. для видов по гуманитарной специальности. Ростов на Дону 2005г. 502с
63. Древний восток и мировая культура Мос.1981 г. 181 с.
64. Древнейшие цивилизации /под. Ред. Г.М. Бондра М Минск.2009г.
65. Дориюши Ошури. Таърифи мафхуми фарҳанг. Тег-1357с.
66. Диденко В.Д. Духовная реальность и искусство. Эстетика пре - изображения /В.Д.Диденко. М; Беловолжье, 2005г.288 с.
67. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии (1912 / Мистика, религия, наука. Классики мирового религиоведения. Антология) / Э. Дюркгейм; пер. с англ.А.Б. Гофмана. М; Канон 1198г. 432с.
68. Дюрант В. Таърихи тамаддун.ч.4.Тех.(1368) 1970 с.
69. Древний цивилизации без .ред Г.М. Бонгард. Левина М 2009
70. Даконов Н.И очерки истории древнего Ирана М.1989
71. Ерасов Б.С.Культура, религия и цивилизация на Востоке.М.1992

72. Жозеф И. Христианство, иудаизм и ислам. 2004г.255с.
73. Забехулло Сафа. Таърихи тамаддуни умумибашарии ислом. ч. 1. Теҳ. 1388с.
74. Зайналабиддин Куёни. Таърихи фарҳанг ва тамаддун дар ислом. ч.1. Теҳ 1388с.
75. Зелинский О.Ф. Древне греческая религия . Пет.1981г. 221с.
76. Зыбковец В.Ф. Человек без религии. У истоков общественно -го изгнание . М; изд.пол.лит.1967г.
77. Зверов А.С. Искусство ислама. М; 2007 г.304 с.
78. Ислам в современной политике стран Востока. Алиев С.А. Арунова М.Р. Данилов В.И М; 1986г.278с.
79. История и культура античного мира М; 1977г. 276с.
80. История человечество т7.ХХ век. М; 2005г.
81. Ивин А.А. Философия истории /А.А Ивин. М; Гардарики 2000г.
82. Ильин И. О православии и католичестве /Электронный рес. режим доступа:[http /www. patriotica. Ru /reliqion/ ilimpravkatolhtml](http://www.patriotica.Ru/reliqion/ilimpravkatolhtml).
83. Извеков А.И. Конфликт современной культуры и цивилизации. М; 2003г. 223с.
84. Иконникова С.Н. История и культурной теорий 2005г.14-16с.
85. Затерянный мир майя: Исчезнувшая цивилизация, легенды и факты М. 2009г
86. Кондаков И.В. Введение современной трансформации Российской культуры. М;2005г. 13-18с.
87. Каган М.С. Философии культуры. СПб.1996г. 45с.
88. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. Онтология в системно-синергетической осмыслении. СПб.2006 г.381с.
89. Задорожняк И.Е. Культура и религия: прогнозы буржуазных социологов\ культурный процесс: философическое проблемы М.1984г с.611
90. Культурное наследие Востока. Ленинград; 1983г. 383 с.

91. Кребер А.Клаксон К.Культура; общая концепций и определений /Кребер А, Клаксон К.М; Наука 1994г.
- 92.Курборй З. Таърихи фарҳанг ва тамаддуни исломӣ. Тех 1991.
- 93.Климов Е.А Духовность как экзистенциальная проблема/Фи -лос. науки/ Е.А. Климов. 1991 г. №12,43-46с.
- 94.Конт О.Дух позитивной философии(Слово о положительном мышлении)/ О.Конт; пер.с фран. И.А Шапиро. Рост н/Д; Феникс 2003г.256с. ISBN; 5-222-03417-8
95. Коханковский В.П.Философия/ В.П. Коханковский. М; Фен- икс 2007г.
- 96.Краткая философская энциклопедия / Под.ред.Губского Е.Ф. М; Прогресс 2004г.
97. Кребер А. Клаксон К.Культура образ концепций и определений. М; Наука 1994г.
- 98.Крапивенский С.Э. Социальная философия. М; Владивосток 2008г.
99. Лавриненко В.Н. Культура и цивилизация М: 2012г. 511с.
100. Лавриненко В.Н. Понятие культуры и цивилизации М; Юрист, 2012г. 459 с.
101. Лебедев С.Д. Культура и религия в теории социокультурной динамики / П.А Серолиж. Дух и время; Философско- культурный Альманах вып.№3.Белгород. Крестьянское дело 2000 г
- 102.Лебедев С.Д. Методологические аспекты взаимодействия религиозной и светской культурных систем /Синергетика, философия, культуры. М;РАГЕ. 2001г.
- 103.Махлина С.Т. Семиотика культуры и искусства. Опыт энциклопедического словаря. Ч.1.СПБ. 2000г. 394с.
104. Манхейм. К. Избранное; Социология культуры /К.Манхейм; пер.с англ. Л.Ф. Вольфсон, А.В. Дранов М; СПб. Университетская книга.2000г.501с. ISBN 5-7914-0023-3,5-323-00011-2.
- 105.Маркс К. Немецкая идеология /К. Маркс. Ф. Энгельс. Сочинения; 2-е изд. М; Политиздат 1985г.574с.

106. Маршак А.Л. Социология культурно-духовной сферы/А. Л. Маршак. М; Изд. гум. лит.2007г.423с.
- 107.Madkour I/The Genius of arab civilization/ Sources of renesance. Phaidon.1972y/ p.215 цит. По Ерасову Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теорий).М;1990г.101с.
- 108.Марат Нурмугамедов. Судьбы народов ,судьбы культур. Талин 1982г. 432 с.
- 109.Маркарян Э.С Очерки истории культуры. Ереван.1983
- 110.Межуев В.М. Культура как проблема философии /культура, человек и картина мира. М; Наука 1997г.
- 111.Мелприт Дж.Древнейшие цивилизации Ближнего востока М; 2002г.
- 112.Моисееви Л.А. История цивилизаций. Ростов на Дону.2000г.
113. Мумтоз Одамй. Тамаддуни ислом дар қарни тамаддуни ҳичрй Тех. 1364с. 348с.
- 114.Муҳамад Муин. Таърих ва фарҳанги Эрон 372 с.
115. Муҳамад Муин. Фарҳанги эронӣ пеш аз ислом дар қарни ҳичрй ислом. Тех.1413с. 719с.
- 116.Мотрошилова Н.В Цивилизация и цивилизованность \\\ Рошкин и развитие философических идеи М.1991
117. Никитин В.П.Иран, Туран и Россия /Никитин В.П. Евразийский
- 118.Окот Битек. Африканские традиционные религии М;1979г. 221с.
- 119.Парсонс Т.Система координат действия и общая теория систем действия; культура, личность и место социальных систем /Американская социологическая мысль /Т.Парсонс; под ред.В.И. Добренкова; М. изд. МГУ,1994.265с.
- 120.Письменные памятники понятия и проблемы истории культуры народов Востока. М;1975г.143с.
- 121.Павлиенко Ю.П.Человек и власть на Востоке / Феномен вос - точного деспотизма.М.2003
- 122.Рахмонов Э.Взгляд на истории цивилизации арийцев. Душ; 2006г.
123. Раҷабзода Н. Сомониён аз эҳёи тамаддуни форсӣ- тоҷикӣ.Д;2005г.

124. Рикерт Г. Наука о природе и науки о культуре. М; 1998г. 55с
125. Ризо М. Таърих ва фарҳанги ислом дар замони Сомониён 1978с.
126. Розанов В.В. Религия и культура. Философская жизнь 2000г
127. Рябов В.Ф. Наш духовный мир. / В.Ф.Рябов. Л; Лениздат, 1987г. 160с.
128. Русинов Б.А. Наш опыт и мировая цивилизация; / Свободная мысль. 2009г. №15. 20-23с.
129. Савицкий П.Н. Миграция культуры. / Исход к Востоку / Под ред. Трубецкого Н.С. М; Добросвет. 2007 г.
130. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин М; Астрель 2006г.
131. Сорокин П.А. Человек и цивилизация. Общество М; 1992г.
132. Сорокин П.А. Кризис нашего времени; социальный и культурный обзор / П.А.Сорокин М; Испиран 2009г. 390 с.
133. Сугай Л.Н. Термины «культура» «цивилизация» и «просвещения» в России XIX век начала XX века (Труды гаск. выпуск 11 мир культуры М 2000г 3263.с
134. Султонзода Х. Таърихи мадрасаҳои Эрон аз аҳди бостон то дор-ул-рукун. Тех; 1986 с.
135. Султонов Н. Саманиды и возрождение персидско-таджикой цивилизации. Д; 1998г. 315с.
136. Степен В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего М. 1996г
137. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер пер.с англ. Е. Руднева и др. М; ООО Изд. АСТ. 2002г. 557с.
138. Тайлор Э.Б. Первобытная культура М; 1986г.
139. Тейлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре. / пер с англ. Д.А. Коробчевского. Смоленск; 2000г.
140. Тойнби А.Дж. Цивилизации перед судом истории / А.Дж. Тойнби. М; Айрис Пресс, 2003г.
141. Тойнби А.Дж. Постигание истории М; 2009г.
142. Филип Боноски. Две культуры. М; 1978г. 434с.

143. Франк С.Л. Духовные основы общества. М; Изд. Республика 1992г. 511с.
144. Франкл В. Человек в поисках смысла. /В. Франкл; пер. с англ. и нем. М; Изд. Прогресс. 1990г. 368с.
145. Фрейд З. Недовольство культурой. М; 1990г.
146. Хантингтон Семуэл . Бархурди тамаддунҳо .Тег. 1357
147. Эрхард Ион. Проблемы культуры и культурная деятельность.
148. Яблоков И.Н. Религиоведение; Учебный пос. М; 2005г. 317с
149. Яковлев Е.Р. Искусство и мировые религии М; 1985г.
150. Шангепи-Де-ЛЯ, П.Д. Сосей П.Д. М-СПб. 2014 г.
151. Хазраткулов Ш эътиқоду анъанаҳои бостони Ачам. Душ. с. 486
152. Плеханов Г.В Эстетика и социология искусство в 2.х томах .М. 1978
153. Шендрик А.И Теория культуры. М. 2002. 519.с

Литература на английском языке

1. Bauman Z. Gewalt-modern und Post-modern // ModenitKt and Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts. Fr. \М. 1996/ S.36-67
2. Bon I W. Gewalt als gesellschaftliches Problem // Ibid. S/68-95.
3. Eisenstadi S.N. Barbarei und Modernie // Ibid. S.96-117.
4. Miller M., Soeffner H.G. ModenitKt und Barbarei. Einleitung // Ibid. S.12-17
5. Nunner-Winkler G. Gewalt-ein Spezifikum der Moderne // Ibid. S.81-95.
6. Offe C. Moderne «Barbarei»: Der Naturzustand im Kleinformat // Ibid. S.258-289
7. Durant William James. Historiay philosophia (Дюран Уильям Джеймс. История философии) \ пер. Аббос Зарёбхуши. - Тегеран, 2013. 494с. (на перс. яз.).
8. Gilson Henry. The spirit of philosophy of the Middle Ages (Джайлсон Генри. «Сущность философии средних веков») \ пер. Алимуроода Довуди. - Тегеран, 1991. - 712с. (на перс. яз.).

9. Gurvitch Georges . Morality of theoretical and scientific literature (Гурвич Джордж. Теория этики и наука воспитания)\ пер. Хасана Хабиби.- Тегеран, 1979.-247с.(На пресс. яз.).
10. Haspers Jonh, Scryton Roger. Philosophy of Art and umbrageous (Хасперс Джон, Скрайтон Роджер Философия искусства и эстетики)\ пер. Якуба Ожанда.-Тегеран,2006 г.-144с.(на перс. яз.).
11. Kant Immanuel. Critical of practical wisdom (Кант Иммануел. Критика практического разума)\ пер. Абдулкарима Рашидиёна.-Тегран,2009.- 510с.(на перс.яз.).
12. Macintyre Alasdair. Western moral philosophy in mind (Макинтайр Алаздэр. Философия этики в западном мышлении)\ пер. Хамида Шахриёри.-Тегеран,2006г.451с.(на перс.яз.).
13. Popkin Richard, Avrum Stroll. Philosophy: an Introduction («Попкин Ричард, Аврум Стролл. Введение в философию)\ пер. Сайида Джалоладина Муджтабави.-Тегеран,1990 г-450с.(на перс. яз.).
14. Read Herbert. The meaning of art.(«Рид Герберт .Сущность искусства»)\пер. Наджафа Дарёбандари.-Тегеран,1972 г.245с.(на перс. яз.).
15. Thomas Henry. Great philosophy («Томас Генриэ. Великие философия»)\пер. Фаридуна Бадраи.-Тегеран,2007 г.446 с.(на перс.яз.).
16. Werner Charles Great philosophy («Уернер Чарлз. Греческая философия»)

Интернет-ресурсы:

1. Bashirahmad Bashir_Ansari@Hotmail.com
- 2.(Электронный ресурс). URL: <http://didarbini.blogfa.com/post-68.aspx>.
3. (Электронный ресурс). URL: <http://sra-philosophy.com/sfirfalsafah.htm>
- 4.(Электронный ресурс). URL: <http://www.24sahat.com/archive/content/view/2872/13/>.
- 5.(Электронный ресурс). URL: <http://www.Aftabir.com/articles/view/religion/philosophy> 17 августа 2011.
- 6.(Электронный ресурс). URL: <http://www.Hawzah.net/fa/thesis/thesisvitw/85380>
- 7.(Электронный ресурс). URL: info@bashiransari.com.

Статьи опубликованные в рецензируемых ВАК РФ журналах:

- 1.Современные философские и теологические концепции о религии /Вестник Таджикского национального университета– Душанбе 2019, №3 с 96-103
- 2.Взаимоотношение культуры и ислама в современном Таджикистане /Вестник Таджикского национального университета– Душанбе 2021,№4 с 180-190
3. Отношение ислама к культуре в период реформаторства в конце XIX и начале XX века./ Известия института философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан- Душанбе 2021. № 3. с 192-201
- 4.Проблемы взаимоотношения религии и культуры /Вестник Таджикского национального университета– Душанбе 2021,№4 с 240-252

Статьи опубликованные в других научных изданиях:

Проблемы взаимоотношение религии и культуры /Материалы научно-практического семинара на тему: современная таджикская философия; проблемы, перспективы и пути развития. Душанбе ; 2021с.283-295