

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМСКИЙ ДИСКУРС В ФОКУСЕ ТЕОЛОГИИ

Индекс УДК 297.1
Код ГРНТИ 21.31.51
DOI: 10.22204/2587-8956-2025-121-02-115-121



**Т.К. ИБРАГИМ,
Н.В. ЕФРЕМОВА***

О возрождении философской теологии фальсафы в реформаторско-модернистском дискурсе

В статье обсуждается практически не исследованный в исламоведческой литературе вопрос о реформаторско-модернистской рецепции фальсафы — главной школы философской теологии классического ислама, крупнейшими представителями которой были перипатетики аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). Возрождение их идей, многие из которых опережали своё время и традиционно считались гетеродоксальными (порой даже еретическими), преимущественно освещается на примере творчества основоположников модернистской теологии XIX–XX вв., прежде всего Джамаляддина аль-Афгани (1838/1839–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905), которые были ориентированы на разработку нового дискурса, более открытого на конфессионально-религиозное разнообразие (притом как внутри ислама, так и в мировом масштабе), научную рациональность и духовно-культурный прогресс. Помимо реактуализации универсалистско-плюралистической установки как основы инклюзивистской концепции диалога, преемственность с фальсафской теологией ниже прослеживается по линиям, связанным с тезисами об этерналистском креационизме, естественном профетизме и сотериологическом презентизме.

Ключевые слова: фальсафа, мусульманская философская теология, мусульманский модернизм, Ибн-Сина, Авиценна, аль-Фараби, Ибн-Рушд, Аверроэс, Джамаляддин аль-Афгани, Мухаммад Абдо

* **Ибрагим Тауфик Камель** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института востоковедения (ИВ) РАН, руководитель проекта «Модернизаторский потенциал философской теологии фальсафы» (21-011-44037).

E-mail: nataufik@mail.ru

Ефремова Наталия Валерьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИВ РАН, исполнитель того же проекта.

E-mail: salamnat@mail.ru

В фальсафе был осуществлён жизнеспособный синтез веры и разума, религии и философии (включавшей в себя тогдашнюю науку); и сама по себе уже она выступала ярким образцом плодотворного диалога культур. Для разработанной в ней философии религии базисной выступает идея об эссенциальном единстве философии и религии как о двух аспектах единой богооткровенной истины (эзотерическом и экзотерическом) и о ноуменальном единстве философской истины при феноменальной множественности её религиозных выражений.

Инклюзивистская теология диалога

Согласно фальсафской эпистемологии, философия (наука) и религия имеют единый источник — Деятельный разум, который представляет собой последний из космических разумов (на языке религии — ангелов). От него свои знания черпают и пророк, и философ. Отличаются же они тем, что философ получает их в виде ментальных, абстрактных понятий, тогда как пророк способен обрести соответствующие истины посредством не только своего разума, но и воображения, так что дарованные ему свыше истины он может представлять в виде имитирующих «аналогов», предназначенных для широкой публики. Единство источника обеспечивает фундаментальное тождество религии и философии, их субстанциальное родство; и именно в этом смысле, надо полагать, Ибн-Рушд характеризует философию как «спутницу» религии и её «молочную сестру» [1, с. 581].

Исходя из тезиса о единстве философии и религии, фальсафа (представители фальсафы, «философы») конструируют свой социально-политический идеал — «совершенный град», во главе которого стоит не просто философ (как в платоновском «Государстве»), а философ-пророк. Но в отличие от платоновско-аристотелевского «града», ориентированного на греческий полис, фальсафский идеал объединяет всё человечество в своего рода конфедерацию «совершенных»

сообществ. По аль-Фараби, град представляет собой «малую» совершенную общность; при содействии друг другу в достижении счастья грады на территории данного народа образуют «среднюю» совершенную общность, а содействующие друг другу народы в масштабах всей ойкумены — «великую» совершенную общность. Поскольку же символическое изображение единой философской истины может варьироваться от одного народа к другому, то «могут быть совершенные грады и народы с различными религиями (милля), хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют единую цель» [2, с. 167–168, 190–191]. Так, универсалистская интенция сочетается с конфессиональным плюрализмом, притом не только на уровне отношений между религиями, но и внутри каждой из них.

В области догматики главные основоположения, общие для всех [богооткровенных] религий, суть три: (1) о едином Боге-Творце; (2) о Божьем откровении пророкам; (3) о потустороннем воздаянии [3, с. 525–526; 1, с. 566]. Касаясь последнего принципа, Ибн-Рушд замечает, что иудаизм, христианство и ислам едины в утверждении о существовании иного бытия после смерти, но различаются между собой относительно свойств этого бытия. Для себя же философ должен избирать ту религию, которая наилучшим образом соответствовала бы его времени, «хотя для него (философа) все они истинны» [4, с. 556].

Реактуализируя эти установки, Дж. аль-Афгани ратовал за сплочение последователей трёх богооткровенных религий, особенно христианства и ислама, поскольку эти религии едины по своему принципу и цели [5, с. 75–77, 177–179]. М. Абдо уповал на приход такого времени, «когда две великие конфессии, христианство и ислам, как следует ознакомятся одна с другой — вот тогда они обменяются дружеским рукопожатием, обнимутся братским объятием; Тора, Евангелие и Коран придут в согласие между собой и станут подтверждающими друг для друга Писаниями, которые с пиетизмом будут изучать последователи

обеих религий» [6, с. 356]. А на страницах богословского журнала *аль-Манар* (т. 1–35, 1898–1935 гг.), основанного учеником М. Абдо – Рашидом Ридой (1865–1935), была разработана методологическая платформа межконфессионального диалога, главное положение которой получило название «Золотое правило аль-Манара»: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно тех вещей, по которым мы расходимся» [7, с. 623].

Характерным для теологии реформаторов-модернистов (сравнительно с фальсафой) является обращение к Корану в обоснование плюралистической установки как основы инклюзивистской концепции диалога. Обстоятельной критике они подвергают милитантистскую интерпретацию текстов Корана и Сунны (прежде всего это касается аятов-стихов 9: 5 и 9: 29, известных, соответственно, как «айат о мече» и «айат о джизйе»), а также три положения традиционной теологии: о нормативности консенсуса-*иджмы*, о фальсификации Библии и о единственно спасённом толке (подробнее см.: [8, с. 481–496]).

Извечно творящий Бог

Модернистская теология проявляет не только толерантность, но и благосклонность к фальсафскому тезису об извечности творения – тезису, который со времён теолога аль-Газали (ум. 1111) ревнители правоверия квалифицировали как ересь. И вообще, фальсафская концепция о Боге как об интеллектном первопринципе мира, перманентно деятельном и каузально управляющем Своими творениями, представлялась им более соответствующей как Его всесовершенству, так и современной научной картине мира и истории; немаловажную роль в этом сыграл и тот факт, что тезис об извечности креационного акта рьяно поддерживал маститый оппонент фальсафы, видный ханбалит Ибн-Таймийя (ум. 1328).

В пользу этерналистского креационизма философы выдвигали как рациональные доказательства, так и доводы «от Корана». Модернисты развивали дальше эту аргу-

ментацию, а с ней и фальсафскую критику темпорального финитизма теологов-мутакаллимов (представителей доктринальной теологии – *калама*), на основе которого строится главное их обоснование бытия Бога [9, с. 170–268; см. также: 8, с. 497–501]. Опровергая утверждение о том, что тезис о [темпоральном] творении мира входит в число основоположений религиозной доктрины, модернисты указывали, что в пользу такого тезиса нет какого-либо свидетельства Откровения – коранического аята или пророческого хадиса; посему категорически неправомерно каламское обвинение философов в ереси из-за признания ими извечности некоторых творений [9, с. 161, 253, 259].

В связи с этим модернисты модифицируют характерное для фальсафы обоснование бытия Творца как Бытийно-необходимого, ибо это обоснование (подобно каламскому аргументу) опирается на тезис о невозможности бесконечной регрессии, который подвергается ими суровой критике в рамках полемики с темпоральным финитизмом мутакаллимов [8, с. 501–504]. Примечательно, что в «Трактате о единобожии» [10], составленном М. Абдо как учебное пособие по каламу, излагается модифицированное фальсафское доказательство бытия Бога «от возможности/контингентности» (в двух версиях), а не традиционный для калама аргумент «от возникновения».

Радикальному пересмотру в модернистской теологии подвергалось традиционно типичное для мутакаллимов отрицательное отношение к фальсафской трактовке ряда Божьих атрибутов, тесно связанных с учением об извечности творения, особенно знание, могущество и воля (подробнее см.: [8, с. 505–511]). Относительно фальсафского тезиса о Божьем знании партикулярный универсальным образом, которое часто, вслед за аль-Газали, мутакаллимы объявляли еретическим, истолковывая его как неведение об этих партикуляриях, модернисты замечают, среди прочего, что универсальность Божьего знания об изменчивых партикуляриях подразумевает не возвышенность над постижением из-

менения в них, а неизменность вследствие их изменения [9, с. 357–358].

Комментируя каламское доказательство Божьего «знания», исходящее из царящей в мире гармонии и благоустроенности, родоначальники мусульманского модернизма характеризуют этот тип аргументации (от следствий — к принципу/причине) как наиболее подходящий в данном контексте, а именно в деле обоснования религиозных догматов и последующего обретения [убеждения], ведущего к спасению согласно Закону. Вместе с тем при исследовании реалий ради постижения их сущности более подобает иной тип доказательства — «причинного» (от причины — к причинённому). Философы же, ориентируясь именно на такое исследование, обосновывают Божье знание о творениях: Он ведает о Своей самости, от каковой исходит любое возможное в мире, а знание о причине влечёт за собой знание обо всех её причинённых [9, с. 357–358].

Естественный профетизм

Фальсафской теории «естественного пророчества» реформаторская теология отдаёт явное предпочтение перед традиционным каламским профетизмом. Отказываясь от каламской трактовки чуда в качестве доказательства аутентичности пророческих миссий, модернистский профетизм аккумулирует в себе оба характерных для фальсафы рациональных обоснования феномена пророчества: (а) социотелеологическое, исходящее из необходимости пророка в качестве законодателя [8, с. 512–517]; (б) психоэтическое, которое апеллирует к наличию людей с предельной возвышенной душой, особенно в плане интеллектуальной интуиции и креативной имажинации [8, с. 517–521].

Социотелеологическая аргументация чётко прослеживается в лекции, которую в декабре 1870 г. аль-Афгани провёл в Стамбульском университете Дар аль-Фунун и после которой реформатор вынужден был покинуть турецкую столицу, переселившись в Египет (см.: [11, с. 340]). Таковая воспро-

изводится и в обращённом к узкому кругу читателей сочинении «Инспирации» [12, с. 72]. В адресованном широкой публике «Трактате о единобожии» М. Абдо она также фигурирует, но в соседстве с традиционно каламскими доводами [10, с. 126–142].

В указанном трактате на авиценновский манер освещается и особенность пророческой души, связанная с её интеллектуальной силой [10, с. 146–148]. Вслед за философами здесь далее говорится и о способности пророческой души (точнее — её имажинативной силе) визуализировать ангелов и аудизировать поступающее от них откровение [10, с. 148–149]. Благодаря такой способности данное свыше откровение пророк может представить не только в качестве абстрактных истин, обращённых к интеллектуальной элите, но и в виде конкретных, живых образов, предназначенных для широкой публики и более подходящих для её просвещения и воспитания.

Соответственно этому выдвигается иная (нежели традиционно каламская) трактовка понятий «откровение» (*вахй*) и «пророк-посланник» (*наби-расуль*) [8, с. 521]. Означенные определения отражают установку, в которой порой усматривают главное отличие неокалама от традиционного (см., например: [13, с. 125]), а именно установку на подчёркивание активной роли пророка в оформлении откровения, что закладывает основу для историзации/контекстуализации Закона. Своими корнями эта установка уходит в фальсафское учение о вербализации (словесном оформлении) пророком поступающего к нему свыше откровения — Божьей «речи», которая для фальсафа (а вслед за ними и для модернистов) может быть только интеллектуальной. С мыслью о такой субъектности пророка связан достаточно далёкий от традиционной теологической доктрины тезис модернистов о «речи» (*калям*) Бога как о метафорическом описании (наподобие приложения к Нему описания *йад-«рука»*) [9, с. 484, 491–492].

Разделяя фальсафский тезис о двух типах чуда как свидетельства Божьего посланничества — «экстернальном» (мате-

риальном) и «адекватном» (духовном) [8, с. 522–525; 14, с. 487–488], модернисты говорят об апелляции Корана исключительно ко второму типу [9, с. 422–429; 10, с. 22–24, 114–115, 183–225, 252–254; 15, с. 105–116, 228–250]. В этом отношении показательно высказывание Шибли ан-Нумани (1857–1914) о том, что Коран пришёл для исправления извечно и повсеместно распространённого заблуждения о неразлучности чуда и пророчества [16, с. 245].

С модернистской точки зрения в последнем отражается общее стремление мусульманского Писания утвердить религиозность, уже ориентирующуюся на разум и науку, что знаменует собой переход человечества в фазу совершеннолетия [10, с. 24, 199–205; 15, с. 112, 248]. По М. Абдо, именно в этом смысле следует понимать известное доктринальное положение о «запечатлении пророчества» (*хатм ан-нубувва*) [10, с. 147, 225–226; см. также: 15, с. 248]. Означенная трактовка впоследствии утвердилась в качестве своего рода эмблемы модернистского дискурса (см.: [8, с. 528–529]).

Сотериологический презентизм

Учение о будущей жизни философы разрабатывали в форме презентистской, индивидуальной эсхатологии, точнее – сотериологии, сосредоточиваясь на рациональном обосновании имматериальности человеческой души, её нетленности и модусах её судьбы после разлучения с телом (см.: [17, с. 193–228]). К фальсафской сотериологии модернистская мысль обращалась с целью преодоления доминировавшего в традиционной теологии апокалиптического эсхатологизма, который сочетался с практически фаталистической трактовкой Божьего детерминизма-кадара и в котором реформаторы усматривали фундаментальнейшую причину стагнации и деградации мусульманского мира [8, с. 529–531].

Фактически отрицая нормативность собственно пророческих преданий-хадисов как источника кредо-акыды, модернисты исключают из традиционного перечня общеобязательных догматов все основанные

на хадисах принципы, включая предания о близости конца света и о предшествующих ему знамениях. Опровергая достоверность всех этих преданий, Р. Рида сначала отмечает, что такие хадисы идут вразрез с кораническим свидетельством о внезапном приходе Часа (в частности, с аятами 7: 187). К тому же вера в подобные приметы, при последовательном их развёртывании и достаточной протяжённости во времени, скорее приводит к эффекту, который прямо противоположен Божьему замыслу, заложенному в этой, подчёркнутой Им внезапности, а именно намерению дисциплинировать человека, который в любой момент может предстать перед Богом, чтобы отчитываться перед Ним! В связи с этим спрашивается, какая может быть польза от предупреждения Пророком о приходе Даджжаля (Антихриста), если о его приходе, как гласят хадисы, предупреждали все прежние пророки, начиная с Ноя, но тот так и не появился?! [18, с. 488–489; см. также: 8, с. 531–536].

Вместе с оптимизмом фальсафской космологии модернисты перенимают и каузальный детерминизм фальсафской метафизики с её трактовкой предопределения-кадара в смысле причинно-следственного порядка, установленного Богом в мире. В качестве «закономерностей» мира трактуются Божьи *сунан* («установки»), о неизменности которых неоднократно говорится в Коране (например, в аятах 3: 137, 33: 62 и 35: 43). С тех же каузально-детерминистских позиций наказание квалифицируется (вслед за фалсаифа) как эндогенная импликация [8, с. 540–542].

В реформаторской теологии реабилитируется целый ряд фальсафских концепций, прежде относимых к числу гетеродоксальных: имматериальность души; невоскресимость земного тела; инаковость потусторонней телесности; интеллектуально-имагинативная природа посмертной жизни; всеобщность конечного спасения (апокатастасис) [8, с. 536–543]. Как бы выражая общую для модернистов установку, Мухаммад Икбал (1877–1938) заявляет: «В исламе нет вечного проклятия» [19, с. 122].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) Мусульманская философия (фальсафа): Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.
2. Аль-Фараби. Совершенный град // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) Мусульманская философия (фальсафа). Там же. С. 106–206.
3. Ибн-Сина. Исцеление: теология. Т. 1. М.: ИВ РАН, 2024.
4. Ибн-Рушд. Тахафут ат-Тахафут. Бейрут: Марказ дирāsāt аль-вахда аль-‘арабиййа, 1988 (на арабском).
5. Рида Р. Тарих аль-устаз аль-имам аш-шайх Мухаммад Абдух. Т. 1. Каир: Дар аль-Фадыла, 2006 (на арабском).
6. Абдо М. Рисаля иля аль-кысс Исхак Тайлур // Аль-А‘маль аль-камиля. Т. 2. Бейрут-Каир: Дар аш-Шурук, 1993. С. 355–356 (на арабском).
7. Рида Р. Ар-Рихля ас-суриййа ас-саниййа // Аль-Манар. 1339/1921. Т. 22. № 8. С. 617–623.
8. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. О модернистской рецепции фальсафской теологии // Исламская мысль. 2022. № 7. С. 475–548.
9. Аль-Афгани Дж., Абду М. Ат-Та‘аликат // Аль-Афгани Дж. Аль-Асар аль-камиля. Т. 7. Каир: Мактабат аш-Шурук ад-дувалиййа, 2002. С. 151–502 (на арабском).
10. Абдо М. Трактат о единобожии. М.: Медина, 2021.
11. Абдо М. Тарджамат Джамаляддин аль-Афгани // Абдо М. Аль-А‘маль аль-камиля. Бейрут-Каир: Дар аш-Шурук, 1993. Т. 2. С. 336–345 (на арабском).
12. Аль-Афгани Дж. Аль-Варидат // Аль-Афгани Дж. Аль-Асар аль-камиля. Т. 2. Каир: Мактабат аш-Шурук ад-дувалиййа, 2002. С. 49–78 (на арабском).
13. Рифаи А. Мукаддима фи ‘ильм аль-калям аль-джадид. Хартум: Дар аль-Мусавварат, 2021 (на арабском).
14. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 2. С. 463–498.
15. Рида Р. Аль-Вахй аль-мухаммади. Бейрут: Му‘ассасат ‘Иззаддин, 1986 (на арабском).
16. Ан-Нумани Ш. ‘Ильм аль-калям аль-джадид. Каир: аль-Марказ аль-каўми ли-тарджама, 2012 (араб. пер. с урду).
17. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань: Изд-во Казанского университета, 2014.
18. [Абдо М., Рида Р.] Тафсир аль-Кур‘ан аль-хаким. Т. 9. Каир: Дар аль-Манар, 1947 (на арабском).
19. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Восточная литература, 2002.

On the Revival of the Philosophical Theology of Falsafa in Reformist-Modernist Discourse

Tawfik Kamel Ibrahim – Doctor of Philosophy, senior researcher at the Institute of Oriental Studies (IOS) of the Russian Academy of Sciences, head of the project “Modernization Potential of the Philosophical Theology of Falsafa” (21-011-44037).

E-mail: nataufik@mail.ru

Natalia Valerievna Efremova – Candidate of Science (Philosophy), senior researcher at IOS RAS, executor of the same project.

E-mail: salamnat@mail.ru

The article discusses the understudied issue of the reformist-modernist reception of falsafa, the main philosophical theology school of classical Islam. Falsafa greatest representatives in-

clude the peripatetics al-Farabi (d. 950), Ibn Sina (Avicenna; d. 1037), and Ibn Rushd (Averroes; d. 1198). The revival of their ideas, many of which were ahead of their time and were traditionally considered heterodox (sometimes even heretical), is exemplified by the work of the founders of modernist theology of the 19th–20th centuries, primarily Jamal al-Din al-Afghani (1838/1839–1897) and Muhammad Abduh (1849–1905). They focused on developing a discourse more open to confessional and religious diversity (both within Islam and on a global scale), scientific rationality, and spiritual and cultural progress. In addition to the re-actualization of the universalist-pluralist attitude as the basis of the inclusivist concept of dialogue, the continuity with Falsafi theology can be traced below along lines related to the theses on eternalist creationism, natural prophetism, and soteriological presentism.

Keywords: Falsafa, Muslim philosophical theology, Muslim modernism, Ibn Sina, Avicenna, al-Farabi, Ibn Rushd, Averroes, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh

REFERENCES

1. Ibn-Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii // Ibragim T.K., Efremova N.V. (red.) Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): Antologiya. Kazan': Izd. DUM RT, 2009. S. 547–581 (in Russian).
2. Al'-Farabi. Sovershennyi grad // Ibragim T.K., Efremova N.V. (red.) Musul'manskaya filosofiya (fal'safa). Tam zhe. S. 106–206 (in Russian).
3. Ibn-Sina. Istselenie: teologiya. T. 1. M.: IV RAN, 2024 (in Russian).
4. Ibn-Rushd. Takhafut at-Takhafut. Beirut: Markaz dirāsāt al'-vakhda al'-arabiiia, 1988 (in Arabic).
5. Rida R. Tarikh al'-ustaz al'-imam ash-shaikh Mukhammad Abdukh. T. 1. Kair: Dar al'-Fadyala, 2006 (in Arabic).
6. Abdo M. Risalya ilya al'-kyss Iskhak Tailur // Al'-A'mal' al'-kamilya. T. 2. Beirut-Kair: Dar ash-Shuruk, 1993. S. 355–356 (in Arabic).
7. Rida R. Ar-Rikhlya as-suriiia as-saniiia // Al'-Manar. 1339/1921. T. 22. № 8. S. 617–623.
8. Ibragim T.K., Efremova N.V. O modernistskoi retseptsii fal'safskoi teologii // Islamskaya mysl'. 2022. № 7. S. 475–548 (in Russian).
9. Al'-Afgani Dzh., Abdu M. At-Ta'alikat // Al'-Afgani Dzh. Al'-Asar al'-kamilya. T. 7. Kair: Maktabat ash-Shuruk ad-duvaliia, 2002. S. 151–502 (in Arabic).
10. Abdo M. Traktat o edinobozhii. M.: Medina, 2021 (in Russian).
11. Abdo M. Tardzhamat Dzhamilyaddin al'-Afgani // Abdo M. Al'-A'mal' al'-kamilya. Beirut-Kair: Dar ash-Shuruk, 1993. T. 2. S. 336–345 (in Arabic).
12. Al'-Afgani Dzh. Al'-Varidat // Al'-Afgani Dzh. Al'-Asar al'-kamilya. T. 2. Kair: Maktabat ash-Shuruk ad-duvaliia, 2002. S. 49–78 (in Arabic).
13. Rifai A. Mukaddima fi 'il'm al'-kalyam al'-dzhadid. Khartum: Dar al'-Musavvarat, 2021 (in Arabic).
14. Ibn-Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya. Chast' chetvertaya // Minbar. Islamic Studies. 2019. T. 12. № 2. S. 463–498 (in Russian).
15. Rida R. Al'-Vakhi al'-mukhammadi. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddin, 1986 (in Arabic).
16. An-Numani Sh. 'Il'm al'-kalyam al'-dzhadid. Kair: al'-Markaz al'-kaymi li-tardzhama, 2012 (Arabic trans. from Urdu).
17. Ibragim T.K., Efremova N.V. Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa. Kazan': Izd-vo Kazanskogo universiteta, 2014 (in Russian).
18. [Abdo M., Rida R.] Tafsir al'-Kur'an al'-khakim. T. 9. Kair: Dar al'-Manar, 1947 (in Arabic).
19. Ikbal M. Rekonstruktsiya religioznoi mysli v islame. M.: Vostochnaya literatura, 2002 (in Russian).