

## **Философское наследие арабского мира в контексте новой социокультурной парадигмы XXI века.**

### Аннотация

Данная статья посвящена анализу философского аспекта трансформации арабского мира в контексте становления новой социокультурной парадигмы цивилизации XXI века. Работа весьма актуальна в свете инновационных явлений в арабском мире и глобальной трансформации мирового сообщества. Она имеет не только научно-теоретическое, но и практическое значение и будет полезна не только философам, но и историкам, политологам и политикам. Здесь дается попытка ответа на вопрос о кризисе в арабском мире с точки зрения культурологии

### Summary

The present article is dedicated to analysis of Arabic World philosophical aspect transformation in the context of formation of new social and cultural paradigm of XXI century civilization. This work is very actual in the aspect of innovations in the Arabic World and global transformation of world community. It has not only scientific, but also practical importance and would be useful not only for philosophers, but also for historians, politologists and politicians. In the present article an attempt was made to answer the question about crisis in the Arabic World from culturological point of view

«Актуализация» вопроса философского наследия арабской цивилизации выступает в нашем случае определенным критерием, или интервалом, в рамках которого нам предстоит проанализировать философскую парадигму арабов в свете инновационных моментов и вопросов, которые ставит инновационный процесс смены социокультурной парадигмы цивилизации XXI в.

Тот факт, что стереотипы арабской философской традиции оказывают подчас решающее влияние на процессы, происходящие в обновляющемся мире ислама, очевиден. Ясно также и то, что без всестороннего выяснения влияния арабской философской традиции на современные процессы невозможно детальное выяснение феномена инноваций, имеющих место в настоящий момент.

Можно согласиться с мнением известной исследовательницы арабской философии Г.Б. Шаймухамбетовой о том, что в странах Арабского Востока труды подавляющего большинства философов и историков культуры «базируются на представлении о средневековом духовном наследии как целиком и полностью отмеченном печатью ислама, т.е. проникнутом религиозными идеям и мотивацией. Этот стереотип, сложившийся в известной мере в связи с интеллектуальной ситуацией на печальных стадиях национально-освободительного движения, ситуацией, не оставлявшей в условиях колониальных режимов иного выбора в способах восстановления единства арабоязычного мира, кроме призыва к консолидации на религиозной основе, продолжает оказывать влияние и сегодня при попытках осмыслить прошлое...» [1, с. 3], а осмысление культурного прошлого

представляет собой весьма важный момент в ходе смены социокультурной парадигмы 20-го столетия. Действительно, «процесс стереотипизации, своего рода унификации духовного наследия «мусульманского» или «исламского» крайне ощутимо дал о себе знать в области историй философского мышления» [1, с.3-4]. Обратившись к феномену арабской философской традиции, мы заметим, что, например, в эпоху раннего средневековья именно Ближний и Средний Восток был центром развития философии, каковым в своё время являлась Греция [1, с. 14]. На наш взгляд, обращение к богатейшему населению арабской средневековой традиции будет весьма полезно, ибо инновационные подходы, формирующие новую социокультурную парадигму арабской цивилизации XXI столетия, невозможны без опоры на ценности мудрости прошлого. Нам кажется, что никогда арабский мир не переживал такого интеллектуального взлета, как в период средневековья. Этот период подарил мировой цивилизации аль-Кинди, ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Синд, аль-Бирун, Омара Хаяма, Ибн-Рушда и др.

Если мы проведем аналогию, историческую параллель между развитием науки в европейском средневековье и арабском мире, то придем к выводу, что Европа в данный период практически ничего не дала фундаментальной науке, арабский же мир именно в это самое время был флагманом цивилизации. В средневековой Европе наука практически замерла, поскольку «средневековый автор находил удовлетворение в повторении знакомых истин и формул» [2, с. 119], что было значительным препятствием для прогресса научных знаний. В средневековой Европе наука, оказавшись зажатой властью, ненавидящей просвещение, пробивала свой путь невероятными усилиями. Видимо, не случайно у аль-Фараби возникла мысль о необходимости того, чтобы «наука не попала в руки тех, кто недостойн её, и не опошлится, и к тем, кто не знает ей цены или кто применил бы её не там, где должно» [3, с.4].

Вследствие этого аль-Фараби совершенно справедливо полагал, что правитель должен четко представлять себе все многообразие оттенков в интеллектуальных способностях граждан и одних обучать «методами достоверных доказательств при постижении умом самых сущностей вещей» [4, с. 334], а других воспитывать «методами убеждения и вызываемыми в воображении представлениями» [4, с.334].

Вполне естественно, что главы государств современного мира должны учитывать вышеуказанные моменты. Тем более, что, по мнению современного арабского исследователя Фиселя Махмуда Альбрайбе, арабское общество интеллектуально не готово к вступлению в XXI век, поэтому есть существенные различия в уровне развития арабских стран и мирового сообщества» [5, с. 47].

К сожалению, Ф.М. Альбрайбе не дает ответа, почему арабский мир именно с точки зрения интеллекта не готов к вступлению в 21-е столетие. На наш взгляд, это во многом связано с недостатком использования философского наследия в современном арабском мире.

Еще в 1983 году в Советском Союзе вышла работа известного востоковеда А.П. Игнатенко, в которой, на наш взгляд, совершенно справедливо подчеркивалось, что в «арабских странах не прекращаются дискуссии по поводу философского наследия, причем эти дискуссии теснейшим образом связаны с социально-экономическими политико-идеологическими проблемами» [6, с.42].

Если сделать соответствующее обобщение, то данные проблемы напрямую связаны с философским аспектом мусульманской реформации. В частности, мусульманская реформация ставит под сомнение тезис абсолютного фатализма [7, с. 33], который наиболее ярко отразил Газали в трактате «Избавляющий от заблуждений»: «Твердо и убежденно верю в то, что на все воля Аллаха, высокого и великого, верю, что не я совершил поступки свои, а Он двигал моими поступками, что не я вершил делами своими, а Он вершил ими, пользуясь мной как своим послушным орудием» [8, с.259]. В данном контексте новая интерпретация проблемы взаимоотношения бога и человека предполагает прежде всего неортодоксальное толкование онтологических и гносеологических аспектов религиозного учения [7, с. 34], что имеет большое значение в становлении социокультурной парадигмы арабского мира. Достаточно ярким проявлением философских инноваций в исламе была критика М. Икбалом атолистической теории ислама. При этом М. Икбал заявлял, что руководствовался «традициями мусульманской мысли» [9, с.72]. Мусульманские идеологи нередко обращаются к доказательству существования бога, исходя из свойств самой человеческой природы [7, с. 41]. Так, египетский философ Аббас Махмуд аль-Аккад, по-своему трансформировав принцип Декарта «Я мыслю – следовательно существую», утверждает бытие всевышнего на основании «осознанности» его человеком. Поскольку всякое сознание есть восприятие чего-то внешнего по отношению к субъекту, осознание бога есть свидетельство его объективности. Как «высшая иерархия бытия» он рационально непостижим и «может жить лишь объектом интуитивного познания или сознания, в котором человеческая свобода получает своё наивысшее выражение [10, с. 112-113].

Характерная для мусульманских идеологов-реформаторов тенденция к компромиссу в решении основных философских проблем именно очевидна в гносеологии, где рассматриваются вопросы взаимоотношения рационального и интуитивного познания, науки и религии и, наконец, самого права религии на существование [7, с. 44]. Известная советская исследовательница М. Степанянц совершенно справедливо отмечала: «Выдвинутое мусульманскими идеологами 19-20-х веков требование «двери иджтихада» не было формой индивидуального протеста против существующего правопорядка, освященного религиозной догматикой. Это отвечало духу времени, это было новое направление общественно-политической мысли в мусульманских странах, обусловленное рядом факторов (ростом капиталистических отношений, задачами борьбы за национальное освобождение)» [7, с. 47].

Надо при этом подчеркнуть, что мусульманские идеологи – реформаторы, высказывая инновационные идеи, опирались во многом именно на философскую традицию средневековья, - традицию, во многом порожденную развитием исторического сознания арабов. Ориентация же исторического сознания была религиозной. Как справедливо подчеркивал П.А. Пряжневич, «провозглашение бога творцом первочеловека и первооснов духовной жизни человеческого рода предопределило религиозную ориентацию человеческого сознания, как, впрочем, и других форм общественного сознания всей структуры социальной психологии. Перемены были коренными. Коран содержал идеологические основы для возникновения мусульманской историографии как особой области духовной

деятельности...» [11, с.91]

С. Радхакришнан отмечает, в частности, концепцию суфизма, которая в первоначальной форме способствовала некоторым из высочайших достижений человека [12, с.451]. Впрочем, позже, по его мнению, суфизм оказался в некоторой степени «тормозом на пути человеческого прогресса в сфере материальной жизни» [12, с.451].

Впрочем, вопрос о философском наследии суфизма представляется достаточно сложным и дискуссионным. Еще в 1983 году М.П. Степанянц отмечала: «В странах мусульманского Востока различные классы и социальные слои, стремясь выработать идеологическую платформу против неокOLONиализма и теоретически обосновать программу независимого развития, обращаются к национальному культурному наследию, которое обычно отождествляют с наследием ислама. Это обращение избирательно, ибо каждая из социальных групп пытается найти в исламских традициях подтверждение и поддержку их собственным позициям. В борьбе, развернувшейся вокруг культурного наследия мусульманских народов, значительное место принадлежит суфизму» [13, с.124]. Один из видных мусульманских идеологов, Сайид Хоссейн Наср, объясняет повышение внимания к суфизму тем, что только с помощью руководящих принципов его учений» возможен ответ на «вызов и угрозы исламу со стороны Запада» [14, с.13].

Впрочем, существуют и такие концепции, по которым суфизм может стать связующим звеном, «мостом между Востоком и Западом» [15, с.24]

О важности и актуальности суфизма говорит также непрекращающийся к нему интерес современных российских востоковедов. Показательна в этом отношении работа С. Ляушевой и С. Яхиева «Философские аспекты суфизма» [19], где авторы совершенно справедливо подчеркивают, что «суфийские богословы развили тезис о том, что человек обладает свободой воли, поскольку она дарована ему всемогущим Богом, желающим совершенства твари» [16, с.57]. В современных же условиях это весьма важный тезис, способствующий более быстрой трансформации в положительную сторону воззрений арабского общества в контексте становления новой социокультурной парадигмы цивилизации XXI века.

Арабский мир XXI столетия должен будет во многом опираться на философские традиции XIX и XX веков. По справедливому замечанию современного российского исследователя И.Н. Сидорова, философия науки XX столетия находилась в поиске методологической парадигмы, и вместе с тем в XX веке происходило формирование методологической парадигмы [17, с.36]. действительно, на рубеже веков Э.Гуссерль сумел показать, что «основанный на логике традиционный формальный метод приводит к существенному искажению наукой реального смысла жизненного мира. Под влиянием технически могущественных формализмов разрушается естественная целостность сознания, и оно утрачивает свою содержательную полноту, лишаясь к тому же способности рационально вбирать и адекватно оценивать познавательные задачи. Возможность возобновления такой целостности заключается, по пронципальному замечанию автора «Философии как строгой науки», не в расширении одного метода (метода математической логики) на все сферы познания, но в практическом достижении взаимосвязи различных познавательных методов. По своему существу, это идея

методологического свободомыслия, на рубеже веков еще не столь популярная, но уже кардинально значимая. Она придает смысл не только философскому методу и словарю самой феноменологии, но вызывает интерес к ее творческой надежности в качестве одной из наиболее важных в современной философии науки.» [17, с.36-37]

Один из наиболее известных советских востоковедов А.В. Сагадеев подчеркивал, что в арабских странах, как, впрочем, и в других странах Азии и Африки, «становление буржуазных отношений не было сопряжено со столь решительным отмежеванием от религиозной идеологии, от традиционных норм и представлений, связанных с докапиталистическими отношениями, вообще. Одна из главных причин этого различия – в специфике характерного для данных стран периферийного капитализма, способствующего сохранению элементов духовной культуры прошлого (вопреки и в противовес «культурному колониализму» и «культурной экспансии» Запада) при определенном обновлении ее под влиянием мировых интеграционных процессов» [18, с.6].

Вышеозначенные «культурный колониализм» и «культурная экспансия» Запада проявляются очень четко в философских западных теориях, исследующих феномен развития азиатских обществ. В частности, в рамках западных концепций относительно данного феномена сформировалась парадигма «европейский стимул – азиатский ответ», которая вполне справедливо, на наш взгляд, подверглась критике со стороны известного российского исследователя А.И. Фурсова [19], который отмечал: «Одним из первых на Западе подходов к объяснению особенностей развития азиатских обществ в XVII-начале XX вв., своеобразной концептуальной пристрелкой стал подход, который можно охарактеризовать как «западный стимул – азиатский ответ», напоминающий «вызов – ответ» А. Тойнди. Главный импульс исходил от Запада, а Восток лишь реагировал» [19, с.10]. В этом отношении в качестве яркого примера действительно весьма показательна работа Дж. Фейрбэнка и Сью Дэна [20]. К сожалению, даже в работах современных арабских авторов прослеживается подобная интенция. Так, Махди Бендук в работе, вышедшей совсем недавно на страницах египетского журнала Аль-Хелял под названием «О нашей арабской культуре» подчеркивает, что вполне можно опираться на западные методы и концепции [21, с.96], что тезис Р. Киплинга о том, что Запад и Восток не сойдутся, должен быть отброшен [21, с.95]. При этом он полемизирует с другим арабским автором, который, на наш взгляд, имеет более прогрессивный взгляд, поскольку полагает, что главное – сохранить свою индивидуальность и неповторимость, и если и использовать западные технологии, то только в сочетании со своими [21, с.96].

В данном контексте действительно весьма актуальной становится идея борьбы вокруг духовного наследия мусульманского мира, берущая начало во второй половине XIX в., когда, по словам А.В. Сагадеева, «деятели Нахды (арабского Возрождения), выражающие умонастроения нарождавшейся арабской буржуазии, оказались в своеобразном поле притяжения и одновременного отталкивания двух полюсов – Европа и Османской империи... . Европа привлекала к себе научно-техническими достижениями, идеалами свободы и демократии, но отталкивала своей империалистической политикой. Османская же империя привлекала к себе как оплот направленного против западного господства панисламизма, но отталкивала

как воплощение «Восточного деспотизма и «азиатщины» [18, с.7]

Достаточно актуально звучат сегодня идеи мусульманских реформаторов, которые совершенно справедливо обращаются к опыту философской традиции, к духовному наследию прошлого. Они (реформаторы – А. М.) «призывали своих единоверцев вернуться на путь «праведных предков», очистить ислам от позднейших наслоений, превративших его в набальзамированный труп» [18, с.8]. Они подчеркивали, что в исламе нет ничего, что противоречило бы требованиям современной цивилизации, и задача состоит в том, чтобы истолковать его непреходящие принципы применительно к сегодняшнему дню, отказавшись от механического перенесения на современные реалии интерпретаций, приспособленных к иным историческим условиям. Их практические рекомендации сводились к призыву сделать все, чтобы научно-технические достижения Запада стали достоянием мусульманского Востока, но при этом сохранить верность духовным и нравственным принципам ислама, обогатив их идеями конституционализма, парламентаризма, социальной справедливости [18, с.8].

Очень красноречив тот факт, что после первой мировой войны, когда движение Нахды переросло в национально-освободительное, арабская интеллигенция стала обращаться к духовному наследию с повышенным вниманием. И не только, как полагает Х. Мруве, “для пересмотра достигнутых в нем успехов, но и для разоблачения расистских учений европейских колониальных народов, стремившихся принизить значение национальной истории и культуры этих народов, и разрубить узы, связывающие их с той и другой”[22, с.8].

Впрочем, исламские философы-ортодоксы (к которым несомненно можно отнести Абу Аль-Аля Аль-Маудуди) полагают, что западный колониализм не только подорвал экономическое могущество арабского мира. А Маудуди, например, писал следующее: «Западный колониализм, глубоко впившись своими костями в исламские страны, стал подвергать мусульман гнету, агрессии, насилию и репрессиям, как куски темной ночи он обрушил на них всевозможные беды, обескровил их правительства, захватил их плодородные земли, установил свой контроль над их вакуфами, спекулировал их душами, имуществом и честью. Однако все эти преступные деяния не идут ни в какое сравнение с тем злом, которое совершил колониализм, навязав нам современную систему воспитания, чуждую нашим убеждениям и далекую от наших ценностей. Для достижения этой цели он, с одной стороны, использовал насильственные методы, а с другой – привел в негодность нашу исконную систему образования и воспитания, сделав ее непродуктивной и доведя до жалкого состояния. Таким образом, он пытался сделать нас племенем, отрекшимся от своей исламской личности, ненавидящим свою религию, пренебрегающим своими традициями, с презрением взирающим на свою историю, полную славных страниц, племенем, рассматривающим свою великолепную цивилизацию как устаревшую и убежденным, что его культура противоречит духу времени и что его система мысли и дела непригодна для современной эпохи. Он пытается сделать так, чтобы в нашу плоть и кровь вошла идея о том, что Запад – источник всех знаний, колыбель цивилизации, основоположник морали. Одним словом, если имеется в мире нечто, несущее черты идеального, достойное подражания и по высокому человеческому представлению

заслуживающее внимания, так это то, что есть у Запада... Вот величайшее зло, которому подверг нас колониализм... Следует отметить, что эта система была направлена не только на то, чтобы отвлечь нас от нашей религии, истории и цивилизации, но и на то, чтобы сделать нас умной нацией, которая питает отвращение к своему идейному наследию, ненавидит ценности своей цивилизации» [23, с.23-24]. Таким образом, интервал мышления арабского философа-марксиста Х. Мруве и философа-отродокса А. Маудуди о необходимости перманентной актуализации концепций философского наследия в пределах арабо-мусульманской культурной парадигмы полностью совпадают, что подтверждает истинность интервального подхода Ф.В. Лазарева, когда «не только актуализация подходящего контекста из множества имеющихся «возможных миров», но и творческое проектирование собственного от факторов давления на индивида» [24, с. 276-227] важны и жизненно необходимы.

Необходимо подчеркнуть весьма интересный и любопытный момент, связанный с воспитанием философского наследия арабских мыслителей миром Запада и евразийским пространством. Как справедливо подчеркивал М.А. Батунский, «в западной буржуазной исламистике все еще царит, как мы видим, тенденция рассматривать западную культуру как систему соотношения для классификации и оценки «чужой» - в данном случае мусульманской - культуры. Между тем, намечающейся поход к последней как к функциональному единству, обладающему собственной казуальностью, единству, элементы которого находятся во взаимосвязи и взаимодействии, обуславливает ряд качественно новых представлений по сравнению со столь популярными в классической и в современной буржуазной однолинейными эволюционными схемами, каждая из которых предполагает дифференциацию форм культуры (и, следовательно, конкретных религий) по шкале «высших- низших» и ставит во главу угла диффузию (или, употребляя известный термин Тойнби, «радиацию») культурных ценностей, религиозных идей и т.д. [ 25,с 236].

С М.А. Батунским согласен также и А.В. Сагадеев, детально изучивший феномен стереотипов и автостереотипов в сравнительных исследованиях восточной и западной философии [26]. Он, в частности, считает, что «компаративистские тезисы, касающиеся дихотомии Восток-Запад в различных ее проявлениях, базируются на стереотипах. Последние нельзя отвергать с порога, ибо в повседневной жизни они несут важную функцию – «экономии мышления». Но как инструмент научного стереотипы и автостереотипы способны лишь породить и усугублять ошибки» [26, с.37]. Таким образом, евразийская школа исламоведения по сравнению со школой западной признает полноправность философского наследия арабского мира и его значимость в процессе трансформации арабо-мусульманской культурной парадигмы на пороге XXI столетия. Западному миру, на наш взгляд, следует изменить свое видение философского наследия мира ислама как ущербного и архаического явления. Ведь и в свое время В.С. Соловьев постепенно преодолел некоторый схематизм своих взглядов на ислам [27, с.45].

Впрочем, схематизм преодолевается и в арабской философской традиции. На наш взгляд, проявлением этого является утверждение ливанского общественно-политического деятеля и философа Мухаммада Итани о том, что в Коране довольно

четко прослеживается «изложение диалектико-материалистического мировоззрения» [28].

Модернисты, желая согласовать мусульманское вероучение с требованиями времени, обращаются к философской традиции. При этом они расходятся между собой в вопросе о том, какое место в модернизированном исламском мировоззрении должно занять философское наследие [6, с. 50].

Декан филологического факультета Каирского университета Яхья Хувейда делает различие между «исламской» и «коранической» философией. Он считает, что философы «должны были с самого начала стремиться к углублению онтологического представления о боге, о связи его со вселенной и человеком...» [29, с.4]. При этом источником «истинно исламской философии», по его мнению, должны быть Коран и Сунна, а также калам – «одна из главных наук, заслуживающая самого серьезного внимания, коль скоро мы хотим, чтобы рядом с исламской появились кораническая философия: мутакалиммы не столь неукоснительно следовали учению греков, как исламские мыслители» [29, с.4].

Часть же религиозных модернистов либерального направления заявляет, что философия является полностью исламской. Так, известный египетский писатель, публицист и философ Аббас Махмуд Аль-Аккад утверждал, что ни один из крупнейших мыслителей Арабского халифата «не сделал вывода, к которому не пришел бы мусульманин, если бы он говорил на языке философии» [30, с.64].

В данном случае мы действительно замечаем среди арабских исследователей, по меткому замечанию Е.А. Фроловой, «стремление осмыслить содержание и значение» достижений Запада, «создать собственную исследовательскую базу» [31, с.72], опираясь на богатую философскую традицию прошлого.

О значении философского наследия в процессе решения задач, выдвигаемых на первый план нынешней ситуацией в мире, свидетельствуют проблемы, поставленные на первой арабской конференции в октябре 1983 года в Аммане: занять определенную позицию, «во-первых, по отношению к древнему наследию, поскольку мы образуем общество, верное своему наследию, пока его национальное сознание остается открытым древним мыслителям и пока эти последние вступают для него в качестве такого авторитета, на который оно ссылается, когда ему недостает теоретического сознания или способности к анализу явлений»; во-вторых, по отношению к западному наследию, которое стало превращаться в один из основных источников нашего национального сознания, оказывающий нам непосредственную помощь в познании нашего научного и культурного наследия», в-третьих, по отношению к окружающей нас действительности» [32, с.15].



## Литература:

1. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философская средневековая и классическая традиция (начальный период).- М.: Наука, главная редакция восточной литературы. 1979. – 152 с.
2. Ивин А.А. Введение в философию истории: Учеб. Пособие. М.: Гуманист, изд. Центр ВЛАДОС, 1997. – 288 с.
3. Alfarabins. Compendium Legum Platonic // Plato Arabus. - N 3. – Londinii, 1952.
4. Аль-Фараби Д. О достижениях счастья // Аль – Фараби. Социально-эпические трактаты. – А.А., 1973.
5. Альбрайбе Фисель Махмуд. Аль-мугтама аль-Араби аля машариф аль-карн аль-уахд у аль-ишрин XXI шун арабия (Арабский народ на рубеже XXI века. Предпосылки вступления) // Проблема арабов. – 2000. - №103 – С.47-62 (на араб. яз.)
6. Игнатенко А.А. Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах // Философское наследие и современность (сб. ст.). – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 42-71.
7. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX-XX вв.) – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1974. – 192 с.
8. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.) – М., 1960.
9. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. – Lahore, 1962.
10. Идеология современного национального освободительного движения. М., 1966.
11. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв) // Очерки истории арабской культуры (V-XV вв.) – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1982. – 440 с.
12. Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX в. / пер. с англ., бенг. и урду. / Редкол.: Э. Комаров, В. Ламшуков, Л. Полонская и др. – М.: Худож. Лит., 1987. – 611с.
13. Степанянц М.Т. Философское наследие суфизма в современном мире // Философское наследие народов Востока и современность (сб. ст.). – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 124-136.
14. Nasr S.H. Sufi Essays. – N.Y., 1977.
15. Lings M. What is Islam? – L., 1975.
16. Ляушева С., Яхиев С. Философские аспекты суфизма // Азия и Африка сегодня. – 2000. – №4. – С. 55-62.
17. Сидоров И.Н. Философия науки XX века: формирование методологической парадигмы // Позиции современной философии. – 1999. – вып. 1. Новые образы философии XX века. – С. 35-42.
18. Сагадеев А.В. Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба (научно-аналитический очерк). – М.: 1987 – 52 с.
19. Фурсов А.И. Развитие азиатских обществ XVII - начала XX вв.:

- современные западные теории. – М., 1990. – Вып. 1. – 72 с.
20. Fairbank J.K., Ssuyu Teng. China's response to the West: a documentary survey 1839-1923. – Cambridge: Harvard univ. press, 1954. – 296 p.
  21. Махди Бендук. Ан-такафа аль-Араби (О нашей арабской культуре) // Аль-Хелял. – 2000. - № 3 – С. 94-96 (на араб. яз.)
  22. Мруве Х. Аль-наза альмади в аль-фальсафа аль-ислямие аль-Арабия (Материалистические тенденции в арабо-мусульманской философии). – Бейрут: Дар-аль-фараби, 1978-1979. – Т. 1-2. – 1978. – Т. 1. – 1024 с. (на араб. яз.)
  23. Абу Аль-Аля Аль-Маудуди. Ислам сегодня. – М.: ПК «Сантлада», 1992. – 40с.
  24. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. Учебное пособие. – Симферополь: СОНАТ, 1999. – 352 с.
  25. Батунский М.А. О некоторых тенденциях в современном западном исламоведении // Религия и общественная мысль народов Востока. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1971. – 264 с.
  26. Сагадеев А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 11-41.
  27. Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1990. – 128 с.
  28. Итани Мухаммед. Аль-Коран фи-ль-фикр аль диалектика альмади (Коран в свете диалектико-материалистической мысли). – Бейрут, 1972. (на араб. яз.)
  29. Хувейда Яхья. Аль-фальсафа аль-калами (Очерки по каламу исламской философии). – Каир, 1972. (на араб. яз.)
  30. Аккад Аббас Махмуд. Ваджибат аль-муслим (Мысль – обязанность мусульманина). – Бейрут, 1969. (на араб. яз.)
  31. Фролова Е.А. Отношение к науке и к научному знанию в арабской философии в средне века и в наши дни // Философское наследие народов Востока и современность... - С. 72-95.
  32. Аль-фальсафа в-аль-мугтама аль-араби аль-муасир. Ватаик аль-мутама аль-ауаль аль фальсафа аль араби. Тандим аль-джамаия аль-Урдун (Философия в современной арабской отчизне. Материалы 1-й арабской философской конференции, организованной Иорданским университетом). – Бейрут, 1985. – 336 с. (на араб. яз.)