Мохаммад Хашим Камали

ЧИТАЯ ЗНАМЕНИЯ: КОРАНИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА МЫШЛЕНИЕ

Международный Институт Исламской Мысли

ЧИТАЯ ЗНАМЕНИЯ: *КОРАНИЧЕСКИЙ* ВЗГЛЯД НА МЫШЛЕНИЕ

Мохаммад Хашим Камали

Книга напечатана при поддержке
Грузинской Образовательной Благотворительной Организации

Международный Институт Исламской Мысли

Острог – 2019

Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking
Mohammad Hashim Kamali

© Международный Институт Исламской Мысли, 2019

The International Institute of Islamic Thought
P.O. BOX 669, Herndon, VA 20172, USA • www.iiit.org

London office
P.O. BOX 126, Richmond, Surrey TW9 2UD, UK • www.iiituk.com

ISBN:

Переводчик: Лейла Меликова
Редактор: Михаил Якубович
Обложка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Содержание

Предисловие 5

Читая знамения: Коранический взгляд на мышление 8

I. Божественные знаки (айат) 11

II. Источники и инструменты познания 24

III. Препятствия для правильного рассуждения 30

IV. Упадок критического мышления 32

V. Относительно иджтихада 34

VI. Постпросвещенческий секуляризм 38

VII. Заключение 39

Примечания 44

Предисловие

Международный Институт Исламской Мысли (IIIT) и Международный Институт Прогрессивных Исламских Исследований (IAIS) Малайзии имеют большое удовольствие совместно представить в 26-ом выпуске Серии Непериодических Публикаций работу «Читая знамения: коранический взгляд на мышление» известного учёного и специалиста в области исламского права и законоведения, профессора Мохаммада Хашима Камали. Он широко публиковался на различные темы по вопросам шариата. Многие из его книг, включая «Принципы исламской юриспруденции», «Закон Шариата: Введение» и «Учебник по хадисоведению» используются в качестве справочной литературы в англоязычных университетах по всему миру.

В данной работе изложен взгляд на кораническую концепцию мышления, рациональности и критического разума в Коране. Она начинается с обсуждения божественных знамений, *аята* и того выдающегося значения, которое они принимают в коранической концепции мышления. Это главная тема, которая проходит через всю работу, другие рассматриваемые темы включают выявление источников знания в Коране, факторы, которые препятствуют рациональному мышлению, и историческую зарисовку о золотом веке научного творчества и его окончательном упадке. Краткий раздел также посвящен *иджтихад*у и тому, как он вписывается в схему нашего анализа мышления, после чего следует краткое сравнение исламского и западного философских восприятий рациональности.

Там, где даты указаны в соответствии с исламским календарем (хиджра), они помечены сокращением «п. х.» (после хиджры). В других случаях они соответствуют григорианскому календарю и при необходимости помечаются сокращением «н. э.» (нашей эры). Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые вошли в общее употребление. Диакритические знаки были добавлены только к тем арабским именам, которые не считаются современными.

С момента своего основания в 1981 году, МИИМ (IIIT) служил крупным центром, содействующим серьёзным научным усилиям. С этой целью, на протяжении десятилетий он проводил многочисленные исследовательские программы, семинары и конференции, а также публиковал научные труды, специализирующиеся в области социальных наук и богословских дисциплин, которые на сегодняшний день насчитывают более семисот названий на английском и арабском языках, многие из которых были переведены на другие наиболее распространенные языки.

Основанный в 2008 году в Куала-Лумпуре Международный Институт Прогрессивных Исламских Исследований (МИПИИ / IAIS), Малайзия является независимым исследовательским институтом, посвятившим себя объективным академическим исследованиям с практическими и политически значимыми последствиями в отношении ислама и современных проблем. За относительно короткий срок МИПИИ превратился в динамичный общественный форум, который занимается семинарами и публикациями, касающимися Малайзии, мусульманского мира и взаимодействия ислама с другими цивилизациями. МИПИИ (IAIS) Малайзия публикует ежеквартальный международный рецензируемый журнал «Ислам и цивилизационное обновление (ИЦО / ICR)», раз в два месяца

Бюллетень МИПИИ (IAIS), а также издание «Ислам и современные проблемы», книги, монографии и «Серию Непериодических Публикаций». За последние девять лет было проведено около 280 мероприятий, семинаров, круглых столов, национальных и международных конференций по широкому кругу вопросов, представляющих интерес для ислама и мусульманского мира. Подробную информацию о деятельности и публикациях МИПИИ (IAIS) Малайзия можно найти на сайте www.iais.org.my. Личный сайт профессора Камали: www.hashimkamali.com.

Лондонский офис Миим (IIT) *и* МИПИИ (IAIS),
Малайзия, Куала-лумпур,
Февраль, 2018

ЧИТАЯ ЗНАМЕНИЯ:
Коранический взгляд на мышление[1]

Коран учит сущностной доктрине *аята* (божьих знамений во вселенной), которая состоит, в основном, из указателей на провиденциальную цель на всех уровнях творения. Таким образом, он часто упоминается как *лаайатин ли каумин йа'килун* (то есть, в Коране для людей, которые используют свой интеллект и понимают послания Бога и *заключены знамения для людей разумеющих* /2: 164[2]/.). Эта очевидная роль божественных знамений влечет за собой сопутствующее требование, предъявляемое людям для вовлечения в рациональное понимание аята и извлечения выводов об установлении истины и о верном руководстве.

Человеческое восприятие *аят*ов и любые сделанные из них выводы, таким образом, зависят, в конечном счете, от целостности разума, без которого люди были бы неспособны понять знамения или отозваться на их послание. Чем больше у индивида врожденных способностей разума, тем больше у него или у неё возможностей достичь более высокой степени понимания и более высокого уровня отклика. Чтение знамения – это расшифровка и раскрытие подсказок и скрытых рекомендаций в тексту-

---

[1] Это переработанная и улучшенная версия статьи, появившейся в издании «Ислам и наука» (“Islam and Science”), том 4, №. 2, (зима 2006 г.).

[2] Здесь и далее перевод на русский язык *аят*ов Корана цитируется по книге «Коран. Перевод смыслов: Эльмир Кулиев».

альных конструкциях и другой культурной мозаике. Оно включает в себя субъективную интерпретацию и, в конечном итоге, представляет собой так называемый «процесс семиоза» или придания смысла. Таким образом, функция чтения знамений, или семиотики (также семиологии), состоит в том, чтобы заставить нас осознавать окружающую нас среду. Речь идет о том, чтобы заставить нас понимать больше, чем это представляется, и глубже вглядываться в то, что находиться под оболочкой внешнего [1].

В природе дым является признаком огня; тяжёлые облака – это признак приближающегося дождя; лихорадка является признаком, лежащего в её основе, заболевания. Итак, хотя формально знамения классифицируются двояко – обычные знамения (антропогенного происхождения, культурные знамения, искусственные знамения) и природные знамения (знамения, появившиеся естественным образом) – так сложилось, что природные знамения исторически и философски недооценивались. Природные знамения выражаются обычным способом, а их примеры расшифровываются с помощью традиционных обозначений и привычных интерпретаций. Можно сказать, что большая часть нашей современной жизни, включая науку и технику, построена на расшифровке природных знамений. По определению все коммуникации становятся возможными только, и только лишь через знамения. Тем не менее, мы рассматриваем природные знамения как своего рода необработанный материал. Природные знамения как «знаки» чаще всего не соответствуют нашему повседневному порогу внимания. При современном обывательском интересе маловероятно, что внимание будет обращено на то, что оно что-то означает или на то, что оно о чём-то должно сообщать. Чем выше уровень этого интереса, тем меньше будет внимания к та-

ким посланиям. В древней Греции знамения рассматривались только с точки зрения «медицинских симптомов», а не как предмет, достойный философского исследования. «Sēmeion» – было оригинальным греческим словом, обозначавшим знамение. Именно Умберто Эко первым высказал предположение в своей «Теории семиотики» (1976 г.) о том, что несмотря на искушённость древних греков в логике, грамматике и риторике, у них, в целом, не было понятия знамения в том виде, в каком оно сегодня всесторонне понимается. Между тем, говорят, что когда святой Августин в 4-м веке нашей эры выдвинул концепцию знамений в сфере философского исследования, он оставил в стороне вопрос о природных знамениях, рассматривая только обычные знамения. Однако предполагается, что между сочинением святого Августина и XVII веком имеется полный пробел в области семиотики природы. Так же, как, почти в любой другой дисциплине, вклады исламской цивилизации остаются неучтёнными, либо из-за языкового барьера, либо потому, что они, как правило, принижаются как несущественные. С наступлением эпохи Просвещения считается, что природным знамениям, наконец, было отдано должное, и они получили распространение. Из-за акцентированной веры в разум и рациональность «природное» ценилось больше, чем «культурное». При этом антропогенные символы были истолкованы как неестественные или искусственные. Опять же, это была тенденция более общей культурной среды, опирающейся на разворачивающиеся научные достижения современности, а не семиотики как формальной дисциплины, которая, в целом, всё ещё ограничивалась традиционной сферой [2].

В исламских обществах золотого века культурный акцент делался больше на природные знамения, которые в свою очередь занимали диаметрально противоположное

место. Одержимость «природным миром» дала длительный импульс всевозможным экспериментальным наукам. Это было связано, главным образом, с более тесными связями, которые Коран стремился установить между природными знамениями и человеческим интеллектом. Исламское понятие *'акл* (интеллект) охватывает религиозное измерение знания, которое также основывается на этических ценностях. Широко распространенное прочтение Корана, основанное на рациональности, которое я представляю на последующих страницах, состоит из союза веры и разума, который также осведомлен о метафизическом аспекте реальности, а, следовательно, и о границах человеческого разума. Исламский дискурс двадцатого века продемонстрировал осознание этой разницы, поскольку он начал понимать тонкости, присущие западному лексикону, относительно рациональности и её культурных обертонов [3].

I. БОЖЕСТВЕННЫЕ ЗНАКИ (*АЙАТ*)

Связь между верой и разумом, таким образом, составляет отличительную черту разумной исламской духовности, в которой человеческий интеллект и эмоции ориентированы на гармонию одного с другим. Коран неоднократно побуждает своих чтецов размышлять о знамениях бога во вселенной и внутри них самих, понимать прославленное присутствие бога в них и, в конечном итоге, отстаивать истину. Слово *айя* и его множественное число *айат* встречаются в Коране более 400 раз, и даже более того, весь Коран представляется как совокупность *айат*ов. Цитируя Коран: «Мы покажем им Наши знамения (*айатина*) по свету (*афак*) и в них самих (*анфусихим*), пока им не станет ясно, что это есть истина…» [4]. «На земле есть знамения для людей убеждённых, а также в вас самих.

Неужели вы не видите?» [5]. Бог открывает истину различными способами, некоторые из них – явные, другие через аллюзии, последние, в основном, выражаются через модальность *аята* для того, чтобы спровоцировать и задействовать человеческий интеллект. Знаменья бога не могут быть прочитаны лишь поверхностно, но требуют размышления и рефлексии. Это указано во фразе «Мы покажем им Наши знамения ...» (41:53), из которой следует, что знаменья могут быть не сразу увидены невооруженным глазом. Вся концепция *аята* стремится создать динамичную связь между откровением и разумом: «Это – благословенное Писание, которое Мы ниспослали тебе, дабы они размышляли над его аятами и дабы обладающие разумом помянули назидание» [6]. Знамение также является предзнаменованием и аллюзией на нечто иное, чем оно само, и поэтому его не следует рассматривать как заключительное послание и цель содержащегося в нем откровения.

Приблизительно 750 стихов, или почти одна восьмая часть Корана, увещевают читателей изучать природу, историю, сам Коран и человечество в целом. Текст употребляет ряд выражений в своем обращении к тем, кто слушает (*йасма'ун*), тем, кто думает (*йатафаккарун*), тем, кто размышляет (*йатадаббарун*), тем, кто наблюдает (*йанзурун*), те, кто использует свой интеллект (*йа'килун*), тем, кто использует внимание и запоминают (*йатазаккарун*), тем, кто задаёт вопросы (*йас'алун*), тем, кто развивает проницательность (*йатафаккахун*), и тем, кто знает (*йа'ламун*) [7]. Они и их производные (в основном встречающиеся в активной глагольной форме) состоят в основном из открытых призывов и поощрения к размышлению, не ограниченных методологией или рамками. «Афала йатадаббарун ал-Кур'ан («Неужели они не размышляют (*тадаббур*) над Кораном?»)» [8]. *Тадаббур* означает концентрированное

и целенаправленное мышление, спровоцированное вызовом найти что-либо новое или решить сложную проблему.

Цитируя Неттона (1989) касательно семиотики природы, Коран «Может быть описан как рай для семиотика» [9]: «Как же много на небесах и на земле знамений, мимо которых они проходят и отворачиваются» (Юсуф, 12: 105). «Среди Его знамений – ваш ночной и дневной сон и ваши поиски Его милости. Воистину, в этом – знамения для людей слышащих». (Румы, 30:23). «Он сотворил для вас на земле разнообразие цветов. Воистину, в этом – знамение для людей поминающих». (Пчёлы, 16:13). Коронуя природу как функцию-знамение её Творца, и эксплицитно включив природу во внешний мир, а также во внутреннюю реальность человека, Коран, фактически, расширяет спектр знамений до бесконечности. Гобелен Корана, сотканный из знамений, настолько богат, что спектр явлений, квалифицированных как знамения, практически не связан с конкретными областями или категориями. Существует упоминание знамений как природных явлений (Йа Син, 36:37; 36:33), а также сверхъестественных феноменов (Поэты, 26: 4; Перенёс ночью, 17:59); знамений как предупреждения (17:59) и знамений как благословения (Пчёлы, 16: 11); знамений как наказания (Украшения, 43:48) и знамений как чествования праздника (Трапеза, 5: 114); знамений как языков (Румы, 30:22) и знамений как текста (Пчёлы, 16:101), знамений как исторических событий (Йунус, 10:92, Паук, 29:15; Муравьи, 27:52; Румы, 30:58) и знамений в материальных объектах (Корова, 2: 248); знамений как унаследованного знания (Поэты, 26: 197) и знамений как технологии (Йа Син, 36:41); знамений в качестве доказательства (Йунус, 10:15) и знамений как человеческих существ (Пророки, 21:91; Верующие, 23:50), и это лишь некоторые из них. Вне ка-

ких-либо принуждающих директивных рамок читателям Корана было предложено всецело наблюдать, путешествовать, исследовать, испытывать, проверять, делать выводы, и каждому из них иметь свой собственный уникальный способ взаимодействия со знамениями. Коранические отсылки к мышлению и использованию интеллекта проистекают, в основном, из связанности с пятью основными темами: вера в Единство и необыкновенную щедрость Бога (*таухид*); размышлений о Коране; человеке и вселенной; исторического прецедента; и размышлений о самом себе. Ссылки на *'акл* (интеллект) и его производные встречаются в тексте 49 раз. Типичное коранические выражение, *улу ал-албаб* (те, кто обладает видением и пониманием), и его синоним, *улу ан-нуха* (люди, наделенные интеллектуальными способностями) встречаются в тексте 33 раза. Такие выражения часто сопоставляются с изложением самих аятов, например, в стихе «Так Аллах разъясняет вам Свои знамения, – быть может, вы уразумеете»[10] или в стихе «Мы уже разъяснили вам знамения, если вы только разумеете!»[11]. Неоднократные отсылки к размышлению над *аят*ами имеют различные нюансы, так что они охватывают самые разные слои людей, которые могут быть наделены различными интеллектуальными способностями и дарованиями[12].

Ар-Рагиб ал-Исфахани (ум. 502/1108) определяет мысль (*ал-фикр*) как силу разума, облегчающую доступ к знаниям (*'илм*). Мышление (*ат-тафаккур*) – это движение той силы, которая управляема интеллектом (*ал-'акл*), и оно может иметь место только тогда, когда исходный образ субъекта достижим в сознании мыслителя. Поэтому мышление не может продолжаться над тем, образа чего не существует в уме. Это можно сказать, к примеру, о самом боге, поскольку у человека, здесь, нет того образа, на котором можно сосредоточить свою мысль[13]. Человек

может только размышлять над атрибутами бога через наблюдение Его знамений. Вообще говоря, мышление распространяется на всю созданную вселенную без каких-либо исключений; в действительности, Коран неоднократно приглашает как к физическому, так и абстрактному аспектам реальности, как в настоящем, так и в прошлом, и что касается ушедшей истории, то это воспринимается лишь посредством интеллекта, а не чувственного восприятия. Часто в Коране даются примеры, притчи и рассказы о других народах, сопровождающиеся вслед за этим напоминаниями, обычно обращенными к пророку (САВС)[3] с тем, чтобы заново изложить нарративы прошлого для того, чтобы люди могли думать и размышлять над ними[14]. Также предложена иерархия пяти перцептивно-когнитивных функций, включающая и охватывающая *сам'* (слух), *басар* (зрение), *фикр* (размышление), *зикр* (воспоминание) и *йакин* (уверенность) [15]. Предоставляя такой масштаб углублённого восприятия, Коран излагает понятие *улу ал-албаб* – вдумчивых людей, которые обладают надлежащим пониманием и реакцией. Таким образом, *'акл* связан с когнитивным измерением веры. Примечательно, что сам термин «ал-'акл» для обозначения разума и интеллекта на арабском языке, содержит в сути своего основного значения практическую идею «ограничения» и «связывания», то есть, удержания себя от достойного порицания поведения, являющуюся механизмом внутреннего самоограничения. Комментаторы Корана понимают мышление (*тафаккур, тафкир*) как размышление и рефлексию, которые представляют собой умственную деятельность и процесс, а не результат. *Тафаккур*

[3] Фраза – *Салла̄-Лла́ху 'алайхи ва-саллам* (араб.) – (Мир ему и благословение Аллаха), употребляется всякий раз, когда упоминается имя пророка Мухаммада.

считается формой *ибада* (поклонение Богу), если он совершается искренне и с добрым намерением. *'Акл*, согласно своей коранической концепции также является тем, что постигает истину, и всегда находится в её поиске. Эта концепция *'акл*а предотвращает то, что является косным, самонадеянным и вводящим в заблуждение. Некоторые также вывели из повсеместного коранического акцента на мышление такое заключение, что все мусульмане должны прилагать усилия к тому, чтобы быть мыслящими людьми [16]. Ал-Карадави процитировал взгляды Ибн Кайима ал-Джавзиййи (ум. 751/1350) в поддержку своего собственного наблюдения о том, что «размышлять на протяжении одного часа лучше, чем поклоняться на протяжении многих лет», и ещё одного утверждения о том, что «размышление в течение одного часа превосходит целую ночь молитвы». К этому Ибн Кайим добавил, что «мышление – это деяние души, тогда как поклонение – это деяние членов тела, а первое превосходит второе». Благочестивый халиф 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз (ум. 101/718) также говорил: «Размышление над щедротами Бога – наилучшая форма поклонения». Аббас Махмуд ал-Аккад пошёл ещё дальше, и сказал, что «размышление – *ат-тафкир* – это исламская обязанность». Подобно тому, как Всевышний бог велел нам поклоняться Ему, совершая молитву и пост, Он также велел нам размышлять над множеством стихов множеством различных способов, которые утверждают мышление как одно из важнейших посланий Корана»[17].

Коранический взгляд на знание может быть охарактеризован как знание, основанное на понимании (*фахм*) и интуиции (*тафаккух*). Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки в тексте, которые поощряют рациональное наблюдение, размышление и рефлексию над наблюдаемым миром и вселенной за её пределами. Это

знание, подкрепленное проницательностью, которое Коран воспроизвёл в своем выражении *ат-тафаккух фи ад-дин*, то есть понимание религии, которая означает рациональный и любознательный подход к построению мировоззрения ислама. Другими словами, ислам рекомендует аналитическое знание и понимание, что порождает интуицию, а не чисто догматический подход. Два подхода отражены в хорошо известных выражениях *ал-иман ат-тафсили* (вера, основанная на детальном анализе) в противоположность *ал-иман ал-иджмал* (непродуманная и неосмысленная вера). Первому отдается предпочтение общепризнанными *'улама'* всех ведущих школ и *мазхаб*ов. Таким образом, в *аяте* провозглашается: «Верующим не следует выступать в поход всем вместе. Почему бы не отправить из каждой группы по отряду, чтобы они могли изучить религию (*ли йатафаккаху фи ад-дин*) и увещевать людей (против зла), когда они вернутся к ним? Быть может, они будут остерегаться»[18]. Мы также отмечаем различие между знаниями, основанными на мышлении, и передаваемыми или получаемыми знаниями, отраженными в парных и связанных с правовой сферой и хадисом выражениях *'илм ад-дирайа* – то есть, знанием, основанном на понимании, и *'илм ар-ривайа* – знанием, основанном на сообщении и передаче. Первое основано на понимании и видении (*дирайа* и *тавакку*х) и имеет приоритет над вторым. Принимая во внимание, что *'илм ар-ривайа* опирается главным образом на память и запоминание, *'илм ад-дирайа* основано на познавательной способности, понимании и анализе. Таким образом, если имеются сообщения хадисов или какие-либо сообщения, основанные на фактах, по данному вопросу, которые не основываются на здравом смысле и разуме, они, скорее всего, будут сочтены слабыми, и будут отброшены за исключением только религиозных вопросов (*'ибадат*), которые осно-

ваны на вере и сообщаются в ключе более рационального анализа. Ещё одна особенность коранического взгляда на мышление – заключается в его особом внимании к мудрости и здравому смыслу (*хикма*), которые обозначают качество мышления, его отношение к ценностям, и его результат. Можно с легкостью сказать, что мудрость и здравый смысл важнее, чем технические ноу-хау и компетенция, поскольку они могут направлять экспертные знания в русло надлежащего применения и достижения совершенства.

В Коране слово *хикма* упоминается 20 раз, и примерно в десяти случаях из них ему непосредственно предшествует слово *китаб*, которое является ссылкой на божественное писание – в первую очередь – на Коран, но также и на другие божественно явленные писания. Таким образом, в тексте говорится со ссылкой на Иисуса: «Он научит его Писанию и мудрости (*хикма*), Таурату (Торе) и Инджилу (Евангелию)»[19]. Сопоставление понятий *китаб* и *хикма* часто рассматривается в контексте ссылки на ниспослание пророков, которые учат людей и наставляют их священным писанием и мудростью (к примеру, *ва йу'аллимухум ал-китаба ва ал-хикмата*), как это сказано о пророке Мухаммаде 20; потомках пророка Авраама[21] и Лукмане[22]. Целостная, превосходящая и неделимая ценность понятия *хикма* в Коране подчеркивается в одном из его стихов о том, что, когда Бог дарует мудрость кому-то, то, этому человеку, действительно, предоставляется огромный источник добра[23].

Упоминание понятия «хикма» совместно с понятием «Книга», очевидно, означает то, что Коран следует читать мудро, и разъединение одного от другого посредством принятия полностью догматического подхода к Корану, идёт вразрез с божественной целью и намерением его откровения. Таким образом, чтение Корана в свете «хик-

мы» означает всестороннее прочтение, которое выходит за рамки очевидного значения его слов, для лаконичного выражения цели и задач его послания, а затем также и для размышления о путях и средствах реализации его преимуществ для личности и общества [24].

Неоднократное сопоставление «Книги и хикмы» в Коране привело некоторых комментаторов, таких как сподвижник Катада ибн Диама ас-Садуси (ум. 118Н), Ибн Вахб – ученик Имама Малика (ум. 179 / 795), и сам Имам аш-Шафии (ум. 205/820), к несколько необычному наблюдению о том, что «хикма» является отсылкой к сунне пророка. Многие приняли эту точку зрения и следовали ей; но поскольку в тексте не указано такого значения для слова *хикма*, оно должно передавать его естественное и явное значение, как я и показал в настоящем изложении. Правильное суждение, проницательность, сбалансированность и избегание крайностей, способность различать правду и ложь, а также процедурная точность обычно ассоциируются с *хикмой* и *хикма*, как таковая становится измерением оценочного мышления в своей коранической идиоме. Кроме того, когда Коран заявляет, что Всевышний Бог наделил пророков Давида и Соломона, а также известного мудреца Лукмана мудростью (*хикма*), он не мог бы отсылать к сунне пророка Мухаммада, поскольку сунны как таковой не существовало в те времена. Кораническое употребление понятия хикма усиливает целостное качество мышления; хикма также стремится наладить тесную связь между разумом и эмоциями (акл ва калб), тем самым поощряя то, что в настоящее время известно как эмоциональный интеллект. Именно таким образом Коран и сунна часто передают свои сообщения, поскольку, в отличие от установленных на современном этапе законов и текстов, руководство Корана, его повеления и запреты много раз сопровожда-

ются обращениями к сердцам и умам их читателей, часто используя слово калб (букв. «сердце») как средоточие понимания [25].

Ал-Исфахани определил *хикму* как «реализацию истины через знания и интеллект, и это проявляется в совершении доброжелательных поступков»[26]. Согласно другому определению, «мудрость означает понимание истины и реальности и способность избегать искажения в чьём либо стремлении достичь совершенства [27]. Словарь английского языка издательства "Random House" так же определяет мудрость как «знание того, что является истинным или правильным в сочетании со справедливым суждением относительно действия». Мудрость – это мышление, освещённое светом сердца, которое часто ведёт к поступкам и рассматривает их последствия в связи с другими соответствующими факторами. Это может поставить под удар известный хадис, в котором говорится, что «боязнь Бога – это вершина мудрости (*ра'су ал-хикмати махафату Аллах*)»[28]. По-видимому, именно по этой причине великие религии мира призвают тех, кто ищет знания сочетать это с мудростью. Именно мудрость повышает качество мышления и помогает использовать знания для продвижения добра, придавая ему смысл и направление.

В попытке обучить человека повысить его или её качество мышления, ал-Газали (ум. 505/1111) рассуждает о двух источниках знания, которые признавала мусульманская традиция. Один из них – через человеческое обучение и познание (*ат-та'аллум ал-инсани*), а другой – через божественное обучение (*ат-та'лим ар-раббани*). Первый передается внешним образом от учителя к ученику, тогда как второй передается через Универсальный Разум, который выше, интенсивнее и, более эффективен, чем человеческое обучение. Это знание обретаемое внутренним

путём или через откровение (*вахй*), которое является прерогативой пророков, либо же, оно обретается посредством медитации, мышления и рефлексии. Ал-Газали разделяет мнение о том, что сущность всех знаний сосредоточена во внутренней самости человеческой личности во многом так же, как потенциал роста, заложенный в почве и семени, и именно через обучение потенциал личности развивается. Эти два аспекта знания, то есть, внешний и внутренний, дополняют друг друга. Это обстоит таким образом, потому что никто, возможно, не может обучить или научиться у какого бы то ни было учителя всем наукам, некоторые из которых усваиваются через обучение, но остальные вытекают из рефлексивного мышления индивида. Поэтому важно, чтобы пути познания оставались открытыми как для обучения, так и для внутренней рефлексии, мышления и озарения [29]. Это еще один способ сказать о том, что все знания приобретаются и развиваются через чувства, внутреннюю рефлексию и размышление, каждое из которых задействовано в природной одаренности и развитии через внешнюю передачу и обучение.

Взгляды ал-Газали на внутренние и внешние источники знания более соответствовали взглядам Ибн Сины (ум. 428/1037), но отличались, по крайней мере, частично, от воззрений «Ихван ас-Сафа» (ок. 373/983) второго / девятого века. Согласно последним, все знания приобретаются через чувства, и ничто не принадлежит человеческой природе. Они утверждают, что знания, развитые через мысль и рефлексию, также берут своё начало в ощущениях.

Тот же анализ распространяется на аксиоматическое знание постулатов, которые получены и подтверждены через ощущения. В поддержку этой теории «Ихван ас-Сафа» приводят стих Корана: «Аллах вывел вас из чрева

ваших матерей, когда вы ничего не знали»[30]. Таким образом, все знания – это приобретенные знания – эта точка зрения, которая может быть опровергнута более внимательным принятием к сведению некоторых современных теорий по этому вопросу [31]. Исламская мысль в средние века не допускала онтологического различия между материальными объектами, которые могли быть чувственно восприняты, и сущностями духовной или подсознательной природы. Можно сказать, что это более здравый и реалистичный взгляд на реальность, чем это допускают современные позитивистские научные доктрины. Бытие проявляется на разных уровнях и в нескольких формах, ни одна из которых не менее реальна, чем другая. В арабской мысли использовались понятия, систематизированные в теории стоиков, которые делят бытие на три части: вербальное высказывание, психическое представление и реальность – без этого последнего, в любом смысле, обладания исключительным правом на бытие. Абу Наср ал-Фараби (ум. 950 г. н.э.) принял эту точку зрения и ассимилировал психическое представление для объектов разума. Другие повторяли это разделение с добавлением четвёртой части – священного писания. Таким образом, реальность имела четырехкратное проявление, в зависимости от того, существовал ли субъект непосредственно сам по себе или же его подобие было сотворено в уме (*зихн*, психе), образуясь из смыслов, что в совокупности указывает на психическое представление, или же проявлялось в образах, обозначаемых звуком и речью. Все четыре, в целом, имеют основную характеристику, которой является – бытие (*вуджуд, хакика*) [32].

Исламское и западное восприятие творческого и оценочного мышления признают, что это навык, который развивается через тренировку и контролируемые упражнения. Именно через обучение и мышление мы прини-

маем новые модели восприятия реальности, которые мы можем видеть по-разному и творчески. Общепринято считать, что творческое мышление и критическое мышление идут рука об руку и дополняют друг друга. Критическое мышление означает «включение или осуществление квалифицированного суждения или наблюдательность». Мышление является критическим тогда, когда оно оценивает обоснование принятого решения. Такая оценка должна, однако, осуществляться в конструктивной форме [32]. Целью критического мышления является достижение понимания, оценки точек зрения и решение проблем. В целом, чьё-либо мышление может стать критическим, когда конкретный опыт обучения предшествует абстрактному мышлению[34]. Это устанавливает параллель, в её исламской идиоме, с мышлением, руководствующимся *хикмой*.

Знаменитый, но спорный хадис «Первое (творение) созданное Богом – это разум (*аввалу ма халака Аллаху ал-'акла*)» на протяжении многих веков вызывал продолжительные дискуссии среди мусульманских мыслителей о смысле этого утверждения. Среди обсуждаемых вопросов был приоритет разума над откровением и роль обоих в их взаимозависимости. Другая проблема заключалась в том, влияет ли неравенство между людьми в отношении разума также на формы моральных обязательств. Некоторые выдающиеся мыслители, в том числе, Абу Бакр ар-Рази (ум. 313/925), очевидно, выступали за первенство разума над откровением. Это, соответственно, получит известность как «рационализм», который предполагает первенство разума над откровением. Это отличается от «рациональности», которая означает рассмотрение любой проблемы с использованием разума, не отдавая приоритета разуму.

II. ИСТОЧНИКИ И ИНСТРУМЕНТЫ ПОЗНАНИЯ

Комментируя цитированный ранее отрывок из Корана, Мухаммад Икбал заметил, что Коран рассматривает оба – как *анфус* (себя), так и *афак* (мир) – в качестве источников знания. Бог раскрывает Свои знамения как через опыт внутреннего, так и внешнего. Таким образом, Коран открывает новые возможности познания в области внутреннего опыта человека. Хотя мистический опыт и интуиция необычны и являются отклонением от нормы, теперь они должны рассматриваться как совершенно естественные и открытые для изучения, как и другие аспекты человеческого опыта[35]. Однако внутренний опыт – это только один источник человеческих знаний. Внешний опыт в Коране, продолжает Икбал на той же странице, раскрывает два других источника знаний – природу и историю, и именно при использовании этих источников знаний «дух ислама видится во всей красе».

Коран видит знамения реальности в солнце, луне, чередовании дня и ночи, постоянной смене ветров, разнообразии человеческих характеров и языков и, фактически, во всей природе, как это раскрыто чувственному восприятию человека. Долг мусульманина – размышлять об этих знамениях и не проходить мимо них, как если бы он был глухим и слепым (ср. «Преграды», 7: 179), потому что тот, кто не видит этих знаков в этой жизни, останется слеп к реалиям будущей жизни. Божественные знамения наблюдаются через чувственное восприятие, используя в основном способности слуха, зрения и интеллекта: «Разве они не странствовали по земле, имея сердца, посредством

которых они могли разуметь, и уши, посредством которых они могли слушать?» [36]. Акцент в этом стихе делается на способности размышлять и понимать, предполагая, что не вся наша информация о природе исходит непосредственно из ощущений, потому что если бы это было так, мы не отличались бы от животных.

Частые ссылки на чувственное восприятие как основной способ получения аята демонстрируют научный / экспериментальный смысл Корана. Коран идет ещё дальше, предлагая чувственное восприятие в качестве единственного пути познания, как предусматривает уже рассмотренный текст: «Аллах вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, зрением и сердцами, - быть может, вы будете благодарны»[37].

Познание знамений, следовательно, обретается с помощью этих способностей. В другом стихе Коран превозносит тех, «которые прислушиваются к словам и следуют наилучшим из них. Это – те, которых Аллах наставил на прямой путь. Они и есть обладающие разумом»[38]. Этот стих, очевидно, подвергает данные чувственного восприятия интеллектуальному отбору. Текст также учит, что чувственное восприятие не воспринимает всю реальность: «О да! Клянусь тем, что вы видите, и тем, чего вы не видите!»[39]. Определённость (*йакин*) также может быть недоступна человеческому интеллекту, поскольку человеческий разум может быть размыт переменными времени и пространства. То, что считается определённым сегодня, может быть неопределённым завтра.

Мы также отмечаем, что согласно учению Корана, вселенная, по своему происхождению, динамична, конечна и способна расширяться. Ранние мусульманские мыслители, похоже, не сумели воспринять особого значения,

придаваемого в Коране индуктивному мышлению и экспериментированию. Мусульманские мыслители, действительно, медленно осознавали, что «дух Корана был по сути антиклассическим». Полностью доверившись греческой логике, мусульманские мыслители пытались понять Коран в свете греческой философии, которую они с таким энтузиазмом изучали в начальный период своей деятельности.

Суть анализа Икбала по этому вопросу также поддерживает Малек Беннаби (1905-1973), который понимает творческий импульс Корана как мотивирующую силу, стоящую за расцветом науки в то время, когда мусульманские мыслители начали полностью осознавать влияние Корана на эксперименты и индуктивное мышление[40].

Динамическая концепция вселенной в Коране также рассматривается в её концепции жизни как эволюционное движение во времени. История, таким образом, представляет собой третий источник знаний в Коране. Коран, таким образом, постоянно ссылается на исторические примеры и призывает читателя задуматься о прошлом и настоящем опыте человечества:

«До вас также случалось подобное… Постранствуйте по земле и посмотрите, каким был конец тех, кто считал лжецами посланников»[41].

«Если вам нанесена рана, то ведь подобная рана уже была нанесена и тем людям. Мы чередуем дни (счастье и несчастье) для людей...»[42].

«Среди Наших творений есть община, которая ведет путем истины и устанавливает справедливость. А тех, которые считают ложью Наши знамения, Мы завлечем так, что они даже не узнают этого. Я дам им отсрочку, ведь хитрость Моя несокрушима»[43].

Интерес Корана к истории как источнику человеческих знаний простирается дальше, чем просто указание на исторические обобщения. «Это дало нам один из самых фундаментальных принципов исторической критики»[44]. Поскольку точность записи фактов является обязательным условием истории как науки, точность, в конечном итоге, зависит от тех, кто о них сообщает. Таким образом, индивидуальное качество сообщающего является важным фактором при оценке его утверждений. Коран говорит: «О те, которые уверовали! Если нечестивец принесет вам весть, то разузнайте, чтобы не поразить по незнанию невинных людей, а не то вы будете сожалеть о содеянном»[45]. Это применение принципа, воплощенного этим стихом, к передатчикам пророческой традиции, из которых постепенно развивались каноны исторической критики. Все они три, вместе взятые, и составляют основу учения Корана.

(I) **Единство человеческого происхождения:** В Коране говорится: «Он создал вас из одного человека»[46]. Однако восприятие жизни как органического единства является медленным достижением. Ислам посеял зародыш этого стремления, и он стал кораническим предназначением человека, чтобы работать в направлении его реализации. Несмотря на то, что христианство задолго до ислама принесло человечеству весть о равенстве, Римская империя имела не более чем общую и абстрактную концепцию человеческого единства. С другой стороны, рост территориального национализма в Европе, имел тенденцию к подавлению обширной человеческой составляющей в искусстве и литературе Европы. Колониализм также был вдохновлен собственным воображаемым образом превосходства[47]. С исламом всё было иначе.

Импульс ислама с самого начала был направлен на то, чтобы сделать идею человеческого единства реально существующим фактором в мусульманском опыте, который должен был быть нацелен на полное осуществление.

(2) **Острое чувство реальности времени и концепция жизни как непрерывного движения во времени:** Кораническое представление о чередовании дня и ночи как признака высшей Реальности, которая каждый миг проявляется в новом великолепии, и тенденция в мусульманской метафизике считать время объективным – всё это составляло интеллектуальное наследие и идеалы ислама.

(3) **Слияние религиозных и светских ценностей:**

Это уникальная особенность исламской мысли, которая отличается своей попыткой, вероятно, впервые в истории, привнести между ними гармонию. Именно в государстве в Медине мы сталкиваемся с ярким примером того, как универсально провозглашенные моральные ценности формировали критерии политического суждения. Политические лидеры и государственные деятели должны были признать значение не только эффективности, но также справедливости, человеческого достоинства, равенства и свободы. В своей знаменитой «Философии истории» Гегель (1770–1831) признал, что единство светского и духовного состоялось в исламском обществе и цивилизации задолго до того, как оно оказало какое-либо влияние на современный Запад:

Поэтому мы должны рассматривать [примирение между мирским и духовным] скорее, начиная с огромного контраста между духовными религиозными принципами и варварским реальным миром. Ибо дух как сознание внутреннего мира, в самом своём начале, всё ещё находится в абстрактной форме. Следовательно, всё мир-

ское предоставлено грубости и непредсказуемому насилию. Магометанский принцип – просвещение восточного мира – есть первое, что противоречит этому варварству и непредсказуемости. Мы обнаруживаем, что оно развивается позже и быстрее, чем христианство; последнему понадобилось восемь веков, чтобы облечься в политическую форму[48].

Современный Запад последовал примеру исторического исламского мира, требуя, чтобы обладатели политической власти действовали в соответствии с рядом моральных принципов. Но, поскольку современный Запад гармонизировал светское и религиозное только на национальном уровне, международная сфера была свободна функционировать в условиях динамики силовой политики и секулярной грубости. Эта неудача стала причиной бессмысленного насилия, при котором погибло более 100 миллионов жертв войны в двадцатом веке. Признание опасности чисто светской политики привело к созданию Организации Объединенных Наций.

Сафи справедливо отметил иронию того, что современные мусульманские общества, к сожалению, придерживались аналогичного курса в отделении светского от религиозного, и теперь они оказываются втянутыми в кризис легитимности. Многие мусульманские режимы руководствуются логикой власти и действуют вне сферы моральной корректности. Вызывает тревогу тот факт, что это разъединение повлияло на религиозно вдохновленные движения, которые становятся жертвами логики власти в своей готовности использовать аморальные, и даже безнравственные стратегии в их борьбе против политической коррупции и угнетения[49].

III. ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ПРАВИЛЬНОГО РАССУЖДЕНИЯ

Коранический акцент на размышлениях над аятом также подчеркивается рядом руководящих принципов, для обеспечения правильного результата рефлексии и размышления над ними. Текст, таким образом, привлекает внимание к ряду исключений и факторов, препятствующих правильному функционированию интеллекта:

(1) Погоня за прихотью (*хава*), которая может состоять из любви, ненависти, напыщенности и предрассудков, что нарушает беспристрастность и здравый смысл: «Видел ли ты того, кто обожествил свою прихоть? Аллах ввел его в заблуждение...»[50], «Если же ты станешь потакать их желаниям после того, как к тебе явилось знание, то Аллах не будет тебе ни Покровителем, ни Помощником»[51]. Выбор находиться между двумя альтернативами: прихотью (*хава*) и руководством (*худа*); первое, очевидно, запутывает человека, стремящегося достичь последнего.

(2) Стремление к предположению перед лицом уверенности: «...но ведь предположения (*аз-занн*) никак не могут заменить истину (*ал-хакк*)»[52]. «Не следуй тому, чего ты не знаешь (*илм*). Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут призваны к ответу»[53]. Знание и истина находятся в противоречии с погоней за *занн*. Обратите внимание, что в тексте говорится, что не следует следовать *занну*, пока он не установлен и не возведен в ранг *илм* (знания). Это не говорит о том, что нужно вообще избегать *занн*. В другом месте *занн* встречается рядом с *хава* или тем, «чего желают души»[54]. Это тот вид *занн*, который подразумевается. Знание основывается на чувственном восприятии, которое часто начинается с критериев пред-

положения и сомнения, но подтверждается светом разума и убежденности. Некоторые комментаторы утверждают, что основным контекстом этого повеления является религия: таким образом, говориться, что не следует занимать спекулятивные позиции в вопросах веры. Что касается научных исследований и стремления к знаниям, то *зани* не поощряется, и не избегается[55]. Конечная цель этого обязательства – достичь правды. Как только истина достигнута, человек должен посвятить себя ей и наблюдать за ней: «Что может быть за истиной, кроме заблуждения?»[56], «Слово твоего Господа исполнилось правдиво и справедливо! Никто не изменит Его Слов»[57].

(3) Слепое подражание другим: Правильное использование разума в исламе связано с личным убеждением, а не с дискриминационным следованием другим, священным обычаем и прецедентом. Оно должно быть оценено в свете разума и отброшено, если найдено отклоняющимся от нормы и вводящим в заблуждение: Введенный в заблуждение скажет, как Коран увещевает: «“Нет! Мы будем следовать тому, на чем застали наших отцов”. А если их отцы ничего не разумели и не следовали прямым путем?»[58]. Это был ответ, который пророк Авраам и другие великие пророки получили от своих хулителей, но текст обращается к ним снова и снова: «Воистину, вы и ваши отцы пребываете в очевидном заблуждении»[59]. Как мы сейчас конкретизируем, широко распространено мнение о том, что неразборчивое подражание другим является самой разрушительной причиной упадка творческого мышления среди мусульман.

(4) Угнетающие диктатуры: Коран призывает к ответу заносчивых диктаторов и тех, кто их поддерживает, и следует за ними. Отсюда жалоба тех, кто говорит: «Господь наш! Мы повиновались нашим старейшинам и

нашей знати, и они сбили нас с пути»[60] не должна иметь никаких оснований. В ряде других мест текст осуждает за деспотические методы Фараона и Каруна (Корей), которые вводили в заблуждение свои народы, отвергая руководство, которое им было дано.

IV. УПАДОК КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Я не буду возвращаться к документально подтверждённой истории о том, что мусульманские мыслители являлись пионерами в создании новых наук. Именно благодаря влиянию Корана, в противоположность грекам, которые преуспели в дедуктивном методе размышления и логики, мусульманские учёные отличались индуктивным и экспериментальным подходами к научным исследованиям. Неоднократные призывы Корана к обнаружению истины, обретению знаний и исследованию наблюдаемого мира обеспечивали моральный и духовный стимул для научного творчества. Золотой век мусульманской науки начался около 700 года и продолжался до 1350 года. Великие мыслители, такие как Ибн Сина, Джабир ибн Хайян, Абу Бакр Закаррийя ар-Рази, Абу Райхан ал-Бируни, Ибн ал-Нафис ал-Димашки, ал-Хаваризми и многие другие внесли богатый вклад в развитие науки в области анатомии, медицины, математики, астрономии, химии, оптики и другие[62]. В мусульманских обществах своего времени языковые и другие, искусственно созданные на формализованных языках наук, знаки и символы, текстовой анализ, архитектурные или художественные формы были, напрочь, заброшены. Литературная культура и книжная индустрия высокой сложности достигли беспрецедентных масштабов[63]. В общераспространённых представлениях чернила учёных считались священными,

а перо считалось первой вещью, сотворённой Богом. Так, к примеру, трудно сказать, какие из знамений в ту эпоху, знамения искусственного или естественного происхождения, привлекали больше внимания. Культура и природа в здоровых симбиотических отношениях находили отражение, например, в дружественной природе исламской архитектуры того времени[64]. После четырнадцатого столетия творческое мышление в исламском мире пошло на спад в силу множества факторов, включая монгольское вторжение и сожжение Багдада, поражение арабов-мусульман в Испании и продолжающиеся крестовые походы, крах Османского халифата и последующий натиска колониализма. В результате, творческий импульс исламской мысли потерпел неудачу. Мусульмане также сталкивались со многими внутренними проблемами, включая отчуждение философов, учёных и мыслителей-богословов, межрелигиозные противоречия и распространённость интеллектуального консерватизма, а также *таклид* (подражание авторитетам прошлого). Философия и науки быстро пришли в упадок, тогда как преобладали весьма закоснелые формы обучения и ограниченные учебные программы. Утверждалось, что правоверие находиться под угрозой и необходимо обуздывать мыслителей для того, чтобы защитить религию. Широта и разнообразие дискурса, который расширил сферу религиозных наук, *калам*а, *тафсир*а, *хадис*а и *фикх*а, уступили место более узким критериям *куфр*а, *бид'а* и *таклид*а и, так называемому закрытию двери *иджтихад*а (*садд-баб ал-иджтихад*) [65].

В последнее время, некоторое злоупотребление исламской властью, осуществляемое догматическим радикализмом, усугубило упадок творческого мышления среди мусульман. Преобладание пассивности в массовой культуре в отношении догматических излишеств этих

ярых сторонников *таклид*а усугубляет ситуацию. Одной из характерных черт этого мышления является некое незнание сущностного импульса Корана к творческому мышлению. Малек Беннаби кратко выразил это мнение о том, что кризис цивилизации и общества в критической точке его истории заключается «не в недостаточности его материальных объектов, а в бедности его идей» [66].

V. ОТНОСИТЕЛЬНО ИДЖТИХАДА

Призыв Корана к рациональному мышлению и исследованию не ограничен методологией *иджтихад*а. В действительности, в Коране нет чёткого руководства относительно *иджтихад*а. *Иджтихад* как концепция берёт своё начало в *хадис*ах пророка и в практике и прецеденте его сподвижников. Методология *иджтихад*а, которая является основной темой науки об источниках права (то есть, *усул ал-фикх*), сама является продуктом *иджтихад*а. Похоже, что пророк также рассматривал *иджтихад* как творческий импульс, а не занятый разработкой терминологических тонкостей юридической аргументации *усул ал-фикх*, который, позднее, благодатно развивался. Когда пророк говорил об *иджтихад*е или когда он одобрял его применение, думается, он делал это с точки зрения *иджтихад*а как творческого мышления. Можно с лёгкостью признать, что введение ограничений на мышление, если подобное было бы возможно, со стороны культуры и правовых традиций может быть преувеличено, и в этом случае это было бы склонно обретать негативные измерения. С другой стороны, нельзя было бы защищать свободу мышления, которая не ограничена какого-либо рода целями и ценностями. Даже фактический процесс творческого мышления, как отмечалось ранее, является навыком, которому можно обучиться и усовершенствовать его по-

этапно для того, чтобы направить в продуктивное русло. Либеральная традиция Запада имеет тенденцию налагать минимальные ограничения на мышление, в то время как ислам склонен использовать более управляемый подход к творческому мышлению. Как исламские, так и западные традиции признают авторитет разума в качестве критерия суждения, однако либеральная традиция, в отличие от ислама, изолировала духовность и веру от сферы научной рациональности.

Однако, с течением времени, на методологию *иджтихад*а влияли различные факторы, в том числе, политическая атмосфера, смена халифата (*хилафа*) на монархию (*мулк*), эллинистическая мысль по отношению к аналогии (*кияс*) и её силлогистические компоненты, а также разрыв между *'улама'* и правящей властью[67]. *Усул ал-фикх* и предложенная им методология пошли по непростому пути и оказались втянутыми в юридические формальности, которые имели неблагоприятные последствия для *иджтихад*а. Сейчас необходимо восстановить чистоту этой жизненной концепции, сделать *иджтихад* нашим основным инструментом для самобытности и здоровой адаптации, а также пересмотреть и реформировать некоторые аспекты самой теории *иджтихад*а, которые больше не реагируют на существующие условия и вызовы нашего времени.

В другом месте я уже обсуждал теорию *иджтихад*а и связанные с ней вопросы, и предоставленное здесь пространство не позволяет углубиться в детали[68]. Тем не менее, я заканчиваю этот раздел, предлагая, хотя и вкратце, что общепринятую теорию *иджтихад*а необходимо пересмотреть и реформировать в связи с необходимостью 1) признать действительность коллективного и консультативного *иджтихад*а (*иджтихад джама'и*) и, наряду с этим, *иджтихад*а отдельных учёных; и 2) позволить экспертам в

других областях, таких как фундаментальная наука, экономика и медицина, проводить *иджтихад* в собственных соответствующих областях, если они оснащены достаточными знаниями об источниках доказательств ислама. В качестве альтернативы они могут выступать совместно или обращаться за советом к тем, кто образован в шариате.

В прошлом *иджтихад* часто использовался как инструмент разнородности и разногласий, а не единства и консенсуса. Хотя разногласие, по общему признанию, должно быть разрешено в принципе, тем не менее, на сегодня существует большая потребность в единстве и консенсусе. Научные и образовательные учреждения, возможно, не должны поощрять чрезмерную вовлеченность в разнообразие школ и сект, но должны пытаться найти способы, которые помогли бы сократить разрыв между ними и способствовать единению принципов. Это может потребовать руководящих принципов политики для различных ситуаций и стран, и, если это так, то это должно быть отражено в наших подходах к *иджтихад*у.

Мыслители и лидеры могут также предоставить определённые руководящие принципы для стимулирования *иджтихад*а, ориентированного на консенсус, в рядах судебной власти и законодательных собраниях. В прошлом *иджтихад* задумывался, в основном, как правовая концепция и методология. Наше понимание источника данных об *иджтихад*е не устанавливает таких рамок для иджтихада. Скорее, мы думаем о первоначальной концепции *иджтихад*а как о формуле решения проблем и вызовов, с которыми сталкиваются отдельные мусульмане и мусульманская община. Это подтвердило бы нашу точку зрения о необходимости расширения сферы действия *иджтихад*а на другие дисциплины, выходящие за рамки *фикх*а и *усул ал-фикх*[69].

Согласно юридическому принципу исламской юриспруденции, не должно быть никакого иджтихада при наличии чёткого текста Корана и хадисов (*ла иджтихад ма' ан-насс*). Этот принцип также должен быть пересмотрен. Это связано с тем, что рассматриваемый текст теперь можно рассматривать в другом свете, и по-новому интерпретировать в другом контексте. Мы говорим о том, что вначале необходимо понять правовой текст и это, само по себе, может повлечь *иджтихад*. Следовательно, *иджтихад* не может быть исключен, если он, в первую очередь, может продвинуть новое понимание текста.

Постоянное снижение критической аргументации среди мусульман, частично, обусловлено представлением о том, что осуществление личного суждения и *иджтихад* прекратились с эпохальными трудами правоведов и имамов прошлого. В дополнение к этому преобладает мировоззрение, согласно которому мусульманин должен следовать той или иной из устоявшихся школ мысли и отказаться от своего суждения в пользу толкований ранних веков, создатели которых не могли иметь представления о потребностях мусульман XXI века. Примерно до 1500 г. н.э. независимый *иджтихад* позволял мусульманам и мусульманским обществам постоянно адаптироваться сообразно изменяющимся социальным условиям и новым достижениям в области наук. К сожалению, поскольку мусульманская цивилизация начала около четырёх веков назад претерпевать упадок перед лицом западных достижений, мусульмане встали на более консервативную позицию в попытке сохранить традиционные ценности и институты. В результате мусульманские мыслители стали склонны негативно относиться к нововведениям и перестройке. Что касается всякого рода риторики и символики разновидности нео-радикалов, которые, имеют тенденцию доминировать над аудиторией мусульман, дух

ислама зачастую заметно отсутствует в их начинаниях, в то время как *иджтихад* нужен более чем когда-либо тогда, когда речь идет о женщинах, об образовании, благом управлении и об экономическом развитии.

VI. ПОСТПРОСВЕЩЕНЧЕСКИЙ СЕКУЛЯРИЗМ

Научная рациональность существенно понижает интеллект до уровня нейронной химии, где психические и поведенческие явления понимаются просто как проявления физических процессов. Оно стремится лишить человека его благородных измерений (веры, любви, красоты), отделяет душу от тела и чувственное от доступного для понимания. В сфере экономики человек является, всего лишь, производителем и потребителем товаров, и движимым исключительно своим личным интересом. Это также противоречит исламской точке зрения, согласно которой в человеке присутствует мораль и трансцендентная вера.

Этот физический анализ интеллекта в настоящее время рассматривается как концептуально неадекватный. Реальный вопрос заключается в том, можно ли допустить человеческое измерение, которое является самоуправляемым и не сводящимся к физической массе. В высказывании Моравии «можно ли утверждать, что нечто существует и в то же время не является физическим? Отказ ли от души и достижения, достигнутые био- и нейробиологами, обязывают нас считать, что человек – это не что иное, как тело?»[70]. В последнее время некоторые творческие мыслители предпринимали попытки переосмыслить понятия «разум» и «интеллект» в соответствии с антиматериалистическим принципом, опираясь на опыт более старых незападных традиций или даже популярных

народных концепций[71]. Исламская философия, которая, в основном, изучает цели, в отличие от науки, которая в основном изучает причины, в соответствии с кораническим учением, усматривает в роли предметов и событий знамения божественного присутствия и деяния. Вера понимается мусульманами не как ограничение науки, а как перспектива её обогащения и совершенствования[72].

Альтернативные перспективы западной философии и науки также находятся за озадаченностью Запада тем, почему мусульмане не стали более секуляризированными. Это необоснованное предположение в прошлом приводило к ошибочным оценкам ислама и продолжает способствовать подлинному недопониманию относительно истинной природы исламской религии и интеллектуальных традиций. Это неправильное понимание, к сожалению, не уникально для жителей Запада. Большинство мусульман на сегодня также являются удручающе неосведомленными о глубине и масштабе их богатого наследия в области авторитетного обоснования разума. Мыслящие мусульмане должны стремиться отстаивать симбиотическое соотношение веры и разума в своей религии и рассматривать его как источник обогащения и вклада ислама в человеческое взаимопонимание и цивилизацию.

VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта статья выдвинула кораническую точку зрения на мышление, которая в своих критических и целенаправленных измерениях предоставляет набор руководящих принципов, обеспечивающих её чистоту и цель от негативных редукционистских влияний. Руководящие указания, изложенные таким образом, также богаты продвижением духовного измерения с пониманием того, что мышление, не основанное на морали и вере, может поте-

рять своё направление и цель и даже может стать пагубным для благосостояния людей. С коранической точки, зрения естественные науки должны являться ключом к нашему познанию знаков бога во вселенной. Ибо это может способствовать решению индивидуальных и социальных проблем, не нарушая космического порядка и среды обитания человека на земле. Вопиющее игнорирование этических ценностей в науке ослабило чувство ответственности у учёных, способствовало ухудшению условий жизни людей на планете и привело к беспрецедентной деградации окружающей среды.

Поскольку мышление – это навык, который можно развить путём самостоятельного использования и обучения, оно поддается управлению, утрате и обогащению. Университеты и учебные заведения в мусульманских странах, как правило, испытывают нехватку ресурсов, и те, у кого есть средства, всё ещё терпят ограничения, в ущерб своей культуре, воспитанию критического мышления, чтению и исследованиям среди своих студентов и учёных. Центры высшего образования могут преуспеть в установлении нового порядка взаимоотношений между естественными и гуманитарными науками, между всеми отраслями знаний и человеческого благосостояния, а также путями, приносящими пользу обществу. Современная система образования нуждается в переоценке для того, чтобы привить творческое мышление и широкий кругозор студентам и учёным, что основывается на взаимосвязи различных образовательных дисциплин. Этого можно достичь, как предположил один наблюдатель, «добавив достаточное количество курсов в учебные программы от гуманитарных до инженерно-технических наук, путём междисциплинарного взаимодействия и сотрудничества»[73]. Основная характеристика гуманитарных наук с исламской точки зрения заключается в том, что

они не свободны от ценностей и должны быть включены в систему ценностей ислама, которая основывается на этическом и гуманистическом аспектах ценностей. Семиотическое содержание и инструменты пронизывают неисчислимое количество областей, из которых здесь можно перечислить лишь некоторые, такие, как логика, лингвистика, грамматика, семантика, познание, философия, антропология, естественные науки и многие другие. Работы мусульманских учёных, которые являются ничем иным, как семиотическим анализом, в самом строгом смысле, могут быть выделены и интегрированы в общий дискурс. Это не является надуманным, учитывая, что даже «Семиотика» как всеобъемлющая современная дисциплина, независимая от философии и лингвистики, сама по себе является современной наукой. «Когнитивная семиотика», к примеру, область, которая пытается ликвидировать разрыв между естественными и гуманитарными науками, появилась только в 1990-х годах[74].

Однако нелепо отмечать, что подавляющее большинство мусульман предпочитают механическое заучивание Корана, что явно бессмысленно и лишено разумности. Коран обычно читают, запоминают и цитируют в силу его духовной ценности, а не для интеллектуальной стимуляции и расширения кругозора. Очевидно, что это не та рекомендация, которую можно почерпнуть из самого Корана. Ал-Карадави справедливо заметил о нынешних реалиях общественного образования в мусульманских странах то, что «система полагается на запоминание и зазубривание в большей степени, чем на понимание и анализ». Типичная слабость этого метода заключается в том, что зазубривающий забывает то, что он заучивал, как только заканчиваются экзамены. Но если то, что изучено, основано на понимании и осмыслении, то суть этого останется в уме и не будет подвержена забвению так

быстро»[75]. Однако проблема, которую мы здесь поднимаем, является укоренившейся и возникает из общего акцента, который большинство педагогов и правоведов более ранних времен делали на изучении руководств Корана, *хадис*ов и *фикх*а, зачастую сосредоточивая внимание на словах и предложениях текста, в ущерб пониманию и анализу. Таким образом, основной подход к изучению Корана акцентировался на правильном произношении и запоминании. Эта повторяющаяся система обучения была особенно ярко выражена в контексте образования детей, хотя она не ограничивалась этими рамками, поскольку другие, и более продвинутые уровни исламской науки также испытывали подобное же влияние[76].

Несмотря на глубокое влияние Корана на мысли, нравы и культуру отдельных мусульман и мусульманских сообществ, мышление, по своей природе, не поддается тому, чтобы его поместили в какие-либо заранее предустановленные рамки и подчинили определённым установкам. Кажется, что Коран также стремится лишь предоставить знамения и указатели к тому, чтобы мыслить, но субъективный и изначально индивидуальный уклон мышления часто вдохновляется воображением и интуицией, которые не могут быть заключены в определения и руководства. Творческий ум уникален по своим атрибутам, и мышление, которое имеет место у образованного и честного человека, является одним из величайших даров творения, которое само по себе может соответствовать описанию божественного образца или *аят*ам бога на земле. Остается добавить, что образное мышление также вдохновлялось от источника и влияния великих мыслителей других культур и традиций – точно так же, как мы отмечаем и то, что великие мыслители истории появлялись во всех регионах, культурах и религиях. Суть этих утверждений подтверждается известным хадисом, в кото-

ром пророк наставлял мусульман «Идите за знаниями, даже если они и в Китае», а также другим хадисом, где говорится о том, что «мудрость является находкой верующего, и он подбирает её, где бы ни нашёл». Поэтому знания и мудрость должны, в конечном итоге, рассматриваться как общие достижения человечества, обретённые и установленные его выдающимися творческими мыслителями. Это также известно из того факта, что результаты творческого мышления часто распространяются и осваиваются далеко за пределами локальных географических точек и границ, особенно, в эпоху глобализации. Хотелось бы надеяться, что великие мыслители и лидеры человечества сделают его частью своих планов и обязательств, для того, чтобы сократить расстояния и разрыв между интеллектуальными и культурными традициями мира, и устремиться к подлинному видению общности судеб и более широкого человеческого братства в ходе своей работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробно см. Элма Бериша, «Кораническая семио-этика природы», Ислам и цивилизационное обновление, том. 8, № 1 (январь 2017 г.), с.49f.

2. Там же, с.51.

3. Грубое уравнивание исламской и западной концепций разума, которое проделывали ранние мусульманские учёные, как правило, имело тенденцию не принимать во внимание категорий разума и западную критику разума, которые разделяли его на «инструментальный разум, критический разум, функциональный разум, абстрактный разум, империалистический разум, децентрированный разум» и тому подобное. Подробнее см. Абдельваххаб М. Элмессири, «Особенности нового исламского дискурса», Материалы конференции в Каире, 1997 г.

4. Сура «Разъяснены», 41:53.

5. Сура «Рассеивающие», 51:20.

6. Сура «Сад», 38:29.

7. Некоторые комментаторы выделили в общей сложности 30 выражений, которые вращаются вокруг обдумывания аята. См. Абу Бакр ар-Рази, Тафсир ал-Кабир (Бейрут: Дар ал-Фикр), II, стр. 222f.

8. Сура «Мухаммад», 47:24.

9. Ян Ричард Неттон, Трансцендентальный Аллах, Исследования по структуре и семиотике исламской философии, теологии и космологии (Лондон и Нью-Йорк: Рутледж Тейлор и Френсис Груп, 1989), с.321.

10. Сура «Корова», 2:242.

11. Сура «Семейство Имрана», 3:118.

12. Ср. Юсуф ал-Карадави, ал-Акл ва ал-Илм фи ал-Коран ал-Карим (Каир: Мактаба Вахба, 1416/1996), с. 36.

13. Ар-Рахиб ал-Исфахани, Муфрадат Алфас ал-Коран (Бейрут: Дар аш-Шамиййа, 1383/1964) при «Фикр».

14. Сура «Преграды», 7: 175 и 176; см. также сура «Собрание», 59:21; Сура «Румы», 30:21.

15. См. Карим Дуглас Кроу, «Ислам и разум» в Аш-Шаджара, т. 8, (2003), с. 120-1.

16. Аббас Махмуд ал-Аккад, «Ат-Тафкир, Фарида Исламиййа» («Мышление – это обязательство ислама»), цитируемый в Джамал

Бади и Мустафа Тайдин, «Творческое мышление: исламская перспектива», 2-ое изд. (Куала-Лумпур: Международный Исламский Университет Малайзия, 2005 г.), стр.6.

17. Ср. Ал-Карадави, «ал-'Акл ва ал-'илм», стр. 41-45 со ссылкой на «Мифтах Дар ас-Са'ада» ибн Кайима ал-Джавзиййа и книгу Аккада под названием «Ат-Тафкир Фарида Исламиййа» (Бейрут: «ал-Матба'а ал-'Асриййа», 1992).

18. Сура «Покаяние», 9: 122.

19. Сура «Семейство Имрана», 3:48.

20. Ср. Сура «Собрание», 62: 2, и пассизм.

21. Сура «Женщины», 4:54.

22. Сура «Лукман», 31:12.

23. Сура «Корова», 2:269.

24. Ср. Аль-Карадави, «ал-'Акл ва ал-'илм», с. 200.

25. Ср. Там же, с.202.

26. Ал-Исфахани, «Муфрадат алфас-ал-Коран», с.249.

27. Саййид Мухаммад Хусайн Табатаба'и, «Ал-мизан фи ат-тафсир ал-Кур'ан» (Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'алами, 1383/1964), II, с. 395.

28. Алауддин ал-Маттаки ал-Хинди, «Канз ал-умма фи сунан ал-аквал ва ал-а'фал» (Бейрут: Му'ассаса ар-рисала, 1383/1981), хадис № 5873.

29. АбуХамид Мухаммад ал-Газали, Рисалат ар-Радд 'ала-ладуннийа, Абд Аллах Рийад Мустафа, (Дамаск: Дар ал-Хикма, 1986), стр. 241.

30. Сура «Пчёлы», 16:78.

31.Ср. Ахмад Фуад ал-Алвани, Ат-тарбиййа фи ал-ислам (Каир: Дар ал-ма'ариф би-миср, 1968), стр. 227-228.

32. Ср. Азиз ал-Азмех, Арабская мысль и исламские общества (Лондон: Грум Хелм, 1986), с. 109.

33. Ср. Дайан Ф. Халперн, Мысль и знание: Введение в критическое мышление (Махва: Нью-Джерси, Лоуренс Эрлбаум и Партнеры, 1996),с.21.

34. Ср. Ибрагим Б. Сайед, «Критическое мышление». В интернете по адресу: http://www.lrfi.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm.

35. Мухаммад Икбал, «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (Лахор: Шах Мухаммад Ашраф, переиздание 1982 г.), с.127.

36. Сура «Хадж», 22:46.

37. Сура «Пчёлы», 16:78.

38. Сура «Толпы», 39:18.

39. Сура «Неизбежное», 69:38-39.

40. Малек Беннаби, Интадж ал-мусташрикин (Каир: Мактаба 'Амир, 1990), с. 34.

41. Сура «Семейство Имрана», 3:137.

42. Сура «Семейство Имрана», 3:140.

43. Сура «Преграды», 7:181-183.

44. Икбал, Реконструкция религиозной мысли..., с.139.

45. Сура «Комнаты», 49:6.

46. Сура «Толпы», 39:6; Сура ан-Ниса', 4:1.

47. Подробнее см. Имам Фейсал Абдул Рауф, «Что правильно с исламом – есть то, что правильно с Америкой» (Сан-Франциско: Харпер Коллинз,2004), стр. 4-5.

48. Георг В.Х. Гегель, Философия истории (Нью-Йорк: Дав Букз, 1956),с.109.

49. Луай Сафи, «Творческая миссия мусульманских меньшинств на Западе: синтезировать этос ислама и современности», статья конференции, представленная в Вестминстерском Университете, Лондон, Великобритания, февраль, 21, 2004: http://www.lsinsigt.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm.

50. Сура «Коленопреклонённая», 45:23.

51. Сура «Корова», 2:120; см. также Сура «Рассказ», 28:50; Сура «Пещера», 18:28.

52. Сура «Йунус», 10:36.

53. Сура «Перенёс Ночью», 17:36.

54. Сура «Звезда», 53:23.

55. См. М.Х.Камали, «Ислам, рациональность и наука» в исламе и науке, (2003), том. I, №2, с.126f; см. также Мехди Голшани, «Философия науки с точки зрения Корана» в книге «На пути исламизации дисциплин» (Херндон: Международный Институт Исламской Мысли, 1989), с.73f.

56. Сура «Йунус», 10:32.

57. Сура «Скот», 6:115.

58. Сура «Корова», 2:170, см. также сура «Трапеза», 5:104.

59. Сура «Пророки», 21:54; сура «Преграды», 7:71.

60. Сура «Сонмы», 33:67.

61. Сура «Паук», 29:39.

62. Ср. Ишфак Ахмад, «Культура исследований и разработок в исламском мире: проблемы прошлого и настоящего и будущие направления» в: Абу Бакр Абдул Маджид и соавт. (ред.). Новые знания, исследования и разработки в мусульманском мире (Куала-

Лумпур: Институт Исламского Понимания Малайзия, 2004), с. 14-15.

63. Зиауддин Сардар, Ислам, постмодернизм и другое будущее: читатель Зиауддина Сардара (Лондон: Плутон Пресс, 2003).

64. Сейид Хусейн Сейид Хусейн Наср, Традиционный ислам в современном мире (Кеган Пол Интернешнл: 1990).

65. См. для обсуждения Оливер Леаман, «Институционализация исследований и культуры развития в исламском и неисламском мире: сравнительная перспектива» в: Абу Бакр Маджид, (ред.) Новые знания, стр. 50-51.

66. Малек Беннаби, Интадж ал-мусташрикин, с. 26.

67. Подробнее см. Мохаммад Хашим Камали, «Вопросы понимания и иджтихада» в: «Исламоведение», 41 (2002), с.623ff.

68. У М.Х.Камали есть глава об иджтихаде, принципах ислама. Юриспруденция, 3-е изд. (Кембридж: Общество исламских текстов, 1991, 2003). См. также мою статью «Вопросы понимания джихада и иджтихада» в «Исламских исследованиях», 41 (2002), стр. 617-635; и «Вопросы правовой теории и науки и перспективы реформ» в «Исламских исследованиях», 40 (2001), стр. 1-21.

69. Настоящий автор выдвинул новое определение *иджтихад*а в своем труде «Закон шариата: введение» (Оксфорд: Уануорлд Пабликейшнс, 2008), с.165.

70. Серхио Моравия. Загадка ума: проблема тела и разума в современной мысли, перев. С.Стейтон, (Кембридж: Издательство Кембриджского Университета, 1995. Впервые опубликовано в Риме, 1986), стр. 4-5.

71. См., Например, Говард Гарднер, Реформация интеллекта: множественный интеллект для 21-го века (Нью-Йорк: Бейсик букз, 1999).

72. Подробнее см. Роджер Гаруди, «Баланс западной философии в этом столетии» в книге «На пути к исламизации дисциплины» (Херндон: Международный Институт Исламской Мысли, 1989), с.399f.

73. Мехди Голышани, «От знания к мудрости: Кораническая перспектива» в исламоведении, 44 (2005), с.13.

74. См. Мартин Лингс, «Символизм букв алфавита», в: «Суфийский святой двадцатого века: Шейх Ахмад ал-Алави: Его духовное наследие и достояние» (Кембридж: Общество исламских текстов, 1993).

75. Юсуф ал-Карадави, Фикх ал-Авлавиййат, с. 68.

76. Ср. Ал-Ахвани, Ат-тарбиййа фи ал-ислам, с.189.