

Мохаммад Хашім Камалі

**ПРОЧИТАННЯ ЗНАМЕНЬ:
КОРАНІЧНИЙ ПОГЛЯД
НА МИСЛЕННЯ**



ПРОЧИТАННЯ ЗНАМЕНЬ:
КОРАНІЧНІЙ ПОГЛЯД
НА МИСЛЕННЯ

Мохаммад Хашім Камалі

*Книга надрукована за підтримки
Інституту Інтеграції Знань*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Рівне – 2020

Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking (Ukrainian)
Occasional Paper Series 26
Mohammad Hashim Kamali

Прочитання знамень: коранічний погляд на мислення (Українська)
“Спеціальні видання” Серія 26
Мохаммад Хашім Камалі

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Переклад: Ольга Тимчишин
Редактура: Марко Хряк-Петльований

Зміст

Передмова	5
Прочитання знамень: Коранічний погляд на мислення	7
I. Божественні знамення (аят)	10
II. Джерела та інструменти	21
III. Перешкоди для правильного мислення	27
IV. Занепад критичного мислення	29
V. Як щодо іджтіхаду?	31
VI. Секуляризм після епохи Просвітництва	34
VII. Висновок	36
Посилання	40

Передмова

Міжнародний інститут ісламської думки (МІД) та Міжнародний інститут поглибленого ісламознавства (МІПІ) Малайзії з великим задоволенням спільно презентують тематичну статтю №26 «Прочитання знамень: коранічний погляд на мислення» відомого науковця та спеціаліста в ісламському праві та юриспруденції професора Мохаммада Хашіма Камалі. У нього є багато публікацій на різноманітні теми у сфері шаріату. Багато його книг, зокрема «Принципи ісламської юриспруденції», «Шаріатське право: вступ», «Посібник з хадисознавства», використовуються як посібники в англomовних університетах в усьому світі. Стаття висвітлює погляди на коранічну концепцію мислення, раціональності й критичного мислення.

Стаття починається з обговорення божественних знамень, аят, і визначної ролі, яку вони відіграють у коранічній концепції мислення. Ця тема є основною в цій статті. Також обговорюються питання визначення джерела знань у Корані, фактори, які ускладнюють раціональне мислення, й наведений історичний огляд золотої ери наукової діяльності та її занепаду з часом. Короткий розділ присвячений іджтіхаду і тому, як він відповідає моделі нашого аналізу мислення, а також короткому порівнянню ісламського й західного філософського сприйняття раціональності.

Там, де дати наводяться за ісламським календарем (гіджра), вони позначені р.г. У інших випадках після них подані дати за григоріанським календарем і позначені н.е., де це необхідно. Арабські слова написані курсивом, окрім тих, що увійшли в загальний вжиток.

З моменту заснування в 1981 році Міжнародний інститут ісламської думки служить найбільшим центром сприяння ґрунтовній науковій роботі. У цьому напрямку було проведено багато програм досліджень, семінарів і конференцій, а також видано праці з соціальних наук і різних галузей теології арабською та англійською мовами, багато з яких перекладено на інші поширені мови.

Заснований у 2008 році в Куала Лумпурі Міжнародний інститут поглибленого ісламознавства (МІПІ) Малайзії є незалежним науковим інститутом, який проводить об'єктивні академічні дослідження, які мають практичний вплив на політику, яка стосується ісламу та сучасних проблем. За відносно короткий період, МІПІ перетворився на динамічний громадський форум, який бере участь у семінарах і публікується у виданнях, які стосуються Малайзії, мусульманського світу й взаємодії ісламу з іншими цивілізаціями. МІПІ Малайзії видає щоквартальний міжнародний спеціалізований журнал «Іслам і цивілізаційне оновлення»; раз у два місяці - «Вісник МІПІ» і «Іслам і сучасні проблеми», а також книги, монографії та серії тематичних статей. За останні дев'ять років у інституті було організовано більше 280 заходів, семінарів, круглих столів, національних і міжнародних конференцій з різноманітних тем, які стосуються ісламу та мусульманського світу. Більше інформації про діяльність та видання МІПІ Малайзії можна знайти на сайті: www.iais.org.my. Персональний сайт професора Камалі: www.hashimkamali.com.

Лондонський офіс МІД та МІПІ, Куала Лумпур
Лютий 2018

ПРОЧИТАННЯ ЗНАМЕНЬ

Коранічний погляд на мислення^{*}

Коран навчає нас важливої доктрини аят (знамення Бога у Всесвіті), яка складається переважно з вказівок на визначену роль на усіх рівнях творення. Таким чином, ми часто зустрічаємо «ла-аятін лікавмін якілун (знамення для людей, які розуміють послання Бога в Корані і які використовують свій розум; 2:164). Це провідна роль Божественних знамень охоплює пов'язану вимогу, покладену на людей, яка полягає в необхідності брати участь у раціональному осмисленні аят і виведенні висновків для відкриття істини й правильного керівництва.

Сприйняття людиною аят та будь-яких висновків, виведених з них, повністю залежить від цілісності мислення, без якої люди не зможуть відповідати на своє послання. Чим краща природна здатність людини до мислення, тим більшу можливість вона має глибоко осмислити й правильно зрозуміти.

Прочитання знамень полягає в розшифруванні й розпізнаванні натяків і прихованих посилянь у текстах та інших культурних пам'ятках. Воно включає суб'єктивну інтерпретацію та є саме тим, що називається «процесом семіозису» або відкривання прихованих смислів. З нього ми дізнаємось, що відкриття

^{*} Це редактований й покращений варіант статті, яка з'явилась у журналі *Islam and Science*, vol. 4, no. 2, (Winter 2006).

глибинних смислів, схованих за видимою поверхнею дійсності, є не лише можливим, а скоріше необхідним. Таким чином, роль прочитання знамень або семіотики полягає в ознайомленні нас з нашим середовищем. Вона змушує нас бачити не лише глибше, а й дивитись крізь зовнішню оболонку.¹

У природі дим є знаком пожежі; сірі важкі хмари - майбутнього дощу; жар - хвороби. Таким чином, хоча й з формальної точки зору, знаки поділяються на два три: традиційні знаки (зроблені людиною культурні знаки, птучні знаки) і природні знаки, які виникають у природі. Так сталося, що природні знаки применшувалися з історичної й філософської точки зору. Природні знаки зазвичай пояснювалися та їхні моделі виявлялися через традиційні знаки та тлумачення. Можна сказати, що більша частина нашого сучасного життя, включаючи науку та технології, побудована на розшифруванні природних знаків. За визначенням, будь-яка форма спілкування можлива лише за допомогою знаків. Тому ми розглядаємо природні знаки як певний вид сирого матеріалу. Природні знаки як «знамення» частіше не привертають нашої уваги. Споживач рідко задумується, що це означає або про що воно повинно сказати. Чим більший рівень довіри, тим меншою буде увага до таких послань.

У древній Греції знаки розглядались лише в контексті «медичних симптомів», а не предмета, який заслуговує філософського осмислення. «Семеон» – саме це слово в грецькій мові означає знак. Умберто Еко першим припустив в своїй «Теорії семіотики» (1976), що не зважаючи на розвиток логіки, граматики й риторики в древніх греків, вони не мали поняття загального знаку в сьогодинньому розумінні. У той час відомо, що коли святий

Августин у IV ст. н.е. висунув концепцію знаків у сфері філософського аналізу, він відкинув природні знаки, визнаючи лише традиційні знаки. Однак, припускають, що між роботою святого Августина й XVII ст. існував абсолютний вакуум у сфері семіотики природи. Як і в практично будь-якій дисципліні, внесок ісламської цивілізації залишається недооціненим через мовні бар'єри чи стереотипну думку про її невелике значення.

Вступаючи в епоху Просвітництва, природнім знакам надали нарешті перевагу й пропагували. За підкресленою думкою в мисленні й раціональності «природне» цінувалось вище за «культурне». Рукотворні символи тлумачились як неприродні або штучні. Знову ж існувала тенденція до більш загального культурного середовища, яка опиралась на нові наукові досягнення того часу, а не на семіотику як формальну дисципліну, яка все ще була обмежена традиційною дійсністю.²

В ісламському суспільстві золотої доби увага культури була сконцентрована на природніх явищах, які в результаті опинились на протилежному кінці шкали. Одержимість «природнім світом» сприяла розвитку усіх типів експериментальних наук. Це можна пояснити близькими зв'язками, які Коран прагнув встановити між природніми знаками й інтелектом людини.

Ісламське поняття ақль (інтелект) охоплює вимір віри, який стосується знань, що також опираються на етичні цінності. Раціональне прочитання Корану, яке я презентую на наступних сторінках, складається з поєднання віри й розуму, який також усвідомлює метафізичний аспект дійсності й обмеження людського інтелекту. Ісламський дискурс XX століття показав усвідомлення цієї відмінності, оскільки почали розуміти тонкощі раціональності, успадковані з західної лексики, і культурний підтекст.³

I. БОЖЕСТВЕННІ ЗНАМЕННЯ (АЯТ)

Вузол між вірою і розумом є визначальною рисою розумної ісламської духовності, де інтелект людини та емоції направлені до гармонії один з одним. Коран багаторазово закликав своїх декламаторів розумувати над знаменнями Господа у Всесвіті і в собі, розуміти присутність Бога в них і абсолютно виправдовувати істину.

Слово ая та його множина аят зустрічається в Корані більше 400 разів, більше того, увесь Коран є збіркою аятів. У Корані сказано: «Ми покажемо їм Наші знамення на небесних об'рях та в них самих, доки вони не зрозуміють, що це – істина! Невже не достатньо того, що Аллаг – кожній речі Свідок?»⁴. «На землі є знамення для впевнених людей...»⁵.

Бог встановлює істину різними шляхами, деякі є чіткими, а інші є, по суті, натяками, останні переважно втілюються через метод аят, щоб стимулювати й охоплювати інтелект людини. Знамення господа неможливо зрозуміти при першому погляді на знаки, вони потребують осмислення й роздумів. Саме це зазначено в висловлюванні: «Ми покажемо їм Наші знамення» (Коран, 41:53), – яке припускає, що знамення можуть бути невидимими для неозброєного ока. Уся концепція аят намагається створити динамічний взаємозв'язок між одкровенням і розумом: «Це – благословенне Писання, яке Ми зіслали тобі, щоб вони міркували над Його знаменнями й щоб замислилися наділені розумом!»⁶ Знамення є також чудом і натяком на щось відмінне від себе і не повинне розглядатись як завершальне послання і мета одкровення, яке містить його.

Приблизно 750 віршів або восьма частина Корану закликає читачів вивчати природу, історію, Коран і людство в цілому. Текст використовує назву звернень у своєму заклику до тих, хто слухає (ясмаун), тих, хто думає (ятафаккарун), той, хто мислить (ятадаббарун), тих, хто спостерігає (янзурун), той, хто використовує власних інтелект (якілун), тих, хто обережний і запам'ятовує (ятазаккарун), тих, хто розвиває інтуїцію (ятафаккагун) і тих, хто знає (яламун).⁷ Ці та інші похідні (переважно зустрічаються в активній дієслівній формі) складаються з відкритих звернень і закликів до розумів, необмежених методологією чи моделлю. «Афала ятадаббарун аль-Куран (То чи не поміркують (гадаббур) вони над Кораном?)»⁸ «Тадаббур» означає сконцентроване й цілеспрямоване мислення, спричинене викликом знайти щось нове або вирішити складну проблему.

Цитуючи Неттона (1989) на тему семіотики природи, Коран «можна описати як рай спеціаліста з семіотики»⁹: «Як багато знамень на небесах і на землі, повз які вони проходять і відвертаються!» (Коран, 12:105). «Ті, які не вірують у знамення Аллага та зустріч із Ним, утратили надію на Мою милість. На них чекає болісна кара!» (Коран, 30:23). «Він поширив для вас землею те, що має різні кольори. Воістину, в цьому знамення для людей, які згадують!» (Коран, 16:13). У визначній природі як знаковій ролі його Творця через очевидне включення природи в зовнішній світ, а також у внутрішні дійсності людини, Коран уявно продовжує спектр знамень до безкінечності. Коран як полотно, зіткане з знамень, є настільки багатим, що спектр феноменів, визначених як знамення, є практично безмежним для певних доменів і категорій. За даними посиланнями можна знайти знамення як природні феномени (Коран, 36:37; 36:33),

надприродні феномени (Коран, 26:4; 17:59); знамення як попередження (17:59) і знамення як благословення (Коран 16:11); знамення як покарання (Коран, 43:48) і знамення як святкування (Коран, 5:114); знамення у вигляді висловлювання (Коран, 30:22) і тексту (Коран, 16:101), знамення у вигляді історичних подій (Коран, 10:92; 29:15; 27:52; 30:58) і знамення в реальних об'єктах (Коран, 2:248); знамення як успадкованого знання (Коран, 26:197) і технологій (36:41); знамення як свідчення (10:15) і знамення у вигляді людей (21:91; 23:50). Без будь-якої ієрархічної моделі читачі Корану запрошуються в повній мірі спостерігати, мандрувати, досліджувати, відчувати, випробовувати, впливати та використовувати власний унікальний метод взаємодії з знаменнями. Коранічні посилання на мислення й використання інтелекту переважно зустрічаються разом з п'ятьма основними темами: віра в єдиного Бога (таухід); роздуми про Коран; людина й Всесвіт; історичний прецедент; і мислення як таке. Посилання на акль (інтелект) та його похідні зустрічаються 49 разів у тексті. Звичайний вислів Корану «улу аль-албаб» («ті, хто мають бачення й розуміння») та його синонім «улу аль-нуга» («люди, наділені інтелектуальними здібностями») зустрічаються 33 рази в тексті.

Такі висловлювання часто накладаються на виклад самих аятів, зокрема як у вірші: «Ось так Аллаг пояснює вам Свої знамення – можливо, ви зрозумієте!»¹⁰ або «Ми вже пояснили вам знамення, якби ж лише розуміли ви!»¹¹, – численні посилання на роздуми про аяти мають свої особливості, адже вони охоплюють широкий спектр людей, які можуть бути наділені різними інтелектуальними здібностями та талантами.¹²

Аль-Рагіб аль-Ісфгані (пом.502/1108) визначає мислення (фікр) як силу розуму, яка прискорює доступ до знань (іам). Мислення (аль-тафаккур) є рухом цієї сили, яка рухається за допомогою інтелекту (аль-акль), і це може відбуватись лише тоді, коли досягнуто початкового уявлення про предмет в розумі мислителя. Таким чином, ми не можемо роздумувати, якщо не маємо жодного уявлення про це. Теж саме можемо сказати про сутність Господа, адже людина не має картини, на якій можна сфокусувати свої роздуми.¹³ Людина може роздумувати лише про атрибути Бога, спостерігаючи Його знамення. Загалом, мислення направлене на увесь створений Всесвіт без винятків; дійсно, Коран багаторазово закликає нас до роздумів про фізичний і абстрактний аспект дійсності, про сучасні й минулі події, які можна сприйняти лише через розум, а не за допомогою органів чуття.

Часто Коран надає приклади, притчі й перекази інших народів і супроводжує їх нагадуванням, переважно зверненням до Пророка, переповідати розповіді минулого, щоб люди могли роздумувати й переосмислювати їх.¹⁴

Також пропонується ієрархія п'яти чуттєво-когнітивних функцій, включаючи сам (слух), базар (зір), фікр (мислення), зікр (пам'ять) і якін (впевненість).¹⁵ Виходячи з такої шкали посиленого чуттєвого розуміння, Коран пропонує поняття улу аль-албаб, вдумливі особи, які володіють правильним розумінням й реагуванням. Таким чином, акль пов'язаний з когнітивним виміром віри. Важливо, що справжній термін для мислення та розуму в арабській мові, аль-акль, містить в основі свого базового значення практичну ідею «обмеження» і «поєднання», а саме утримання від поганих вчинків у

якості внутрішнього бар'єру, добровільно встановленого самому собі. Коментатори Корану розуміють мислення (тафаккур, тафкір) як роздуми й переосмислення, які є розумовою діяльністю і процесом, а не наслідком. Тафаккур вважається формою ібадата (поклоніння Богу), якщо виконується щиро й з благими намірами. Аклъ у його коранічній концепції також є тим, що виношує істину й, окрім того, перебуває у пошуках її. Ця концепція аклъ запобігає усьому невідданливому, самонадійному й оманливому. Деякі також роблять висновок з багатосторонньої уваги Корану до мислення, що мусульмани повинні прагнути бути людьми, які мислять.¹⁶

Аль-Карадаві цитує погляди Ібн Каїма Джавзії (пом. 751/1350) на підтримку власного спостереження про те, що «роздуми протягом години є кращими, ніж поклоніння протягом багатьох років» й іншого висловлювання, що «роздуми протягом години переважають над нічтю, проведеною в молитві». До цього Ібн Каїм додав: «Мислення здійснюється серця, а поклоніння - кінцівками, і перше переважає над другим». Праведний халіф Умар Ібн Абд аль-Азіз (пом. 101/708) також цитував: «Роздуми про винагороду Бога є найкращою формою поклоніння». Аббас Махмуд аль-Аккад пішов далі й сказав, що «мислення – аль-тафкір – є ісламським обов'язком. Як Бог наказав нам поклонятися Йому, здійснюючи молитву й тримаючи піст, Він також наказав нам думати в багатьох аятах і різними шляхами, які доводять, що мислення є одним з ключових послань Корану».¹⁷

Коранічне бачення знань можна охарактеризувати як знання, які ґрунтуються на розумінні (фагм) та прозріння внаслідок розмірковування (тафаккух). Це

зазначається в багатьох місцях у тексті, який заохочує до раціонального спостереження, мислення й роздумів про світ, який ми можемо бачити, і Всесвіт за його межами. Це знання, яке підтримується розумінням того, що Коран показав у своєму висловлюванні «аль-тафаккух фі аль-дін», тобто розумінні релігії, що підтримує раціональний і пізнавальний підхід до побудови світогляду ісламу. Іншими словами, іслам надає перевагу аналітичним знанням і розумінню, які формують усвідомлення, а не чистому догматичному підходу. Два підходи відображені в звичних висловлюваннях аль-іман аль-тафсілі (віра, яка ґрунтується на ретельному аналізі) на відміну від аль-іман аль-іджмалі (непослідовна й неусвідомлена віра). Першій надають перевагу улама усіх передових шкіл і мазгабів. Отже, у аяті сказано: «[Віруючі] – це ті, які каються, поклоняються, прославляють, тримають піст, низько схиляються, вклоняються, закликають до заохочуваного й забороняють відразне, тримаються обмежень Аллага. Тож сповісти віруючим добру звістку!»¹⁸ Ми також підкреслюємо відмінність між обдуманими знаннями й переданими або отриманими знаннями, відображеними в юридичних і пов'язаних з хадисами висловлюваннями ілм аль-дірая, тобто знаннями, які ґрунтуються на розумінні, і ілм аль-ривая, знаннями, які ґрунтуються на повідомленнях або переданими знаннями. Перші засновані на розумінні й усвідомленні (дірая ва тафаккун) і мають перевагу над другими. У той час як ілм аль-ривая опираються в основному на пам'ять і збереження, ілм аль-дірая ґрунтуються на пізнанні, розумінні й аналізі. Таким чином, якщо існує хадис або будь-яке фактичне повідомлення з певного питання, які не відповідають логіці й розумінню, вони не братимуться

до уваги й будуть відкинуті, окрім лише релігійних питань (ібадат), які більше ґрунтуються на вірі й прийнятті, а не на раціональному аналізі.

Інша характеристика коранічного бачення мислення відзначена в його увазі до мудрості й правильних суджень (хікма), яка вказує на якість мислення, його ставлення до цінностей і наслідків. Можна з легкістю сказати, що Мудрість і правильні судження є більш важливими, ніж технічні новинки й методи, оскільки вони можуть привести як до глибоких знань, так і до їх правильного застосування і досягнення досконалості.

У Корані хікма згадується 20 разів, у десяти з яких перед нею стоїть слово кітаб, яке є посиланням на божественне письмо – у першу чергу Коран, але також і інші дані Богом тексти. У тексті сказано з посиланням на Ісуса, що «Він навчить його Писання, мудрості, Таурату й Інджілю».¹⁹ Поєднання кітаб і хікма часто супроводжується згадкою про надсилання пророків, які навчали людей і керували ними за допомогою письма та мудрості (тобто ва юалімутум аль-кітаб а ва аль-хікмата), як це сказано про Пророка Мухаммада²⁰, нащадків пророка Авраама²¹ і про Лукмана.²² Цілісна, вища й неподільна цінність хікма в Корані є недооціненою в одному з аятів стосовно того, коли Бог наділяє мудрістю когось, людина дійсно отримує велике джерело благородності.²³ Згадування хікма разом з Книгою очевидно означає, що Коран потрібно читати з мудрістю й відокремлення одного від іншої, використовуючи абсолютно догматичний підхід до Корану, суперечить божественній цілі й намірам його одкровення. Читати Коран у контексті хікма означає усвідомлене читання, яке виходить за межі звичайних значень його слів, щоб закрystalізувати мету його послання і потім також

роздуми про шляхи й засоби того, як його переваги можна застосувати до особи й суспільства.²⁴

Численні накладання книги й хікма в Корані привели деяких коментаторів, таких Нацадок Катада Ібн Діама Аль-Садусі (пом. 118 р.г.), Ібн Ваххаб, послідовник імама Маліка (пом. 179/795) та імама Аш-Шафії (пом. 205/820 р.) до депо незвичайного спостереження, що «хікма» є посиланням на Сунну Пророка. Багато людей прийняли й дотримувались таких поглядів, але оскільки текст не уточнював значення хікма, слово повинне нести своє природне й неспецифічне значення, як я зобразив в цій презентації. Правильне судження, розуміння, рівновага й уникання крайнощів, здатність відрізнити правду від брехні й процедурна точність зазвичай пов'язують з хікма і хікма, як така, стала виміром оціночного мислення в коранічних висловлюваннях. Окрім того, Коран проголошує, що Бог наділив пророків Давида й Соломона і також відомого мудреця Лукмана хікмою, він не міг посилатись на Сунну Пророка Мухаммада, адже Сунни як такої не існувало в ті часи. Використання хікма в Корані посилює цілісну характеристику мислення; хікма також прагне налагодити близький зв'язок між розумом і емоціями (акль ва калб), розвиваючи таким чином те, що зараз називають емоційний інтелект. Саме так Коран і також Сунна часто доносять свої послання, адже, на відміну від сучасних законодавчих текстів, керівництво Корану, його приписи й заборони часто супроводжуються звертаннями до серця та свідомості читачів, часто використовуючи слово калб (серце) як місце розуміння.²⁵

Аль-Ісфгані визначає хікма як «реалізацію істини через знання та інтелект, яка проявляється через

здійснення благих вчинків».²⁶ Згідно з іншим визначенням, «мудрість означає сприйняття істини й дійсності та здатності уникати корупції в бажанні досягнути досконалості».²⁷ Вибірковий домашній словник англійської мови так само визначає мудрість як «знання того, що є істинним або правильним разом з справедливим судженням щодо дії». Мудрість – мислення, яке опирається на серце, яке часто веде до дії і передбачає її наслідки залежно від інших додаткових факторів». Це може застерігати разом з відомим хадисом, у якому сказано, що «страх перед Богом є вершиною мудрості» (расу аль-хікмата махафату Аллаг)».²⁸ Саме тому найбільші релігії світу закликали шукачів знань поєднувати їх з мудрістю. Це мудрість, яка піднімає мислення на вищий рівень і допомагає використовувати знання на благо, надаючи їм сенсу й напрямку.

Намагаючись навчати людину підвищувати його чи її якість мислення, Аль-Газалі (пом. 505/1111) обговорює два джерела знань, які визнаються мусульманською традицією. Одне з них – людське навчання (Аль-тааллум аль-інсані) і інше – божественне навчання (аль-талім аль-раббані). У першому випадку знання передаються зовнішньо від вчителя до студента, а в другому – від Вселенського інтелекту, який є вищим, більшим і більш дієвим, ніж людське вчення. Ці знання набуваються внутрішньо через одкровення (вахі), як у випадку пророків, або через медитацію, мислення та роздуми. Аль-Газалі поділяв погляди про те, що сутність усіх знань схована у внутрішній суті людини, так само як здатність до росту закладена в ґрунті й насінні, і саме через навчання розвивається особистий потенціал людини. Ці два аспекти знань, а саме зовнішній і внутрішній, доповнюють один одного. Саме тому ніхто не може

навчити чи вивчити за допомогою якогось вчителя усі науки, деякі з них можна досягнути шляхом навчання, а інші – через особисті роздуми.²⁹ Таким чином, важливо, що здобуття знань можливе через навчання і через роздуми, переосмислення й уяву. Іншими словами, усі знання набуваються й поглиблюються через відчуття, внутрішні роздуми й мислення, які беруть участь у природньому набутті й розвитку через зовнішню передачу й навчання.

Погляди Аль-Газалі на внутрішні та зовнішні джерела знань дещо співпадають з поглядами Ібн Сіні (пом. 428/1037), але відрізняються, хоча б частково, від вченого другого/десятого століття Іхвана аль-Сафі (с. 373/983). На думку останнього, усі знання здобуваються через відчуття й нічого не закладено в природі людини. Знання, набуті через мислення й роздуми, також походять від органів чуттів.

Такий самий аналіз був застосований до аксіоматичних знань постулатів, які виведені й підтвердженні органами чуттів. Для підтвердження цієї теорії Іхван аль-Сафа цитував аят Корану: «Аллаг вивів вас із утроб матерів ваших. Ви не знали нічого, а Він дарував вам слух, зір і серця. Можливо, ви будете вдячні!»³⁰ Таким чином, усі знання є набутими, це думка, яка може більше відповідати сучасним теоріям.³¹

Ісламська думка в часи середньовіччя не визнавала відмінності між тим, що можна відчутти органами чуття, і тим, що має духовну або підсвідому природу. Можна сказати, що це більш логічний і реалістичний погляд на дійсність, ніж той, що дозволений сучасною позитивістською доктриною науки. Буття проявляється на різноманітних рівнях і в кількох формах, жодна з яких не є менш реальною, ніж інші. Арабська думка

використовувала поняття, систематизовані в теорії стоїків, яка поділяє буття на три місця: словесне вираження, психічна презентація й дійсність – і останнє поняття не має особливого статусу в Бутті в жодному сенсі. Абу Наср аль-Фарабі (пом. 951 р. н.е.) перейняв ці погляди й асимілював психічну презентацію до буття розуму. Інші переймали цей поділ, додаючи четверте місце – Священну Книгу. Таким чином, дійсність мала чотиристороннє представлення, залежно від того, чи суб'єкт існував безпосередньо в собі чи його подоба була схована в розумі (зіхн, душі), який складався зі звуків, які разом утворювали психічне представництво, або виражався символами, які представляли звук чи письмо. Усі чотири мали спільну основну характеристику, а саме існування (вуджуд, хакіка).³²

Ісламське та західне сприйняття творчого та оціночного мислення вважають навичкою, яка розвивається шляхом навчання й контрольованих занять. Саме шляхом тренування й мислення ми переймаємо нові моделі сприйняття дійсності, яку ми здатні бачити по-різному й творчо. Загальноприйнятим є те, що творче й критичне мислення йдуть пліч-о-пліч і доповнюють одне одного. Критичне мислення означає «використання або розвиток умілих суджень або спостережень». Мислення є критичним, коли воно оцінює обґрунтування окремо від рішення. Проте така оцінка повинна здійснюватися конструктивно.³³ Мета критичного мислення полягає в досягненні розуміння, оцінці точок зору і вирішенні проблем. Загалом, мислення може стати критичним, якщо певний досвід навчання передує абстрактним роздумам.³⁴ Тут ми знову згадуємо ісламське висловлювання про те, що мислення повинно супроводжуватись хікма.

Відомий заперечений хадис: «Перше (буття), створене Богом, — це розум (аввалу ма халака Аллагу аль-акла)», — викликав тривалі дискусії серед мусульманських мислителів протягом багатьох століть щодо наслідків цього висловлювання. Серед питань, які обговорювалися, були пріоритетність розуму над одкровенням і відповідна роль кожного з них в їхній взаємозалежності. Друге питання було про те, чи різні розумові здібності людей також впливають на форми морального обов'язку. Деякі видатні мислителі, включаючи Абу Бакра аль-Разі (пом. 313/925), доводили переважання розуму над одкровенням. Це буде названо «раціоналізмом», який відстоює перевагу розуму над одкровенням. Не потрібно плутати це з «раціональністю», яка означає розглядати будь-яке питання, використовуючи розум, але не надаючи йому пріоритету.

II. ДЖЕРЕЛА ТА ІНСТРУМЕНТИ

Коментуючи уривок з Корану, наведений вище, Мухаммад Ікбал виявив, що Коран розглядає анфус (себе) і афак (світ) як джерела знань. Бог встановив Свої знамення у внутрішньому й зовнішньому досвіді. Таким чином, Коран відкриває свіжі перспективи знань у сфері внутрішнього досвіду людини. Тоді містичний досвід та інтуїція, хоча незвичайні й ненормальні, повинні розглядатись як абсолютно природні й відкриті до вивчення інших аспектів досвіду людини.³⁵ Але внутрішній досвід є єдиним джерелом людських знань. На тій же сторінці Ікбал продовжує, що Зовнішній досвід у Корані відкриває два інші джерела знань — природа та історія, і при використанні цих джерел досвід ісламу розкривається якнайкраще.

Коран бачить знамення дійсності в сонці, місяці, зміні дня та ночі, постійній зміні вітрів, різноманітності людських народів і мов і в цілісності природи, як встановлено сприйняттям людини. Обов'язок мусульманина полягає в тому, щоб роздумувати про ці знамення, а не проходити повз них, ніби німий і сліпий (Коран, 7:179), адже той, хто не помічає ці знамення в цьому житті, залишиться сліпим у дійсності наступного життя. Божественні знамення можна спостерігати за допомогою органів чуття з використанням здатності чути, бачити та думати: «Невже вони не подорожували землею, маючи серця, якими здатні розуміти, а також вуха, якими здатні чути?»³⁶ Акцент у цьому аяті на здатності думати й розуміти, припускаючи, що не всі наші знання про природу плодять безпосередньо від відчуттів, адже якби це було дійсно так, ми б не відрізнялись від тварин.

Часті згадки про чуттєве сприйняття як основну модель сприйняття аят вказують на наукове/експериментальне значення Корану. Коран пішов навіть далі, проголошуючи чуттєве сприйняття єдиним шляхом до знань, як сказано в тексті: «Аллаг вивів вас із утроб матерів ваших. Ви не знали нічого, а Він дарував вам слух, зір і серця. Можливо, ви будете вдячні!»³⁷

Таким чином, знання про знамення здобуваються з використанням цих здібностей. У іншому аяті, Коран хвалить тих, «які прислухаються до слів і йдуть за найкращими з них»³⁸ Цей аят очевидно закликає піддавати дані, отримані за допомогою органів чуття, інтелектуальному відбору. Текст також вчить, що через органи чуття не можна сприйняти усю дійсність. «Та ж ні! Клянусь тим, що ви бачите і тим, чого не бачите».³⁹ Впевненість (якін) може також бути недосажною для інтелекту людини, оскільки розум людини може бути

охоплений змінними часу й простору. Те, що вважається достовірним сьогодні, завтра може перестати бути таким.

Ми також відзначили, що за вченням Корану, Всесвіт є динамічним у своєму походженні, безкінечності й здатності збільшуватися. Здається, ранні мусульманські мислителі не засвоїли акцент Корану на індуктивній аргументації та експериментах. Дійсно, мусульманські мислителі повільно визнавали, що «дух Корану був, по суті, антикласичним». Заглибившись у грецьку філософію, мусульманські мислителі намагались зрозуміти Коран у контексті грецької філософії, яку на початку своєї кар'єри вони вивчали з таким захопленням.

Суть аналізу Ікбала на цю тему також підтримувалася Маліком Беннабі (1906-1973), який розумів творчий імпульс Корану як мотиваційної сили після занепаду науки у часи, коли мусульманські мислителі почали усвідомлювати увесь вплив Корану на експерименти та індуктивну аргументацію.⁴⁰

Динамічна концепція Всесвіту в Корані розглядається в межах концепції життя як еволюційний рух у часі. Таким чином, історія є третім джерелом знань у Корані. Це одне з найважливіших вчень Корану, як Ікбал далі виявив, що народи колективно судять і вони страждають від своїх неправильних вчинків тут і зараз. Саме тому в Корані постійно наводяться історичні приклади й він закликає читача розбудувати про минулий і сучасний досвід людства:

«Таке траплялося й раніше за вас. Пройдіться ж землею та погляньте, яким був кінець тих, які вважали [істину] за брехню!»⁴¹

«Якщо було поранено вас, то так само було поранено й тих людей. Ми змінюємо для людей такі дні

почергово, щоб Аллаг знав тих, які увірували, і щоб Він обрав серед вас мучеників».⁴²

«Якщо було поранено вас, то так само було поранено й тих людей. Ми змінюємо для людей такі дні почергово, щоб Аллаг знав тих, які увірували, і щоб Він обрав серед вас мучеників. Аллаг не любить несправедливих! Я дам їм відстрочку. Воістину, Мої хитрощі могутні!»⁴³

Увага Корану до історії як джерела знань людини виходить за межі звичайних історичних узагальнень. «Він дав нам найбільш фундаментальні принципи критик історії».⁴⁴ Оскільки точність у записуванні фактів є невід'ємною умовою історії як науки, точність повністю залежить від того, хто повідомляє про них. Тому особистий характер оповідача є важним фактором при оцінці його свідчень. У Коран сказано: «Якщо до вас із якоюсь звісткою прийде нечестивець, то спробуйте все прояснити. Адже через своє незнання ви можете зашкодити людям, про що згодом будете жалкувати!»⁴⁵ Саме із застосування принципів, закладених у цьому аяті, до передавачів традиції Пророка, поступово сформувалися канони історичної критики.

Однак, науковий аналіз історії потребує ширшого досвіду, більшої зрілості практичного розуму й більшої повноти усвідомлення основних ідей щодо природи життя і часу. Ці три вимоги складають основу вчення Корану.

(І) Єдність людського походження. У Корані сказано: «Він створив вас із єдиної душі»⁴⁶ Але для сприйняття життя як органічної єдності потрібен час. Іслам сіє зерно цих прагнень і воно стає завданням, яке ставить Коран людині, – працювати в напрямку усвідомлення цього. Не зважаючи на те, що християнство

задовго до ісламу принесло послання рівності людству, Римська імперія мала дуже загальне й абстрактне поняття людської єдності. З іншого боку, ріст територіального націоналізму в Європі придушив широкий людський елемент у мистецтві та літературі Європи. Колоніалізм також надихався власним зображенням вищості.⁴⁷ У ісламі все було по-іншому. Імпульс ісламу з часів зародження полягав у тому, щоб зробити ідею людської єдності ключовим фактором мусульманського досвіду, який повинен був принести свої плоди.

(II) Гостре відчуття дійсності часу й концепція життя як тривалого руху в часі. Погляд Корану на зміну дня і ночі як значення абсолютної Дійсності, яка з'являється у новій славі кожної миті, і тенденція в мусульманській метафізиці розглядати час як ціль - усе це складає інтелектуальний спадок і ідеї ісламу.

(III) Об'єднання релігійний і світських цінностей. Це унікальна риса ісламської думки, яка відрізняється своєю спробою створити гармонію між ними, можливо, вперше в історії. Саме в Медині ми спостерігаємо чіткий приклад того, як універсальні моральні цінності формували критерії для політичних суджень. Політичні лідери й державні діячі повинні були визнавати не тільки цінність ефективності, а також і справедливості, гідності людини, рівності й свободи. У своїй загальновідомій «Філософії історії» Гегель (1770-1831) визнав, що єдність між світськими й духовними цінностями існувала в ісламському суспільстві та цивілізації задовго до того, як вона мала вплив на сучасному Заході:

Тому ми повинні розглядати [примирення між секулярним і духовним] як початок скоріше у протилежності духовних релігійних принципів і жорстокої

дійсності. Адже дух як свідомість внутрішнього світу спочатку сам перебуває у абстрактній формі. У результаті серед секулярного переважає жорстокість, свавілля й насильство. Мухаммеданський принцип, просвітництво свіхдного світу, вперше суперечив цій жорстокості й свавіллю. Він виник пізніше й розвивався швидше, ніж християнство; адже останньому потрібно було вісім століть, щоб перерости в політичну форму.⁴⁸

Сучасний Захід не наслідував приклад історичного ісламського світу, вимагаючи, щоб наділені політичною владою діяли в межах моральних норм. Але оскільки сучасний захід створив гармонію між секулярними і релігійним лише на національному рівні, у міжнародній сфері панувала політика сили й секулярна жорстокість. Ця невдача була причиною безжального насилля, яке принесло більше 100 млн жертва у війнах XX століття. Визнання загрози виключно секулярної політики привело до створення ООН.

Сафі правильно відзначив, що сучасні мусульманські спільноти, на жаль, йдуть таким самим шляхом, роз'єднуючи чи світське й релігійне, і зараз перебувають у кризі легітимності. Багато мусульманських режимів керуються логікою сили й діють за межами моральної праведності. Страшно бачити, як це розмежування плинуло на релігійні рухи, які, здається, піддалися логіці сили у своїй готовності застосовувати аморальні стратегії в своїй боротьбі проти політичної корупції й гніту.

III. ПЕРЕШКОДИ ДЛЯ ПРАВИЛЬНОГО МИСЛЕННЯ

Вказівка Корану роздумувати над аятами також недооцінена низкою принципів гарантування правильного результату роздумів над ними і осмислення їх. Таким чином, текст звертає увагу на низку винятків і факторів, які перешкоджають правильній діяльності інтелекту:

1. Бажання (гава), які можуть включати любов, ненависть, пиху й упередження, які впливають на об'єктивність і якість суджень: «Чи ти бачив того, хто зробив богом своє бажання? Володіючи знанням, Аллаг збив його зі шляху, запечатав слух і серце, а зір накрити завісою». ⁵⁰ «Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником». ⁵¹ Постає вибір: бажання (гава) чи керівництво (гуда), очевидно, перше ускладнює спробу людини вибрати останнє.

2. Припущення проти правди. «Більшість із них іде за припущеннями. Але припущення (аль-занн) ніяк не допоможе замість правди (аль-гакк)». ⁵² «Не йди за тим, про що не маєш знання (іلم), адже слух, зір і серце – усіх їх спитають про обіцяне». ⁵³ Знання та істина суперечать здійсненню занн. Підкреслимо, що у тексті сказано, що ніхто не повинен сприяти занн, поки вона не встановлена й піднята до статусу іلم. У тексті не сказано, що потрібно уникати занн. У іншому місці занн зустрічається поруч з гава або тим, «чого прагнуть душі». ⁵⁴ Це тип занн, який ми мали на увазі. Знання отримуються шляхом чуттєвого сприйняття, яке часто починається з спекуляцій і сумнівів, але підтверджується роздумами й

переконанням. Деякі коментатори стверджують, що головним сенсом цих вказівок є релігія: таким чином, сказано, що ми не повинні займати спекулятивні позиції в питанні віри. Для наукових досліджень і пошуків знань занн не уникають і не перешкоджають.⁵⁵

Абсолютною метою усього є досягнення істини. Як тільки істина відкрита, ми повинні присвятити себе їй і спостерігати її: «А що може бути після істини, як не омана?»⁵⁶ «Збулося слово Господа твого, правдиве та справедливе! Ніхто не змінить слів Його».⁵⁷

3. Сліпе наслідування інших. Правильне застосування розуму в ісламу пов'язане з особистими переконаннями на відміну від хаотичного наслідування інших, священних звичаїв. Вони повинні оцінюватись у контексті аргументації й їх потрібно уникати, якщо вони виявились неправильними й оманливими. Обмануті скажуть, як сказано в Корані: ««Ми йдемо за тим, із чим знайшли батьків наших!» А якщо їхні батьки нічого не розуміли та не йшли шляхом прямим?»⁵⁸ Це була відповідь, яку пророк Авраам та інші видатні пророки отримали від тих, хто їх оббрехав, але текст знову і знову звертається до них: «Ви та ваші батьки перебуваєте в справжній омані!»⁵⁹ Як ми встановили, сліпе наслідування інших, яке є широко поширеним, може бути єдиною найбільш руйнівною причиною занепаду творчого мислення мусульман.

4. Диктаторська політика гноблення. Коран засуджує пихатих диктаторів і тих, хто підтримує їх і підкоряється їм. Отже, мольба тих, хто сказав: «Господи наш! Ми корилися нашим вождям і старійшинам!

Вони збили нас зі шляху!»⁶⁰ — не повинна вважатись достойною. У багатьох інших місцях у тексті за жорстокість засуджуються фараон і Карун, які ввели людей в оману, заперечуючи керівництво, передане їм.⁶¹

IV. ЗАНЕПАД КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Я не буду згадувати добре задокументовану історію про те, що мусульманські мислителі були піонерами в створенні нових знань. Це було через вплив Корану, на відміну від греків, які успішно застосовували дедуктивний метод аргументації та логіку, мусульманські вчені відрізнялись своїми індуктивними та експериментальним підходами до наукових досліджень. Коран повторює заклики до відкриття істини, набуття знань і дослідження видимого світу, надаючи моральний і духовний стимули науковій творчості. Золотий вік мусульманської науки почався близько 700 р. н.е. і тривав до близько 1350 р. н.е. Видатні мислителі, такі як Ібн Сіна, Джабір ібн Хаян, Абу Бакр Закарія аль-Разі, Абу Райгган аль-Байруні, Ібн аль-Нафіс аль-Дімашкі, Аль-Хаварізм та багато інших, залишили багатий спадок, зробивши внесок у розвиток таких наук, як анатомія, медицина, математика, астрономія, хімія, оптика і т.д.⁶² У мусульманських суспільствах того часу існували лінгвістичні та інші зроблені людиною знаки та символи у формалізованій мові науки, текстового аналізу, архітектури та форм мистецтва, але ними нехтували. Складна літературна культура й книговидавництво розвинулося до безпрецедентних масштабів.⁶³ У суспільній уяві чорнило освіченої людини вважалось священним і ручка розглядалась як перша річ, яку створив Бог. Тому важко сказати, наприклад, які знаки у той період, зроблені людиною чи природні, привертати більше уваги.

Культура та природа в здоровому симбіотичному взаємозв'язку відображалась, зокрема, у тогочасній ісламській архітектурі.⁶⁴

Після XIV століття творче мислення почало занепадати в ісламському світі через низку факторів, включаючи монгольське вторгнення й спалення Багдаду, поразку мусульман-арабів в Іспанії і хрестові походи, розпад Османського халіфату й тиск колоніалізму. У результаті цього Творчий стимул ісламської думки зазнав занепаду. Мусульмани також стикнулись з внутрішніми проблемами, включаючи відчуження філософів, науковців і мислителів від теологів, сектанські суперечки й панування інтелектуального консерватизму й такліду (імітування минулих авторитетів). Філософія й науки швидко занепали, у той час як панували більш стійкі форми вказівок і вужчі навчальні програми. Стверджувалось, що ортодоксія перебувала під загрозою і потрібно було обмежити мислителів, щоб захистити релігію. Широта й різноманітність дискурсу, який охопив спектр релігійних наук, калам, тафсір, хадис і фікх дозволила ввести вужчий критерій куфру, біда й такліду й відбулося так зване закриття дверей іджтіхаду (сада баб аль-іджтіхад).⁶⁵

Нещодавно, певні зловживання ісламською владою догматичним радикалізмом поглибили занепад творчої думки серед мусульман. Ситуацію не покращує переважання пасивності в суспільній культурі стосовно догматичних крайнощів цих ревних прихильників такліду. Однією з важливих рис такого світогляду є незнання важливого стимулу Корану до творчого мислення. Малік Беннабі коротко сказав, що криза цивілізації й суспільства в критичній точці його історії «полягає в нестачі не матеріальних об'єктів, а ідей».⁶⁶

V. ЯК ЩОДО ІДЖТІХАДУ?

Заклик Корану до раціонального мислення й аналізу не обмежений методологією іджтіхаду. Насправді, немає чіткої вказівки на іджтіхад у тексті Корану. Іджтіхад як концепція походить з хадисів Пророка та практики його сподвижників. Методологія іджтіхаду, яка є основною темою науки про джерела права (усуль аль-фікх) сама є результатом іджтіхаду. Здається, Пророк також розглядав іджтіхад як творчий стимул, а не занурення в особливості законодавчої аргументації, як у випадку з усуль аль-фікх. Коли Пророк говорив про іджтіхад або коли він схвалював його застосування, здавалось, що він робив це, розглядаючи іджтіхад як творче мислення. Хтось може визнати, що накладання обмежень на мислення, навіть якщо це можливо, культурою та законодавчими традиціями, може бути перебільшеним, і у цьому випадку воно може набутися негативних вимірів. З іншої сторони, хтось може відстоювати свободу думки, необмежену певною цілеспрямованістю або цінностями. Навіть дійсний процес творчого мислення, як раніше відзначалося, є навичкою, яку можна здобути й удосконалити поступово, спрямовуючи її у продуктивне русло. Ліберальна традиція Заходу схиляється до накладання мінімальних обмежень на мислення, у той час як іслам обирає більш керований підхід до творчого мислення. Ісламська та західна традиції визнають авторитет аргументу як критерію судження, хоча ліберальна традиція, на відміну від ісламу, відокремила духовність і віру від сфери наукової раціональності.

Однак, методологія іджтіхаду також перебувала під впливом різноманітних факторів, включаючи політичний клімат, перехід від халіфату (хілафа) до монархії

(мулк), елліністичні погляди стосовно аналогії (кияс) і її силогістичних складових, розкол між улама та правлячою владою.⁶⁷ Усуль аль-фікх та її методологія пройшли складний шлях і заглибились у формальності, що мало погані наслідки для іджтіхаду. Зараз дійсно потрібно відновити чистоту цього важливого поняття, щоб зробити іджтіхад нашим головним інструментом для відновлення його вихідного й життєздатного стану, а також для перегляду та реформування деяких аспектів самої теорії іджтіхаду, які більше не відповідають умовам нашого часу.

На закінчення цього розділу я зроблю припущення, хоча й коротко, про те, що потрібно переглянути й реформувати в традиційній теорії іджтіхаду: 1) визнати прийнятність колективного й консультативного іджтіхаду (іджтіхад джамаї) разом з індивідуальним іджтіхадом науковців; 2) дозволити експертам у інших сферах, наприклад, науці, економіці чи медицині, проводити іджтіхад у їхніх сферах, якщо вони володіють достатніми знаннями про джерела знань в ісламі. У іншому випадку, вони можуть здійснювати іджтіхад спільно зі знавцями шаріату, або радитись з ними.

Іджтіхад у минулому часто використовувався як інструмент розбіжностей і суперечок, ніж єдності й консенсусу. Хоча суперечки загалом є прийнятними, але сьогодні існує більша потреба в єдності й згоді. Науковці та спеціальні органи не повинні заохочувати розділення на різні школи та секти, а намагатися знайти шляхи, які допоможуть зменшити прірву між ними й сприйняти єдності на основі принципів. Це може потребувати політичних вказівок для різних умов і країн, і вони повинні бути відображені в наших підходах до іджтіхаду. Певні вказівки можуть бути також

надані мислителями й лідерами, щоб сприяти наведеному на консенсус іджтіхаду в межах юридичних і законодавчих зборів.

Іджтіхад колись виник переважно як законодавчий термін і методологія. Наше розуміння джерел інформації про іджтіхад не уточнює певної моделі для іджтіхаду. Скоріше, ми вважаємо вихідну концепцію іджтіхаду формулою вирішення проблем і викликів, з якими стикалися окремі мусульмани й мусульманська спільнота. Це підтверджує наше бачення потреби розширення спектру іджтіхаду й включення інших дисциплін поза межами моделі фікху та усуль аль-фікх.⁶⁹

За законодавчою максимою ісламської юриспруденції, не повинно бути іджтіхаду за наявності зрозумілого тексту в Корані та хадисах (ла іджтіхад ма аль-насс). Цю максиму потрібно переглянути. Адже можливо, що цей текст може зараз розглядатись по-іншому й отримати нове тлумачення в іншому контексті. Ми говоримо про те, що законодавчий текст потрібно спочатку зрозуміти й він сам може потребувати іджтіхаду. Отже, іджтіхад не буде зайвим, якщо він може відкрити нове тлумачення тексту.

Постійний занепад критичного мислення серед мусульман пояснюється думкою, що володіючи епохальними роботами законодавців й імамів минулого, вони перестали використовувати особисті судження та іджтіхад. До цього додається переважаюча думка про те, що мусульманин повинен бути прихильником тієї чи іншої школи думки й уникати своїх суджень на користь тлумачень ранніх століть, основоположники яких не могли мати концепції потреб мусульман XXI століття. До приблизно 1500 р. н.е. незалежний іджтіхад дозволяв мусульманам і мусульманським спільнотам постійно

пристосовуватись до змінних соціальних умов і нових знань. На жаль, мусульманські цивілізації почали слабнути ти близько чотирьох століть тому на тлі західного прогресу, мусульмани почали обіймати більш консервативну позицію, намагаючись зберегти традиційні цінності й інститути. У результаті мусульманські мислителі почали негативно ставитись до інновацій та пристосування. У всіх риторичних і символічних формах неорадикалів, які прагнуть завоювати мусульманську аудиторію, дух ісламу часто відсутній у їхніх прагненнях, у той час сильніше, ніж коли-не будь, відчувається потреба іджтіхаду у питаннях жінок, освіти, хорошого управління та економічного розвитку.

VI. СЕКУЛЯРИЗМ ПІСЛЯ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА

Наукова раціональність суттєво обмежила розум до рівня нейрохімії, де розумовий та поведінковий феномени розглядаються всього лише як прояви фізичних процесів. Вона прагне позбавити людину її благородних проявів (віра, любов, краса), відокремлює душу від тіла, і чуттєву сферу від розумової. У сфері економіки людина всього лише виробник і споживач товарів і нею рухає лише особистий інтерес. Це суперечить ісламській точці зору, яка бачить у людині моральні якості і трансцендентну віру.

Цей фізикалістський аналіз розуму зараз все частіше вважається концептуально неприйнятним. Справжнє питання полягає в тому, чи можна визнавати людський вимір, який є автономним і не зводиться до фізичної маси. Словами Моравії: «Чи може хтось володіти чимось, що існує і в той же час не є фізичним?

Чи заперечення душі та досягнень біології й нейрона укр зобов'язує нас стверджувати, що людина це лише тіло?»⁷¹ Нещодавно творчі мислителі здійснили спроби по-новому сформулювати поняття «розум» і «освіченість» разом з антиматеріалістичними напрямками, опираючись на досвід старих незахідних традицій або навіть відомі народні уявлення.⁷¹ Ісламська філософія, яка в основному вивчає цілі на відміну від науки, яка переважно вивчає причини, розглядає, згідно з вченням Корану, роль об'єктів та подій як знамень божественної присутності та діяльності. Мусульмани вважають віру не обмеженням науки, а перспективою її бачення й вдосконалення.⁷²

Різні точки зору західної філософії та науки пояснюються також нерозумінням на Заході того, чому мусульманські суспільства не стають більш секуляризованими. Це необґрунтоване припущення в минулому привело до неправильної оцінки ісламу й продовжує посилювати неправильне сприйняття істинної природи ісламської релігії та інтелектуальної традиції. Таке неправильне розуміння, на жаль, не є унікальною рисою жителів Заходу. Адаже більшість сучасних мусульман сьогодні також абсолютно не усвідомлюють глибину та масштаб їхнього багатого спадку у сфері авторитетної достовірності розуму. Мусульманські інтелектуали повинні працювати для того, щоб відстояти симбіотичний зв'язок віри й розуму в їхній релігії й розглянути його як джерело збагачення та внеску ісламу в людське розуміння і цивілізацію.

VII. ВИСНОВОК

У цій статті розглядається точка зору Корану на мислення, раціональність і критичне мислення, які в своєму важливому й цілеспрямованому вимірі становлять набір дороговказів, які гарантують її мету й очищення від негативних редукціоністських впливів. Надані вказівки також розвивають духовний вимір з розумінням того, що мислення, відокремлене від моральних норм й віри, може втратити власний напрямок і мету, і навіть може стати шкідливим для благополуччя людини.

З точки зору Корану, природничі науки повинні бути ключем для нашого сприйняття знамень Бога у Всесвіті. Адже це може допомогти у вирішенні особистих і соціальних проблем без зміни космічного порядку й місця проживання людини на планеті. Величезна неповага етнічних цінностей у науці послабила відчуття відповідальності науковців і привела до погіршення умов життя людини на землі й безпрецедентного руйнування навколишнього середовища.

Оскільки мислення – це навичка, яку можна розвивати за допомогою тренувань, вона піддається керівництву, може бути втрачена або вдосконалена. Університети та інститути в мусульманських країнах загалом не мають ресурсів, або вони дуже обмежені, на власну шкоду виховують культуру критичного мислення, читання та дослідження серед своїх студентів і науковців. Центри вищої освіти можуть впоратись зі встановленням нового порядку взаємовідносин між природничими та гуманітарними науками, між усіма сферами знань і благополуччя людей та можливостями принесення користі суспільству. Сучасній системі освіти потрібна переоцінка цінностей для того, щоб виховувати

творче мислення й широкий кругозір своїм студентам й науковцям, які усвідомлюють взаємозв'язок різноманітних навчальних дисциплін. Це можна здійснити, як припускає один спостерігач, «додаючи достатню кількість курсів з гуманітарних наук у навчальну програму технічних і природничих спеціальностей, а також за допомогою міждисциплінарній взаємодії та співпраці».⁷³ Головною характеристикою гуманітарних наук, з ісламської точки зору, є те, що в них закладені цінності і їх потрібно вбудувати в систему цінностей ісламу, яка ґрунтується на етичному й людському вимірах цінностей.

Семіотичний зміст та інструменти охоплюють незліченну кількість сфер, таких як логіка, лінгвістика, грамати́ка, семантика, пізнання, філософія, антрополо́гія, природничі науки. Робота мусульманських науковців, яка є нічим іншим, як семіотичним аналізом у вузькому сенсі, може висловлюватись і вбудовуватися в загальний дискурс. Це не видумка, враховуючи, що навіть семіотика як цілісна сучасна дисципліна, незалежна від філософії та лінгвістики, є сама по собі новою. «Когнітивна семіотика», наприклад, сфера, яка намагається усунути прірву між чистою наукою та гуманітарними науками, виникла лише не раніше 1990-х рр.⁷⁴

Парадоксально бачити, однак, що переважна більшість мусульман звикли читати напам'ять Коран, що, очевидно, позбавлене сенсу й мислення. Коран зазвичай читають, запам'ятовують і цитуються для духовної винагороди, а не для розумової стимуляції та збагачення. Очевидно, що сам Коран радить нам інше. Аль-Карадаві правильно підмітив сучасні реалії державної освіти в мусульманських країнах: «...система більше спирається на запам'ятовування й зубріння, а не на усвідомлення та аналіз». Типова слабкість цього методу

полягає в тому, що учень забуває все після екзаменів. Але якщо навчання засноване на розумінні й усвідомлення, суть вивченого залишиться в голові й не забуватиметься настільки швидко».⁷⁵ Але проблема, яку ми обговорюємо тут, добре закріпилась і походить із уваги, яку більшість учителів і юристів минулого приділяли вивченню Корану, хадисів і посібників з фікху, часто зупиняючись на словах та реченнях тексту для розуміння й аналізу. Основний підхід до вивчення Корану робить акцент на правильній вимові й запам'ятовуванні. Це система навчання методом повторення частково виправдана стосовно дитячої освіти, хоча вона не була обмежена цією моделлю, як інші, і вищі рівні ісламського навчання також несуть такий самий вплив.⁷⁶

Не зважаючи на величезний вплив Корану на думки, моральні цінності та культуру окремих мусульман та їхніх спільнот, мислення за своєю природою не вкладається в будь-яку визначену модель і керівництво. Здається, що Коран також прагне лише надати знамення для мислення, але суб'єктивний і вроджений індивідуальний склад розуму часто передував під впливом уяви й думок, які не були закладені в визначення та вказівки. Творчий розум є унікальним за своїми атрибутами, і мислення освіченої й праведної особи є одним з найбільших подарунків творення, яке саме може відповідати опису божественного зразку, або ая, Бога на землі.

Потрібно додати, що творче мислення також відрізняється джерелами та впливом серед видатних мислителів інших культур і традицій – як ми також звернули увагу на те, що видатні мислителі історії з'являлись у всіх регіонах, культурах і релігіях. Головна думка цього вислову прослідковується в відомому хадисі, в якому Пророк наказував мусульманам «шукати знань, навіть у

Китаї», і в іншому хадисі: «...мудрість – втрачена власність віруючого; він наділений нею, де б не знайшов її». Таким чином, знання та мудрість повинні розглядатись як спільне досягнення людства, здійснене завдяки чудовим і творчим мислителям. Це також випливає з того факту, що наслідки творчого мислення часто відчутні незалежно від географічних назв і кордонів – особливо в еру глобалізації.

Надіємось, що видатні мислителі та лідери людства візьмуть це до уваги й спрямують свої сили на зменшення відстаней між інтелектуальною та культурною традиціями світу й надихнуть їх на істинне бачення спільного напрямку й широкого братерства людей у їхніх обговореннях.

Посилання

1. Детальніше: Elma Berisha, "The Qur'anic Semio-Ethics of Nature" in *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 8, no.1 (January 2017), p.49f.
2. Там само, с. 51.
3. Приблизна рівність, яку ранні мусульманські вчені спостерігали між ісламською та західною концепціями, здавалась очевидною для категорій The rough equation that earlier Muslim scholars drew between the Islamic and Western conceptions of reason tended to be oblivious of the categories of reason and the Western critique of reason that divided it into "instrumental reason, critical reason, functional reason, abstract reason, imperialist reason, decentering reason" and the like. Детальніше: Abdelwahab M. Elmessiri, "Features of the New Islamic Discourse", a Cairo conference paper, 1997.
4. Коран, 41:53.
5. Коран, 51:20.
6. Коран, 38:29.
7. Some commentators have distinguished a total of 30 expressions that revolve around thinking over the ayat. Детальніше: Abu Bakr al-Razi, *Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar al-Fikr), II, pp.222f.
8. Коран, 47:24.
9. Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1989), p.321.
10. Коран, 2:242.
11. Коран, 3:118.
12. Cf. Yusuf al-Qaradawi, *Al-Aql wa al-Ilm fi al-Qur'an al-Karim* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1416/1996), p.36.
13. Al-Raghib al-Isfahani, *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Shamiyyah, 1383/1964) under "Fikr".
14. Коран, 7:175-176; 59:21; 30:21.
15. Cf., Karim Douglas Crow, "Islam and Reason" in *Al-Shajarah*, vol. 8, (2003), pp.120-121.
16. Abbas Mahmud al-Aqqad, *Al-Tafkir Faridah Islamiyyah* (Thinking is an Islamic Obligation) quoted in Jamal Badi and Mustapha Tajdin, *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, 2nd edn., (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005), p.6.

17. Cf. Al-Qaradawi, *Al-Aql wa al-Ilm*, pp.41-45 quoting ibn Qayyim al-Jawziyyah's *Miftah Dar al-Saadah*, and Aqqad's book entitled *Al-Ta'fikir Faridah Islamiyyah* (Beirut: al-Mabaah al-Asriyyah, 1992).
18. Коран, 9:122.
19. Коран, 3:48.
20. Коран, 62:2.
21. Коран, 4:54.
22. Коран, 31:12.
23. Коран, 2:269.
24. Cf. Al-Qaradawi, *Al-Aql wa al-Ilm*, p.200.
25. Cf. *Ibid.*, p.202.
26. Al-Isfahani, *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, p.249.
27. Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Al-Mu'assasah al-Alami, 1383/1964), II, p.395.
28. Alauddin al-Mattaqi al-Hindi, *Kanz al-Ummah fi Sunan al-Aqwal wa al-Afal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1383/1981), hadith no. 5873.
29. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Risalat al-Radd al-Laduniyya*, ed., Abd Allah Riyad Mustafa, (Damascus: Dar al-Hikmah, 1986), p. 241.
30. Коран, 16:78.
31. Cf. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Marif bi-Misr, 1968), pp. 227-228.
32. Cf. Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Groom Helm, 1986), p.109.
33. Cf. Diane F. Halpern, *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (Mahwah: New Jersey, Lawrence Erlbaum and Associates, 1996), p.21.
34. Cf. Ibrahim B. Syed, "Critical Thinking" as online at http://www.lrfi.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm.
35. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, reprint 1982), p.127.
36. Коран, 22:46.
37. Коран, 16:78.
38. Коран, 39:18.
39. Коран, 69:38-39.
40. Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin* (Cairo: Maktabah Amir, 1990), p.34.

41. Коран, 3:137.
42. Коран, 3:140.
43. Коран, 7:181-183.
44. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, p.139.
45. Коран, 49:6.
46. Коран, 4:1.
47. Детальніше: Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam is What's Right with America* (San Francisco: Harper Collins, 2004), pp.4-5.
48. Georg W. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), p.109.
49. Louay Safi, "The Creative Mission of the Muslim Minorities in the West: Synthesizing the Ethos of Islam and Modernity," a conference paper presented at Westminster University, London, UK, February 21, 2004: <http://lsinsight.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm>.
50. Коран, 45:23.
51. Коран, 2:120; також 28:50; 18:28.
52. Коран, 10:36.
53. Коран, 17:36.
54. Коран, 53:23.
55. Cf., M. H. Kamali, "Islam, Rationality and Science" in *Islam and Science*, (2003), vol. 1, no. 2, p.126f; see also Mehdi Golshani, "Philosophy of Science from the Qur'anic Perspective" in *Towards Islamisation of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p.73f.
56. Коран, 10:23.
57. Коран, 6:115.
58. Коран, 2:170; також 5:104.
59. Коран, 21:54; 7:71.
60. Коран, 33:67.
61. Коран, 29:39.
62. Cf. Ishfaq Ahmad, "Research and Development Culture in the Islamic World: Past and Present Problems and Future Directions" in Abu Bakr Abdul Majeed et al. (eds.) *New Knowledge, Research and Development in the Muslim World* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), pp.14-15.
63. Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).

64. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kegan Paul International: 1990).

65. ДИВИТИСЬ ДЛЯ ОБГОВОРЕННЯ: Oliver Leaman, "Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic World: A Comparative Perspective" in Abu Bakr Majeed, (ed.) *New Knowledge*, pp.50-51.

66. Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin*, p.26.

67. ДЕТАЛЬНІШЕ: Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad" in *Islamic Studies*, 41 (2002), p.623ff.

68. РОЗДІЛ НА ТЕМУ ІДЖТІХАДУ: М. Н. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd edn., (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991, 2003). ТАКОЖ ДИВИТИСЬ МОЮ СТАТТІ: "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad" in *Islamic Studies*, 41 (2002), pp.617-635; and "Issues in the Legal Theory and Usul and Prospects for Reform" in *Islamic Studies*, 40 (2001), pp.1-21.

69. ДАНИЙ АВТОР ВВІВ НОВЕ ВИЗНАЧЕННЯ ІДЖТІХАДУ В ПРАЦІ: *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), p.165.

70. Sergio Moravia, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, tr. S. Staton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995. First published in Rome, 1986), pp.4-5.

71. ДИВИТИСЬ, НАПРИКЛАД, Howard Gardner, *Intelligence Refrained: Multiple Intelligence for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999).

72. ДЕТАЛЬНІШЕ: Roger Garudy, "The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century" in *Towards Islamisation of Discipline*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p.399f.

73. Mehdi Golshani, "From Knowledge to Wisdom: A Qur'anic Perspective" in *Islamic Studies*, 44 (2005), p.13.

74. ДИВИТИСЬ: Martin Lings, "The Symbolism of the Letters of the Alphabet", in *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

75. Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyat*, p.68.

76. Cf., Al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fī al-Islam*, p.189.

ПРОЧИТАННЯ ЗНАМЕНЬ: *КОРАНИЧНІЙ* ПОГЛЯД НА МИСЛЕННЯ

Мохаммад Хашім Камалі

Переклад: Ольга Тимчишин
Редактура: Марко Хряк-Петльований

Підписано до друку 25.05.2020 р. Формат 70х100 1/16.
Папір офсет. Гарнітура «Garamond». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 3,58. Наклад 500 екз. Зам. № 48.
Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegі97@ukr.net
Свідоцтво про внесення в Державний реєстр суб'єкта видавничої справи
ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Віддруковано в друкарні в-ва «Волинські обереги».

У цій статті розглядається точка зору Корану на мислення, раціональність і критичне мислення, які в своєму важливому й цілеспрямованому вимірі становлять набір дороговказів, які гарантують її мету й очищення від негативних редукціоністських впливів. Надані вказівки також розвивають духовний вимір з розумінням того, що мислення, відокремлене від моральних норм й віри, може втратити власний напрямок і мету, і навіть може стати шкідливим для благополуччя людини. Стаття починається з обговорення божественних знамень, аят, і видатної ролі, яку вони грають у коранічній концепції мислення. Також обговорюються такі теми, як визначення джерел знань у Корані, фактори, які послаблюють раціональне мислення й історичний нарис золотого віку наукової творчості та її наступного занепаду. Короткий розділ також присвячений іджтіхаду й тому, як він вписується в модель нашого аналізу мислення, після чого надається коротке порівняння ісламського та західного філософського сприйняття раціональності.



**Міжнародний інститут
ісламської думки**