

Книга «Интеграция познания: основы исламской методологии» представляет собой уникальный проект, в котором не только предельно доступно изложена интеллектуальная концепция исламской методологии, но и предлагается учебная программа, нацеленная на усвоение навыков изучения проблем, связанных с постижением различных видов знаний. В самом названии работы отражена ключевая характеристика исламской методологии, выраженная в интеграции самых разных аспектов познания: источников, инструментов, интеллектуальных течений, существующей реальности, идей, идеалов и ценностей. Интерес ко всем этим сторонам бытия глубоко присущ человеческой натуре, поскольку многообразие заложено в самой природе людей и отражает те разнообразные функции, которые они осуществляют и те навыки, к усвоению которых они стремятся.

В работе убедительно обосновывается идея о том, что дорога к мусульманскому возрождению лежит через развитие рационального мышления и приверженность вневременным ценностям. Достоверность результатов мышления обеспечивается единством двух главных источников знания: божественного откровения и окружающего нас мира, в трех ипостасях последнего – в физической, социальной и духовной реальностях. Подобное единство возможно благодаря исламской концепции единобожия – таухид. Концепция интеграции познания означает максимальное использование возможностей человека в самых разных сферах: в области теоретического мышления, практической научно-экспериментальной деятельности, в изучении окружающего нас мира и его ресурсов, в постижении текстов откровения, в обращении к опыту человечества в прошлом и настоящем. Цель всей этой деятельности заключается в максимальном раскрытии творческого потенциала человека.

Каждая методологическая система обязательно включает в себя как умственную деятельность, так и практические навыки, необходимые для решения имеющихся проблем и для нахождения ответов на постоянно возникающие вопросы. Поэтому интеграция процесса мышления, научных исследований и повседневной практики имеет центральное значение для любой методологической системы. Исламская методология исходит из этого единства и дает надежду на будущее объединение всего человечества, которое должно ориентироваться на земное процветание и вечное счастье в жизни грядущей.

Фатхи Хасан Малкави защитил докторскую диссертацию в Университете Штата Мичиган (Ист Лансинг) в 1984 году в области философии науки, автор более 30 учебников по методологии науки, имеет также более 60 научных публикаций, редактор 18 томов сборников материалов конференций по исламскому образованию и теории познания. В настоящее время Фатхи Хасан Малкави является региональным директором Международного института исламской мысли и членом Академии арабского языка (Иордания).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

ISBN 978-5-6049720-8-3



ИНТЕГРАЦИЯ ПОЗНАНИЯ

Фатхи Х. Малкави



ИНТЕГРАЦИЯ ПОЗНАНИЯ

ОСНОВЫ ИСЛАМСКОЙ
МЕТОДОЛОГИИ



ФАТХИ ХАСАН МАЛКАВИ

ИНТЕГРАЦИЯ ПОЗНАНИЯ ОСНОВЫ ИСЛАМСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Фатхи Хасан Малкави



Москва 2023

**Книга издается под патронажем
Института интеграции знаний при содействии
Ассоциации общественных объединений «Собрание»**

Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology
Fathi Hasan Malkawi

ISBN 978-1-56564-557-8 *limp*

ISBN 978-1-56564-569-1 *cased*

© The International Institute of Islamic Thought, 1435AH/2014CE

Фатхи Хасан Малкави. Интеграция познания. Основы исламской методологии. 2023, 500 стр.

ISBN 978-5-6049720-8-3

Перевод и редакция: Лейла Алмазова

Коррекция: Олег Ярош

Данная работа наглядно демонстрирует, что главное значение в восстановлении величия исламской цивилизации, играет правильное мышление и прочная система ценностей (основанные на Коране и Сунне), а также разработка на их основе практических методов, которые позволяют этому комплексу знаний – будь то цели или идеи – воплотиться на практике.

© Институт интеграции знаний, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ВВОДНОЕ СЛОВО.....	6
КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА.....	12
ПРЕДИСЛОВИЕ	14
ГЛАВА 1. КОНЦЕПЦИИ, ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К ИНТЕГРАЦИИ ПОЗНАНИЯ	28
Введение	29
§1. Соотношение понятий «интеграция познания» (<i>такāмул ал-ма‘рифй</i>) и «единство знания» (<i>уаҳда ал-ма‘риффа</i>);	32
§2. Принцип единобожия (<i>таухйд</i>) как фундамент интеграции познания	47
§3. Интеграция познания и исламское мировоззрение	61
§4. Опасности и риски на пути к интеграции познания	75
Выводы.....	79
ГЛАВА 2. МЕТОД И МЕТОДОЛОГИЯ: СУЩНОСТЬ ОБЕИХ КОНЦЕПЦИЙ И ВАЖНОСТЬ ИХ ИЗУЧЕНИЯ.....	84
Введение	85
§ 1. Метод (<i>минхāдж</i>) и методология (<i>манхāджийа</i>): концепции и терминология.	88
§ 2. Необходимость изучения исламской методологии и формирование системного мышления.....	103
§ 3. Основополагающие методологические концепции.....	136
Выводы.....	160

ГЛАВА 3. МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАМОТНОСТЬ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОШИБКИ	164
Введение	165
§ 1. Методологическая грамотность	168
§ 2. Проявления методологических просчетов в реалиях мусульманской Уммы	186
 ГЛАВА 4. ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МЕТОДЕ В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ И В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	 200
Введение	201
§ 1 Эволюция понятия «метод» в исламской мысли	202
§ 2 Эволюция понятия «метод» в Западной философской традиции	221
§ 3 Как соотносятся между собой развитие методологии и научный прогресс в истории западной и исламской цивилизаций?	243
Выводы.....	250
 ГЛАВА 5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В ИСЛАМЕ	 254
Введение	255
§ 1. Сравнительный анализ методов: монистический и объединяющий подходы	256
§ 2. Методологические направления и школы.....	266
Выводы.....	298
 ГЛАВА 6. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ИНСТРУМЕНТЫ	 301
Введение	302
§ 1. Понятие «источник»	303
§ 2. Методология и ее источники	308
§ 3. Методологический инструментарий.....	322

§ 4 Инструменты мышления, научного исследования и практической деятельности	337
§ 5. Методология интеграции познания	349
Выводы.....	354

ГЛАВА 7.МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И ЦЕННОСТИ.....356

Введение	357
§ 1. Введение в принципы методологии.....	360
§ 2. Основы методологических ценностей	367
Выводы.....	433

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО 435

§ 1. Ступени на пути к интеграции познания.....	435
§ 2. Определение специфики интеграции познания в сфере интеллектуальной деятельности.....	439
§ 3. Методология интеграции познания в сфере научных исследований	440
§ 4. Как методология интеграции познания реализуется в поведении человека?	443

ПРИЛОЖЕНИЕ. ПЛАНИРОВАНИЕ ПРАКТИКУМА ПО МЕТОДОЛОГИИ ИНТЕГРАЦИИ ЗНАНИЙ 446

§ 1. Основные рекомендации и требования к курсу.....	446
§ 2. Раздаточный материал.....	451
§ 3. Ситуативные задания	454
§ 4. Некоторые соображения относительно концепции практикума	459

Библиография.....463

Индекс 480

*«И Мы низвели тебе Писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из Писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь. А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом, но... чтобы испытать вас в том, что Он даровал вам. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах! К Аллаху – возвращение вас всех, и Он сообщит вам то, в чем вы разногласили!».*¹

Сура ал-Маида 5:48

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Наиболее подходящим описанием нынешнего плачевного состояния мусульманского мира и печали верующих по этому поводу является знаменитая первая строка из пьесы Уильяма Шекспира «Ричард III»: «И вот зима, и холод наших смут»². И хотя нельзя сказать, что исламская цивилизация

¹ Аяты Корана в данном издании приведены в переводе И.Ю.Крачковского, кроме тех фрагментов, где, исходя из специфики текста, был необходим иной перевод. В последнем случае в примечании указан автор перевода. (Прим. перев.)

² В оригинале первую строку следует читать в контексте второй:
Now is the winter of our discontent/ Made glorious summer by this sun of York".

«Зима тревоги нашей позади, К нам с солнцем Йорка лето возвратилось». В пьесе речь идет о том, что несмотря на всю глубину несчастий, в которую погрузилась Англия, ее будущее освещено надежной в связи с восходящей звездой – Эдуардом IV, герцогом Йоркским, представителем одной из ветвей династии Плантагенетов, претендовавшего на английскую корону и занимавшим престол с небольшим перерывом с 1461 по 1481 годы.

находится сейчас на грани краха, более того, ей никогда не приходилось жить в эпоху того темного средневековья, через которое в свое время прошел мир Запада, тем не менее, нынешний очевидный застой исламского мира является ясным напоминанием о том, что мусульманская цивилизация потеряла свое, некогда блистательное, положение, и что гораздо важнее – о том, что у нее есть все основания рассчитывать на грядущее возрождение. Ибо где случается зима, там обязательно наступает и лето.

Данная работа наглядно демонстрирует, что главное значение в восстановлении величия исламской цивилизации, играет правильное мышление и прочная система ценностей (основанные на Коране и Сунне), а также разработка на их основе практических методов, которые позволят этому комплексу знаний – будь то цели или идеи – воплотиться на практике.

Иными словами, для наступления существенных перемен необходим взаимный обмен между эффективной теорией познания (эпистемологией) и четко определенной, действенной методологией, что, по мнению автора данной книги – доктора Фатхи Малкави, положит конец нынешнему состоянию упадка. Эти цели в сочинении автора четко изложены с самого начала. Не то чтобы ранее в этом направлении не предпринимались серьезные усилия, однако, по мнению Фатхи Малкави, подход в работах ученых смещался в направлении изложения идей, а не разработки способов и средств достижения поставленных целей.

Свою теорию автор выстраивает на фундаменте эпистемологии³ и методологии. И хотя данная терминология может

³ В английском переводе книга называется «Epistemological Integration. Essentials of an Islamic Methodology». На арабском название книги звучит следующим образом: *Манхаджййа ат-такāмил ал-ма'рифйй. Муқāддима фй манхаджййа ал-ислāмййа*. Русский перевод использует следующий

показаться читателю на первый взгляд слишком помпезной и громоздкой, ему не следует заранее отчаиваться. Доктор Малкави использует их лишь для более точной передачи своих идей – в качестве ступеней для разработки еще более широкомасштабного мышления. Даже неподготовленный читатель не будет испытывать трудностей, поскольку оба термина – эпистемология/система знания и методология – предельно объяснены, как по своей сути, так и в соотношении друг с другом. Так или иначе, вышеупомянутые основные термины в данной концепции используются для выработки настолько убедительной линии размышлений, что вряд ли кто-то в состоянии будет их оспорить.

Следует отметить, что доктор Малкави вовсе не ратует за простое воспроизведение прошлого (то есть, доиндустриальных империй). Его задача состоит в обновлении интеллектуальной жизни, в возвращении энергии, в духовном осмыслении мусульманской философской мысли и культурных достижений прошлого. Именно эти составляющие являлись внутренней движущей силой, некогда присущей энергичной исламской цивилизации, возрождение которой необходимо на современном этапе.

Структура аргументации доктора Малкави весьма проста. Мир, который мы знаем и в котором живем, управляется в соответствии с принципом *таўхїда*⁴ (единобожия). И то, что

вариант названия: Интеграция познания. Введение в исламскую методологию. Переводчик отказался от громоздкой конструкции «интеграции познания», поскольку имелось опасение, что язык книги, и без того не простой, при усложнении конструкции будет восприниматься читателем еще с большим трудом, что приведет к непониманию основных концепций, которые хотелось сделать максимально доступными для восприятия. (Прим. перев.)

⁴ Понятие *таўхїд* (от араб. корня у-х-д – быть единым) - означает единство Бога и провозглашает принцип единобожия в исламе. В философском плане принцип таухида означает происхождение всего существую-

нередко ускользает от понимания мусульман – это воплощение и приведение в гармоничное равновесие двух элементов, составляющих концепцию таухида. Первый элемент – это мышление (одновременно, как в плане содержания, так и с точки зрения самого процесса), управляемое ценностями, а второй элемент – это выработка действенных, реалистичных и эффективных методов для достижения целей, решения задач и осуществления намерений.

Откуда к нам приходят те или иные мысли? Как происходит этот процесс? Все это очень важные аспекты познания. Проблема заключается в том, что по большей части, процесс мышления не развивается свободно и независимо, как мы его обычно себе представляем. Мышление само является продуктом культуры, на него оказывают влияние доминирующие в обществе модели понимания реальности. Именно эти паттерны и модели мышления определяют то, как мы воспринимаем мир вокруг и самих себя. На современном этапе развития человечества, мышление – будь то в точных науках или философии, социальных или гуманитарных дисциплинах – в значительной степени управляется светскими моделями восприятия. Эти модели, в которых исключается само упоминание о Боге, оказывают существенное влияние на развитие и исламского мира. Духовный авторитет светского подхода также ложится тяжким бременем на самые разнообразные процессы в сфере образования.

Тут, пожалуй, следует внести ясность: вышеизложенное ни в коей мере не означает попытку дать ту или иную оценку светской системе знаний. Скорее это вопрос: насколько рационально – для понимания мусульманской специфики и проблем современного мусульманского сообщества – заимствовать полностью и безоговорочно, не подвергая со-

щего из единого источника – Бога. Таким образом, все в мире подчинено изначально заложенным божественным законам. (Прим. перев.)

мнению модель (или мировоззрение), являющуюся продуктом совсем иной культуры и иной исторической реальности, использующей свою собственную культурно-обусловленную терминологию? Понимание ответа на этот вопрос и является тем, что пытается поведать нам доктор Малкави.

Фатхи Малкави настойчиво призывает к четкой дефиниции наших целей и к определению сущностных сторон мировоззрения. Например, конечно же вовсе не бесконечный прогресс и техническое развитие являются нашими высшими задачами, и даже не достижение предельно возможного благосостояния, как уверяют нас сторонники утилитаризма.

В этой связи, важнейшим элементом концепции доктора Малкави является изучение положения человечества в этом мире, как с точки зрения понимания социального благополучия, так и с точки зрения осознания человеком себя не столько как отдельной личностью, сколько как части более крупного сообщества – социальной единицы в пределах Уммы. И, конечно же, между человечеством и человеком в этом понимании существует почти ритмическая соразмерность и связь. Так, Умма способна превозмочь понятия расы, класса и даже культурных отличий, помещая концепцию Единства (*taṣṣūt*) в качестве центральной определяющей силы в понимании человека – как отдельной единицы и как элемента социальной системы, и все то, что это за собой влечет эпистемологически и методологически. Данная работа подробно разбирает эти и многие другие вопросы, тем самым, пролагая мусульманской Умме дорогу в будущее.

Подводя итог, следует отметить, что наивысшее свое выражение ислам обрел не в прекрасных памятниках искусства или архитектуры (хотя искусство занимает свое заслуженное место в истории культуры), а в духовности и философской мысли (основанных на Коране и Сунне) и творческом воплощении этой мысли в неуловимом настоящем. И если нам

следует что-то перенести из прошлого в будущее – то именно эту креативную и действенную духовную составляющую.

Цель данного исследования – расширение кругозора, приглашение ученых к дискуссии, а также, мы надеемся, эта книга сможет открыть новые горизонты для дальнейших исследований. Ввиду рассмотрения весьма важных, а подчас и сложных вопросов, вполне возможно, что читатели с чем-то будут согласны, а с чем-то захотят поспорить и сохранят собственное мнение. Однако есть надежда, что, как специалисты, так все интересующиеся данной проблематикой, смогут извлечь для себя пользу из предложенных концепций и идей, нашедших рассмотрение в книге.

Международный институт исламской мысли, основанный в 1981 году, является крупнейшим интеллектуальным и образовательным центром, способствующим серьезным научным исследованиям, основанным на исламском мировоззрении, его ценностях и принципах. В результате деятельности Института, заключающейся в проведении исследований, семинаров и конференций, за последние тридцать лет было опубликовано более 400 наименований книг на английском и арабском языках, многие из которых были переведены на другие языки народов мира.

Мы выражаем благодарность и признательность автору за плодотворное сотрудничество, сопровождавшее все стадии публикации данной книги. Мы также хотели бы поблагодарить редакторский и издательский коллектив лондонского офиса Международного института исламской мысли, и всех тех, кто напрямую или косвенно участвовал в издании данной книги, включая Шираза Хана, доктора Марьям Махмуд и Сару Мирза. Да возблагодарит Аллах за все их усилия и работу.

*Лондонский офис Международного
института исламской мысли
Ноябрь, 2020.*

КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод любой книги с одного языка на другой всегда влечет за собой адаптацию текста под имеющиеся культурные традиции. В особенности, это касается работ по востоковедению и исламоведению, история которых в русскоязычной академической науке насчитывает более двухсот лет. В данном издании переводчик придерживался Санкт-Петербургской школы транслитерации арабских слов согласно следующей таблице:

араб	рус	араб	рус	араб	рус
ء	'	س	с	ل	л
ب	б	ش	ш	م	м
ت	т	ص	с	ن	н
ث	с	ض	д	ه	х
ج	ж	ط	т	و	у
ح	х	ظ	з	ي	и
خ	х	ع	'	фатха какра дамма	а,и,у
د	д	غ	г	ا،ي،و	ā, ī, ū
ذ	з	ف	ф	او	ау
ر	р	ق	қ	اي	ай
ز	з	ك	к	يا	йа

Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые повсеместно используются в обычной речи.

Арабские имена собственные даны в упрощенной транслитерации (с обозначением буквы «айн» - '), без использования диакритических знаков. В отдельных случаях – когда тот или иной автор известен под именем в русскоязычном варианте произношения, приводится написание, более привычное для отечественной научной литературы. Например, Юсуф Кардави, а не Йусуф ал-Карадауи.

Коранические аяты даются в переводе И.Ю. Крачковского, если не указан иной перевод. Последнее обусловлено тем, что в некоторых случаях автор акцентирует внимание на ином смысловом значении, которое не учитывалось в переводе И.Ю. Крачковского. Ссылки на аяты Корана приводятся в цифровом обозначении, например, 2:25 будет означать вторую суру «Корова» (*ал-бакара*), 25 аят.

Примечания переводчика обозначаются в сносках следующим образом: (Прим. перев.), во всех остальных случаях все сноски и примечания принадлежат автору книги.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В литературе, издаваемой в рамках проекта «Исламизация знания»⁵, неоднократно подчеркивалась значимость как познавательного, так и методологического аспектов в деле реформирования и возрождения исламской цивилизации. Эпистемологическое измерение, связанное с теоретическим содержанием человеческого мышления, относится к необходимости четкого понимания отличий между различными уровнями мышления, такими как факты, концепции, принципы и теории, которые непременно должны рассматриваться с точки зрения всеобъемлющего исламского знания. Что касается методологического аспекта, то он связан с практической стороной мыслительного процесса: способом мышления, исследовательскими практиками, мотивацией поступков. Между тем, несмотря на важность эпистемологической составляющей, со всем многообразием ее тем и вопросов, именно методология обращения со всеми этими темами и вопросами стала предметом особого внимания в рамках проекта «исла-

⁵ Исламизация знания – термин, впервые введенный малазийским теологом Саидом Мухаммадом Накибом ал-Аттасом (р. 1931) в книге «Ислам и секуляризм» (1978). Основная идея автора заключалась в том, что мусульмане должны развивать самые различные научные направления, руководствуясь нормами исламской этики и учитывая наследие ислама, внесшее вклад в самые различные области познания. В настоящее время проект «исламизации знания» несколько переориентирован на, «интеграцию знания». Последняя делает акцент на применении исламского подхода к научным разработкам и включении мусульманской науки в общечеловеческую сокровищницу знаний. (Прим. перев.)

мизации знания». Данный проект можно изложить в четырех основных пунктах, каждый из которых имеет по два аспекта:

1) Исламское **мировоззрение** включает в себя *систему исламской теории познания (эпистемологию)* и *исламскую методологию*.

2) Методология работы связана с основными **источниками** ислама: *Священным Кораном* и *Пророческой Сунной*.

3) Методология работы с **письменным наследием** включает в себя как *наследие исламской цивилизации*, так и *человечества в целом*.

4) Методологические подходы к **постижению действительности** включают в себя *реальность как таковую* (через исследование существующего положения вещей, причин фактов, событий и явлений), и *реальность, какой она должна быть* (имеются в виду перспективные исследования).

Вышеперечисленные пункты, каждый из которых связан с двумя аспектами исследований, однозначно свидетельствуют о том, что именно методология лежит в основе проекта «исламизации знаний»

Пожалуй, все согласятся с тезисом, что для успеха любого предприятия необходимо системное и упорядоченное мышление, поскольку лишь благодаря целостному и систематическому взгляду на проблему мы сможем наметить успешный план действий для достижения желаемой цели. Очевидно, что осознание необходимости системного мышления вовсе не является продуктом лишь нашей эпохи. Совсем напротив, мы видим, что на протяжении всей истории человечества, люди были прекрасно осведомлены о необходимости системного мышления. При этом, осознание данной необходимости вовсе не ограничивается какой-либо одной культурой, одной областью деятельности или кругом интересов. Тем не менее, многие – будь то отдельные индивидуумы, группы и даже нации – не в состоянии достичь своих краткосрочных

или долговременных целей в силу того, что они не в состоянии определить для себя наиболее подходящие средства для их достижения.

В самих терминах «метод» и «методология» есть некое очарование и привлекательность, о чем свидетельствует частое использование этих слов среди тех, кто занимается самой различной проблематикой - риторикой, литературной стилистикой, вовлечен в идеологические споры или проповедует нравственность, занят прозелитизмом или выдвигает научные теории. Все эти люди считают, что используют свою собственную действенную методологию. Они претендуют на владение методами, превосходящими все те, что находятся в руках у их конкурентов, не говоря уже о тех оппонентах, кого они обвиняют в отсутствии применения каких бы то ни было методов, не важно – в области мышления, в речах или деяниях.

На протяжении последних пятидесяти лет целый ряд исламских мыслителей и ученых предпринимали попытки очистить арабо-мусульманскую философскую мысль – и связанную с ней методологию – от искажений и ошибочных представлений. В то время как одни стремились объяснить успехи и самобытность исламской культуры использованием индуктивных методов фикха (*усуль*)⁶, другие, напротив, видели главную причину отставания исламской цивилизации в применении методов исламского права, сформулированных в трудах ранних мусульманских мыслителей, тем самым отказывая арабо-мусульманской мысли в творческом потенциале. Третьи утверждали, что все те же методы фикха заложили основы и определили критерии лишь для толкования религи-

⁶ В тексте Малкави использован термин «*усуль*». *Усуль ал-фикх* – это раздел мусульманского права, в рамках которого подробно разбираются основные источники мусульманского права, а также методы извлечения из них правовых решений. См. подробнее книгу Абу Биляля Филиппа «Эволюция фикха». (Прим. перев.)

озных текстов; таким образом, они рассматривали юридические принципы как замкнутый герменевтический круг, отказывая им в универсальности!

Между тем, подобные оценки в большей степени обращают наше внимание на исторические примеры использования методов и способов исламского мышления и на то наследие, которое они породили, нежели, собственно, на сами принципы, выстроенные на основе Корана и Пророческой Сунны. Подобное рассмотрение также недостаточно внимания уделяют тем целям, ради которых были ниспосланы (в случае с Кораном) или создавались (как с Пророческой Сунной) эти источники; не освещают они и те широкие горизонты, которые открывают для нас принципы Корана и Сунны в самых различных областях – от науки до повседневной жизни.

Интеграция познания представляет собой всеохватное, систематизированное единство как источников, так и средств, с помощью которых осуществляется процесс познания; именно она является отправным пунктом исламской методологии. Интеграция познания – это естественная потребность, которая целиком созвучна человеческой природе. Многообразие в нашем мире – это естественное состояние, которое следует принимать и правильно использовать. Соответственно имеется естественная потребность в объединении и кооперации, ибо многообразие, лежащее в основе человеческой природы, подразумевает что у людей может быть разная этническая принадлежность, они говорят на разных языках, происходят из разных племен и так далее. Многообразие также имеет ключевое значение в понимании различия концепций, религий и их практик. (Если бы Аллах пожелал, он сделал бы вас одним народом, однако, ...).⁷ Кроме того, многообразие чрезвычайно важно в распределении функций между людьми.

⁷ Коран Сура «Пчелы», аят 93.

ми, в соответствии с их способностями, предпочтениями, вкусами и пр.

Необходимость интеграции выражается в двух различных формах – внутренней и внешней. Внутренняя потребность в интеграции проявляется в таких отношениях как любовь, симпатия, доверие между членами одной группы или общины, сюда же следует включить подписание мирных договоров, хартий и других документов, способных поддерживать дружественные отношения между сообществами и государствами. Что касается внешней потребности в интеграции, то она обусловлена взаимной зависимостью людей друг от друга в отношении удовлетворения жизненных потребностей.

Каждая методология всегда включает в себя как умственную деятельность, так и практические шаги для поиска решений проблем и ответов на вопросы, что с неизбежностью приводит систематизации знаний и выработке на их основе философской системы. Следующим шагом является совершение конкретных действий, в направлении решения проблем в реальной ситуации. Таким образом, объединение трех элементов - процессов мышления, исследования и практических действий - является ключевым принципом для любой методологии.

Между тем, в исламской методологии данный принцип был формулирован предельно четко и, вместе с тем, весьма красноречиво. Многочисленные цитаты из Корана, в которых говорится о «тех, которые уверовали и творили благое» (Коран 2:25, 82; 3:57; 4:57 и др.), подтверждают идею о необходимости консолидации мысли и действия, знания и практики для объединения усилий, направленных на земное процветание и на получение награды в жизни следующей.

Книга *«Интеграции познания: основы исламской методологии»* представляет собой попытку создать программу, которая повысит информированность о методологии и, в то же

время, обеспечит практическое обучение для вдумчивого изучения проблем, относящихся к науке и знанию в самых разных областях. Название книги указывает на различные типы интеграции, которые представлены в исламской методологии. Они включают в себя интеграцию самых разных аспектов: источников ислама, богословско-правового инструментария и философских школ; интеграцию существующих реалий с ожидаемыми идеалами; интеграцию данных, получаемых в ходе точного количественного измерения и качественного описания феноменов, раскрывающих их внутреннюю сущность.

Интерес к проблематике, раскрываемой в данной книге, возник на самых ранних стадиях моей работы в университете, сначала в качестве преподавателя, а затем и профессора. Отдельные главы были представлены в рамках учебных курсов, которые я вел в 1990-х годах в Иордании, а позже в других странах. Мною были организованы многочисленные встречи с учеными и исследователями, специализировавшимися на вопросах исламской методологии, а также на проблемах методологии мышления. С целью написания книги по Исламской методологии⁸, я принял участие во всех дискуссиях, организованных Международным институтом исламской мысли (МИИМ) в Каире в период с 2005 по 2008 годы. Первая глава из вышеназванной книги представлена и в настоящей работе. Большую пользу в написании разделов, посвященных источникам ислама, богословско-правовому инструментарии и школам фикха, мне принесли работы ученых и философов, принимавших участие в каирских заседаниях. Особенно мне помогли замечания и поправки, предложенные участниками тех встреч. Поэтому мне хочется выра-

⁸ Книга «*Ал-манхаджийя ал-ислабийя*» (Исламская методология) была позже издана в двух томах МИИМ, совместно с издательством Дār ас-Салам в Каире.

зять искреннюю признательность всем тем, кто, присутствуя на программных мероприятиях, внес свой вклад в обсуждение проблем.

Большинство идей, представленных в книге, стали содержанием нескольких курсов, прочитанных мною на протяжении многих лет. Среди них были и те, что направлены на развитие системного подхода в определенной области, например «Проблемы академических исследований в области ислама» или «Научные изыскания в сфере образования и их использование в университетских программах по изучению ислама». Были и более общие курсы, направленные на развитие системного мышления и систематического действия. Среди них «Исламский подход к методам научного исследования», «Реформирование исламского мышления и исламизация знаний», «Исламская методология» и «Методология интеграции познания».

Неудивительно, поэтому, что некоторые участники моих курсов уже давно имеют собственные копии более ранних версий некоторых глав этой книги! Следует отметить, что вышеперечисленные курсы были проведены для весьма квалифицированных слушателей - преподавателей университетов и аспирантов. Постоянные читатели журнала «Исламское образование» также могут заметить, что отдельные цитаты встречались им ранее в моих публикациях, написанных специально для вышеупомянутого издания.

Мой многолетний опыт организации и проведения спецкурсов по методологии ислама и по ее использованию в самых различных областях знания – в образовании, психологии, экономике, международных отношениях и др. – неизменно подтверждал необходимость написания книги, в которой ясным и доступным языком были бы изложены методы, логические концепции, принципы, инструменты и философские школы ислама. Впоследствии преподаватели смогут использовать материалы каждого раздела книги для проведе-

ния собственных занятий, для постановки решения ситуативных задач и в качестве иллюстративного материала. Именно эта идея занимала центральное место в моем сознании при сборе материалов для этой книги. Соответственно, в работе содержатся конкретные модели действий, примеры и ситуации, однако, без отвлекающих внимание отступлений или чрезмерной детализации. Таким образом, преподаватель сможет по своему собственному усмотрению выбрать ту область знания и опыта, которая наилучшим образом будет отвечать потребностям курса, уровню слушателей и характеру их специализации. Вместе с тем, в приложении к данной книге представлен специальный раздел, содержащий комментарии и методические рекомендации к проведению занятий и дополнительные примеры для планирования учебных курсов.

С самого начала я хотел бы подчеркнуть, что эта книга во все не задумывалась в качестве замены книги «Исламская методология»⁹, которая была результатом коллективных усилий по созданию справочного издания для курсов, организованных МИИМ по исламской методологии. Будучи масштабным двухтомным 1200 страничным изданием, отражающим богатый опыт и знания многочисленных ученых и мыслителей, «Исламская методология» состоит из подробного описания вопросов и тем по системному мышлению и философии методологии. Подобного рода детальный труд необходим для тех, кто хотел бы глубоко и обстоятельно изучить философские основы методологического мышления и методологии научных исследований, в то время как данная книга была написана исключительно как учебное пособие для преподавателей и студентов.

⁹ Ахмад Фӯад Паша и др. *Ал-Манхаджийа ал-Исламийа* (Исламская методология). - Каир: Международный институт исламской мысли и Дар ас-Салам, 2010.

С целью повышения уровня информированности общественности и прежде всего, преподавательского состава и аспирантов о необходимости разработки исламской методологии мышления и исламской методологии исследований, а также для распространения того, что можно назвать «методологической культурой», МИИМ проводил многочисленные конференции. Еще в 1986 году МИИМ выпустил специальную книгу, в которой подробно изложен план действий по достижению этой цели, включавший в себя основные идеи, видение, миссию и стратегию¹⁰. В рамках этого плана в 1987 году была проведена конференция, организованная МИИМ в сотрудничестве с Хартумским университетом. Ее материалы несколько позже были опубликованы в трехтомном издании¹¹. Еще одним событием стала конференция, организованная МИИМ в сотрудничестве с Алжирским университетом имени эмира Абделькадира в 1989 году. Доклады участников также были изданы отдельной книгой¹². Кроме того, доктор Мухаммад Амара, по поручению МИИМ, под-

¹⁰ *Islāmīyat al-ma'rifā: al-mabādi' uā –al- ḥittāt al-‘amāl uā al-indjāzāt* (Исламизация знания: основные принципы, план действий и достижения) – Херндон: Международный институт исламской мысли, 1986.

¹¹ Ат-Тайиб Зайн ал-‘Абидйн (ред.) *Ал-манхаджийа ал-ислāmийа уа ал-‘улум ал-сулūkийа уа тарбавиййа: А‘мāl ал-му‘тамар ал-‘алāmī ар-рāби‘ ли ал-фикр ал-ислāми фī ал-джāми‘ат ал-хартум* (Исламская методология в контексте бихевиористики и педагогики: материалы четвертой Международной конференции по исламской философии в Хартумском университете / под ред. ат-Тайиба Зайна ал-Абидина). - Херндон, Вирджиния: МИИМ, 1990.

¹² Наср Мухаммад ‘Ариф *Қадāйā ал-манхаджийа ал-ислāmийа: фи ал-А‘мāl му‘тамар қадāйā ал-манхаджийа фи джāмиати Абд ал- Қадир бил Қусантина*, 1989 / ("Вопросы исламской методологии: материалы Конференции по методологическим вопросам в Университете имени эмира Абд ал-Кадира в Кусантине, 1989/ под ред. Насра Мухаммада ‘Арифа). Херндон, штат Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1996.

готовил работу справочного характера, в которой были обобщены главные положения методологии ислама. Этот труд был издан МИИМ совместно с университетом ал-Азхар в 1990 году¹³.

Хотелось бы также заметить, что данная работа не ставит цели заменить разнообразную справочную литературу, используемую студентами для обучения методам научного исследования. Подобная литература нацелена на рассмотрение ступеней и процедур, необходимых для успешного научного исследования, а также механизмов постановки вопросов и построения гипотез, в то время как настоящая работа относится к изучению различных аспектов методологии мышления. Таким образом, данная работа сама может выступить инструментом критического анализа других научных разработок и критерием для их использования, поскольку многие из учебников в наших университетах представляют собой переводы иностранных изданий, которые оказываются не всегда совместимы с исламскими принципами и интеллектуальными основаниями.

Поскольку в этой книге предпринята попытка придерживаться практической линии – главной цели обучения, то читатели смогут найти в ней практические навыки, усвоение которых, обычно и является главной задачей любой образовательной программы. При этом следует помнить, что конкретные навыки вовсе не ограничиваются прикладными или практическими функциями. Основная тема этой книги – это навыки мышления связанные с интеллектуальной деятельностью, а они не менее важны, чем навыки прикладного и практического характера, связанные с профессионально-технической деятельностью.

¹³ Мухаммад Амāра, *Маламих ал-манхадж ал-ислāмий* (Особенности исламского метода), Каир: Международный институт исламской мысли и Университет ал-Азхар, 1990.

Работа состоит из семи глав. В рамках первой главы рассматривается концепция интеграции познания и ее связь с единым пространством знания, с принципом единобожия и исламским мировоззрением в целом. В ней также описаны некоторые трудности, с которыми мы сталкиваемся на пути к интеграции познания. Во второй главе, при помощи описания отдельных моментов, имеющих прямое отношение к методологии, раскрываются взаимосвязанные концепции метода и методологии, а также обосновывается важность методологического образования.

Третья глава освещает вопросы методологической грамотности, в ней также разбираются случаи методологических ошибок, требующих исправления. В четвертой главе проблемы метода и методологии рассматриваются в исторической перспективе, при этом раскрываются особенности ее развития не только в исламской, но и в западной мысли. Пятая глава посвящена изучению источников и инструментов познания, в ней же раскрывается концепция интеграции познания. В шестой главе излагается четкое представление о принципах и ценностях исламской методологии, в то время как в седьмой, последней главе, собственно излагается исламский подход в области методологии. Книгу завершает раздел, резюмирующий основные положения, изложенные в ее частях.

Черновой вариант книги был представлен мною на суд целого ряда известных ученых, чью дружбу я высоко ценю. Мы находились с ними в непрестанном творческом диалоге на протяжении многих лет. Хочу упомянуть здесь тех, кто высказал ценные замечаний и сделал важные поправки, многие из которых вошли в книгу в ее нынешнем виде. Среди них – доктор Ахмед Фуад Паша, профессор физики и философии, бывший вице-президент Каирского университета, доктор Йумна ал-Хули, заведующий кафедрой философии Каирского университета, доктор Саид Умар, профессор политологии

Хелуанского университета и доктор Мухаммад Амара, известный исламский мыслитель и автор многих трудов. Я очень благодарен и признателен всем вышеперечисленным личностям, и я возношу молитвы, чтобы Всевышний щедро наградил за все их усилия.

Очень надеюсь, что публикация этой книги вызовет все возрастающий интерес к исламскому прочтению проблемы интеграции познания и к ее методологии. Я также надеюсь, что содержание книги будет критически осмысленно со стороны читателей. В этой связи, я буду приветствовать любые предложения и отклики на содержащиеся в книге положения и концепции. Присылайте мне свои комментарии, наблюдения, предлагайте замечания, направленные на совершенствование моей работы, вполне возможно, что они войдут в ее последующие издания.

О Аллах! Научи нас тому, чего мы не знаем, сделай возможным для нас извлечение пользы из того, чему ты нас научил и приумножь наши знания Хвала Аллаху, Господу миров¹⁴.

ЦЕЛИ КНИГИ

А. Теоретические и познавательные цели

1. Изложение концепции интеграции познания, прояснение ее соотношения с Божественным знанием, с единобожием (*таухид*), и определение ее места в исламском мировоззрении, как основополагающей системе представлений.

2. Изучение концепций «метод» и «методологии» и связанных с ними производных концепций и представлений,

¹⁴ Данный фрагмент представляет собой один из вариантов передачи хадиса о молитвах Пророка Аллаху в поисках знания. См. Тирмизи 3599. Окончание данного хадиса – это цитата из суры 20 Таха, аят 114: «...и говори: "Господи мой! Умножь мое знание". (Прим. перев.)

среди которых следует выделить: методологическую грамотность, методологическую несостоятельность, методологию мышления, научного исследования и поведения, источники методологии, методологический инструментарий, основные методологические принципы и установки, понятие интеграция познания и модели интеграции познания.

3. Рассмотрение эволюции представлений о методе и методологии в интеллектуальной традиции исламского и западного миров, установление ключевых моментов в развитии обеих концепций. Изучение влияния этой эволюции на развитие науки, теории познания и достижения культуры.

4. Привлечение внимания к важности проведения исследований в области методологии. Обоснование значимости методология в научном исследовании и в других областях человеческого познания, включая исламскую правовую науку, гуманитарные, социальные, естественно-научный и прикладные дисциплины.

5. Выявление основных источников и инструментария исламской методологии, описание их уникальных свойств, рассмотрение взаимосвязанного и взаимодополняющего характера связей методологических источников между собой, затем методологических инструментов друг с другом, и, наконец сопряженности методологических источников с методологическими инструментами.

6. Рассмотрение принципов исламской методологии и изучение их связи с определяющей их системой ценностей: каким образом эти принципы и ценности находят свое проявление в природе, а затем отражаются в характеристиках знания, и как интеграция познания влияет на формирование методологии мышления, на методологию исследований и методологию поведения.

7. Разработка модели интеграции познания качестве основы исламской методологии.

Б. Практические и прикладные цели

1. Повышение уровня знаний о научной методологии, о ее влиянии на интеллектуальную и исследовательскую деятельность, применение исламской методологии для вопросов, связанных с мышлением, познанием и образом жизни.

2. Обеспечение потенциальных преподавателей материалами для организации учебных курсов по вопросам методологии интеграции знаний.

3. Осмысление жизненных проблем, работы и отношений с другими на основе методологии интеграции познания.

4. Проведение исследований на основе исламских принципов и получение прочной основы знаний в рассмотрении вопросов повседневной жизни, повышение уровня эффективности выполнения обязанностей, и построение крепких отношений с окружающими.

5. Решение практических вопросов и общественных проблем на основе интеграции знаний, используя ее потенциал для реформирования окружающей действительности.

6. Построение личной и общественной жизни в соответствии с принципом интеграции богооткровенного знания и знания практических фактов и реалий жизни.

ГЛАВА I

КОНЦЕПЦИИ, ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К ИНТЕГРАЦИИ ПОЗНАНИЯ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

1. Дать определение концепции «интеграция познания» и разъяснить, связанные с нею идеи и понятия;
2. Прояснить соотношение понятий «интеграция познания» (*такāмул ал-ма‘рифй*) и «единство знания» (*уаҳда ал-ма‘рифа*);
3. Продемонстрировать как именно принцип единобожия влияет на формирование концепции «интеграции познания»;
4. Выявить место и роль концепции «интеграции познания» в системе исламского мировоззрения;
5. Привлечь внимание к имеющимся трудностям и ограничениям в отношении интеграции познания;
6. Обосновать положение о том, что интеграция познания – это основа исламской методологии в сфере интеллектуальной и научно-исследовательской деятельности, а также способ решения проблем в науке и повседневной жизни;
7. Выстроить модель интеграции познания в следующих трех областях: интеграции источников познания между со-

бой, интеграции инструментов познания также между собой, и интеграции источников и инструментов познания друг с другом.

ВВЕДЕНИЕ

Зачастую, у терминов, используемых в различных областях науки или в целом, при описании реальности, бывает один недостаток: их применяют произвольно, без четко артикулированного определения значения. Так, одни и те же термины могут отличаться, и даже содержать противоположное значение в зависимости от контекста их употребления. Все это, увы, имеет шанс случиться и с нашим термином «интеграция познания».

Понятие «интеграция познания» (*ат-такāмүл ал-ма'рифй*) в исламской традиции зачастую использовался в отношении людей, имевших поистине энциклопедические знания. Как правило, они считались знатоками в области целого ряда наук, пусть и в некоем общем, недетализированном понимании. В этой связи, упоминаются мусульманские ученые, достигшие достаточной полноты знаний или интеграции познания в том смысле, что они, являясь энциклопедистами, были весьма сведущими в вопросах языка, литературы, исламской юриспруденции, коранических науках, хадисоведении, истории, возможно даже астрономии, медицине или математике.

Имам ат-Табари (ум. 923), к примеру, был толкователем Корана, историком, юристом, лингвистом и поэтом. Ибн Халдун (ум. 1406) был, прежде всего, политическим авантюристом, однако, с течением времени стал известен как историк и ведущий правовед маликитской школы права в Египте, в то время как многие считают его пионером в социологии, экономике, образовании и ряде других областей. Ибн Сина

(Авиценна) (ум. 1037) был философом и врачом, в то время как Ибн Рушд (Аверроэс) (ум. 1198) был правоведом, врачом и философом. В свою очередь, Ибн Таймийа (ум. 1328) писал труды по мусульманскому праву, основам фикха, пророческой Сунне, по исламскому мистицизму (суфизм) и логике.

Отличительной чертой тех удивительных веков, когда жили эти великие люди, был феномен творческой активности интеллектуалов, прославившихся сразу в нескольких отраслях знаний. Это явление, между тем, существовало и в более ранние времена, например, среди античных философов и ученых в Греции, да и не только среди них. Обращение лишь к одной из существующих наук в качестве дела всей жизни – феномен совсем недавний в истории человечества. Произошло это ввиду беспрецедентного роста научных исследований за последнее столетие, в результате чего специализация ученого в разных областях стала практически не возможной. Более того, каждая из наук стала делиться не еще большее количество субдисциплин, объем информации которых, в свою очередь, настолько расширился, что стал неподвластен разуму лишь одного человека.

В середине 20 века британский политик и исследователь Чарльз Сноу (1905-1980) в своей известной работе «Две культуры»¹⁵ писал о серьезном коммуникационном барьере, существующем между учеными социологами,¹⁶ гуманитариями, и теми, кто занимается естественными и прикладными науками. Разрыв, по мнению Сноу, настолько велик, что обе группы, обладая различными субкультурами, практически

¹⁵ С. Р. Snow, *The Two Cultures* (London: Cambridge University Press, 1993)

¹⁶ В постсоветской традиции социология сохраняет свое место среди гуманитарных наук, в западной же науке социология – это дисциплина, строящаяся на эмпирических исследованиях, поэтому она находится между гуманитарными и естественными науками, приближаясь к последним. (Прим. перев.)*** В постсоветской академической традиции, как и в западной, социология относится к социальным наукам.

ничего не имеют общего. Чарльз Сноу призывает эти две чуждые друг другу культуры к объединению.

В древности мудрецы и философы обращали внимание на необходимость взаимообусловленности знаний и деяний.¹⁷ Ибн Рушд подтверждал возможность соединения философски постигнутой мудрости с богооткровенным законом, в то время как Ибн Таймийа подтвердил концепцию интеграции своим утверждением об отсутствии противоречий между правильно понятным богооткровенным текстом и тем, что постигается при помощи человеческого разума. Точно также ал-Кушайри (ум. 1072) и другие суфийские учителя совмещали «путь» (*ат-тарйқа*) или иначе говоря суфийский образ жизни, с «истиной» (*ал-хақйқа*) – или тем, что ниспослано в кораническом откровении. С тех самых пор как «чистая» наука и технология объединили свои усилия, интеграция стала происходить благодаря объединению научных принципов, теорий и исследований с одной стороны, и их практическому применению с другой. В начале 20 века всем стало совершенно ясно, что физика нуждается в математике, а биология в химии и так далее. Это привело, в свою очередь, к междисциплинарным исследованиям, к последовавшим за ними, публикациям, а затем и к реформе системы преподавания, поскольку стало понятно, что развитие одной науки непосредственно зависит от развития смежных дисциплин.

Коснулось это и сферы религиозных наук, ибо примерно с того же самого времени был выдвинут целый ряд идей в отношении объединения науки и религии. Точно также были предприняты все возрастающие усилия для построения объединенных программ в сфере образования. В настоящее время возникает все больше озабоченности по поводу совме-

¹⁷ См. Хатиб ал-Багдади: Ахмад ибн ‘Али ибн Сабит, *Иктида ал-‘илм ал-‘амал* (Знание требует деяний), под ред. Мухаммада Насируддина ал-Албани (Дамаск: ал-Мактаб ал-ислами, Пятое издание, 1984).

ния традиций с современностью и так далее.

Данная глава посвящена рассмотрению концепций, связанных с интеграцией познания, как в историческом контексте, так и в современных реалиях; в ней также представлено соотношение понятия «интеграции познания» с иными концептами, такими как «единство знания» (*уаҳда ал-ма'рифа*), мировоззрение, классификация наук и исламизация знания. Дополнительно здесь предпринята попытка описать те сложности и ограничения, которые концепция «интеграция познания» встречает на пути своей реализации. Кроме того, мы представим вводные положения о тех дискуссиях и спорах, суть которых будет раскрыта в последующих главах: о формах, которые интеграция познания приняла в системе исламского мировоззрения, о соотношении между различными источниками познания, между различными инструментами познания, и наконец, об интеграции источников и инструментов друг с другом.

§1. Соотношение понятий «интеграция познания» (*такāмул ал-ма'рифй*) и «единство знания» (*уаҳда ал-ма'рифа*);

Проблема интеграции познания имеет одновременно идеально-интеллектуальную и методолого-практическую природу, поскольку она непосредственно связана как умственной и исследовательской деятельностью, так и с применением тех или иных теорий и идей на практике. Однако цель рассмотрения проблемы интеграции познания и метод, с помощью которого это должно осуществляться, определяются той научной областью, к которой относится конкретная проблема. Интеграция познания может применяться в *одной из областей философской науки* – онтологии, гносеологии или этике – в этом случае она будет иметь *абстрактный и тео-*

ретический характер. Она также может классифицироваться как некая **культурная и общественная деятельность**. Тогда она приобретает уже *социальное и прикладное значение*, поскольку главной задачей становится обеспечение необходимых ресурсов и трансформация их в политическую, экономическую или общественную деятельность с целью облегчения жизни людей. Исследование проблемы интеграции познания может также стать задачей в сфере **обучения и преподавания** – при составлении программ и учебных планов для образовательных учреждений: в этом случае наша проблема приобретает уже *дидактико-педагогическое измерение*.

Проблема интеграция познания одновременно является:

- а) теоретической, абстрактной и философской
- б) практической, прикладной и социальной

В рамках интеграции познания имеется два аспекта: аспект производства и аспект потребления. В своем производственном аспекте, интеграция познания – это форма творческой интеллектуальной деятельности, которая требует специальных навыков. Таким образом, к примеру процесс объединения коранических наук, гуманитарных и социальных областей знания в их современном западном прочтении требует от ученого и исследователя, черпающего вдохновение из божественных источников, понимания целей и намерений религиозных текстов, а также усвоения правил их применения в ситуации реальной жизни в контексте современной культурной парадигмы. Это понимание требует привлечения значительных аналитических усилий и усвоения навыков по деконструкции.¹⁸ Одновременно, исследователь должен прекрасно разбираться и в соответствующей проблематике, от-

¹⁸ Деконструкция в философии означает понимание посредством разрушения стереотипа или включения в новый контекст.

носящейся к конкретной области познания, будь то экономика, социальная сфера или образование, как на качественном, так и на количественном уровне. Навык деконструкции с необходимостью включает в себя определение элементов изучаемого объекта, понимание механизмов его функционирования, а также рассмотрение теоретических положений и посылок, лежащих в основании того или иного феномена. Этот процесс деконструкции является обязательным предварительным условием, которое, в случае успешной реализации, становится основанием для достижения интеграции познания между двумя проблемными областями – теории и практики - в процессе критического и творческого процесса построения нового. Процесс построения нового, как правило, сопровождается анализом элементов, способных объединить их ради новой цели. Именно эти элементы войдут позже в состав новой конструкции и станут основой взаимоотношений в будущем.

Реализация концепции интеграции познания имеет два аспекта: а) созидательный, научный и творческий; б) практический, педагогический и прикладной

Практический аспект интеграции познания непосредственно связан с созидательным и научным, поскольку именно наука позволяет всесторонне изучить исследуемый феномен, а затем и передать это знание нынешним и грядущим поколениям. Соотношение между созидательным и потребительским аспектами в области интеграции познания можно проиллюстрировать на примере отличий между, с одной стороны, физиком, открывающим те или иные природные законы, либо же техником, который изобретает машины и механизмы, работающие на основе открытых физиком законах, а с другой стороны - рабочим на фабрике, который использует эти инструменты и механизмы для производства

товаров.

Для того, чтобы прояснить роль и значение интеграции в сфере научной деятельности, обратимся к наследию известного ученого Эрнеста Бойера (1928-1995). Он делит научную работу на четыре этапа. Первый – это, собственно, само научное открытие, состоящее из познавательной деятельности, сопровождающей, как правило, исследования в рамках той или иной науки. На втором этапе ученый размышляет о том, каким образом добытые им научные сведения можно применить на практике. Третья фаза – это образовательный уровень, или налаживание передачи знаний от поколения к поколению. И, наконец, четвертая фаза – это фаза интеграции, на которой полученное знание встраивается в общую систему знаний и дополняет общую картину бытия новыми смыслами. Именно на этой, последней стадии все более ранние фазы научной деятельности обретают истинную значимость и содержание. Подчеркивая природу и важность интеграции, Бойер утверждает, что лишь благодаря интеграции научное исследование становится по-настоящему полноценным.¹⁹

«Единство знания» (*yaḥda al-maʿrifā*) как практическое основание для интеграции познания

Концепция интеграции познания связана с понятием единства знания, которое и создает логические основания для нашей интеграции. Я посвящу данный раздел исключительно концепции интеграции познания, отложив обсуждение различных концепций, связанных с единством знания до более позднего повествования. Тем не менее, исламский

¹⁹ В английском варианте данная фраза звучит следующим образом: «It is through "connectedness" that research ultimately is made authentic». (Прим. перев.) Ernest Boyer, *Scholarship Reconsidered: Priorities of Professoriate* (Princeton, NJ: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1990), p. 19.

принцип божественного единства – или таухида будет присутствовать в обоих разделах – и при обсуждении проблемы единства знания, и в отношении интеграции познания.

Эпоха Нового времени была весьма продуктивна в увеличении объема знаний и достижении материального прогресса, необходимого для удовлетворения мирских запросов человеческой жизни.²⁰ Однако цена, которую пришлось заплатить за прогресс, поистине непомерна. Сегодня мы столкнулись с пугающим количеством глобальных проблем, угрожающих будущему человечества и самой планете, на которой мы живем. Бесконечный вал информации и самых различных сведений привел к тому, что систематизация всего этого массива знаний требует все большего и большего деления наук на субдисциплины. И чем больше знаний мы получаем, тем больше отдельных областей науки мы открываем. На этот феномен обратил внимание химик Аллен Утке, который писал, что в результате этого процесса мы получили общество и образовательную систему, которые заняты бесконечным делением наук на субдисциплины, а это, в свою очередь приводит к появлению целого поколения людей с редукционистскими²¹ взглядами. Они сводят поиск истины к нахождению лишь ее части в одном из известных им подразделений наук, эта истина у них прямолинейна и незамысловата. Подобные люди теряют связь с историей и перестают видеть картину Вселенной и космоса как некое целое. Отсюда следует, что когда мы имеем дело со всем меньшим коли-

²⁰ Автор имеет в виду типичную для мыслителей Нового времени и Просвещения идею о материально-техническом прогрессе, который позволит достичь, так называемого, «золотого века» в истории человечества. (Прим. перев.)

²¹ Идеология редукционизма противостоит идеям холизма, или, иначе говоря, вместо целостного взгляда на мир, редукционизм предполагает постижение истины через сведение сложного к простому, от высшего к низшему, тем самым, упрощая картину мира. (Прим. перев.)

чеством вещей, мы познаем все меньше и меньше о все более возрастающем количестве объектов.²²

Нет никаких сомнений, что мы переживаем сейчас чрезвычайно опасную историческую фазу, конец которой непредсказуем. Некоторые ученые считают, что мир движется в направлении новой мрачной эры, и что человеческая цивилизация находится в величайшей опасности. Действительно, мы впервые в истории живем в эпоху, когда перспектива гибели планеты Земля маячит на горизонте. Между тем, несмотря на всю мрачность обрисованной картины и незавидных перспектив нашей планеты, которые ей прочат отдельные ученые, сам Аллен Утке смотрит в будущее с оптимизмом. Он считает, что человечество находится на пороге вступления в новую эру пост-модерна, и предлагает план, который, не претендуя на окончательное совершенство, тем не менее, по его мнению, поможет проложить путь в будущее. Согласно Утке, вступление в новую эру Света (так он называет эпоху пост-модерна) будет сопровождаться революцией, в которой силы материи и сознания соединившись, внесут радикальные перемены в человеческое поведение, в его отношение к природе. Мировоззрение людей и их психологические паттерны существенно поменяются и будут отличаться от тех, что они практиковали в эпоху модерна. Необходим поворот от мировоззрения, концентрирующегося на видимой реальности и отличающегося недалёковидностью, узостью, безответственностью, догматизмом и насилием в сторону более всеохватного и инклюзивного способа мышления и понимания Абсолютной Истины. Новая эра Света, по мнению Утке, будет сопровождаться методологической революцией. Именно она сможет увести человеческое созна-

²² См. Allen Utke, "The (Re)unification of Knowledge: Why? How? Where? When?" in G. Benson, R. Glasberg, and B. Griffith, *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge* (New York: Peter Lange, 1998), p. 4.

ние от концентрации на индивидуальном, будь оно личным, национальным или религиозным «Я», к новой ориентации на общечеловеческое «МЫ» по мере того, как люди будут стремиться к лучшему будущему.

Утке подкрепляет свой оптимизм обращаясь к науке начала 20 века, когда старый мир и его редукционистские методы стали все более и более обрывать тем, что принято было называть «сознанием космического единства»²³. Сознание единства опиралось на самые разные теории, к примеру, на теорию относительности и связанные с ней концепции, на новое понимание взаимоотношений между энергией и материей, на квантовую теорию и на единую теорию поля.

Те, кто пропагандирует подобное сознание, подчеркивают необходимость изучения различных частей реальности вместе с пониманием того, что части – это лишь иллюзии, поскольку нечто общее буквально пронизывает все существующее. Наша информированность и осведомленность лишь отвлекают наше внимание от общего в сторону частного (от одного к множеству). При этом, однако, по-прежнему признается, что целое - больше чем простая сумма его частей.

Современная наука признает, что абсолютное знание и предельная истина - это недостижимый идеал. Вместе с этим, она провозглашает, что Вселенная – это вовсе не статический, бездумный и разрозненный механизм, а человеческие существа не возникли лишь по чистой случайности. Скорее напротив: Вселенная – это некая целостность, а ее части неразрывно связаны. Она развивается как целостная интегрированная система в соответствии с рационально постижимыми законам, в

²³ Философия космизма в начале 20 века исходила из того, что человек и человечество связаны с космосом и развиваются с ним по единым законам. Среди теорий, внесших вклад в понимание космизма следует выделить теорию расширяющейся вселенной Фридмана, теорию разлетающихся галактик Хаббла, теорию относительности Эйнштейна. (Прим. перев.)

то время как человеческие существа, судя по всему, являются средством достижения самой главной цели, ради которой и был сотворён универсум, поскольку человеческий мозг – это наиболее сложный орган, из тех что нам известны. Можно предположить, что современная наука, посредством своего великого послания о новой реальности возвещает приход новой долгожданной эпохи, эры пост-модерна, которая принесет, наконец, с собой реализацию единства знания.²⁴

Убежденность некоторых ученых в грядущем единении всех наук, находит поддержку в выводах, сделанных мусульманским физиком Мухаммадом Абдус Саламом²⁵, известным своей работой в области теории электрослабого взаимодействия. Эта передовая (на конец 70-х годов прошлого века) теория, за которую Абдус Салам и двое его коллег, были удостоены Нобелевской премии по физике в 1979 году, представляющая собой единое математическое и рациональное описание двух взаимодействий – электромагнетизма и слабого взаимодействия, посвященная способам объединения фундаментальных сил природы. Данная теория позже была подтверждена в ходе экспериментов на ускорителе частиц, известном под названием Протонный суперсинхротрон, работающем в Европейской организации по ядерным исследованиям (ЦЕРН) в Женеве, Швейцария. Именно там впервые было эксперимен-

²⁴ Там же: р. 20. Следует остерегаться выводов, к которым может привести подобный научный дискурс, с его пессимизмом в отношении достижений Нового времени, и оптимизмом в отношении постмодерна. По моему мнению, исламская методология не рассматривает все достижения Нового времени как зло и все обещания постмодерна как благо.

²⁵ Теория электрослабого взаимодействия была разработана Стивеном Вайнбергом, Шэлдоном Глэшоу и Абдус Саламом, и объединяла описание двух из четырех фундаментальных взаимодействий – электромагнитного и слабого взаимодействия (два оставшихся – гравитационное и сильное взаимодействие). Хотя они и различаются на низких энергиях, они представляются как два разных проявления одного взаимодействия. (Прим. перев.)

тально доказано существование калибровочных W и Z бозонов, переносящих слабое взаимодействие. Теория электрослабого взаимодействия продолжает оставаться важной частью стандартной модели физики элементарных частиц.²⁶

Концепции единства и интеграции познания в исламском дискурсе

Рассуждая об исламской полемике вокруг идеи единства знания, мусульманские мыслители прошлого говорили о необходимости поддержания единства в сфере науки и, в целом, знания, апеллируя к тому, что все это, так или иначе, восходит к единому источнику – Всемогущему Господу. Причем, для них было не важно, как именно приходит к людям искомое знание – в виде ли текстов откровения или посредством дарованной человеку Богом способности к научному исследованию и анализу. Среди ученых, высказывавшихся в подобном духе, следует упомянуть ал-Газали (ум. 1111), Ибн Рушда (ум. 1198) и Ибн Таймийю (ум. 1328).

В отличие от средневековых ученых, многие мусульманские интеллектуалы Нового времени, столкнувшись с беспрецедентным научным и промышленным превосходством Запада, попали под влияние европейской идеологии, которая разграничивала сферы влияния религии и науки. Вследствие этого, многие современные мусульманские деятели взяли на себя задачу обратить внимание общественности на опасность разделения ислама и науки, и на необходимость вновь установить живую связь между ними, опираясь на концепцию единства знания.

Эта проблема неразрывно связана с интегративным характером самой науки, изучающей окружающий нас мир (естественнонаучных дисциплин, биологии и пр.). Исследования в

²⁶ С. Н. Laim and Azim Kidawi, eds., *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*, Third Edition, (World Scientific, 1989), pp. 465-466. См. также: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1979.

области философии науки и неуклонный прогресс в сфере научных знаний привели к осознанию взаимозависимости, комплиментарности и системности современного научного знания. Это в свою очередь свидетельствует о необходимости обратиться к тому, что Ахмад Фуад Паша именует

*универсальным и всеобъемлющим взглядом на различные феномены мироздания и жизни. Подобный взгляд приводит к тому, что имевшиеся ранее границы между различными отраслями наук исчезают, и в свою очередь, взаимопроникающие и интегративные дисциплины заменяют некогда разрозненные науки. По сути, все они могут быть включены в одно структурированное единство. Одним из самых ярких проявлений взаимодополняемости и взаимозависимости современных наук является возникновение кибернетики, которая основана одновременно на целом ряде научных дисциплин, включая математику, логику, механику, психологию и другие... Подобные характеристики взаимодополняемости и систематичности весьма важны, поскольку они подтверждают, что человеческое знание развивается и эволюционирует в удивительной гармонии в направлении все большего абстрагирования и генерализации. Абстрагирование и генерализация – это как раз те качества, которые отличают религиозное человеческое мышление, пронизанное верой в божественное единство, и это то, что можно обнаружить в положениях исламской доктрины и в жизни людей, исповедующих ислам.*²⁷

Подобным же образом мыслит и Музаффар Икбал, который пишет о необходимости объединения религии ислама и науки. Причем, не просто об установлении связи между ними, а о практическом их слиянии и единстве. Икбал полагает, что нет никакого смысла говорить о двух независимых и от-

²⁷ Цитата в авторской редакции приведена из книги: Ахмад Фуад Паша, *Фалсафат ал-'улӯм би назра ислāmийа* (Философия науки с точки зрения ислама), Первое издание, (Каир, 1984), сс. 47-50.

дельных друг от друга дорогах к истине. И даже тогда, когда имеются разные способы изложения одной истины или различные средства ее достижения, они все равно остаются связанными друг с другом посредством основного связывающего звена, имеющего функцию объединителя.²⁸

Покойный Исмаил Фаруки (1921-1986), один из основателей философского направления Исламизации знаний, которое развивается в рамках МИИМ и который имеет представительства в целом ряде университетов и исследовательских центрах утверждал, что кризис, переживаемый современной исламской общиной, стал результатом разделения, которое было сформировано между двумя системами образования – религиозной и светской. По мнению Фаруки, мусульманская община сталкивается с серьезными проблемами при использовании достижений современных наук в их нынешней (западной) форме, будь то гуманитарные или социальные науки, и даже естественно-научные дисциплины. Дело в том, что изложенные в них различные аспекты реальности, включая данные о физическом мире или об исторических событиях, рассматриваются вне ислама. Следовательно, выходом из этого кризиса было бы объединение традиционного исламского образования и современного светского образования в одну систему, которая вбирала в себя лучшее из них обоих. Эта комплексная система рассматривала бы знания, имеющиеся в разных образовательных системах, с точки зрения ислама, иначе говоря исламизировала бы их.²⁹

²⁸ В данной цитате отсутствует уточнение, однако, исходя из дальнейшего рассмотрения вопроса, роль «связывающего звена, имеющего функцию объединителя» играет в концепции автора Господь Бог. (Прим. перев.) Muzaffar Iqbal, *Islam and Science* (Aldershot, UK: Ashgate Publishing LMT, 2002), pp. 293-294.

²⁹ Ismail al Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspective", in *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon: IIT, 1988), pp. 13-63.

Ту же самую цивилизаторскую в своей сути цель (правда пользуясь несколько иной терминологией, чем направление Исламизация знания), ставил перед собой и Зиауддин Сардар (р. 1951), представитель школы *Иджмалийун*.³⁰ Вместе со своими коллегами, он также внес свой вклад в рассмотрение проблемы единства и интеграции знаний. Согласно школе *Иджмалийун* все дисциплины, включая естественные науки, в основе своей всегда функциональны и социально обусловлены; иначе говоря, все они являются инструментами и средствами для побуждения к совершению действий, а их ценность обусловлена практической пользой. Согласно этой школе, все науки произрастают из определенных представлений об истине, о человечестве, а также о взаимоотношениях между людьми и природой. Кроме того, принимая во внимание тот факт, что каждая цивилизация выстраивает свою собственную систему знаний, современные науки являются преимущественно западным конструктом. Соответственно, исламскую систему знания можно выстроить только в исламском культурном контексте при помощи коренной ее перестройки, которая должна установить тесные связи между различными составляющими.³¹

В дополнение к этому, в исламе присутствует еще одна трактовка концепции единства знания, которая основывается на опыте духовного поиска. Это направление рассматривает понятие «знание» с точки зрения традиции, издревле прису-

³⁰ Сардар и его коллеги использовали арабо-персидское понятие *иджмали* (что означает «всеохватный, всеобъемлющий, комплексный»), которое встречается в произведении Джалаладдина Руми «*Диван аш-шамс*». Они не стали переводить его на английский, предложив транслитерацию, поскольку оригинальное звучание призвано отражать комплексный характер их подхода. См. Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publications, 1989), pp. 154-172.

³¹ ‘Абд ал-Маджид ан-Наджар, *Мабāхис фī манхаджийа ал фикр ал-ислāmī* (Рассмотрение методологии исламской мысли), (Бейрут: Дār ал-Магриб ал-‘Араби, 1992), с. 66.

щей метафизическим учениям Востока. Учения Востока базируются на концепции вневременного характера божественного откровения и на изучении его различных форм. Согласно подобной трактовке, науки, в обычном их понимании, обладают святостью, проистекающей из святости самой природы, которую они изучают. А природа, в свою очередь, обязана своей святостью посланию откровения, ибо священные источники признают Природу – как составную часть Божественных Знамений. Таким образом, знание, которые люди приобретают об этом мире, и знание, которое они получают от своего Создателя составляют единство. Даже методологические установки, используемые в науках, восходят к единому истоку. Таким образом, мистическая (суфийская) философия открывает перед людьми бесконечные возможности: возводя свои концепции к трансцендентному Богу, она обеспечивает связь между всеми видами деятельности, направленными на поиск знания, в которых участвует человеческая мысль.³²

Данный суфийский философский дискурс был воспринят целой группой современных ученых, среди которых особо следует выделить Сейида Хоссейна Насра (р. 1933), Саида Мухаммада Накиба ал-Аттаса (р. 1931), Мехди Гульшани (р. 1939) и их учеников, проживающих в Малайзии, Иране, Турции и США.

Очевидно, что подобное мировоззрение основывается на медитативной философии, которая, выходя за рамки этических аспектов, определяющих человеческое поведение в мире, приводит к пониманию метафизических оснований природы, согласно которым все сотворенное имеет духовный смысл. Следовательно, эта философия утверждает, что современные науки, лишённые понятия духовности и сакральности, влекут человечество к краю пропасти.

³² Sardar, *Explorations in Islamic Science*, p. 155.

Многие ученые, принадлежащие подчас к диаметрально противоположным философским течениям, по этому вопросу имеют схожие опасения: всех их беспокоит судьба человеческой расы на планете Земля, ввиду тех вызовов, которые уже стоят перед нами и тех, что пока нами еще не распознаны.

Взаимосвязь между проблемой классификации наук и концепциями единства и интеграции познания

Вопросы, связанные с классификацией наук, являются весьма актуальными в контексте изучения проблемы единства и интеграции знаний. Мусульманские ученые, представители самых разных интеллектуальных направлений – философы, теологи, известные суфийские учителя, правоведы, историки и другие – стремились обнаружить некий порядок, лежащий в основе разделения знания на отдельные науки и пытались установить между ними связь.

Дело в том, что вопрос классификации наук является ключевым для понимания исламского интеллектуального наследия. Недюжинные усилия в области классификации наук, предпринимаемые мусульманскими мыслителями на протяжении многих столетий, можно рассматривать как попытку обнаружить различные связи между этими науками, поскольку именно эти связи формируют в дальнейшем критерии для классификации. Классификация естественным образом основывается либо на принципе сходства и подобия, либо на различиях и контрастах, хотя в отдельных случаях имеется необходимость учета их обоих.

Понятие классификации наук восходит еще к античной истории. Один из древних методов, в соответствии с философским подходом Аристотеля, предполагал выстраивание иерархии наук по принципу их отдаленности от объектов природного (тварного) мира: подобный подход размещает абстрактные науки (метафизику, математику) на вершине пирамиды, считая их более важными, чем те, что связаны с

природой и жизнью людей (физика, гражданские науки – политика, экономика и этика). Наиболее важным моментом, который следует здесь отметить, является попытка античных ученых ранжировать науки при помощи оценки степени их автономности от изменчивых объектов тварного мира и, соответственно, выстраивание иерархии по степени важности согласно этому принципу.

При том, что подавляющее большинство мусульманских ученых находилось под влиянием именно этого метода классификации (в особенности те из них, кто следовал философским воззрениям Аристотеля), некоторые из них уверяли, что данная классификация, также отражает и исламское мировидение, и соответствует принципам исламской религии. Мы видим, что у ал-Фараби (ум.950), Ибн Хазма (ум. 1064), Ибн Халдуна (ум. 1406), Ибн Каййима (ум. 1350) и у Таш Кубра Заде (ум. 1555), классификация наук выстроена согласно данному принципу, что в свою очередь, свидетельствует о появлении в исламской среде весьма реалистичного восприятия знания.

При всем количестве и разнообразии классифицируемых наук, мусульманские ученые учитывали свойственные исламскому мировидению особенности. К примеру, они принимали во внимание логически обусловленный порядок, внутреннюю согласованность, градацию по уровню значимости, преемственность на уровне содержания, взаимодополняемость, взаимозависимость и нацеленность наук на служение истине ислама.³³

Между мусульманскими учеными, представляющими различные эпистемологические направления, имелись существенные различия в основаниях для классификации. Ал-Фараби, к примеру, относился к направлению восточного пе-

³³ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (New York: State University of New York Press, 1993), p. 54.

рипатетизма (аристотелизм), ал-Газали был представителем схоластического направления и суфизма, а Кутб ад-Дин аш-Ширази (ум. 1311) принадлежал к философии Озарения (*Ишрак*). Тем не менее, все они соглашались с тем, что высший уровень знания принадлежит лишь одному Всемогущему Господу, и что постижение людьми иного, нерелигиозного знания также служит постижению Господа.³⁴ Таким образом все иные виды знаний необходимо связать между собой, взаимообусловить и органично связывать с познанием Господа. Для всех этих ученых сам факт проистечения всех видов знаний из единого божественного источника являлся основанием для последующей интеграции познания и обнаружения его внутреннего единства.

§2. Принцип единобожия (*таухūd*) как фундамент интеграции познания.

Все мусульманские ученые единодушно признают, что концепция единобожия (*таухūd*) в исламе, является основой, обеспечивающей исламской цивилизации ее самобытность. Многие немусульманские ученые также полагают, что следует отличать концепцию единобожия в исламе от того, что предлагается в рамках других монотеистических религий.³⁵ Это относится и к самой трактовке единобожия в исламе, и к тем последствиям, которые эта трактовка имеет на выстраивание взаимоотношений между Богом и его творениями.

³⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*, (Kuala Lumpur, Malaysia: Institute for Policy Studies, 1992), p. 270.

³⁵ J. P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 595. См. так же: John Schwarz, *The Complete Guide to the Christian Faith* (Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2001), p. 184.

Взгляды Исмаила Фаруки (1921-1986) на единство и интеграцию знаний

Исмаил Фаруки посвятил проблеме единобожия (*таухид*) целую книгу.³⁶ В своей работе он раскрывает интеграционный потенциал монотеизма, а также подробно описывает механизмы и способы, при помощи которых единобожие (*таухид*) обеспечивает единство теоретико-философского и практико-применительного аспектов культуры и цивилизации. Его истолкование проблемы единства и взаимосвязанности отраслей знания свободно от всего того множества сложностей, которые обременяли трактовку этого вопроса в восточном перипатетизме и схоластической теологии. Он убедительно аргументирует в пользу реформирования исламской мысли и разработки современного исламского подхода к решению жизненно важных вопросов.

Как и многие другие исламские мыслители, ал-Фаруки рассматривал единобожие (*таухид*) как всеохватное представление о реальности, космосе, истории и судьбе человечества. Концепция единобожия (*таухид*) применима ко всему исламскому образу жизни. Ислам не делит мир на горний и дольний, он также не противопоставляет религиозные ценности ценностям мирским. Точно также он не проводит различий между «человеком религии» и «человеком профанного мира». С точки зрения ислама, подобное разграничение носит искусственный характер, исторически оно не присуще исламской традиции.³⁷

Концепция единобожия (*таухид*) распространяется на все аспекты исламской культуры и цивилизации посредством установления четко артикулируемой взаимосвязи между

³⁶ Ismail R. al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Reprint. (Herndon, VA: ИИТ, 2000).

³⁷ Там же: сс. 10-15.

элементами существующего мира. В своей грандиозной инклюзивности ислам подразумевает, так или иначе, рассмотрение всех его элементов: от незначительных модификаций внешних форм до радикальных функциональных трансформаций, ибо именно функции имеют ключевое значение для определения сути отношений между элементами. Разрабатывая науку единобожия (*таухид*) мусульманские мыслители строили ее на основе синтеза логики, теории познания, метафизики и этики.³⁸

Согласно исламскому единобожию (*таухид*) трансцендентный Создатель и сотворенным Им мир – принципиально различны. Именно Создатель актом своего воления определяет бытие, поступки и организационную структуру всего сотворенного. Реальность единобожия (*таухид*) проявляется в упорядоченности и стройности Вселенной. Эта упорядоченность указывает на единый источник управления, который и сотворил данный порядок, а именно – на единого Бога. Если бы во Вселенной существовали многочисленные божества, то воцарился беспорядок, ибо невозможно отвечать на призывы двух хозяев одновременно. По этой причине, чрезвычайно важным для религии является провозглашение единственности Бога, поскольку это играет решающую роль в формировании мировоззрения людей, а также определяет их будущее воздаяние в посмертном существовании.

Признание единобожия (*таухид*) предполагает также и необходимость признания единства истины. Ал-Фаруки объясняет, что таухид, в качестве методологического принципа, определяющего единство истины, опирается на три вспомогательных принципа, которые имеют отношение к характерным особенностям источников, из которых люди черпают знание. Первый из этих принципов – это отказ от

³⁸ Там же: сс. 17.

всего, что противоречит истине. Второй – отказ от противоречий. И третье – открытость новой информации.³⁹

Первый из этих трех принципов *исключает ложь, иллюзии и догадки* из разряда исламских верований, в то время как по-прежнему оставляет пространство для критического подхода и тщательного анализа.

Все, что отходит от истины, или в той или иной степени не соответствует ей, в исламе не приемлемо, будь то в сфере законов – личных или общественных, либо в области этических принципов или способов постижения мира. Этот принцип защищает мусульманина от слепого следования чужому мнению или чьей-то прихоти. Любые утверждения, которые не подкрепляются доказательствами, считаются пустыми домыслами, которые никогда не заменят истину. Мусульманин – это тот, кто говорит лишь одну правду, и кто не примет ничего кроме правды, даже в том случае, если истина не совпадает с его желаниями и устремлениями, или входит в противоречие с личными интересами или интересами окружения тех, кто рядом и ему дорог.

Второй принцип – *отказ от противоречий*, представляет сущность рационализма, и без следования этому принципу невозможно избежать сомнений и неопределенности. Если в результате рассуждений не удастся избежать противоречий, то это означает что достижение истины невозможно, в принципе. Конечно же, противоречия могут присутствовать в мыслях и высказываниях человека. При поверхностном рассмотрении мы также можем обнаружить противоречия между откровением и доводами разума. Между тем, ислам отрицает саму возможность противоречий, при условии правильного понимания откровения; он также предлагает способ, благодаря которому кажущиеся противоречия могут быть устранены.

³⁹ Там же: с. 43.

С точки зрения ал-Фаруки, ни разум, ни откровение не доминирует один над другим. Если бы откровению было позволено превалировать над разумом, то у нас не было бы возможности для сравнения различных текстов откровений, или для понимания различий между двумя разными идеями, представленными в откровении по конкретному вопросу.⁴⁰

Если бы не разум, было бы невозможно избежать противоречий или несоответствий, которые возникают при интерпретации текстов откровения. Различные богооткровенные тексты характеризуются внутренней согласованностью, и правильное их понимание исключает возникновение противоречий. Однако тот или иной текст откровения может показаться несовместимым с доводами разума, то есть может привидеться, что он противоречит определенным результатам, полученным путем рационального постижения. Когда подобное случается, ислам учит нас, что возникшее противоречие отнюдь не окончательное, и что мы либо должны переосмыслить наше понимание откровения, либо пересмотр-

⁴⁰ Автор, по всей видимости, имеет в виду положения из Корана в отношении которых действует принцип отмены и замены (*насих ва мансӯх*), когда по одному и тому же вопросу ниспосылались разные рекомендации, например, как с аятами о потреблении спиртных напитков, ниспославшихся по мере укрепления мусульманской общины:

«Они спрашивают тебя о вине и азартных играх. Скажи: «В них есть большой грех, но есть и польза для людей, хотя греха в них больше, чем пользы»» (аль-Бакара 2/219).

«О те, которые уверовали! Не приближайтесь к намазу, будучи пьяными, пока не станете понимать то, что произносите» (ан-Ниса 4/43).

«О те, которые уверовали! Воистину, опьяняющие напитки, азартные игры, каменные идолы и гадалые стрелы являются скверной из деяний сатаны. Сторонитесь же ее, быть может, вы преуспеете. Воистину, сатана при помощи опьяняющих напитков и азартных игр хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и намаза. Неужели вы не прекратите?» (аль-Маида 5/90-91).

Последний фрагмент, считается, дает окончательный запрет на потребление спиртных напитков. (Прим. перев.)

реть результаты нашего рационального исследования, либо подвергнуть перепроверке и то, и другое. Поскольку ислам отрицает наличие неразрешимых противоречий между разумом и откровением, концепция единобожия (*таухид*) – как выражение единственности истины – рекомендует нам пересмотреть все то, что представляется нам противоречием. Причиной тому является несовершенство нашего разума – ведь при рассмотрении проблемы мы могли не заметить некоторые факторы. Таким образом, если мы учтем ускользнувшие от нас части реальности, противоречие обязательно будет решено. Согласно концепции единобожия (*таухид*), когда искатели истины ощущают какое-то логическое несоответствие при чтении священных текстов, они должны предпринять ряд усилий для нового прочтения божественного откровения, поскольку это дополнительное прочтение поможет убрать двусмысленность и прояснить значение, которое они были не в состоянии понять, и тем самым снимет противоречие.

Таким образом, переосмысление некоего религиозного суждения или толкования может вернуть гармонию, и не столько самим текстом откровения, поскольку тексты находятся превыше любого человеческого суждения – а, скорее, между текстами и их человеческой интерпретацией. Так в процессе гармонизации мы согласовываем наше понимание откровения с рациональными доводами и фактами. Поэтому, идея о том, что между откровением и доводами разума могут быть противоречия, является привлекательной лишь для слабых умов. Мусульмане весьма рациональны, настаивая на единстве двух источником знания, а именно – откровении и разуме.⁴¹

В данном вопросе ал-Фаруки солидарен с Ибн Таймийей, поскольку он отвергает воззрения ар-Рази (ум. 1310), Ибн

⁴¹ Там же: с. 44.

Рушда и других, схожих по взглядам мусульманских философов и теологов, которые допускали возможность возникновения противоречий между откровением и разумом, считая при этом разум – конечной инстанцией и главным способом постижения откровения. Точно также его пути разошлись с ал-Газали, который соглашался с философами и теологами о возможности противоречий между разумом и откровением, считая, правда, что откровение, а не разум является конечной инстанцией в постижении истины.

Третий принцип единобожия (*таухїд*) (как выражения единства истины) - *это открытость новым доказательствам* или данным, вступающим в противоречие с прежними представлениями. Данный принцип защищает мусульман от влияния либеральных идеологий; в то же время, он ограждает их и от крайних точек зрения, или от жесткого консерватизма, ведущего к косности и застою. Принятие этого третьего принципа единобожия (*таухїд*) влечет за собой интеллектуальное смирение. Когда мы сталкиваемся с противоречивыми обстоятельствами или явным расхождением между откровением и доводами разума, это смирение позволит нам сказать: «И Господь знает лучше», поскольку мы понимаем, что истина слишком велика, чтобы быть полностью постигнутой и осознанной человеческим разумом.

Более того, точно также как единобожие (*таухїд*) служит для подтверждения единственности Всемогушего Бога, данный принцип подтверждает наличие одного и единственного источника истины. Бог – это Создатель природного мира, откуда люди черпают свои знания: «Он - тот, который сделал солнце сиянием, а месяц - светом и распределил его по стоянкам, чтобы вы знали число годов и счисление. Аллах сотворил это только по истине, распределяя знамения для людей знающих. Поистине, в смене ночи и дня и в том, что сотворил Аллах в небесах и на земле, знамения для людей богобоязненных!» (10:5-6).

Объект познания - это предметы и события, присутствующие в сотворенной Богом природе. Совершенно очевидно, что Всемогущий Бог знает обо всех этих предметах и событиях, и также верно, что источником откровения является Бог. Более того: Бог дает людям часть своего беспредельного, всеохватного и совершенного знания. Идея единобожия (*таухид*) способствует осознанию связи между Богом, как Создателем и природой, и стяжанию знания в самых разных областях. Ибо когда люди ощущают присутствие Бога во всех предметах и событиях – это ничто иное, как наблюдение за актом Божественного творения. И сам факт рассмотрения божественных деяний – ничто иное как постижение естественных наук, поскольку само божественное творения – это и есть законы и модели развития мира природы, заложенные Богом.

Точно также, когда люди стремятся постичь сущность божественного творческого воздействия на самих себя и на человеческие сообщества, обитателями которых они являются, они занимаются гуманитарными и социальными науками. С мусульманской точки зрения, когда в процессе исследования человеческий разум обнаруживает в космосе удивительный строй и порядок, то последнее - это ничто иное как проявление Божественной воли. Космос - это живая сцена, которую Бог создал актом своего творения и божественным приказанием «Будь!». ⁴²

Взгляды Сейида Хоссейна Насра (р. 1933) на единство и интеграцию познания

Сейид Хоссейн Наср и ряд его учеников представляют несколько иную точку зрения на вопрос о влиянии единобожия (*таухид*) на единство и интеграцию знаний. Наср соглашает-

⁴² Там же: с. 51.

ся со многими мусульманскими учеными по таким параметрам как: важность принципа единобожия (*таухид*); иерархическая структура научного знания; оценка единобожия (*таухид*) как высшей формы знания и конечная цель всех интеллектуальных устремлений мусульман. Однако в отличие от них, свое основное внимание он уделяет естественным наукам; большую важность он также придает изучению философии и традиционной исламской метафизики, которую он, и другие ученые – его единомышленники, считают отправной точкой для понимания связи между научной и религиозной сферами знаний. Соответственно, они используют традиционную терминологию, применяемую в области метафизики такими учеными как ар-Рази, Ибн Сина, аш-Ширази (1311)⁴³, Братья Чистоты⁴⁴ и др.

Одним из таких ключевых терминов при изучении мира природы представителями восточного перипатетизма была космология или наука о космосе. В исламской традиции, космология – это часть метафизики, в которой макрокосм или большой космос рассматривается в соотношении с микрокосмосом, или меньшим «космосом» - человеком.

В рамках космологии, наблюдение за природой означает наблюдение за деяниями Творца, а правомерность непрерывных изысканий в области естественных наук оправдывается той степенью, в которой эти науки обнаруживают всеобъемлющее единство, связь и взаимодополняемость, при-

⁴³ По всей видимости, имеется в виду Кутб ад-Дин аш-Ширази (1236-1311) – персидский астроном, математик, философ и врач. (Прим. перев.)

⁴⁴ Братья чистоты, или Ихван ас-Сафа – возникшее в 10 веке в Басре научное сообщества, ставившее своей целью распространение философских и научных знаний с целью искоренения пороков современного им общества. Под эгидой братства был создан коллективный энциклопедический труд «Послания братьев чистоты и друзей верности», состоявший из 52 трактатов, имевших как научное, так и религиозное содержание. (Прим. перев.)

сущие божественному творению. Таким образом, научное знание, соответствующее духу ислама – это знание, которое черпает свою легитимность из главной доктрины ислама – единобожия (*таухид*) во всех своих разнообразных проявлениях. Главная цель науки, в данном случае – это интеграция различных частей изучаемого мира в единое всеохватное целое.

При изучении природы возможны самые разные объяснения, интерпретации и уровни понимания. Неизменным при всем этом является принцип, согласно которому, сотворенный мир состоит из некоего единства отдельных сущностей, в то время как, Бог – Творец – это извечное единство целостности.⁴⁵

Между знанием научным и знанием Божественной сущности имеется неразрывная связь, ибо научное знание является его органической частью, кроме того, божественное откровение – это источник знания метафизического, повествующего о разнообразии того самого мира, с которым имеет дело наука.

Для обоснования интеграции познания следует использовать понятийный аппарат, разработанный в рамках исламской космологической доктрины. У интеграции познания и космологии схожие цели: если интеграция познания стремится к концептуальному установлению связей между объектами Сущего и воссоздания иерархического строя и порядка, в котором все вещи восходят от низших сущностей к высшим, вплоть до самого Всевышнего, то, космология способствует появлению знания, позволяющего объединить все многообразие и различие существующих объектов в единое целое.⁴⁶

⁴⁵ Seyyed H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993), pp. 280-281.

⁴⁶ Seyyed H. Nasr, "The Cosmos and the Natural Order," in S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality I: Foundations*, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclo-*

Единство и интеграция знаний с точки зрения Османа Бакара (р. 1946)

Осман Бакар, разделяет с Саидом Хусейном Насром ряд положений концепции единства и интеграции знаний, он также использует в своих рассуждениях термин «космологическое знание». Это космологическое знание духовно по своей природе. Не все законы, управляющие различными системами в рамках творения, имеют всеобщий и равнозначный характер. Скорее, во всей этой всеохватности и целостности имеется строгий иерархический порядок. Законы биологии, к примеру, сложнее и превосходят законы химии или физики: ведь биологические законы имеют отношение к живым существам, обладающим экзистенциальным бытием, а оно превосходит то, чем обладают другие неодушевленные или неживые субъекты. Однако те же самые биологические законы являются подчиненными по сравнению с феноменами высшего порядка, представленными универсальными законами духовного плана.

Когда мы предпринимаем усилия по выстраиванию единой системы законов в сфере физики и биологии, мы можем достичь предела, за которым нам ничего более не остается как принять во внимание законы, которые управляют сверхприродными объектами. Иными словами, мы должны признать, что законы физического мира имеют ограниченную сферу действия и не распространяются на все Бытие в целом.

Естественные и математические дисциплины – это науки, истина в которых имеют ограниченную сферу применения, в то время как высшая истина единобожия (*taḥṣīd*) – это метафизика, которая имеет дело со сферами, лежащими за гранью человеческого восприятия.

Наука метафизика – это самая обширная из всех наук, поскольку она занимается наивысшей истиной, которая включает все остальные истины. Космология, которая изучает структуру и качественное состояние космоса, лежит где-то посередине между высшим знанием единобожия (*таухїд*) и отдельными науками. В традиционных исламских науках, космология классифицировалась как часть метафизики; как мы видим, к примеру, в перечне наук, представленном ал-Фараби, именно космология – это главная наука, откуда берут начало все остальные отдельные дисциплины. Космология, таким образом, закладывает концептуальные основы для единства материальных и духовных наук.⁴⁷

Придерживаясь схожих взглядов, Осман Бакар применяет термины «духовное знание» и «универсальная душа». Термин «духовное знание» относится к познанию Бога, Его Единства и Единственности. Это знание вовсе не должно относиться к божественной сущности, о чем нам запрещено размышлять в принципе. Скорее это относится к изучению последствий воздействия Создателя на сотворенный им мир. Согласно Бакару, мусульманское знание о Создателе – это знание о Вселенной и ее потенциале, как результате действия Создателя. Главной основой единства научного и духовного знания является обнаружение связи между Богом-Творцом и сотворенным космосом, или, иначе говоря, между божественным законом и его проявленностью в космосе.

Для понимания этой связи нам необходимо обратиться к основному источнику знаний в исламе – к откровению, состоящему из Корана и пророческой Сунны. Мусульмане рассматривают Коран как главный источник интеллектуальной и духовной энергии для человека. Таким образом, Коран считается первоисточником для всех видов знания и всех наук: и не только потому что он содержит в себе сами эти

⁴⁷ Там же: с. 73.

знания, а скорее потому, что он вдохновляет мусульман на развитие особого мировоззрения, связывающего воедино различные области знания. Концепция этого единства вырастает из осознания божественного единства и его влияния на все сферы человеческого знания. И хотя люди черпают знания из самых разных источников и самыми различными способами, абсолютно все типы знания восходят, в конечном итоге, к Всемогущему Господу. Коранический подход утверждает, что все наши знания о материальном и духовном возможны лишь благодаря Богу, которые предоставил нам соответствующие возможности для постижения этих знаний.⁴⁸

Согласно мусульманской космологии, исследователь при изучении природы, обязан рассматривать мир во взаимосвязи с истиной более высокого порядка. Исследуя природный мир, включая биологические науки, мусульманские ученые утверждают, что обнаружение связи между этим миром и духовной сферой находится за рамками возможностей человека. Таким образом, они признают, что вопрос происхождения жизни на земле не может быть решён, лишь опираясь на данные, обнаруженные человеком, поскольку бытие не ограничивается только материальными, природными формами жизни. Скорее жизнь — это некая животворящая сила или энергия, которая пронизывает мир материальных вещей. И источником жизни являются вовсе не молекулярные физиологические процессы, связанные с функционированием различных форм жизни. Скорее, они всего лишь проявления жизни на уровне природного мира. Исламский космологический принцип, который считается главным в прояснении тайны жизни, именуется «универсальной душой». Эта уни-

⁴⁸ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), p. 62.

версальная душа и является духовным стержнем всего мирового порядка. Таким образом, универсальная душа по отношению к природному строю и порядку представляет то же самое, что наша душа по отношению к телу.

Именно этот универсальный дух обеспечивает космос своей жизненной энергией, и именно эту энергию мы наблюдаем в жизни растений и животных. Для интеграции биологических наук чрезвычайную важность представляет и сам этот универсальный дух, который существует в божьих созданиях, и понимание его воздействия на человеческое знание о функциях, составе и отличительных особенностях Вселенной, а также о том, как универсальный дух соотносится с вещами естественного порядка. Более того, как было сказано выше, мы постигаем существование этого духа основываясь на нашей вере в единобожие (*tauhīd*) или в Единственность Бога.

Несмотря на необходимость развития космологии и установлении ее связей с концепцией единства знания, нам совсем ни к чему отказываться от эмпирических методов и современного инструментария научных исследований, которые были столь полезны и успешны при количественном анализе природы. Между тем, мы должны решительно изменить наше отношение к исследуемой реальности и к знанию. Признание концепций космологии имеет важное значение для методологии исследования, поскольку те, кто занимаются наукой должны оставить убеждение о том, что существует лишь один способ постижения мира, и признать существование других путей к знанию, каждый из которых может привести к истине.⁴⁹

⁴⁹ Там же: сс. 74-75.

§3. Интеграция познания и исламское мировоззрение.

Наше рассмотрение интеграции познания начинается с изучения особенностей исламского мировоззрения. Именно оно позволяет мусульманам вырабатывать правильное понимание о Вселенной, жизни и о людях.

Итак, мировоззрение

- это современный философский термин, означающий всеохватный взгляд на мир, который принимает во внимание и учитывает все части, элементы и компоненты системы;

- это взгляд на истинную природу вещей с точки зрения самого широкого взгляда. Подобное видение состоит из общепризнанных достоверных истин и концепций, определяющих мышление и деяния в рамках той или иной общественной системы ценностей;

- это призма, через которую человеческое сознание воспринимает существование Вселенной, жизни и человека;

- это набор ответов на целый ряд ключевых вопросов о существовании, познании и ценностях, которые порождены существующими реалиями и отношениями внутри этой реальности.

Человеческому сознанию на уровне инстинкта присуще проводить различие между множеством отдельных и отличающихся друг от друга объектов, основывая свое суждение на различии присущих им свойств и особенностей. Сознание также автоматически воспринимает принадлежность тех или иных объектов к более крупной категории или группе. Подобные объекты всегда существуют в определенных пространственно-временных координатах и между ними имеются поддающиеся определению отношения. Их свойства и ха-

рактики воспринимаются человеческим сознанием в соответствии с присущими ему паттернами поведения, социальными установками, религиозными ценностями и пр. Любое действие или поведение, в которых участвует человек или которые преобладают в той или иной группе, в рамках социума всегда рассматриваются в контексте присущего ему мировоззрения. Иными словами, картина реальности, которая отражается в нашем сознании, имеет прямое влияние на наши поступки, наше социальное поведение, личную и общественную жизнь. Кратко говоря, каждый из нас живет в соответствии со своим видением Вселенной, со своим мировоззрением.⁵⁰ Исламское мировоззрение – это концептуализированное, основанное на вере, воплощение исламской доктрины. Эта концепция предлагает целостное понимание бытия, различных его проблем и решений, в результате чего, каждый человек мыслит и действует исходя из понимания ключевой роли человечества во Вселенной, как цели всего Существования.⁵¹

Исследование интеграции познания Абу Бакром Мухаммадом Ахмадом Ибрахимом и использование его наработок в университетских учебных программах

Одной из самых глубоких и подробных работ в этой области является «Интеграция познания и ее использование в университетских учебных программах» Абу Бакра Мухаммада Ахмада Ибрагима, являющегося сотрудником Между-

⁵⁰ Ali Shariati, *Al-Insan wa al-Islam* (Человечество и покорность Богу/Человек и ислам), перевод с англ. на араб. Аббаса ал-Тарджумана (Бейрут: Дар ал-Рауда, 1992), с. 29.

⁵¹ Саид Кутб, *Хасаус ат-тасауур ал-ислами уа мукаууаматуху* (Описание особенностей ислама и его составляющих), Часть 1. Репринтное издание (Кувейт: Международная исламская федерация студенческих организаций (IFSO), 1983), с. 7.

народного исламского университета Малайзии (МИУМ).⁵² Ученый обратился в своем исследовании к критическому анализу многочисленных научных работ, имеющих прямое или опосредованное отношение к концепции интеграции познания в самом широком смысле, и в особенности к концепции Исламизации знания. Его исследование также включало в себя ряд интервью с различными учеными и мыслителями. Кроме того, оно дополнялось рассмотрением учебных программ и педагогических практик, проводившихся на факультете Исламского пророческого знания и гуманитарных наук МИУМ, в которых внедрялась концепция интеграции познания. На основании проделанного исследования, автор приходит к выводу, что интеграция познания тесно связана с исламизацией знания. Если то или иное академическое образовательное учреждение применяет концепцию исламизации знаний, то интеграция познания в них становится главной отличительной особенностью, определяющей все образовательные процессы.⁵³

Что касается самой концепции исламизации знаний, она представляет собой интеллектуальную и культурную реформу, в которой все элементы мировоззрения рассматриваются с точки зрения ислама.

Эта реформа включают в себя три последовательных этапа. Первый этап состоит в переосмыслении основных источников ислама в свете заданных ими регулирующих ценностей и целей. Далее следует критический анализ наследия, исторически сформировавшегося на основе этих источников и сопоставление его с постигнутыми нами в процессе переосмысления источников ценностями и задачами.

⁵² Абу Бакр Мухаммад Ахмад Ибрахим, *ат-Такамул ал-ма'рифи уа татбикатуху фи ал-манхадж ал-джами'ийа* (Эпистемологическая интеграции и ее внедрение в университетские программы), (Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 2007), с. 1.

⁵³ Там же: с. 121.

Второй этап заключается в конструктивном взаимодействии с современной наукой в области врожденных человеческих инстинктов, шаблонов поведения и мировоззрения. Необходимо провести критический анализ, который позволит очистить факты от философских наслоений, не имеющих отношения к реальности.

Если по своей природе первые два этапа являются аналитическими и деконструктивистскими, то третий этап, уже созидательный и творческий, ибо нам необходимо осмыслить и переформулировать имеющееся знание в рамках исламской парадигмы. Это значит, что нужно объединить следующие виды знания: руководящие принципы божественного откровения, законы природы и те знания, которые накопило человечество в области изучения мира природы, социума и психологии человека. В случае успешной реализации всех трех ступеней, мусульмане – как в индивидуальном порядке, так и всей Уммой – смогут найти выход из того положения отсталости и застоя, в которых они сейчас находятся. Есть надежда, что эти шаги приведут мусульман к состоянию, когда они смогут внести свой внушительный вклад в развитие культуры и цивилизации всего человечества.

В этом смысле, интеграция познания – это не только процесс постижения знаний в чистом виде, это еще и психологический и педагогический процесс, цель которого – освободить сознание мусульман, укрепить их дух и побудить к великим свершениям, созиданию и реформе.⁵⁴

Исламское мировоззрение подразумевает реализацию комплексного трехступенчатого проекта, нацеленного на реформирование и широкомасштабное культурное развитие.

⁵⁴ Там же: с. 101.

Проблема мировосприятия в философии Абдул Хамида Абу Сулеймана

Абдул Хамид Абу Сулейман опубликовал целый ряд работ, целью которых был анализ кризиса в области мышления, воли и сознания мусульман. Он также разработал перечень предложений по преодолению этого кризиса. Кроме того, Абу Сулейман издал книгу о кораническом мировоззрении и коранической культуре, в которой он изложил свои взгляды, сформировавшиеся в ходе работы над более ранними произведениями. В своей книге автор раскрывает монотеистические и интегративные аспекты исламского мировоззрения, которые описываются им как систематизированные, научные и комплексные представления о любви и добре. Именно они позволяют людям использовать имеющиеся у них ресурсы наилучшим и наиболее эффективным способом. Таким образом, исламское мировоззрение обеспечивает мусульман основаниями для высвобождения их творческого потенциала. Оно помогает обуздать человеческие инстинкты, сформировать характер и настроить свою душу в соответствии с кораническим откровением на энергию любви, дорой воли, сознательности, рациональности и знания. Вооружившись кораническим мировоззрением, а также руководствуясь крепкими убеждениями и искренней верой, мусульмане смогут приступить к воплощению этих принципов в жизни общества. Тем самым им удастся построить духовную и созидательную человеческую цивилизацию, нацеленную на всеобщее благо.⁵⁵

Благодаря внимательному и скрупулезному прочтению, так называемых, двух «книг», исламское мировоззрение способно выработать среди мусульман четкое и ясное понима-

⁵⁵ Abdul Hamid Abu Sulayman, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2011), p. 63.

ние функционирования Вселенной и жизни на планете. Первая из этих книг, воспринимаемая через физические ощущения – это универсум со всеми его объектами, событиями, феноменами и взаимосвязями, которые люди должны использовать, будучи наместниками (*халифа*) Бога на земле.⁵⁶ Вторая «книга», существующая в форме записанного откровения – это Коран, с его мудрым руководством, знанием и законами. В эпоху раннего ислама мусульмане «читали» Вселенную во всех ее проявлениях (природа, социум и человеческое сознание) используя разум и физические ощущения. Они включая в это прочтение и то, что доступно человеческому восприятию, так и то, что располагается за пределами человеческого опыта. Они использовали свое знание Вселенной для построения фундамента для праведной человеческой цивилизации, которая равно превосходила и ту цивилизацию, что ей предшествовала, и ту, что последовала за ней. Помимо «чтения» книги Вселенной, они также занимались содержательным и внимательнейшим прочтением божьего послания в двух его ипостасях – Коран и Пророческая Сунна.

Таким образом интеграция познания достигалась благодаря этому «двуединому и тщательному прочтению»⁵⁷, объединяющему 1) *изучение самых разных проявлений мира физического* (вещи, события, явления), *социума* (законы, моде-

⁵⁶ Руководство, управление, преемственность. Должность главы мусульманского государства. Также название политической системы мусульманского государства, в честь благородного Пророка. Автор предпочитает использовать термин – наместник на земле, а не Наместник Аллаха. Смысл наместничества напоминает нам о том, что Аллах доверил человечеству землю, и поэтому люди несут ответственность за установление социально-политического порядка, справедливости и благополучной жизни – как акт повиновения воле Господа.

⁵⁷ Таха ал-Алвани, «*Ал-‘акл уа мауки’уху фи манхаджийа ал-исламийа*» (Разум и его место в исламской методологии)//Маджалат исламийа ал-ма’рифа №. 6, Сентябрь 1996, сс. 36-39.

ли трансформации общества, достижение равновесия в рамках действия закона единства и борьба противоположностей) и *человеческого сознания* (праведность, порок, вера, неверие и культура) и 2) *тщательное изучение коранического откровения и пророческой Сунны*, дополняемые традицией комментирования и толкования. Иными словами, этот процесс объединяет доступное человеческому восприятию знание о физическом мире и об истинах письменного откровения, со знанием, которое нам не доступно – например о происхождении Вселенной и об ее эволюции, которое мы узнаем, изучая божественное откровение со всеми его сообщениями и писаниями. В результате подобной комбинации «двух» прочтений мусульманская община на определенном историческом этапе стала лидером, первопроходцем и благодетелем для всего человечества.

Однако, впоследствии сердца людей сузились и мусульманская община начала заимствовать у других народов и общин их опыт противоборства между разумом и откровением, а те умели распознавать лишь поверхностную информацию о явлениях Вселенной. В результате, мусульмане изменили «манеру прочтения» окружающего мира: их взор затуманился, сознание оскудело, восприятие ухудшилось, и так начался постепенный упадок.⁵⁸

Мышление сподвижников Пророка, да будет доволен ими Аллах, было сформировано кораническим мировидением. Их культурные достижения, обусловленные кораническим посланием, существенно повлияли на обновление человеческой цивилизации, ставшей благодаря им более справедливой, законной, рациональной и нравственной. В результате началась новая эра, во время которой постигнутые законы Вселенной творчески применялись на практике; значительные усилия предпринимались для того, чтобы человеческая ци-

⁵⁸ Там же: с. 11.

вилизация устремилась к такому состоянию, когда люди следуют своему предназначению и обязательствам, придерживаясь высоких моральных и духовных принципов.⁵⁹

Все эти достижения стали возможны благодаря ясности воззрений, объединению исламских источников знания (откровение, человеческая натура, законы, модели и явления Вселенной) и следованию объективным критериям поиска истины, а также упорядоченному научному мышлению.

Нет никакого смысла в разрозненных и бессистемных интеллектуальных усилиях, которые не могут привести к пониманию основ, лежащих в фундаменте исламской цивилизации и законов, отвечающих за взаимоотношения мира ислама с окружающим миром. Однако именно это интеллектуальное и культурное бессилие свело на нет многочисленные и многовековые усилия мусульманских реформаторов по возрождению мусульманской уммы.

Исламское понимание человеческой цивилизации непосредственно вытекает из понятия абсолютного божественного единства. Точно также именно принцип единобожия (*таухид*) формирует кораническое понимание единой и комплексной природы Вселенной. Ее структура и компоненты составляют единое целое при интегрированном многообразии и интегрированное многообразие, соответственно представляет собой общее единство⁶⁰. Применительно к интеграции познания исламское мировоззрение задействует уникальный коранический подход, основанный на единобожии (*таухид*). Свое начало он берет в концепции единства Бога – Творца, затем обращается к концепции единства сотворенной Вселенной, и завершается идеей единства человеческого существа, который был назначен заместителем Бога (*халифа*) на земле и которому был преподнесен единый же боже-

⁵⁹ Abu Sulayman, *The Qur'anic Worldview*, p. 124.

⁶⁰ Там же: с. 123.

ственный дар посредством обучения Адама Богом именам всех вещей (см. суру Бакара, 2:31), который затем был продолжен в форме божественного откровения, призванного направлять людей при помощи слова:

О сыны Адама! Мы ниспослали вам одеяние, которое прикрывало бы вашу мерзость, и перья. А одеяние богобоязненности - лучше. Это - из знамений Аллаха, - может быть, вы вспомните! О сыны Адама! Пусть сатана не искусит вас, как он извел ваших родителей из рая, совлекиши с них одежду, чтобы показать им их мерзость. Ведь он видит вас - он и его сонм - оттуда, откуда вы их не видите. Поистине, Мы сделали шайтанов покровителями тех, которые не веруют! (7:26-27).

Откровение продолжает, напоминая нам урок, преподнесенный Каином, убившим своего брата Авеля, говоря: *«И послал Аллах ворона, который разрывал землю, чтобы показать ему, как скрывать скверну его брата. Он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего брата». И оказался он в числе раскаявшихся» (5:31).*

Монотеистический подход предполагает наличие сопряженности и взаимозависимости, между той частью божественного откровения, что воплотилась в мире природы и той, что обрела существование в виде письменного слова. Подобный подход полностью устраняет возражения о возможности несоответствий между доводами разума и положениями откровения. Помимо этого, монотеистический подход предполагает объединение наук откровения и наук, появившихся благодаря деятельности человеческого разума в трех главных аспектах изучения вселенной – природы, социума и человеческого сознания.

Эти, названные в последнюю очередь, науки необходимы для осуществления наместничества человека (*халифа*) на

земле, для надлежащего управления миром природы, для развития человечества и для его прогресса. Использование подобного подхода для достижения интеграции познания способствует формированию умеренности во всем, поскольку отсутствует противопоставление между различными сторонами существования: индивидуумом и общиной, материй и душой, этим миром и миром последующим, самим собой и другими, правами и обязанностями, ответственностью и наградой или наказанием.

Различные части человеческого организма объединены с целью выполнения соответствующих функций; однако, к примеру, конечности не столь важны как сердце или мозг.⁶¹ Точно так же, различные науки могут быть объединены, но при этом иметь различный статус, определяемой близостью к первопричине и истине, и таким образом, науки обладают различной важностью и приоритетом.

Наряду с тем фактом, что лишь Всемогущий Господь является истинным первоисточником знания, Он даровал людям возможность познания из двух источников: письменного откровения и сотворенной Вселенной. Он также обеспечил человека двумя способами постижения знаний: разумом и органами чувств. Так, мы задействуем разум для постижения как откровения, так и тварного мира, дабы в полной мере осуществить свою роль наместничества (*халифа*) на земле. Точно также мы пользуемся органами чувств для наблюдения за объектами и явлениями физического мира и для экспериментов. Наше чувственное восприятие помогает нам и в понимании смыслов откровения, когда оно повествует о человеческом существовании и опыте людей.⁶²

⁶¹ Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country* (London: Mansell, 1989), p. 67.

⁶² Для большей детализации проблемы интеграции источников и инструментария познания, смотрите дискуссии о формуле интеграции познания в Главе 6 «Источники и инструментальный методологии».

Монотеистическое мировоззрение постоянно сопрягает и связывает различные области знания, о которых повествует Коран. Эта связь столь тесна, что границы между областями знания фактически стираются, как исчезают грани между различными практическими нуждами и заботами мусульман. Коранические тексты соединяют земную жизнь с жизнью последующей, а мир, находящийся за пределами чувственного восприятия – с миром постижимым и так далее. Однако еще более важным является тот способ, при помощи которого Коран утверждает целостность и взаимодополняемость источников и целей познания. Возможно, наиболее важным показателем этой целостности и взаимообусловленности является кораническое использование слова «знак» (*āyāt*), которое относится не только к словам, запечатленным в кораническом тексте, но еще и к конкретным явлениям, которые мы наблюдаем в физическом мире, в общественной жизни и человеческих душах. Мы читаем: *«И на земле есть знамения [о Божественном существовании] для убежденных и в ваших душах. Разве вы не видите? (51:20-21).*

Когда Коран призывает нас путешествовать по миру и исследовать историю эволюции Вселенной, это означает, что Всемогущий Господь указывает нам на связь между тем, как история создания человечества описывается в стихах Священной Книги, и тем, что мы обнаруживаем в окаменелостях и останках древних эпох: так, например, мы изучаем развитие жизни на планете по отпечаткам на камнях или артефактам, захороненным глубоко под землей. Когда Коран приглашает нас к размышлению о судьбах людей, наций и цивилизаций, которые ушли в небытие задолго до нашего пришествия, дабы учиться на примерах прошлого, мы понимаем, что этот урок, который Коран призывает нас обрести, является даром благодати и милосердия от Господа: мы можем обрести его посредством усилий, затрачиваемых на изучение истории, археологии, антропологии, сравнительного рели-

гиоведения, социологии и прочих наук. Точно также, когда Коран зовет нас исследовать Божьи знамения на небесах и в самих себе – через космологические или психологические науки – это и есть подтверждение взаимодополняемости, которая существует между этими науками и изучением божественного откровения.

Понимание интеграции в трудах ал-Газали, Ибн Рушда и Ибн Таймийи

Ибн Рушд неоднократно заявлял об этой взаимодополняемости наук в своих работах. Он писал: «Все существующее свидетельствует о Создателе, ибо на это с неизбежностью указывает мастерство исполнителя. И чем более полными становятся наши познания об этом мастерстве, тем более всеобъемлющими будут наши представления о Создателе». Он продолжал:

Переданное в процессе божественного откровения повеление приветствует размышление о существующих явлениях и призывает нас к подобному размышлению. Таким образом, совершенно ясно, что согласно ниспосланному в божественном откровении повелению, этот поиск, не являясь обязательным, весьма приветствуется. Из многочисленных стихов Божественного Писания, да будет оно благословенно и вознесено, ясно следует, что божественный закон побуждает нас к основательному рассмотрению всего существующего и требует его постижения. Мы, к примеру читаем: *«Назидайтесь, обладающие зрением!»* (59:2) и: *«Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей, и обо всем, что создал Аллах, и том, что, может быть, приближается их предел? В какое же повествование после этого они уверуют?»* (7:185). Подобные фрагменты ясно и настоятельно призывают нас к размышлению о сотворённой Вселенной.... Поэтому, когда верующие и исполняющие божественные повеления, изучают суще-

ствующие в мире объекты, им следует сначала обрести представление о тех объектах, что предшествовали последующим, поскольку эти предшествующие вещи являются инструментом к дальнейшему познанию, точно также как инструменты являются средством, позволяющим исполнить ту или иную работу.⁶³

Арабское слово *āyāt* используется в Коране одновременно и в отношении коранического стиха, и в значении свидетельства или знака, указывающего на божественное присутствие и власть Господа, распространяющуюся на мир природы, общество и человеческие души.

Абу Хамид ал-Газали также обращался к вопросу внутреннего единства знания. Согласно ал-Газали, коранические стихи, которые повествуют о звездах, могут быть поняты лишь при помощи астрономии. Стихи, в которых говорится о здоровье, постигаются лишь благодаря изучения медицины, и так далее. Ал-Газали писал:

...все эти науки – как те, которые мы перечислили, как и те, что мы не упомянули – объёмны кораническими стихами. Более того, все они берут свое начало из одного моря – одного из многих морей, принадлежащих Всемогущему Богу – а именно, моря деяний. Одним из божьих деяний, к примеру, являются болезнь и ее излечение ...и данное божье деяние может быть распознано лишь теми, кто достиг совершенного познания в медицине Другое из Его деяний – это обеспечение пути, по которому можно рассчитать движение солнца, луны, и их состояний в том

⁶³ Ибн Рушд Абу ал-Валид, *Фасл ал-макал фи тахрир ма байн ал-хикмати ва ал-шариа мин ал-иттисал* (Раздел о связи между мудростью и ниспосланным божественным законом), под ред. Мухаммада Абида ал-Джабири (Бейрут: Марказ Дирасат ал-Арабийя (Центр изучения арабского единства, 1997), сс. 85-88.

*виде, как они были сочтены Богом ...никто иной, кроме тех, кто осведомлен о строении небес и земли, не может постичь истинной природы этих светил, в соответствии с тем, как их рассчитал Господь: ни затмений, ни того, как день сменяется ночью, ни того, как эти два тела вращаются одно вокруг другого. И знание обо всех этих вещах и есть, в сущности, наука.*⁶⁴

И несмотря на то, что ал-Газали и Ибн Рушд имели расхождения в вопросах познания, они соглашались по поводу необходимости интеграции познания. При этом ал-Газали видел эту интеграцию в целостности знания, а Ибн Рушд рассматривал интеграцию в контексте взаимообусловленности и взаимодополняемости знаний.

В своей уникальной двенадцатитомной работе, Ибн Таймийа представил исчерпывающее рассуждение о сравнении тех наук, кои произвел человеческий разум (будь то философия или естественнонаучные дисциплины) с текстами божественного откровения. Ибн Таймийа считал, что между двумя типами наук не может быть никаких противоречий. Более того, чем более рациональны основания наук, тем менее вероятно их несоответствие правильному пониманию божественного откровения. Ибн Таймийа утверждал:

*Я размышлял об этом в контексте того, с чем люди обычно расходятся во мнении, и я обнаружил, что вещи, которые вступают в противоречие с четко сформулированными текстами божественного откровения, ничто иное, как ложные заблуждения, чья ошибочность легко распознается разумом. На самом деле здравый смысл подтверждает достоверность именно того суждения, которое согласуется с божественным законом.*⁶⁵

⁶⁴ Абу Хамид ал-Газали, *Джавахир ал-Кур'ан ва дуруруху* (Драгоценности Корана и его жемчужины), (Бейрут: Дар ал-Джил, 1988), сс. 26-27.

⁶⁵ Ибн Таймийа Абу ал-Аббас Таки ад-Дин, *Дар'у та'аруд ал-'акл ва ан-накл* (Предотвращение конфликта между разумом и откровением), под

§ 4. Опасности и риски на пути к интеграции познания.

Человеческие существа были созданы с насущной, постоянной необходимостью классифицировать вещи, группировать их, анализировать их компоненты и собирать эти части в новые сочетания. По всей видимости, именно эта потребность привела к возникновению различных наук и их отраслей.

Несмотря на усилия ученых, которые предпочитают работать как вне, так и в рамках существующих специализаций, заявляя, что между ними имеется связь, большинство научно-технических достижений последних десятилетий, стали результатом деятельности ученых – специалистов, работающих в рамках соответствующих отраслей наук. Ученые с узкой специализацией будут и впредь добиваться успехов в науке, и подавляющее большинство исследователей – в особенности среди молодежи – будет стремиться доказать свою эффективность посредством работы в конкретной узкой области исследований.

Многие ученые полагают, что работа по интеграции и объединении наук будет осуществляться за счет их академических возможностей, что станет причиной проигрыша в конкурентной борьбе, а это, в свою очередь, поставит под угрозу их будущее. Подобные опасения усиливаются еще больше, когда при решении проблемы чрезмерно узкой специализации ученых, и вытекающей из нее атомизации знания, появляются специалисты, имеющие удручающе поверхностные знания о науке в целом. В данной ситуации идея интеграции познания не внушает оптимизма; по сути дела, ни-

ред. Мухаммада Рашада Салима (Ар-Рийад: Университет короля Мухаммада ибн Сауда, 1979). том 1, с. 147.

кто не препятствует прогрессу больше, чем «тот кто за все берется, но толком ничего не умеет». Он лишь постоянно говорит об общих местах той или иной науки, однако, ни одну тему глубоко раскрыть не в состоянии.⁶⁶

Существует опасность, что сторонники интеграции познания, в стремлении обнаружить доказательства существования целостности и взаимодополняемости знания, станут искать связи между науками или взаимозависимость между данными там, где их нет. Подобные усилия могут иметь лишь обратный эффект, приводя к бесполезным, даже смехотворным выводам. Кроме того, некоторые исследования, изложенные весьма наукообразно, по сути, могут лишь использовать научный жаргон, скрывающий их поверхностный характер и несостоятельность. Однако еще большая опасность кроется в естественном стремлении людей находить то, что они ищут или ожидают найти. Это стремление может неосознанно привести исследовательской ошибке, поскольку при нарушении принципа объективности, ученый труд лишается своей достоверности.

Другим препятствием на пути продвижения работы в данном направлении и расширения ее масштаба является весьма малое количество ученых, чья методология научных исследований отражала бы принцип целостности и взаимодополняемости наук. Та же проблема возникает и в отношении преподавателей, которые были бы оснащены навыками обучения своих дисциплин с использованием методологий, учитывающих междисциплинарные и межотраслевые связи. Среди самых серьезных препятствий на пути новых идей и их практического применения является неверное понимание идей самими сторонниками, либо неправильное словесное

⁶⁶ См.: Thomas Tritton, "Integrated Learning: Passing Fad or Foundation for the Future?" in Antonio Damasio, et al. (eds), *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and Human Sciences* (New York: The New York Academy of Sciences, 2001), p. 272.

изложение, а затем и неверное практическое применение.

Одного искреннего желания принять и пропагандировать идею интеграции совершенно не недостаточно для того, чтобы убедить в ней других и создать условия, способствующие ее усвоению и реализации. Гораздо в большей степени необходимо правильно понять саму идею и уметь ее представить.

Одним из самых распространенных заблуждений в отношении интеграции познания является убеждение, что она легко достижима при помощи создания комплексной университетской программы, в рамках которой студенты будут изучать предметы из самых разных сфер знаний: например, предметы, относящиеся к исламскому праву будут изучаться наряду социологией и другими курсами обществоведческого плана, и в результате, интеграция познания будет осуществляться на уровне интеллекта самого студента, обучающегося по такой программе. Однако в этом случае есть опасность, что учебник по той или иной нерелигиозной дисциплине будет содержать несовместимые с религиозным мышлением посылки и формулировки, и одновременно в таком учебнике могут быть размещены религиозные тексты, которые предположительно имеют отношение к изучаемому материалу, или отражают исторический вклад мусульманских ученых в изучаемый предмет. Подобная мешанина в подаче информации вовсе не является примером интеграции познания. Скорее, такой подход является ничем иным, как искусственным синтезом, который лишь искажает предмет исследования, и который может привести к результатам, находящимся в противоречии с истинными целями интеграции познания.

Если университет принял решение преподавать естественные, социальные и гуманитарные науки с намерением подчеркнуть их целостность и взаимодополняемость, то учебный отдел должен пересмотреть программу в соответствии с целью интеграции познания. Выстроенная таким образом

программа, к примеру, должна обучать научных работников ответственно относиться к исследованиям в области социальных наук и принимать взвешенные решения при внедрении результатов своих исследований в промышленность, бизнес или сферу услуг. Точно также необходимо обеспечивать специалистов в области социальных и гуманитарных наук навыками, позволяющими им четко осознавать суть вопросов и делать правильный выбор в тех случаях, когда проблема имеет отношение к естественным наукам.

В то же время при разработке учебных программ большого внимания требует разработка таких областей познания как природа человеческого сознания, история науки, культурология, экологические модели и эволюция человека, сравнительное религиоведение, и целый ряд других отраслей, имеющих отношение к жизненно важным проблемам человеческого существования, развитию, прогрессу и нашей дальнейшей судьбе.

Те, кто отвечает за университетское образование, должны помочь студентам понять, что выпускникам, которые будут работать по различным специальностям в грядущих поколениях XXI века, потребуется больше, чем просто большой объем информации. Информация стала легкодоступной и станет еще более доступной в условиях растущей глобализации системы высшего образования. Когда это произойдет, возникнет потребность в новых навыках, компетентностях, прежде всего, в мудрости. В частности, потребуется способность объединять и интегрировать нужную информацию в кратчайшие сроки, критически обдумывать имеющиеся данные, взвешивать варианты и альтернативы и делать разумный выбор. В частности, нужна способность обрабатывать и синтезировать необходимую информацию в кратчайшие сроки, необходимо взвешенное отношение к имеющимся вариантам и альтернативам и принятие на их основе разумных решений. В конце концов, по словам одного современного

мыслителя, «Мы тонем в море информации, испытывая жажду по мудрости».⁶⁷

Несомненно, задача объединения гуманитарных, социальных и естественных наук является весьма сложной. Однако сколько уже было решено сложнейших проблем? Операции на открытом сердце, проектирование космических кораблей и расшифровка генома человека стали рутинными процедурами. И это несмотря на то, что они чрезвычайно сложны и многокомпонентны с точки зрения характера знаний и навыков, требующихся для их исполнения, масштабы согласованных усилий, необходимых для их выполнения, и огромных сумм денег, которые на них тратятся.

Все это стало возможным благодаря решительности, воле и самоотверженной работе высококвалифицированных ученых.

Заключение

Многие из тех, кто рассуждал о единстве знаний (или единстве наук), будь то ученые естественного направления, философы либо же те, кто занимаются историей науки или историей религии, рассматривали это единство в упрощенном виде, полагая, что все виды знаний и науки в конечном счете относятся к какой-то одной общей дисциплине: например, естественному блоку или религиозным наукам. Это упрощение происходит либо в силу интерпретации фактов и теорий в рамках одного научного кластера, либо при помощи определения высшей инстанции для такой интерпретации, или же выдвигая аргументы в пользу единого источника, из которого берет происхождение та или иная наука. Вера в такой тип единства, как правило, зиждется на комплексном типе мировоззрения. Взгляды на мир, разделя-

⁶⁷ Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Vintage Books, 1999), p. 294.

емые этими учеными и деятелями науки, имея нечто общее, расходятся в ряде пунктов, в зависимости от тех метафизических представлений или отправных посылок, которых эти ученые придерживаются. Между тем, это утверждение о единстве и взаимодополняемости знаний не имеет существенного влияния на исследования в области прикладных наук. Скорее, они скрыты и глубоко запрятаны в неких ключевых фразах, которые указывают на них косвенно, и могут быть раскрыты лишь посредством глубокого и подробного анализа философских посылок, лежащих в основе текста.

С учетом многообразия концепций, раскрывающих тему единства и целостности научных знаний, а также при наличии метафизических аспектов при их обсуждении, дискуссии часто сопровождаются определенной степенью путаницы или двусмысленности, в результате чего ученым не удастся достичь существенных практических результатов. Термин «взаимодополняемость» имеет несколько иное значение, чем термин «единство», особенно если под «взаимодополняемостью» мы подразумеваем то, что конкретная наука для своего прогресса и развития должна дополняться одной или несколькими другими науками, или что для понимания одной конкретной науки, мы должны иметь представление и о других.

Данная концепция также является открытой и может расти и развиваться по мере необходимости. Так, например, легко заметить, что усилия ученых, работающих в одной области специализации должны дополняться работами других ученых, имеющих ту же специализацию, с тем чтобы они могли решить научную проблему или достичь какой-либо конкретной цели. В этой ситуации интеграция заключается в объединении усилий отдельных ученых для построения общего видения, которое является более глубоким, широким и более объективным. Такой процесс может способствовать достижению конкретных результатов и способствовать принятию

и признанию концепции интеграции познания научными и академическими кругами.

Ярким свидетельством вышеизложенного является история нобелевского лауреата Мухаммеда Абдуса Салама, получившего в 1979 году Нобелевскую премию по физике. В своей благодарственной речи Абдус Салам упомянул имена более 50 других ученых, которые участвовали в сопредельных исследованиях, на основе которых он был удостоен премии. Он отметил, что результат был достигнут благодаря слаженной работе этих ученых, которые выстраивали работу на основе открытий и достижений друг друга, ведя публичный искренний диалог. Некоторые из них экспериментально проверяли гипотезы других ученых до того, как Абдус Салам и его коллеги пришли к своей Теории Великого объединения.⁶⁸

Интеграция познания может означать объединение усилий ученых различных специальностей для решения важнейших проблем, связанных с научно-техническим развитием в таких областях, как медицина или исследования космоса. Одним из основополагающих аспектов подобной интеграции является, к примеру, управление научным учреждением и организация деятельности тех, кто участвует в процессе исследований, с тем чтобы: обеспечивать передачу информации, необходимой на каждом этапе проекта; справляться с чрезвычайными ситуациями; и принимать меры в связи с появлением новых обстоятельств.

⁶⁸ На английском данное понятие выражено словосочетанием «Grand Unified Theory». Эта теоретическая модель, описывающая единым образом сильные, слабые и электромагнитные взаимодействия. Подробнее можно ознакомиться по ссылке: URL: <http://nuclphys.sinp.msu.ru/enc/e025.htm> (Прим. перев.)

Muhammad Abdus Salam, "Gauge Unification of Fundamental Forces," Nobel lecture, December 8, 1979. Смотрите: <https://www.nobelprize.org/prizes/physics/1979/salam/lecture/>

История современной науки демонстрирует нам многочисленные успешные примеры реализации весьма сложных проектов силами объединённых усилий ученых, имеющих самые различные специальности в области науки, техники и администрирования. Одним из таких примеров является Манхэттенский проект⁶⁹, приведший к производству первой атомной бомбы в США в 1946 году. Другой пример – это намерение президента Джона Ф. Кеннеди отправить до конца 1960-х годов человека на Луну, которая была достигнута в 1969 году.⁷⁰

Имеются также и другие формы интеграции, которые предполагают, например, объединение усилий ученых, представленных разными поколениями: ибо каждое последующее поколение опирается на опыт предыдущего. Действительно, трудно представить себе, каким образом то или иное поколение могло бы достичь тех результатов, которых оно добилось, если бы не достижения предшественников. То же самое относится и к объединению усилий различных народов и наций, поскольку история свидетельствует: каждая уникальная цивилизация является результатом взаимодействия, ассимиляции и культурного заимствования с другими народами, как предшествующими, так и ее современниками.

В этой связи Ибн Рушд полагает, что, хотя греки и были язычниками, это не должно мешать использованию их научных достижений или выводов, ибо иначе пришлось бы, фигурально выражаясь, вновь изобретать колесо. Вместо этого мы должны продолжать свои исследования с того места, на котором остановились другие. Одному человеку, поколению или нации было бы нелегко получить самостоятельно все необходимые знания для построения человеческой цивилиза-

⁶⁹ William J. Broad, “Why They Called It the Manhattan Project,” *The New York Times*, October 30, 2007.

⁷⁰ Charles Murray and Catherine Cox, *Apollo: Race to the Moon* (Clearwater, FL: Touchstone Books, 1990).

ции. По словам Ибн Рушда, «одному человеку было бы трудно, и по сути невозможно, самостоятельно получить все необходимое в этом отношении».⁷¹

Наконец, следует отметить, что проведение различий между двумя характеристиками – единством и взаимодополняемостью науки – вовсе не требует от нас признания одного качества, и оспаривания другого. Скорее, использование того или иного термина – это вопрос подхода: теоретического или практического. Когда мы говорим о единстве науки, мы описываем отношения внутри этой целостности на онтологическом уровне, и это метафизический, теоретический подход. В отличие от этого, когда мы утверждаем принцип взаимодополняемости наук, мы описываем взаимоотношения между ними на познавательном уровне, и это практический, образовательный подход.

Целью данной главы было, с одной стороны, освещение значимости интеграции познания с точки зрения монотеистического (*таухид*), исламского подхода, а с другой - рассмотрение интеграции познания в контексте исламского подхода к мышлению, научному исследованию и человеческому поведению. Именно этот подход, или методология, будет подробно разбираться в последующих главах.

⁷¹ Ибн Рушд Абу ал-Валид, *Фасл ал-макал фи тахрир ма байн ал-хикмати ва ал-шариа мин ал-иттисал* (Раздел о связи между мудростью и ниспосланным божественным законом), под ред. Мухаммада Абида ал-Джабири (Бейрут: Марказ Дирасат ал-Арабийя (Центр изучения арабского единства, 1997), с. 25.

ГЛАВА 2

МЕТОД И МЕТОДОЛОГИЯ: СУЩНОСТЬ ОБЕИХ КОНЦЕПЦИЙ И ВАЖНОСТЬ ИХ ИЗУЧЕНИЯ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

1. Уточнить значение коранической концепции «метод» (*минхāдж/манхадж*) и его соотношение с другими понятиями, такими как путь (*сирāт*), верная дорога (*сабīл*), высшее руководство (*худā*) и свет (*нūr*).

2. Выяснить разницу между методом (*манхадж/минхāдж*), как способа достижения цели, и методологией (*манхаджийя*) как науки о методе.

3. Выделить различные аспекты, связанные с необходимостью обсуждения терминов метод (*манхадж/минхāдж*) и методология (*манхаджийя*).

4. Привести примеры, демонстрирующие значимость понятий метод (*манхадж*) и методология (*манхаджийя*) для современного исламского мировоззрения.

5. Прояснить значение таких понятий как *мировоззрение, система познания, парадигма, объясняющая модель*, а также установить, как соотносится со всеми этими понятиями исламская методология (*манхаджийя*).

ВВЕДЕНИЕ

Нет никаких сомнений в том, что проблема методологии в исламской мысли представляют собой предмет чрезвычайной важности. Методология является значимой при изучении самого широкого круга вопросов. Она применяется и в области мышления, и при получении, проверке и внедрении знаний, она нужна и в постижении источников ислама, его основополагающих принципов и исламского наследия, и при рассмотрении достижений мировой цивилизации, и в решении проблем, с которыми сталкивается мусульманская община и человечество в целом.

Многие мусульманские мыслители – как в древности, так и в наше время – писали о важности использования надежной методологии. Они указывали на необходимость систематического и упорядоченного мышления и предостерегали мусульман от ошибок и изъянов методологии. Ибо все те признаки, свидетельствующие об отсталости современной мусульманской общины, указывают на серьезные методологические просчеты в мышлении и проблемы в подходах к исследованиям, а также в том, как современные мусульмане соотносят исламские представления с реальностью. Соответственно, среди членов мусульманской общины, и в особенности, среди интеллектуалов и лидеров мнения, необходимо всячески поощрять приобретение навыков систематического мышления и, соответствующего ему поведения, претворяемого в самых разных сферах жизни и на самых разных уровнях.

Исламская методология, подобно тому, как это принято и в других эпистемологических системах, имеет свои незыблемые принципы и правила. Вместе с тем, она содержит в себе ряд элементов, которые могут меняться и развиваться по мере накопления знаний, опыта и интерпретаций различных ученых, они может также адаптироваться к нормам, которых придерживаются исследователи той или иной научной школы, области знаний или поколения.

Некоторые из этих элементов обусловлены актуальной на данный момент проблематикой, или нормами, существующими среди ученых определённой эпохи; иногда тон исследованиям задают яркие, инновационные и творческие интерпретации отдельных талантливых исследователей; нередко исследовательский процесс определяется тем, как именно то или иное общество справляется с кризисами, неудачами, вновь возникающими проблемами и событиями.

Все написанное о методологических правилах и принципах – это интерпретация различных ученых, которая может оказаться как верной, так и ошибочной. Это вовсе не ниспосланные в божественном откровении правовые нормы, относящиеся к конкретной ситуации. Как следствие, мы испытываем постоянную потребность в исследовании и обсуждении вопросов методологии и систематического мышления, поскольку нам неизменно необходимо проверять различные аспекты применяемой нами методологии на их верность и эффективность, а также исправлять те положения, которые доказали свою ошибочность. И это обязанность каждого последующего поколения – пересматривать и обновлять свое понимание [мира] и расширять границы постигнутого.

При этом, мы должны черпать свое вдохновение из принципа божественного предназначения человечества, оставляя возможность последующим поколениям осуществлять их собственный инновационный вклад в области познания. И то, что в исламском мире называют переосмыслением исламского наследия, может быть эквивалентом того, что на Западе именуют академическими исследованиями. Ведь на ранних этапах развития ислама подходы и методы, подобно современным академическим исследованиям, также были подвержены изменениям и развитию.

Переосмысление по-прежнему остается весьма рискованным предприятием, поскольку в мусульманской общине всегда находятся демагоги, которые стараются удерживать со-

знание людей в рамках устаревших моделей мышления, именно они зачастую награждают научными степенями тех, кто вовсе того не заслуживает. Поэтому переосмыслением мусульманского наследия могут заниматься лишь очень смелые люди, и даже они осуществляют свою деятельность с определенной долей осторожности, что не может не вызывать беспокойства.

Еще большую тревогу, между тем, вызывает деятельность тех, кто, очарованный тем или иным подходом, бездумно поощряет его применение, и посреди кризиса и методологической неразберихи распространяет лозунги, влияние которых может оказаться весьма нежелательным, несмотря на то, что сами эти лозунги могут содержать элементы истины.

С учетом того, что методологические исследования в прошлом характеризовались различного рода велеречивыми риторическими приемами и теоретическими описаниями, следует надеяться, что усилия ученых и исследователей приведут, наконец, к переходу на новый уровень, который мы могли бы обозначить как методологическая ясность и систематическое внедрение результатов использования надежной методики. Это большая ответственность. Кроме того, это вовсе не освобождает людей от их личной обязанности изучения окружающего мира с тем, чтобы получать достоверную информацию о своих общественных и личных делах, и о том, что возложено на них религией.

Все, кто стремится к обретению знаний, несомненно, будут вознаграждены в этой и последующей жизни больше, чем те, кто этого не делает. Поэтому каждый из нас должен прилагать максимум усилий для постижения знаний, и точно также как мы должны осудить демагогические утверждения тех, кто пользуется исследовательской методикой, исходя из своего невежества и своенравия. Мы также должны выступить против элитизма и эксклюзивизма тех, кто маргинализирует ученых, обладающих знаниями и пользующихся

надежными и проверенными методами, предполагая, что лишь их собственное элитарное понимание – единственно верное, которого не способен достичь никто другой.

§ 1. Метод (*минхāдж*) и методология (*манхāджийа*): концепции и терминология

а. Смыслы коранического понятия

Арабские термины *нахдж*, *манхадж* и *минхāдж* (или *манхāджийа/минхаджийа*) встречаются достаточно часто в современных работах, в особенности в критических философских или исторических сочинениях. Термины *нахдж*, *манхадж* и *минхāдж* – это синонимы, восходящие по значению к представлениям о ясной, прямой дороге или тропе, которая беспрепятственно ведет путника к месту его назначения. Эти слова также передают ощущение быстрого движения по прямой и свободной от препятствий дороге, а кроме того, они означают быстрое выполнение задачи, благодаря простоте и четкости понимания способа ее достижения⁷².

⁷² В процессе исследования того, как именно мусульманские ученые на протяжении столетий использовали термины *минхāдж*, *манхадж*, и *нахдж* в заголовках своих трудов, я обнаружил, что все три термина используются как синонимы в течение нескольких веков. Так, например, название одной и той же книги на протяжении нескольких столетий менялось трижды: в оригинале трактат Имама Абу Закарии Яхьи ибн Шарафа ал-Навави (ум. 1277) именовался следующим образом: *Минхāдж ат-талибйн уа ‘умдат ал-муфтйн*. Примерно три века спустя при переписке на полях книги было написано “*Манхадж ат-туллāб*” Шейха Закарии ал-Ансари (ум.1529). Еще три столетия позже, слово *манхадж* трансформировалось до следующего варианта: *Нахжд ат-тāлиб илā аш-раф ал-матāлиб* за авторством Ахамада ибн Мухаммада ал-Джаухари (ум.1800). Каждый может заметить эволюцию интересующего нас слова в названиях книг от вариантов *минхāдж* и *манхадж* к версии *нахдж*.

Все три термина восходят к корню *н-х-дж*, который имеет значение «становиться ясным» или «быть или становиться ясной дорогой или тропой». В Коране Бог провозглашает *«Всякому из вас Мы устроили дорогу (шир'а) и путь (минхадж)»* (5:48).

Нередко случается, что термины *нахдж* и *минхадж* имеют определенные оттенки значений: первый означает «прямой путь», а второй точнее будет перевести как «непрерывный ясный путь». В хадисе переданном Ибн 'Аббасом, да будет доволен им Аллах мы читаем: *«Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) не покинет этот бренный мир, пока не наставит вас на верный путь (тарика нахджа)»*. Глаголы *нахаджа/анхаджа* передают также значение «задышаться», «тяжело дышать», «запыхаться». Так, в хадисе от 'Аиши, жены Пророка, говорится: *«Он привел меня с собой и, мне стало трудно дышать (ва инни ла анхаджу)»*. В другом хадисе мы читаем: *«И увидел он задыхающегося мужчину, который тяжело дышал, ибо случился у него приступ астмы, и был он тучен»*.⁷³

Ал-Куртуби пишет: *«Ал-минхадж – это непрерывная дорога (ат- тарйку ал-мустамиру), и манхадж и нахдж – суть то же самое. Как говорится у ар-Раджиза⁷⁴: «...вода, утоляющая жажду, и ясный путь (тарйкун нахджу)»⁷⁵*.

Понятие *минхадж* встречается лишь в одном месте в Коране, где Всемогуший Бог говорит: *«И Мы низвели тебе пи-*

⁷³ Абу ал-Фадл Джамил ад-Дин ибн Манзур, *Лисан ал-араб* (Арабский язык) (Бейрут: Дар Садир уа Дар Бейрут, б.г.), том 2, с. 383.

⁷⁴ Абу Наджм ар-Раджиз (ум. 813) – арабский поэт эпохи Аббасидов. (Прим. перев.)

⁷⁵ Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Ансари ал-Куртуби, *Ал-джамии' ли ахкам ал-Кур'ан* (Сборник коранических правовых норм). (Бейрут: Му'ассасат манахил ал-'ирфан, б.г.), том 6, с. 211 в комментарии на процитированную выше суру “Трапеза”, 48 аят: *“Всякому из вас Мы устроили дорогу (шир'а) и путь (минхадж)»* (5:48).

сание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили **дорогу (шир'а) и путь (минхāдж)**. А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом, но... чтобы испытать вас в том, что Он даровал вам. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах! К Аллаху - возвращение вас всех, и Он сообщит вам то, в чем вы разногласили! (5:48).

Комментаторы предлагали многочисленные объяснения слов *шир'а* и *минхāдж*. Некоторые из них полагали, что слово *шир'а* относится к содержанию Корана, в то время как слово *минхāдж* относится к содержанию Сунны. «И *шир'а* (или *шарй'а*) - это то, при помощи чего можно приблизиться к некой цели. Можно сказать «*шара'а фй каза*», что означает «он начал делать то-то и то-то». Термин *шарй'а* также может означать дорогу на водопой. Что же касается термина *минхāдж*, то он относится к ясной, легкой дороге, в то время как слово «дорога» во множественном числе - «*сунан*» - относится к дорогам, тропам и путям». ⁷⁶

Таким образом, эти два термина относятся к практическим предписаниям, которые Бог установил для каждого из народов и общин на земле, в то время как сама религия для всех у Бога одна. Различия между одним шариатом и другим – это различия между одним сводом предписаний и правил и другим, что обусловлено неодинаковыми обстоятельствами жизни тех или иных сообществ, а также ввиду присущих их ареалу проживания географических особенностей, менталитетов, склонностей, предрасположенностей и жизненного опыта.

⁷⁶ Абу ал-Фида Исма'ил Ибн Касир, *Тафсйр ал- Кур'āн ал- 'азым* (Толкование Великого Корана), (Каир: ' Иса ал-баби ал-халби, б.г.), том 2, с. 66.

По мере того, как Бог открывал свою волю посланникам, которых Он направлял к каждому народу и каждой общине, становилось понятным, что новый свод заповедей мог отменять полностью или частично то, что было предписано прежними пророками и посланниками. Как писал ал-Куртуби, «В одном своде религиозных предписаний (*шарī‘a*) может быть запрещено то, что разрешено в другом и наоборот. Точно также, какое-то конкретное установление в одном своде религиозных предписаний может быть более мягким чем в другом. Подобные различия следует объяснить непостижимой мудростью всемогущего Господа и Его неопровержимыми доводами, которые – будь мы осведомлены об их божественной мудрости – были бы для нас совершенно очевидными».⁷⁷

Точно также как каждая община или нация имеет свои законы (*шарī‘a*), они имеют также и свой метод (*минхādж*), который должен соответствовать законодательству (*шарī‘a*), нацеленному на очищение человеческой души. Таким образом, если правомерно говорить о наличии «исламского законодательства», то также верно будет сказать и о существовании «исламской методологии».

б) Коранические термины, имеющие отношение к понятию «метод» (*минхādж*)

Понятие «метод» (*манхадж*) в своем основном значении «путь» или «дорога» десятки раз встречается в Коране в форме таких слов как «*сабīл*», «*сирāt*», «*тарīк*» и «*тарīка*»⁷⁸. Эти термины неизменно появляются в контексте рассуждений о праведности и заблуждении, ибо что Бог Всемогущий всегда ведет человека по верному пути (*сауā’ ас-сабīл*). Сравните, к примеру употребление этого понятия

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Все четыре слова вполне взаимозаменяемы и употребляются с очень небольшими отличиями в оттенках смыслов в значении «путь», «дорога», «тропа» и пр. (Прим. перев.)

в суре «Корова», 108 аяте: *«Может быть, вы желаете спросить вашего посланника, как спрашивали раньше Мусу? Но если кто заменит неверием веру, тот сбился с ровной дороги»*⁷⁹ (*сауā' ас-сабйли*)» (2:108) с 22 аятом суры «Расказ»: *«И когда он направился в сторону Мадйана, то сказал: «Может быть, Господь мой поведет меня на прямой путь»*⁸⁰ (*сауā' ас-сабйли*)!» (28:22).

Главная молитва мусульман состоит из просьбы к Господу – вести их по прямому пути (*ас-сирāт ал-мустақīm*), ибо милость Божья и состоит в руководстве и наставлении, а Его гнев падет на тех, кто оставил верный путь: *«Веди нас по дороге прямой (ас-сирāт ал-мустақīm), по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших»* (1:6-7). Другие примеры: *«...а Аллах говорит истину, и Он ведет по пути (йахдй ас-сабйли)* (33:4) или *«Они сказали: «О народ наш! Мы слышали книгу, ниспосланную после Мусы, подтверждающую истинность того, что ниспослано до него; она ведет к истине и прямому пути (тарйк ал-мустақīm)»* (46:30).

Бог провозглашает, что непоколебимая верность пути истины приводит к изобильному потоку ниспосылаемого на человека благословения Господнего. Бог говорит: *«А если бы они устояли прямо на пути ('алā ат-тарйкати), Мы напояли бы их водой обильной»* (72:16).

Другой коранический термин с родственным значением – это *сунна* (*сунан* – во множественном числе). Ибо одним из способов, при помощи которого Бог осеняет людей своим благословением, состоит в божественном водительстве людей по тем дорогам, что проторили праведные предшествен-

⁷⁹ В данном случае И.Ю. Крачковский перевел выражение *сауā' ас-сабйли* как «ровная дорога» (Прим. перев.)

⁸⁰ Здесь И.Ю. Крачковский использует для словосочетания *сауā' ас-сабйли* выражение «прямой путь». (Прим. перев.)

ники. Ведь совершенно очевидно, что их опыт – это и есть тот ясный путь, который приводит к желаемой цели. Путешествуя по дорогам праведных предшественников мы обретаем мудрость и знания, которые и есть награда для путешественников: *«Аллах хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям (сунан) тех, которые были до вас, и обратиться к вам. Поистине, Аллах - знающий, мудрый!»*! (4:26).

Возможно читателю из вышеизложенного уже стало ясно, а еще более понятно станет после прочитанного далее, что все эти термины: *минхāдж сирāт*, *тарīқа*, *сунна*, *хидāйя* (руководство), *нūr* (свет) - имеют целый ряд схожих характеристик, поскольку все они так или иначе связаны с человеческим стремлением следовать прямому и ясному пути, ведущему к пункту назначения или цели. И если целью человека в его земном существовании является поклонение Господу в самом широком смысле, исполнение роли наместника Бога (*халīфа*) на земле и духовное развитие, то *минхāдж* – это средство достижения этой цели, или же ведущая к ней прямая дорога.

Это средство (или дорога) имеет множество разнообразных уровней: для кого-то целью может быть простое физическое перемещение из одного пункта в другой, для кого-то – это продвижение от состояния неведения ко всей полноте научного и духовного познания при помощи обучения, поиска и глубоких исследований, для иных – это метафизическое продвижение от земной юдоли, полной страданий и скорби к жизни последующей – царству награды и воздаяния.

Есть два состояния – следование пути Господа и отклонение от него, лишь Богу ведомо, кто окажется под Его покровительством и кто потеряет дорогу истины: *«Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ним тем, что лучше! Поистине, Господь твой - Он лучше знает тех, кто сбился с Его дороги, и Он лучше знает идущих прямо!»* 16:125). Таким образом, прямой путь непосред-

ственно связан с божественным руководством, а оно, в свою очередь ассоциируется с лучом света, озаряющего тьму невежества и указующего дорогу к истине: *«И так Мы внушили тебе духу от Нашего веления: ты не знал, что такое книга и вера, но Мы сделали его светом (нūr), которым Мы ведем кого угодно из Наших рабов»* (42:52).

Вера – это свет, который освещает нам путь в направлении истины, о которой говорится в божественном откровении. Соответственно, вера и есть тот путь, который ведет к нашей главной цели – нашему Господу, высшему авторитету и источнику, из которого мы все исходим, и к которому должны возвратиться. Благодаря вере, укоренившейся в наших сердцах, мы можем быть уверены, что находимся на прямом пути: *«... ты ведешь на прямой путь (ас-сирāt ал-мустақīm), путь Аллаха, которому принадлежит то, что в небесах и на земле. О да, ведь к Аллаху обращаются все дела! (42:52-53); «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и веруйте в Его посланника; Он даст вам две доли Своего милосердия и устроит вам свет (нūr), с которым вы пойдете, и простит вам. Аллах прощающ, милосерд!»* (57:28).

Господь Всемогуший лично осуществляет руководство и указывает людям дорогу, тем самым облегчая им путь. Однако Он же и предостерегает, что есть опасные тропы, полные ошибок и заблуждений: *«На Аллахе лежит направление к пути; и есть отступающие от него. Если бы Он пожелал, то повел бы прямым путем вас всех»* (16:9).

Понятия *ал-манхадж*, *ас-сабіл*, *ас-сирāt* или *ат-тарйқа* – обозначают путь или дорогу к некой цели – к постижению знания или блага. Однако эти понятия имеют и расширительное значение как праведный жизненный путь, ведущий к благоденствию в посмертном существовании. Иными словами, все эти концепты содержат идею достижения совершенства в земной жизни, и именно в этом смысле они используются в кораническом откровении.

(в) Варианты использования термина «метод» (*манхадж*)

Между терминами «метод» (*манхадж*) и «цель» (*мақсид*) имеется чрезвычайно тесная связь. Ал-Субки в своем комментарии на работу Имама ал-Байдави *«Путь (минхадж) постижения знания «Основ мусульманского права»* утверждает:

*«Минхадж – в названии этой книги – означает «путь» или «дорогу». В конце дороги или пути путник непременно должен к чему-то прийти. Поэтому, когда ал-Байдави пишет о «дороге/способе (минхадж) постижения науки «Основ мусульманского права», он имеет в виду дорогу при помощи которой путник достигает знания этих основ. Мы можем говорить, к примеру, «мекканская дорога» (*тарйк Макка*), при этом, мы имеем в виду дорогу по которой, можно прибыть в Мекку. Прибытие – это не часть дороги; скорее прибытие имеет место в конце этой дороги. Или можно сказать, что прибытие и есть цель или предназначение этой дороги».*⁸¹

Ценность метода (*минхадж*) состоит в том, что его воспринимают как дорогу, ведущую к конечной цели. Таким образом путник продвигается в направлении своего пункта назначения. В самой природе движения заложено некое направление, и в этом движении, посредством которого люди начинают свое путешествие по прямому пути к своей цели или пункту назначения, они имеют свою историю, которая реализуется при помощи движения и целенаправленных усилий. Движение бессмысленно без дороги, которая имеет свое начало, направление и завершение.

⁸¹ ‘Али ибн ‘Абд ал-Куфи ал-Субки, *Ал-Ибхадж фй шарх ал-минхадж: шарх минхадж ал- усуль илā ‘илм ал- усуль ли-л- қадй ал-Байдауи* (Радостное предвкушение от комментария на книгу о методе: комментарий на “Метод постижения знания об основах мусульманского права” Байдави) (Бейрут: Дар ал-кутуб ал-исламийа, 1995), том 1, с. 3.

Вышеупомянутые термины (*ал-манхадж*, *ас-сабйль*, *ас-сирът* или *ат-тарйқа*) часто используются как взаимозаменяемые синонимы. Однако в некоторых случаях термин *манхадж* будет иметь и свою специфику. Слово *минхадж*, к примеру, уместно использовать в таких словосочетаниях как «исламский подход или метод» (*ал-манхадж ал-ислāmй*) или «марксистский подход» (*ал-манхадж ал-мъркисй*). В этих случаях слово «подход» или «метод» (*манхадж*) будет обозначать либо теорию познания, либо мировоззрение, либо целостное интеллектуальное направление включающее представления о природе, социуме и человеке, либо же философию. Мы можем также говорить о методе или подходе в исламской педагогике (*ал-манхадж ат-тарбауй*), как о специализированной научной дисциплине. Точно также мы используем фразу «шафиитский метод» (*манхадж аш-шāфи 'й*) в области основ мусульманского права», либо говорим о мутазилитском подходе к вопросам исламского вероучения (*манхадж ал-му'тазилā фи ал-калām*). Во всех подобных случаях слово «подход» или «метод» (*манхадж*) относится либо к интеллектуальной школе, либо к философской традиции, к которой причисляет себя тот или иной ученый или группа мыслителей. Мы также можем использовать слово «метод» или «подход» в таких словосочетаниях как «исторический метод» (*ал-манхадж ал-търйхй*) или «эмпирический метод» (*ал-манхадж ат-таджрйбй*) – во всех этих случаях мы указываем на методы исследования, которые включают в себя особые процедуры и методики осуществления научного поиска.

Соотношение понятий методология (*манхаджййа*) и метод (*минхадж*)

В некоторых случаях требуется разработка методического пособия (*ал-манхадж/ал-минхадж ад-дирāсй*), которое должно включать в себя подбор материалов и умений, не-

обходимых для достижения определенных образовательных целей. В иных ситуациях необходим научный метод (*ал-манхадж ал-'илмий*) - или научная основа для выполнения исследования, базирующегося на наблюдении, формулировании и проверке гипотез и составлении и обобщении выводов.

Что касается арабского термина «*манхаджййа*», то его в некоторых случаях можно перевести как «методизм⁸²» – это философия европейского религиозного обновления, появившегося в Европе в 18 веке. Методизм переживал этап своего раннего развития в Оксфордском университете, где систематически и основательно изучалась религия и евангелизм. Последователи этой философии до сих пор известны как методисты.⁸³

При переводе слова *манхаджййа* на английский язык можно использовать понятие «методология». Методология или наука о методе представляет собой подраздел логики, в рамках которого анализируются нормы и процедуры, регламентирующие исследования и изыскания в той или иной области знаний». Термин «методология» может также использоваться для обозначения теоретических оснований, из которых исходит та или иная философская школа, то есть ее основополагающие принципы, послышки и концепции.⁸⁴

⁸² Автор в арабском оригинале использует английское написание “Methodism” рядом с арабским “*манхаджййа*», имея в виду религиозное направление, отделившееся от англиканской церкви. Оно придавало большое значение благим деяниям и жизни в точном соответствии с библейскими заветами. Основатели – Джон и Чарльз Уэсли. (Прим. перев.)

⁸³ Абд ал-Муниб ал-Хафни, *Ал-Му'джем аш-шамил ли ал-мусталахат ал-фалсафййа* (Полное собрание философских терминов), (Каир: Мактабат ал-мадбули, 2000), с. 849

⁸⁴ Michael Agnos, ed., Webster's New World College Dictionary, Fourth Edition) (Foster City, CA: Webster's New World, 2001), p. 906. See also the Oxford Illustrated American Dictionary (New York: Oxford University Press, 1998), p. 515.

Метод (*манхадж*) – это конкретные исследовательские практики.

Методология (*манхаджййа*): наука, изучающая эти исследовательские практики.

Таким образом, «методология» – это современная наука, изучающая методы и способы организации научных исследований. Она имеет важнейшее значение для развития науки, в целом. Это понятие может быть частью любой науки, а также той или иной познавательной области (физики, истории и др.). Методология которая изучает логику и структуру этой области науки, способы получения знаний и присущие ей исследовательские методы. Так, можно, к примеру, говорить о методологии исторической науки (*манхаджййа ‘илм ат-тārīх*).

Исходя из вышеизложенного, понятие «метод» можно охарактеризовать как процессуальные нормы, присущие какой-то отдельной области познания, в то время как термин «методология» используется для обозначения науки, которая занимается этими процессуальными нормами, и которая определяет их отличительные черты, такие как цель, четкость и достоверность.⁸⁵

Современные словари арабского языка дают самые разные определения слову *манхаджййа*. Они охватывают собой определения, начиная с того, что было процитировано выше из толкового словаря Вебстера до тех, что относятся собственно к термину «метод» (*манхадж*). Большинство этих словарей возводят значение слова к одному или нескольким иностранным словарям, из которых они приводят их араб-

⁸⁵ Фарис Ишта, *Мадхал ила ал-манхаджййа фи ал-‘улум ал-иджтима‘иййа* (Введением в методологию социальных наук). Маджаллат ал-‘улум ал-иджтима‘ййа (Журнал “Социальные науки”) (Ливанский Университет, 1991), том 1, № 1, сс. 46-47. (расхождение – в арабском варианте так, в английском 33-47)

ский перевод. Словарь философских терминов, опубликованный Академией арабского языка в Каире дает следующее определение термину «*манāхидж ал-бахс*» – исследовательские методы – это отрасль логики, которая изучает метод в целом, а так же и отдельные методы, присущие отдельным наукам⁸⁶. В отличие от этого, философская энциклопедия под редакцией Абд ар-Рахмана Бадави не проводит различий между методологией и логикой, последняя, в свою очередь, представляет собой изучение законов мышления, применяемых при изучении отдельных наук.⁸⁷

Обычно авторы используют в своих работах все три термина (*манхаджййа*, *манхадж* и *манāхидж ал-бахс*) с различными, но схожими значениями, при этом они могут добавлять аспекты, связанные с конкретной областью знаний или исходя из общетеоретических соображений. Не пытаясь рассмотреть все варианты использования данных терминов, хочу отметить, что арабские авторы, пользующиеся ими чаще других, старались в своих трудах объединить то значение, которое эти термины имеют в арабо-мусульманском наследии, с теми смыслами, которые в них вкладывались в англо и франкоязычных специализированных словарях. Различные трактовки, которые придают исследователи термину «метод» (*манхадж/минхāдж*) продолжают разниться – от использования лишь узко-специальной трактовки до смыслов, вписывающихся в более общие интеллектуальные рамки. Например, этот термин используется, для обозначения одного из аспектов философии науки, связанного со способами мышления и общими правилами, применяемыми для поиска ис-

⁸⁶ Ал-му‘джам ал-фалсафи. (Философский сборник) (Каир: Маджма‘ ал-луга ал-‘арабиййа, Ал-хайа гамми лишийун ал-матабих ал-‘амирийа, 1979), с. 196

⁸⁷ Абд ар-Рахман Бадави, Ал-маусу‘а ал-фалсафийа (Философская энциклопедия), (Бейрут: ал-му‘ассаса ал-‘арабиййа ли ад-дираса уа нашр, 1984), с. 475.

тины в науке. Именно в этом смысле выбор «метода» влияет на ход мысли и определяет процессы мышления вплоть до достижения искомого результата⁸⁸. Что касается термина «методология», он в значительной мере схож с тем, что в истории науки и философии, равно как в древнегреческой цивилизации и арабо-мусульманской традиции называют «наукой логики». Аналогом в исламском наследии служит термин аш-Шафии - «основы фикха» (*усул ал-фикх*), а также терминология, разработанная ал-Газали, частности, «научные критерии» (*ми'йār ал-'илм*) или «критерии исследования» (*ми'йār ан-назар*). Ал-Газали пишет:

*Утверждение (философов) о том, что логические аргументы должны быть неопровержимыми, является верным. Однако логика вовсе не является лишь их собственным прибежищем. Скорее, логика – это основа искусства аргументации (калам), как о ней говорится в разделах книг «О рассуждениях» (Китаб ан-назар). Однако они дали ей название «логика» для придания себе большего веса. Мы могли бы назвать ее просто «искусством ведения дебатов» или «рациональным восприятием».*⁸⁹

Методология также имеет отношение к тому, о чем ат-Таханави пишет: «то, каким образом должна быть исполнена задача». Когда он заявляет: «То, что само по себе является инструментом получения чего-то другого, должно иметь отношение к способу достижения, при помощи которого нечто может быть достигнуто. Таким образом, он имеет отношение к способу, благодаря которому некая задача может быть выполнена».⁹⁰

⁸⁸ Абд ар-Рахман Бадави, *Манахидж ал-бахс ал-ислами* (Методы научного исследования) (Каир: Дар ан-нахда ал-'арабийя, 1963), с. 5.

⁸⁹ Абу Хамид ал-Газали *Тахафут ал-фаласифа* (Непоследовательность философов), под ред. Сулаймана Дунийа (Каир: Дар ал-ма'риф). - С. 5.

⁹⁰ Мухаммад Али ал-Фаруки ал-Таханави, *Каишаф истилахат ал-фунун* (Постижение научной терминологии), под ред. Лутфи Абд ал-Бади. –

Совершенно очевидно, таким образом, что термины методология (*манхāджийа*) и метод (*манхадж/минхāдж*) имеют отношение к нескольким аспектам мыслительной деятельности: а) к человеческой манере мышления; б) к логике, как отрасли философии; в) к теории познания, как разделу философии; г) к методам познания в той или иной области знаний. Все три этих термина используются в отношении к знанию, которое в свою очередь затрагивает все части бытия, как видимые, так и невидимые, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. В конечном счете, однако, это знание ограничено рамками человеческих возможностей в области познания.

Методологические аспекты познания:

- Аспекты, относящиеся к познающему или исследователю
- Аспекты, относящиеся к объекту познания или исследования
- Аспекты, относящиеся к инструментам познания

Принимая во внимание тот факт, что знание в самых разных его проявлениях, является той сферой, в которой функционирует методология, мы могли бы ожидать, что методология связана с целым рядом положений, имеющих отношение к познанию. Более того, мы предполагаем, что эти положения затрагивают три сферы⁹¹, а именно, 1) познающий или исследователь (его характеризуют — положительный настрой, открытость новой информации/данным, комплексный подход); 2) объект исследования и знания (к примеру, проверяемость и познаваемость объекта, и возможность воспроизведения этого знания в других подобных объектах); и

Каир: Хайя ал-мисрийа ли ал-китаб, 1972. Том 1, сс. 5-6.

⁹¹ Фарис Ишта *Мадхал ила ал-манхаджийа фи 'улум ал-иджтима'ийа* (Введение в методологию социальных наук. Сс. 46-47.

3) инструменты познания (опора на данные, проверка данных, оценка данных на их действительную обоснованность и прочее).

Из вышесказанного также следует, что сфера применения методологии охватывает все области знаний, вне зависимости от их категории: относятся ли они к божественному откровению, разуму, исламскому праву, природе, обществу или другим аспектам бытия. Методология может иметь отношение либо к тому, как мы мыслим, либо к тому, как мы организуем исследование (поиск данных, их проверка и апробация), либо к внедрению полученных знаний в той или иной сфере на практике.

Между тем, термины метод (*манхадж/минхāдж*), путь (*нахдж*) и методология (*манхāджийа*) в большей степени связаны с научными исследованиями и относящимися к ним процедурам, нежели к вопросам мышления, индивидуального поведения или к повседневной практике. Использование той или иной методологии или метода зависит от того, какова тематики исследования, а также от тех критериев, по которым исследовательские вопросы объединяются в кластеры и группы.⁹² Таким образом, проблемы методологии чаще всего имеют отношение к инструментам и процедурам, связанным со сбором исследовательских данных, таких как сбор данных, эксперимент, опросные листы, наблюдение, интервью и тому подобное.

Однако в задачи данной главы не входит погружение во все эти детали. Скорее нашей целью здесь является указание на особую важность, которую имеет тщательный анализ самого процесса мышления и исследования, которые долж-

⁹² Фатхи Малкави и Ахмад ‘Уда Асасийа ал-бахс ал-‘улуми фи ‘улум ал-инсанийа ва ал-тарбавийа (Основы научного исследования и в гуманитарных науках и педагогике) Ирбид: Дар ал-Кинди, второе издание, 1993. Глава 4 Тасниф ал-бухус ал-тарбавийа (Классификация педагогических исследований)

ны происходить упорядоченно, что позволяет достигать нашей цели познания наиболее четким и ясным способом. Этот процесс мышления имеет в большей степени отношение к тому, что мы можем назвать общим термином «философия науки», «философия знания» или «философия методологии». В этой главе наша цель – рассмотрение проблемы метода – *манхадж*, тому, что предшествует его выработке, и тому, что происходит далее⁹³, а где собственно внедрение метода на практике мы оставим на последующие разделы этой книги.

Если методология - это наука, которая занимается изучением, анализом и исследованием того или иного объекта, то она также неизбежно должна включать в себя некое предварительное осмысление и общее представление о составных элементах этого объекта. Разработка методологии включает в себя разработку подробных планов и подходов, определяющих пути достижения соответствующих целей с помощью практических процедур и операционных методов. Так или иначе, невозможно приступить к действиям, реализовывать план или осуществлять процесс исследований без предварительного осмысления объекта и его концептуализации.

§ 2. Необходимость изучения исламской методологии и формирование системного мышления

(1) Потребность в изучении исламской методологии

Исламская методология имеет отношение к процессу развития мышления в категориях ислама, и к сути тех идей, которые в результате этого процесса возникают. Соответствен-

⁹³ Саид Ахмад Усман, *Аз-затийа ан-надиджа: макалат фи маура ал-манхадж* (Зрелая субъективность: эссе о методологии). Каир: Мактабат ал-анджилу ал-мисрийа, 2000, с. 15.

но, подобная методология неизменно должна соответствовать главным целям ислама и его изначальному замыслу. В этой связи, вопросы методологии в интеллектуальном смысле неотделимы от того образа жизни, на который ориентирует ислам и в котором он воспитывает мусульманское сообщество.

Целью исламской мысли является утверждение исламского образа жизни людей, с тем чтобы земная жизнь стала основой для счастья в жизни последующей. Если исламская мысль будет уводить от исламского образа жизни, или, напротив, будет оторвана от непосредственных жизненных проблем обычных людей, то она утратит свою пользу и станет ненужной. Точно также, если мусульмане в своих жизненных перипетиях отклонятся от исламской мысли, то они сойдут с пути и перестанут быть истинными последователями ислама, заблудившись в лабиринте неисламских ценностей и концепций.

Между тем, даже в случае полной гармонии между исламским образом жизни и исламской мыслью, исламская методология позволяет вырабатывать великое множество подходов и методов – в зависимости от особенностей тех или иных наук или областей познания.

Вопрос методологии относится к философской науке, которая, в свою очередь, согласно современной классификации, подразделяется на многочисленные отрасли знаний и субдисциплины. Изучение современной литературы, рассматривающей различные области философии с исламской точки зрения, мало что дает, кроме разрозненной информации об отдельных мусульманских ученом, внесших свой вклад в различные философские науки на протяжении истории развития исламской цивилизации. Что касается других аспектов, подпадающих под категорию философии науки – например вопросы языка, истории, теории и методики наук, и всего того, что относится к их развитию – они, увы, пока не

стали предметом тщательного научного изучения с точки зрения ислама.⁹⁴

Сама проблема изучения исламской методологии имеет несколько аспектов. Дело в том, что подавляющее большинство познавательных методик, распространенных сейчас в современной науке, появились в наиболее могущественных и влиятельных [западных] странах. Они имеют упорядоченный и системный характер, поскольку опираются на мощные методологические основания, с четко сформулированными принципами, ценностями и посылами. Нам необходимо понять внутреннюю сущностную природу этих [западных] стран и сообществ, чтобы сначала оценить степень их воздействия на наше общество, а затем решить, чему мы должны противостоять, а в чем нам следует сотрудничать. Для этого мы должны освоить их методы, чтобы осознать, как именно они работают, и далее, нам следует работать в рамках нашей собственной методологии, разработанной в контексте исламского взгляда на мир. Любая дискуссия или сравнение двух разнонаправленных методологий с неизбежностью будет включать в себя рассмотрение главных принципов и теоретических оснований каждой из них.⁹⁵

Все кто занимается проблемой исламизации знаний признают, что состояние исламской методологии – это одна из главных проблем того интеллектуального кризиса, с которым столкнулась исламская община. Соответственно, они признают и то, что нам необходимо предпринять совместные усилия для построения и совершенствования собственной

⁹⁴ Ахмад Фуад Паша, *Дирасат исламийа фи ал-фикр ал 'илми*. (Исламские исследования в области научной мысли). Каир: Дар ал-Хидайа, 1997. – С.12.

⁹⁵ Фуад Кадим Мукдади, Макулат фи фахм ал-хитаб ал-сакафи ал-тагриби (К вопросу о постижении проблемы вестернизации культуры). Рисалат ал-сакалайн (журнал «Две драгоценности», 11 год (издания), N 41, 2002. – С. 4-14

методологии, поскольку именно она является фундаментом исламской культуры и цивилизации, к установлению которой стремится исламское сообщество. Однако следует с сожалением отметить явный дефицит исламской литературы и исследовательских работ, посвященных проблемам метода и методологии как областей познания.

Мы также видим, что проблемам построения методологических основ ислама, или основанной на исламе теории метода (*манхадж*) посвятили свои труды лишь несколько мусульманских авторов. Те немногие работы, которые мы обнаруживаем на вышеозначенную тему, посвящены привлечению внимания к проблеме метода, к необходимости применения системного подхода, к использованию систематического прочтения, интерпретации и тому подобному. Лишь изредка мы можем столкнуться с примерами использования мусульманскими учеными системного подхода в той или иной познавательной области.

В следующих фрагментах книги я изложу основные идеи современных мусульманских мыслителей и ученых по вопросам исламской методологии. Совершенно очевидно, что в рамках данной главы будет трудно и даже почти невозможно, проанализировать вклад всех ученых в обсуждение и рассмотрение столь обширной темы. В этой связи, я лишь кратко остановлюсь на рассмотрении вклада отдельных мусульманских ученых в понимание вопросов методологии и связанной с ней проблематики. Именно это понимание составляет сейчас основу для мусульманского интеллектуального реформаторского движения. Скромность поставленной задачи объясняет отбор лишь незначительного количества сочинений и авторов, что нисколько не умаляет вклада других современных мусульманских реформаторов, чьи работы не стали здесь объектом рассмотрения.

В тоже время не стоит недооценивать серьезность имеющихся разрушительных тенденций, приобретших за последнее время системный характер среди некоторых исламских интеллектуалов. Вооруженные методологическими установ-

ками таких течений как теория деконструкции⁹⁶, теория интерпретации⁹⁷, секуляризм, модернизм, пост-модернизм, и тому подобными концепциями, они вбивают клин между современными мусульманами и их религиозными принципами, убеждениями и исламским наследием в целом.⁹⁸

Задачи для самостоятельного исследования

Найдите в Интернете 5 статей (учебного или научного характера), в которых рассматриваются позитивные примеры создания современной исламской методологии.

Найдите в Интернете 5 статей (учебного или научного характера), в которых предпринят критический анализ деструктивных методологических подходов в исламе.

⁹⁶ Теория деконструкции Жака Деррида рассматривает скрытые смыслы текста, освобождая их от груза предшествующих интерпретаций, либо от субъективной позиции автора текста. (Прим. перев.)

⁹⁷ Теория интерпретации рассматривает самые разные аспекты при анализе объектов: субъективность автора, субъективность интерпретатора и репрезентативная форма самого текста, выступающего в роли посредника (Э.Бетти), герменевтического круга (П.Рикер) и др. (Прим. перев.)

⁹⁸ Хотелось бы надеяться, что мои замечания станут поводом для проведения специальных исследований позитивных исламских методологических практик мусульманских мыслителей, а также, изучения трудов тех авторов, усилия которых направлены на разрушение исламской идентичности и на появление деструктивных движений в исламе, подобных христианской Реформации. Напомним, что последняя привела к возникновению новых религий на базе христианства. В качестве примера исследований первого типа, смотри работу Ибрагима Салима Абу Хулвийа «Таха Джубайр ал-Алвани: Тиджалийя ат-таджид фи магру'ихи ал-фикри» (Проявление обновления в интеллектуальной деятельности Таха Джубайра ал-Алвани). – Бейрут: Марказ ал-хадара ли танмийа ал-фикр ал-ислами, 2011. и в качестве примера исследований второго типа Абд ал-Кадир Мухаммад Мирзак *Машруг Адунис ал-фикри ва ал-ибда'и: Риуайа ма'рифийа* (Творческий и интеллектуальный проект Адониса: гносеологическое исследование). – Херндон, Вирджиния, международный институт исламской мысли, 2008.

(2) Примеры современного исламского понимания вопросов методологии. Исмаил ал-Фаруки

Исмаил Фаруки считал вопрос методологии центральным для проекта исламизации знаний. Свое изложение проблем методологии Фаруки⁹⁹ начинает с перечисления тех мер, которые необходимо осуществить для перестройки исламской общины и для обеспечения возможностей для несений той высокой миссии, которая возложена Всевышним на мусульманскую Умму. Он обосновывал свой подход тем, что мусульманская община переживает не самый лучший период в своей истории, который подрывает саму возможность исполнения возложенной Богом на мусульман обязанности – быть духовным ориентиром для всего человечества.

Ал-Фаруки был убежден в том, что источником проблем мусульманской общины является существующая система образования, которая создавалась в период западного колониализма и была позже сохранена национальными лидерами после обретения независимости. Эта система построена на разделении двух сфер образования: одной из этих сфер является государственное светское просвещение, которое в мусульманском контексте представляет собой ничто иное, как искаженную версию Западной модели. И несмотря на то, что именно эта сфера отвечает за подготовку национальных элит, она не обеспечивает формирования исламской системы мышления учащихся, поскольку выстроена совершенно на иных, немусульманских основаниях.

⁹⁹ Основной темой доклада ал-Фаруки на Второй международной конференции по исламизации знаний, проведенной в Пакистане 1982 году был вопрос методологии. Этот доклад, написанный совместно ал-Фаруки и Абдул-Хамидом Абу Сулейманом, позже стал основой для разработки официального рабочего документа Международного института исламской мысли. Данный документ был опубликован под названием "Исламизация знания: общие принципы и план мероприятий "

Вторая сфера образования – это традиционное исламское просвещение, которое совершенно оторвано от реальности. Выпускники исламских учебных заведений имеют столь ограниченную функцию в обществе, что оказываются совершенно не способными конкурировать с теми, кто окончил светские учебные заведения.¹⁰⁰

Согласно точке зрения ал-Фаруки, для того, чтобы мусульманская община начала выходить из кризиса, необходимо объединить обе описанные выше системы образования в единую систему, которая будет нацелена на формирование у студентов исламского мировоззрения, на ознакомление их с сущностью и основными принципами исламской цивилизации. При помощи глубоко продуманной учебной программы, подобная система была бы направлена на переосмысление всех отраслей современного знания с точки зрения исламского мировоззрения.

Это позволило бы исламской общине выстроить современное исламское знание, которое совмещает откровение и разум, мысль и действие, и тем самым ведет как к земному процветанию, так и к счастью в мире последующем. Одним словом, это была бы система, основанная на единобожии и единстве в наиболее полном смысле этого слова.

Тема для обсуждения

Уже давно идут дискуссии о необходимости объединения современной светской системы образования и традиционной мусульманской школы. Как вы считаете, это можно осуществить в современных реалиях?

¹⁰⁰ Ismail al-Faruki, Problems, Principles and Prospective,” in Islam: Source and Purpose of Knowledge (Proceedings of Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge, Pakistan, 1982), (Herndon, VA: ИИТ, 1983), pp. 15-63.

Совершенно очевидно, что подобный подход не может быть заимствован ни из имеющейся западной методологии, ни из традиционной исламской. Ал-Фаруки констатирует в этой связи, что мусульманская община уже успела утратить изначально присущую ей монотеистическую методологию, на основе которой некогда была выстроена мусульманская умма и цивилизация. После череды катастроф, которые пережило мусульманское сообщество, его научная элита утратила уверенность в собственных силах и возможностях для развития и сохранения истинной природы ислама; они вынуждены были довольствоваться лишь поверхностными смыслами исламских правовых текстов без глубокого проникновения в их высшие намерения и цели. Поступая подобным образом, они закрыли для себя двери новых интерпретаций, рассматривая любое изменение традиции, унаследованной от своих праведных предшественников, как порицаемое нововведение.

Это произошло в те времена, когда Запад переживал период подъема в политике. Европа имела заметные успехи в индустриализации, осуществляла широкомасштабные географические открытия и вела колониальные войны. В результате, Запад сумел захватить большую часть исламского мира. Вступив в противоборство с Османским халифатом коллективный Запад сумел победить его, разделив между собой то, что осталось от мусульманского государства.

С целью избавления от невежества, отсталости и колониального гнета высокопоставленные мусульманские лидеры Турции, Египта и Индии осуществили попытку возродить свои страны на фундаменте опыта Запада. Они рассчитывали, что реформы смогут вдохнуть новую жизнь в мусульманское сообщество. Между тем, вестернизация не привела к желаемому результату, она лишь отдалила некоторые слои мусульманского социума от его исламской веры в отдельных странах, а в других, лишь углубила разрыв между западной

секулярной системой и традиционным исламским укладом.¹⁰¹

Следовательно, ал-Фаруки видит современное мусульманское общество разделенным между двумя методологиями: секулярной западной и традиционной исламской, при этом, обе одинаково бессильны возродить и реформировать мусульманский социум. Согласно представлениям ал-Фаруки, неэффективность традиционной исламской методологии обусловлена двумя главными причинами: первая причина имеет отношение к тому, что традиционная исламская методология ограничивает концепцию *иджтихāда*¹⁰² – лишь сферой юриспруденции, а последняя в свою очередь ограничена правовыми нормами и законами, установленными ранними школами исламского права. Таким образом, данная методология не учитывает широкого коранического понимания термина «право» (с арабского слово «*фикх*» буквально переводится как «правильное понимание»), которое постигалось верно великими правоведами ислама. Кораническая концепция права или фикха, включает в себя следующие смыслы и значения: верное понимание, осознание, восприятие, постижение знания, определение фундаментальных принципов жизни и реальности. В противоположность этому, однако, современные правоведы настолько ограничили себя рамкам вынесения правовых суждений (*фатва*) относительного разрешенного и запретного, что полностью потеряли способ-

¹⁰¹ Там же: с. 33.

¹⁰² *Иджтихād* – (от араб. усердие, старание) исламский юридический термин, означающий самостоятельное рационально обоснованное правовое суждение по вопросам ислама. Для осуществления *иджтихād* необходимо обладать соответствующими высокими квалификациями (знанием в совершенстве арабского языка, Корана, Сунны, решений ранних исламских правоведов и др.). В суннитском исламе, по различным оценкам, в 12-14 веках осуществление абсолютного – вне мусульманских правовых школ (мазхабов), *иджтихāда* было приостановлено, поскольку считалось, что все основные вопросы были решены. (Прим. перев.)

ность осуществлять те обязанности, которые возлагали на правоведов их предшественники – представители ранних школ мусульманского права.

Вторая причина неэффективности традиционной исламской методологии заключается в ее склонности к отдалению от всего мирского. Охваченные стремлением к мистическому идеалу, сторонники этой методологии имели тенденцию к игнорированию практических задач, оставляя их решение на правителей-тиранов, как правило, людей с манией величия и коррупционным мышлением. В то же время, суфизм, конечно же, оставался единственным источником открытости и духовной жизнеспособности мусульманской общины на протяжении всего периода стагнации исламской мысли.

При помощи практики самодисциплины и духовной чистоты, которые суфизм прививал своим последователям, он сумел защитить и сохранить исламскую идентичность и в значительной мере, обеспечивал духовные потребности мусульман. Именно суфии посредством своего личного примера – благими делами и добрым отношением с окружающими – смогли привлечь множество людей в ислам. В то же время, именно суфии в трудные времена поднимали восстания и оказывали вооруженное сопротивление тиранам, узурпаторам и захватчикам.

Однако этот исток жизненной силы со временем значительно иссяк, поскольку суфии стали сторонниками изоляционистского и квиетистского подхода, который опирался на абсолютизацию интуиции и субъективного опыта, что лишь упрочило расхождение между доводами разума и откровением.

В качестве подготовки достойного «ответа» на данный «вызов»¹⁰³, ал-Фаруки призывал к созданию новой методоло-

¹⁰³ Теория «вызова» и «ответа» Арнольда Тойнби (1889-1975) состоит в том, что та или иная цивилизация является жизнеспособной до тех пор,

гии, которую традиционные факихи не только не смогли бы разработать, но даже не способны были о ней и помыслить. Представленная ал-Фаруки методология основывается на новом понимании природы принципов или источников (*усул*) в исламе. Согласно этой концепции, принципы и источники ислама рассматриваются не как основы исламского права в их традиционном (*таклїдї*) смысле, а скорее как средоточие исламского знания¹⁰⁴. Ал-Фаруки призывал к исламизации знания как к необходимой отправной точке для преодоления раздвоенности как в сфере образования, так и в жизни мусульманской общины, в целом. Это был его способ борьбы с неэффективностью традиционной исламской методологии.

Ал-Фаруки дал определение многочисленным особенностям предпочтительной методологии, которая концентрируется вокруг принципа исламского единобожия (*таўхїд*). Данная методология единобожия опирается на единство Создателя, единство творения, единство знания, единство жизни и единство всего человечества.¹⁰⁵

Абдул-Хамид Абу Сулейман

Абу Сулейман в своем творчестве пытался обратить внимание читателя на методологические проблемы современной исламской мысли и на необходимость методологического и систематического мышления. Помимо написания и публикации книг по вопросам методологии, он известен тем, что основал особые учреждения, которые способствовали распространению информации о важности подобной деятельности.¹⁰⁶

пока оказывается способной находить удачные решения (ответ) на возникающие в обществе проблемы (вопрос). (Прим. перев.)

¹⁰⁴ Там же: с. 35.

¹⁰⁵ Там же: с. 38-52.

¹⁰⁶ Абу Сулейман и ал-Фаруки имели схожие представления по вопросу о методологии исламской мысли. Оба приложили немало усилий для со-

При этом, понятия «метод» и «методология» появляются на страницах его трудов почти в каждом абзаце.

Есть те, кто полагает, что «исламской методологии» как таковой, не существует. Эти люди считают, что методология — это объективный инструмент, не зависящий от культурного бэкграунда исследователя и от предмета, который он изучает. Абу Сулейман же, напротив, исходит из того, что исламская методология существует и она имеет четко определенные признаки, отличающие ее от методологии других культур и сообществ. Однако он не считает эту методологию неким подобием текста откровения, в отношении которого люди являются всего лишь бессловесными получателями информации. Скорее, она представляет собой человеческую деятельность, направленную на постижение той связи, которая должна присутствовать между правилами, содержащимися в тексте откровения, и теми ситуациями, с которыми сталкиваются люди в повседневной жизни, стремясь к достижению поставленных религией целей и задач. Эта методология всегда находится в состоянии эволюции и развития, поскольку она должна отвечать на все вновь возникающие обстоятельства и вызовы.

Сама концепция метода, история его развития, начальный успех и последующие неудачи — все это требует внимательного рассмотрения и исследования. Абу Сулейман, к примеру, обнаружил, что тот исламский метод, который был разработан и применялся на ранних стадиях истории ислама, и который объединял в единое целое два божественных источника знаний — письменное откровение и сотворенный мир, этот метод способствовал освобождению человеческого разума и раскрытию его внутреннего потенциала. Следовательно, этот метод помог заложить фундамент исламской цивилизации и внести

здания Ассоциации мусульманских ученых в США в 1972 году и Международного института исламской мысли в 1981 году, где они попеременно сменяли друг друга в качестве президента и директора.

вклад в мировое развитие практически во всех областях. Вместе с тем, тот же самый метод был не в состоянии разрешить целый ряд сложных вопросов, содержащихся в священных текстах, таких, например, как проблема отмены (*наسخ*) в Коране, или отдельные финансово-экономические практики, относящиеся к вопросам ростовщичества. Согласно мнению Абу Сулеймана, традиционный метод перестал быть эффективным из-за проблем, возникших вскоре в социальной и политической жизни мусульманской общины. По мере того, как правители стали захватывать контроль над государственным управлением и политикой, мусульманские ученые отступили, или были вынуждены отойти в тень от решения острых социальных проблем, занявшись исключительно вопросами правового и интеллектуального плана. В результате, с тех самых пор мусульманские ученые стали довольствоваться своей подчиненной ролью и скорее имитацией деятельности, нежели творческим применением возможностей собственного разума.

Возможно, у Абу Сулеймана и не столь обширное наследие, касающееся вопросов исламской методологии, однако, во всех своих трудах он обращал внимание на необходимость разработки такой методологии, которую можно было использовать для восстановления коранического взгляда на мир и культуру.

Он также отмечал, что исламская интеллектуальная реформа, за которую ученый ратовал, была главным образом методологической проблемой, и что усилия в данном направлении должны носить системный характер. Реформа должна осуществляться на основе тщательно продуманного плана действий. Как и ал-Фаруки, Абу Сулейман достаточно часто обращался к тому, что оба мыслители называли «традиционной методологией» (*ал-манхаджия ал-таклидийя*). Это традиция была выработана мусульманскими правоведами и теологами-схоластами в первые века

ислама, а затем творческие усилия подпали под запрет, затормозив развитие мусульманского общества и цивилизации на многие века.

Абу Сулейман выделил ряд компонентов, представляющих особую важность для исламской методологии. Среди них наиболее существенными являются следующие: понимание исламских текстов, опираясь на высшие ценности и цели религии; рассмотрение всех текстов, имеющих отношение к изучаемому вопросу, в сопоставлении друг с другом; толкование этих текстов с учетом того исторического и географического контекста, в которых они были написаны, что позволит наиболее точно применять их в нынешних реалиях. Следует отметить, что Абу Сулейман использует свою методологию понимания священных текстов, в самых разных областях – в экономике, международных отношениях, психологии, образовательной сфере. И зачастую, использование этой методологии приводило его к весьма неожиданным и ярким выводам.

Таха Джабир ал-Алвани

Достаточно легко заметить, что проблема «метода и методологии» занимала центральное место в философии ал-Алвани, между тем, ограниченные рамки данного издания не позволяют нам проанализировать отражение данной темы во всех работах этого автора. В данном контексте для нас будет вполне достаточно проанализировать доклад, который он представил в 1989 году на Первом консультативном семинаре Международного института исламской мысли. В своей работе ал-Алвани представил пять ключевых пунктов проекта исламской интеллектуальной реформы: 1) философия; 2) метод; 3) наука и знание; 4) культура и цивилизация; 5) исламское и мировое наследие.¹⁰⁷ Позже ал-Алвани расширил

¹⁰⁷ Taha Jabir Alalwani, *Islamic Thought: An Approach to Reform*, translated

свои пять пунктов до следующих шести: 1) Разработка исламского мировоззрения; 2) Выстраивание исламской методологии; 3) Коран; 4) Пророческая Сунна; 5) Исламское наследие; 6) Современное гуманистическое наследие. Все шесть пунктов ал-Алвани рассматривал в качестве сферы применения своей методологии.¹⁰⁸

Вопросы для обсуждения:

- Какие можно привести примеры применения концепции единства двух источников знания (божественное откровение и сотворенный мир) на ранних стадиях развития исламской истории?
- Каким образом подобная интеграция помогала построению исламской методологии, позволявшей решать в те времена постоянно возникающие новые проблемы?

from the Arabic by Nancy Roberts (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006), pp. 62-90.

¹⁰⁸ Эти шесть пунктов часто встречаются в лекциях и трудах ал-Алвани. В первый раз я услышал от него детальное их объяснение при обсуждении издания упомянутой выше работы в 1994 году. Тогда я предложил расширить эту тему. Однако этого так и не произошло вплоть до проведения специального курса, организованного Международным институтом исламской мысли в университете ал-Джазира в Судане в декабре 1995 года, где автор детально рассмотрел эти вопросы в качестве основных пунктов для проведения практических занятий. См.: Таха Джабир ал-Алвани, Ал-Джам‘ байн ал-Кираатийан: кираат ал- уахи ва кираат ал-каун. (Соединение двух прочтений: чтение откровения и чтение сотворенной Вселенной). – Каир: Дар ал-шурук ал-даулийа, 2006. сс. 59-66, где он пишет: Эта задача (задача совмещения двух прочтений) может быть принята только теми, кто знает и Коран, и обладает достаточными познаниями в науках для того, чтобы обнаружить параллели между Кораном, сотворенным миром и человеческими существами. Следовательно, Коранический метод основан на следующих основаниях....” Далее он продолжил объяснять эти основания, которое составляют вышеупомянутые шесть ключевых пунктов.

В своих последующих работах ал-Алвани подчеркивал необходимость построения коранически обусловленных оснований для того, что он называл **«универсальной коранической методологией»**. Он утверждает что,

... в дополнении к термину единобожие (ат-таўхїд), наиболее важным среди всех коранических понятий является концепция коранического метода. Соответственно, совершенно недостаточно выводить кораническую концепцию метода лишь по одному единственному аяту из суры Маида (5:48).¹⁰⁹ Совершенно очевидно, что исследователь должен проанализировать весь комплекс аятов, которые так или иначе можно соотнести с понятием метода (минхадж) в коранической терминологии. Этот комплекс включает в себя такие концепты - образы как прямой путь (ас-сирāt ал-мустақїм), стезя (ас-сабїл), водительство (ал-худā), свет (ан-нўр), подражание (ал-иктидā'), следование примеру (ал-иттибā'), исцеление (аш-шифā'), хороший пример (ал-усуа ал-хасана), дорога (ат-тарїк).¹¹⁰

Если соотнести коранический термин метод (минхадж) с другими понятиями, имеющими к нему отношение, то по смыслу он означает ясную, прямую дорогу с установленными на ней хорошо различимыми указателями, с безошибочными – началом и концом. Ал-Алвани указывает:

... человек, путешествующий по такой дороге может быть совершенно спокоен относительно достижения пункта назначения. Именно поэтому Всемогущий Господь установил связь между понятиями метод (минхадж) и закон (шир‘а). Существо-

¹⁰⁹ Коран 5:48 «И Мы низвели тебе писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь». (Прим. перев.)

¹¹⁰ Таха Джабир ал-‘ Улвани, Ма‘алим фи манхадж ал-кураани (Постижение коранического пути). – Каир: Дар ас-Салам, 2010, с. 68.

ет определённый закон (шир‘а) в котором люди нуждаются и который желателен для них в их стремлении правильно организовать собственную жизнь, исполнять обязанности в качестве заместителей Господа (халифа) на земле, и чтобы прийти к истинной справедливости в отношениях между собой и окружающими. Все эти цели могут быть достигнуты лишь в том случае, если у людей имеется четкий и легко различимый путь... Таким образом, метод (минхадж) должен обеспечивать четкие критерии, на основании которых мы можем выявить для себя высшие цели и намерения, регулировать свое поведение, подчиняться божественным законам и следовать верному пути.¹¹¹

Согласно воззрениям ал-Алвани, современная научная методология существенно продвинулась на пути к универсальной методологии, единственным источником которой является Коран, поскольку только Коран может переработать, очистить и возвысить научную методологию до уровня универсальной методологии. Коран - это единственная книга, способная вывести научную методологию из кризиса, высвободить ее потенциал и защитить ее от рисков и угроз релятивизма, вероятностного характера знаний и склонности провозглашать окончательные решения без достаточных на то, явных оснований.¹¹²

По этой причине ал-Алвани подчеркивает необходимость разъяснения «логики» Корана или того, что он называет «универсальной коранической методологией». Данную методологию отличает набор коранических методологических оснований, среди которых он подробно описывает три: 1) **единобожие** (*таўхид*), как решающий элемент коранического мировоззрения; 2) сочетание «**двух чтений**», означающее наше чтение Корана и познание сотворенного мира и 3) внутреннее **структурное единство** Корана и **универсаль-**

¹¹¹ Там же: с. 69.

¹¹² Там же: с. 77.

ность истин, которые он содержит. Ал-Алвани затем увязывает эти три коранические методологические детерминанты с построением методологии интеграции познания, за которую мы здесь также выступаем. Он объясняет:

Величественный Коран представляет собой органическое и структурное единство, где каждое слово соответствует этому структурному единству. Сам акт соединения «двух чтений» является наиболее важным методологическим шагом, и наиболее существенным методологическим элементом в выявлении других коранических методологических детерминант.¹¹³

Ал-Алвани пришел к созданию собственной концепции «метода» (*минхāдж*) в кораническом понимании в результате длительных размышлений над 48 аятом 5 суры «Трапеза»: *«И Мы низвели тебе писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь»*. Поначалу он следовал комментарию Ибн ‘Аббаса, аш-Шафии и других муфассиров,¹¹⁴ которые считали, что слово метод (*минхāдж*) следует соотносить с понятием пророческой сунны, поскольку она помогает нам понять как именно применять учение Корана в повседневной жизни. Позже он начал склоняться к тому, что термин метод (*минхāдж*) имеет отношение к науке основ и принципов юриспруденции – *усūл ал-фиqh*. К 2010 году, однако, он приходит к следующему выводу:

...Священный Коран содержит божественный закон (шари‘а) во всех его тонкостях и деталях, он также содержит изложение сути пути или стези, которой мы должны следовать

¹¹³ Там же: сс. 82-89.

¹¹⁴ *Муфассир* – толкователь Корана (Прим. перев.)

(ал-манхадж) со всеми ее ключевыми компонентами, поскольку Всемогущий Бог завершил для нас нашу религию, даровав нам свою совершенную милость. Он детально разъяснил для нас божественный закон: в письменном откровении нам открыт путь или метод (минхадж), который позволяет людям находить решения и придает магистральное направление всем другим, самым различным методам (манхидж), которые разрабатывались с течением времени.

Для того, чтобы исследователь смог достичь нужного уровня постижения Корана, он обязательно должен пройти через некий вводный курс, в рамках которого происходит осознание пределов собственных познаний ученого, а также понимание того уровня, на котором в данный момент находится человечество. Лишь так мы сможем понять, какие вопросы следует задавать, чтобы найти причины кризиса, в котором пребывает человеческая цивилизация и обнаружить сопутствующие этому кризису проблемы.

Что касается поиска решений – то они содержатся в Коране, и эти ответы всегда будут соответствовать тому уровню сознания, на котором в данный момент находится сам исследователь и все человечество.¹¹⁵

Ал-Алвани далее пишет:

Есть надежда, что по мере распространения методологической грамотности, самые разные ученые – как те, кто занимается, собственно, науками, так и в особенности те, кто посвятил свою жизнь изучению священных текстов – все они смогут переосмыслить обе эти области знаний – сферу наук и божественное откровение. Они смогут критически взглянуть на вновь возникающие актуальные проблемы и вопросы, требующие решения на основе руководящих принципов коранической методологии. Мы совершенно уверены в том, что эти методологические ориентиры помогут восстано-

¹¹⁵ Там же: с. 148-150.

вить жизнеспособность мусульманской общины и обеспечить результативность этих наук, подчинив их влиянию и руководству Корана, а это и приведет к тому самому «возрождению религиозных наук»¹¹⁶ к которому стремились духовные авторитеты и теологи с самых ранних времен.¹¹⁷

Между тем ал-Алвани напоминает своим читателям:

Невозможно целиком прояснить все вопросы методологии и довести до совершенства методологические приемы до тех пор, пока они не станут предметом всестороннего обсуждения. Это означает, что достижение зрелости и завершенности методологии возможно лишь в процессе обсуждения и обмена мнениями ученых, и далее, в ходе проверки методологических установок на практике.

Ал-Алвани обращается к ученым, работающим в различных областях наук со следующим предложением:

Необходимо глубоко исследовать кораническую методологию познания, тем самым позволяя мусульманской общине постигать правила, управляющие этим методом, чтобы затем, при его помощи решать все те многочисленные проблемы, с которыми сталкивается человечество. Ибо Коран, как и его источник, щедр и обилен, и его чудеса пребудут с нами вечно.¹¹⁸

Таха ‘Абд ар-Рахман

Еще на самом раннем этапе своей научной карьеры марокканский философ Таха ‘Абд ар-Рахман отмечал, что мусульманская община испытывает серьезные сложности из-за

¹¹⁶ Аллюзия на трактат Абу Хамида ал-Газали (1058-1111) «Ихйа улум ад-дин» (Возрождение религиозных наук), состоящий из четырех разделов: о поклонении, о нормах в повседневной жизни, о пути к гибели и о пути к спасению. Считается одной из самых цитируемых книг в истории ислама после Корана и Сунны. (Прим. перев.)

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

отсутствия надежно работающей методологии. Одним из подтверждений этому он приводит тот факт, что когда современные ученые предпринимают попытки переосмыслить исламскую методологию, то они демонстрируют гораздо меньшее мастерство в использовании рациональных методов, чем в прошлом имели теологи – схоласты¹¹⁹ (*мутакаллимуна*), они также менее искусны, чем их предшественники – интеллектуалы¹²⁰ в поиске и применении рациональных доводов. Согласно воззрениям ‘Абд ар-Рахмана, мы должны быть признательны теологам – схоластам за их успешный опыт противостояния неисламским религиозным течениям и рационалистическим, атеистическим и философским направлениям, в полемике с которыми они, выходя за рамки принципов и основоположений исламской доктрины, внедряли и использовали теоретическое абстрагирование и диалектику. Соответственно, он призывает мусульман к возрождению их творческой активности в интеллектуальной и теологической деятельности, дабы успешно противостоять господствующим в современном мире материалистическим и историческим тенденциям, обзаведясь необходимым методологическим инструментарием.¹²¹

¹¹⁹ Таха ‘Абд ар-Рахман в данном контексте апеллирует к одному из трех основных течений арабо-мусульманской философии – к каламу, представители которого занимались теологическими вопросами, одновременно используя и исламские источники (Коран и Сунну), и приемы рационального доказательства.

¹²⁰ Здесь автор имеет в виду представителей восточного перипатетизма (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина и др.), которые внесли вклад в развитие, прежде всего, естественнонаучных дисциплин в средние века.

¹²¹ Таха ‘Абд ар-Рахман, *Фи таквим ал-манхаджийя ал-мантикийя фи ‘илм ал-калам мин хилал мас’алат ал-мумасала фи ал-хитаб ал-калам* (Оценка логической методологии схоластической теологии на основе вопроса о сравнении в схоластическом теологическом дискурсе), в кн.: *Ал-манхаджийя ал-исламийя ва ал’улум ал-нафтийя ва ал-тарбийавийя* (Исламская методология в контексте психологии и педагогики), под ред.

Основой критики Таха ‘Абд ар-Рахманом многих ученых, изучающих и анализирующих исламское наследие, является то, что они используют в своих исследованиях методологию, которая бездумно была заимствована из иного, неисламского культурного контекста. Согласно его воззрениям, было бы лучше, если эти ученые смогли создать свою собственную методологию, которая, с одной стороны, включала бы в себя набор теоретических и практических установок, почерпнутых из всеохватного знания методов и подходов, которые использовали в различных областях знаний мусульманские авторы на ранних этапах развития ислама, а с другой – содержала бы четкое знание методов и подходов современной науки. Действуя подобным образом, мусульманские ученые смогли бы избежать практики заимствований и подражания, и наконец перешли бы к новым интерпретациям и к созданию собственных оригинальных методов, подходов и теорий.¹²²

‘Абд ар-Рахман описывает свою методологию в полемике с современными учеными следующим образом:

Основу мусульманской методологии составляли полемика, споры и дебаты ранних мусульман [с их оппонентами – немусульманами – прим. перев.], использовавших приемы диалектики. Их привилегированное положение обеспечивал тщательный анализ и внимательное рассмотрение аргументации оппонентов, а также детальная проработка собственного ответа, это была некая «мета-методология» (ман-хаджийа фаукййа).¹²³

ал-Тайиб Зайн ал-‘Абидин. – Херндон: Международный институт исламской мысли, 1992. Том 2, сс. 203-243.

¹²² Таха ‘Абд ар-Рахман Тадждид ал-манхадж фи таквим ат-турас (Новый метод при анализе исламского наследия). – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 1994, сс. 19-20.

¹²³ Автор имеет в виду, что исторически, первые богословы – мутакаллимы использовали в качестве аргументации не столько исламские священные источники, сколько доводы разума и доказательства, которые были

‘Абд ар-Рахман черпает свои методологические приемы и теоретические концепции из двух дисциплин, которые лишь совсем недавно начали широко применяться в сочетании, а именно, из лингвистики и логики, методы, инструментарий и содержание которых перекрестно используются в современной науке.

Он подтверждает значимость методов и подходов, используемых мусульманскими теологами–схоластами, и призывает задуматься о «тех вопросах, в которых они оказались правы, с тем чтобы мы могли воспользоваться их наработками и использовать их творческую энергию в собственной интеллектуальной практике».¹²⁴ Применяя свою методологию при обсуждении теологических вопросов, ‘Абд ар-Рахман тщательно анализирует идеи Мухаммада ‘Абида ал-Джабири (1936-2010) об арабском менталитете, и идеи Мухаммада Аркуна об исламском менталитете.¹²⁵

Анализируя в своих работах труды своего современника и коллеги Мухаммада ‘Абида ал-Джабири, ‘Абд ар-Рахман приходит к концепции интегративного подхода к анализу исламского наследия. ‘Абд ар-Рахман проводит границы между понятием «дифференцированный анализ», которого придерживается ал-Джабири, и который он пытается опровергнуть, и «интегративный анализ», который воспринял сам. В то же время, ‘Абд ар-Рахман намеревается ознакомить читателя с традиционной исламской методологией и начинает с упоминания о пользе применения некоторых аспектов традицион-

убедительны и для их оппонентов – немусульман. Именно по причине того, что данная методология выходит за рамки исламской аргументации, основанной на доказательствах из Корана и Сунны, автор называет эту методологию – мета или над методологией (Прим. перев.)

Таха ‘Абд ар-Рахман, *Фи усул ал-хивар ат-таджид ‘илм ал-калам*. (К вопросу об основах диалога и обновления схоластической теологии). Репринтное издание. – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, , 2000, с. 4.

¹²⁴ Там же: с. 71.

¹²⁵ Там же: сс. 145-158

ного метода. К ним относятся: уточнение концепций, терминологии и принципов, формулировка утверждения, сбор доводов и критика различных точек зрения. Таким образом, работа ‘Абд ар-Рахмана не просто теоретическое обсуждение традиционного метода.¹²⁶ Анализируя исламскую традицию он пишет:

*... данная методология восходит в своих сущностных характеристиках к самой сути арабо-мусульманской процессуальной практики. По своему замыслу, эта практика имела сугубо функциональный, а не теоретико- нормативный характер, соответственно и методология ее имела практический, а не теоретический характер. Эта методология основывалась на твердых основаниях, она вовсе не предоставляла факты без предварительного анализа и дискуссии. ...Эта функциональная методология вела к множеству выводов, часть из которых имела лишь временный характер, а часть послужила построению фундаментальных оснований. Не нашедшие впоследствии подтверждения результаты выявили слабость эмпирической стороны традиционной методологии, в то время как фундаментальные результаты выявили интеграционный потенциал традиции, который можно разделить на две части: 1) те, которые имеют отношение к полноценной интеграции [знания] и 2) те, что имеют лишь частичное применение в интеграции.*¹²⁷

Несмотря на то, что Таха ‘Абд ар-Рахман и сам является современным философом, он рассматривает большинство нынешних арабских исследователей, анализирующих исламское наследие с философских позиций, не более, чем имитаторами, копирующими философов Запада, объясняя это вовлеченностью авторов в глобальные модернизационные про-

¹²⁶ Таха ‘Абд ар-Рахман *Тадждид ал-манхадж фи таквим ат-турас* (Новый метод при анализе исламского наследия). – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 1994, с. 13.

¹²⁷ Там же: с. 421.

цессы. Он пишет, «Взгляните на современных философствующих арабов! На тех, кто предпочитает заниматься толкованием, если это делают все остальные; на тех, кто предается герменевтическим изысканиям, если это становится модным, и деконструирует, если деконструкцией увлекаются другие ...» Принимая во внимание то, куда это бесполезное философствование привело мусульманскую общину, Таха 'Абд ар-Рахман предпринял глубинный анализ тех заявлений, что были сделаны новаторствующими интерпретаторами философии. Он начинает свое исследование философии при помощи методов, которые обычно используются учеными при изучении феноменов физического мира – через «наблюдение, описание и объяснение». Подобным образом он уходит от расхожих представлений о том, что философия – это всего лишь слова, утверждая, что на самом деле, философия [в случае современных мусульманских акторов] – это расхождение между словами и деяниями, расхождение между тем, что они пишут и как себя ведут. Он называет свою работу «Юриспруденция философии», на тему которой он опубликовал один из своих двух томов. Цель этого проекта «освобождение философского дискурса». Иными словам, ее задачей является

устранение практики фиксации философских положений, которые были заимствованы у других авторов, и которые не дают ничего кроме зависимости от них и замена ее на практику формирования философских положений, которые имеют солидное основание, и которые обеспечивают возможность формировать собственное мнение. Иными словами, этот проект дает возможность перейти от конформизма и имитации к инновационной трактовке и подлинной новизне.

В конце концов, говорит автор, истинный философ всегда свободен, даже если на шее у него ярмо, а во рту – кляп.¹²⁸

Подход Таха ‘Абд ар-Рахмана к проблеме освобождения философского дискурса и его разработка концепции «юриспруденции философии» послужили возвращению в научный оборот коранической терминологии, игнорировавшейся псевдо-философами, которые только и делали, что имитировали мыслителей Запада. Используя глубинное значение этих коранических терминов в качестве фундамента, Таха ‘Абд ар-Рахман выстроил концепцию и терминологию, которые, взятые в совокупности, составляют структуру того, что он называет своей «теоретической фабрикой»: в ней имеются свои опоры, механизмы и модели. Его простое, но вместе с тем, подробное объяснение позволяет читателям ознакомиться с «техническими приемами, которые философ использует при составлении и применении терминов и понятий, тем самым создавая свой, отличный от других, автономный интеллектуальный дискурс, который легко справляется с различными утверждениями по мере выстраивания новых точек зрения.» ‘Абд ар-Рахман призывает читателей сбросить оковы подражательства и следования традиции, и погрузиться в море инноваций, не обременяя себя ворчанием и унылыми сетованиям на «сложность или невозможность создать что-то новое в области философии, не жалуясь на обстоятельства и не сваливая вины на отсутствие понимания, и при этом не делая ничего чтобы указать нам практические пути к возрождению наших способностей к творчеству.... Фактически, когда мы обнаруживаем то, что по нашему мнению могло бы привести нас к практическому решению, и ко-

¹²⁸ Таха ‘Абд ар-Рахман, *Ал-каул ал-фалсафи китаб ал-мафхум ва ат-тасил. Фикх ал-фалсафа*, 2. (Философские беседы: книга понятий и их надлежащих обоснований. Фикх философии, том 2. – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 1999, сс. 12-17.

гда мы говорим с предельной точностью и четкостью о способностях, благодаря которым мы можем развить наше творческую философию, эти имитаторы призывают нас капитулировать в нашем стремлении достичь цели и удовлетвориться лишь тем, что мы можем заимствовать из западной философии, и дальше бездумно передавать следующим поколениям все то, что они сказали. Таким образом, они гармонично перешли от стадии проливания крокодиловых слез из-за потери собственной творческой активности к ведению войны против тех, кто стремится к свободе творчества.¹²⁹

Таха ‘Абд ар-Рахман не только на словах обсуждает проблемы методологии, но и воплощает свою теорию на практике. После подробного описания интеллектуальных посылок, практических шагов и процедур разработанной им методологии, ‘Абд ар-Рахман призывает своих читателей принять их для использования в их собственной творческой деятельности.

Ахмад ар-Райсуни

Ахмад ар-Райсуни занимает видное место в самых разных областях исследований, в каждой из которых он известен своим системным подходом. Являясь ученым в области основ права (*усул ал-фиqh*), ар-Райсуни интересовался вопросами обновления, преимущественно в отношении высших целей и намерений Исламского права (*ал-макāsид*). Ар-Райсуни отмечает, что исламская методологическая мысль всегда была тесно связана со схоластической теологией. Однако реализация этой взаимосвязи не всегда удавалось ученым прошлого, поскольку зачастую они не могли правильно распознать внутреннюю высшую интенцию исламского права, и, соответственно, не могли ее реализовать ни на уровне метода, ни на уровне содержания. Соответственно мусульманским ученым необходимо осознавать обе составляющие:

¹²⁹ Там же: сс. 429-433.

высшую интенцию исламского права и метод, основанный на целеполагании ислама¹³⁰.

Ар-Райсуни упоминает о целом ряде причин, по которым необходимо озаботиться вопросами целеполагания (*ал-макāсид*) или высшими целями исламского права, одной из которых является основанное на целеполагании мышление, а его главной характеристикой считается систематичность мышления. Он утверждает: «Целеполагание (*ал-макāсид*) представляет собой особый способ мышления и рассмотрения проблем, анализа и оценки, выведения умозаключений, представляющий собой сведение воедино всего комплекса параметров мышления: оснований и целей, общих и частных характеристик предмета, его подразделений и разрядов, средств и способов постижения.¹³¹

Если наша система мышления основана на целеполагании (*ал-макāсид*), то наша мысль будет целенаправленной и сможет правильно определять свои задачи. Это, в свою очередь, предопределяет направление и обоснует конкретную стратегию мышления, что обеспечит возможность достижения цели. Еще более очевидной становится для нас необходимость следования мышлению, основанному на целеполагании (*ал-макāсид*), когда мы видим, что многие мыслители и правоведы-теоретики не в состоянии определить, как именно интересы [шариата] и различные негативные аспекты соотносятся в различных жизненных ситуациях. У них отсутствует комплексный взгляд на мир, который позволил бы изучать отдельные проявления жизни в совокупности всех их связей между собой и постигать более широкий круг вопросов и проблем, на которые эти отдельные элементы указывают.

¹³⁰ Ахмад ар-Райсуни, Фикр *ал-макасиди: кавайдуху ва фавайдуху* (Мышление, основанное на целеполагании: его руководящие принципы и его преимущества. Карманное издание, №9, публикация газеты аз-Заман. – Касабланка, 1999.

¹³¹ Там же: с. 99.

Метод или подход, основанный на целеполагании, дает возможность рассматривать объекты в комплексе и располагать их в логически выверенной последовательности. Ибо знание высших интенций исламского права позволяет нам делать правильные выводы, объединяя разрозненные элементы в единую систему, благодаря чему мы видим, как именно соотносятся различные феномены и как они должны быть упорядочены. Ар-Райсуни отмечает: Индукция – это наиболее передовой метод, а универсальные, индуктивные знания являются самыми передовыми и эффективными.¹³²

Совершенно естественно, что для осуществления деятельности в сфере вынесения самостоятельных инновационных решений (*иджтихād*), как в области основ права (*усūл ал-фиqh*), так и в сфере целеполагания (*ал-мақāсид*), необходим определенный уровень научных компетенций. Между тем, ар-Райсуни считает, что простая научная компетентность во все не достаточна для выведения новых решений [*иджтихād*]. В добавление к ней, ученый должен обладать тем, что в терминологии автора звучит как «приверженность методологии». При вынесении суждений по различным вопросам или при выборе точки зрения мы должны придерживаться всеми признанными «методологическими нормами»¹³³. Когда мы имеем целый ряд интерпретаций – некоторые из которых сектантские, другие принадлежат той или иной религиозной группе, стране, отдельному ученому, теологической школе или политическому направлению – мы погружаемся в состояние хаоса и неразберихи. В этой ситуации ар-Райсуни утверждает: решение должно быть выверен-

¹³² Там же: с. 103.

¹³³ Ахмад ар-Райсуни и Мухаммад Джамал Барут, *ал-Иджтихад: ан-насс, ал-уаки' ал-маслаха* (Иджтихад: текст, реальность и благо). В книге: Силсила ал-хиуарат ал-карн (Цепочка бесед столетия). – Дамаск: Дар ал-фикр, 2000. – сс.20-25.

ным и научным. Оно должно быть основано на методологии, опирающейся на нормы и принципы. Именно этот подход был развит и достиг совершенства в творчестве имама Мухаммада ибн Идриса аш-Шафии». ¹³⁴ Это методологическое изложение норм и принципов, применимое к практике *иджтихāда*, было отмечено печатью некоторой жесткости и вместе с тем точности, оба качества были необходимы для борьбы с хаосом и неразберихой. Ар-Райсуни отмечает:

Оглядываясь теперь назад, кажется было бы более полезным, если бы линия аш-Шафии, нацеленная на ограничение и контроль, перестала бы развиваться и стала более умеренной как раз в тот момент, когда она внесла достаточный баланс и выверенность в процесс толкования и исследования. Вместо этого, однако, это направление продолжило развиваться в направлении еще большей строгости и контроля до тех пор, пока его адепты не перешли от создания правил к их усложнению и трудностям с их исполнением. Так постепенно это стало оковами для новых интерпретаций (*иджтихāд*) и изучения. ¹³⁵

Несмотря на то, что правовая школа аш-Шафии лидировала в области основ фикха, остальные школы – ханафитская, маликитская и зейдитская внесли существенный вклад в диалог с представителями шафиитской школы. В добавление к этому ар-Райсуни утверждает: «Мы обнаруживаем, что ряд ученых – правоведов были известны своими свободомыслием в подходах и стиле изложения по вопросам основа права и правоприменения». ¹³⁶

Ар-Райсуни продемонстрировал преданность своему методологическому подходу, к которому он призывал и других. Он проиллюстрировал применение своих методологических норм, имеющих отношение к определению соотношения

¹³⁴ Там же: с. 154.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же: сс. 147-150.

между текстом откровений и интересами людей, при обсуждении целого ряда вопросов, таких как пост в месяц Рамадан, женская одежда и наказание вору, состоящее в отрубании руки. В своей выдающейся работе «Теория убеждения и предпочтения» он продемонстрировал приверженность этому методологическому подходу, разъяснил его черты и осветил его значимость. Ар-Райсуни показал, что эта теория, которая включает в себя и порождает большое количество правил, служивших руководством для исламской мысли на протяжении многих веков, является одной из главных основ исламской правовой системы.

По словам ар-Райсуни: «Это надежный методологический механизм который можно уверено использовать на практике». Его эффективность и методологическая ценность в отношении раздела науки – основ исламского права – была доказана при рассмотрении многочисленных актуальных вопросов, касающихся мусульманского права, толкования Корана и хадисов. Эта теория является основой исламского законотворчества, мышления и особо применима в области аналитики.¹³⁷

В своей книге, озаглавленной «Универсальные положения исламского права», ар-Райсуни применяет свою комплексную методологию для иллюстрации совершенства исламского права, выделяя его приоритетные направления: а) интеллектуальная деятельность и призыв к исламу; б) укрепление монотеистических убеждений и объединение всех мусульман, независимо от их принадлежности к идеологическим течениям и теологическим школам. Согласно ар-Райсуни, существует четыре типа таких всеобъемлющих универсальных положений, каждая из которых относится к конкретной области. Первая касается доктрины, вторая - высших целей и

¹³⁷ Ахмад ар-Райсуни, *Назарийа ат-таркиб ва ат-таглиб ва татабикатиха фи 'улум ал-исламийа* (Теория приближения [к истине] и выбора приоритетов и ее применение в области исламских наук). – Микнас, Марокко: Матба'ат Мус'аб, 1997. сс. 514-515.

намерений исламского права, третья - нравственности и четвертая - законотворчества. Они помогают как мусульманским ученым, так и общине в целом, разработать методологические правила, которые оказывают содействие исследователю как в начале, так и в конце его пути. Истоком и началом для всех этих областей является Коран. Фактически, он – начало всех начал. Ар-Райсуни утверждает:

Его ясные, не предполагающие двояких толкований аяты, представляющие собой суть божественного послания – являются источником этих универсальных положений. Следовательно, мы должны сконцентрировать наше видение и наше понимание на этих ясных и не подразумевающих иных интерпретаций стихах: обращаться к ним в своих мыслях, искать в них открытий, погружаться в размышление о них. Именно на основе этих аятов мы должны рассматривать все остальные аяты Корана и пророческую Сунну и все события жизни Пророка Мухаммада. Основываясь на подобном выборе приоритетов, мы имеем все основания для понимания фикха сподвижников Пророка – их восприятия вещей (я использую здесь слово фикх в более общем смысле, не только в привычном понимании исламского права), фикха (в значении глубокого понимания) имамов и правоведов и всего нашего научного наследия. Когда бы мы с вами не оказались в сложной жизненной ситуации озадаченными и обеспокоенными – давайте вновь и вновь обратимся к началу всех начал, четко осознавая, что там мы обнаружим для себя истинное прибежище покоя, успокоение разума и безопасность.¹³⁸

Каждый, кто читал книги ар-Райсуни неизменно обнаруживал, что этот автор имеет свой собственный, четко сформулированный метод, который отличает его от других ученых. За

¹³⁸ Ахмад ар-Райсуни, *Ал-куллийат ал-ассасийа ли-л шари'а ал-исламийа* ("Всеобъемлющие основы исламского права). – Рабат: Харакат ат-таухид ва-л ислах, 2007. с. 127.

исключением двух его диссертаций – магистерской и докторской – все остальные его работы небольшие по объему, поскольку как правило, посвящены рассмотрению одной конкретной проблеме или теме. Все его идеи имеют практический, реформистский и конструктивный характер, они находят очень четкое и мастерское изложение, полностью лишены велеречивости и отступлений от темы, так что каждая из идей, нашедших изложение в той или иной его книге может быть передана всего несколькими словами. При этом, каждое слово и каждый абзац имеет свое собственное место в книге.

Возьмем в качестве примера его работу «Совещательный орган (*аш-шурā*) – коранический принцип совещательности, механизм реконструкции и реформы», в которой рассматриваются как общие проблемы, так и отдельные вопросы, имеющие отношение к современной жизни. Основываясь на методологии общих принципов мусульманского права (*усул*), а также одновременно на основе общих принципов и законодательных норм, ар-Райсуни на протяжении всего лишь ста восьмидесяти страниц своей книги анализирует аяты Корана, фрагменты биографии Пророка, пророческую сунну, правовые нормы сподвижников Пророка и правовые решения более поздних поколений правоведов. Этот труд является воплощением индивидуального авторского подхода, отмеченного, с одной стороны, оригинальностью, а с другой – приверженностью утверждениям, подкрепленным историческими источниками и документальными свидетельствами. Стараясь не повторять то, что было написано до него, ар-Райсуни обращается к тому новому, что может оказаться полезным. С этой целью, он ограничивает себя рассмотрением современных проблем, новых обстоятельств, и тех вопросов, или аспектов вопросов, которым не было уделено достаточного внимания в прошлом.¹³⁹

¹³⁹ Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation, A Tool for Reconstruction and Reform*, tr. Nancy Roberts (London: IIIT, 2011).

Ар-Райсуни приходит к выводу, что коранический принцип совещательности относится не только к сфере политических наук, являясь механизмом для принятия решений в общественной сфере. В дополнении к этому принцип совещательности задуман как норма жизни для всякого мусульманина, мусульманского общества и государства в отношении всех вопросов – как частных, так и общественных. В своем исследовании ар-Райсуни обращает наше внимание на то, что принцип совещательности работает и в области мышления, и при поиске научной истины, он помогает находить верные решения в социальной сфере, он действенен и в построении отношений между обществом и государством, а также в области международных отношений.

При этом, исследование ар-Райсуни четко указывает, что вовсе недостаточно простой декларации о том, что принцип совещательности является основой, определяющей частную и общественную жизнь, или что приверженность этому принципу может привести к желаемой реформе. Для достижения целей свободы и справедливости члены общества должны разработать подробные законы, механизмы и практические процедуры, необходимые для того, чтобы принцип совещательности стал действенной реальностью.

§ 3. основополагающие методологические концепции

Для передачи своих идей, убеждений и образа мышления ученые и мыслители используют особую терминологию. Эти термины и есть тот методологический инструментарий, который помогает нам понять причины, обуславливающие многие культурные и социальные процессы и феномены.

Современная научная литература изобилует терминами, отображающими понятия, которые тесно связаны друг с дру-

гом, и во многом совпадают по значению. Имеется множество подходов и научных направлений, различающихся по вопросу о том, как именно употреблять ту или иную терминологию. Некоторые из используемых терминов, могут иметь значение, успешно передаваемое посредством других терминов, и некоторые исследователи без колебаний заменяют одни термины другими, имеющими синонимичное значение, и вовсе не потому, что не видят между ними разницы, в потому, что рассматривают их как принадлежащие к одному направлению мысли. По мере изложения своих аргументов, ученый как правило, не столько беспокоиться по поводу используемых терминов, сколько по поводу передачи своих идей: и если удастся четко довести до слушателя свою мысль, то нет разницы (по крайней мере, по мнению данного ученого) – посредством каких именно терминов читатель или слушатель ее постигнет!

Мы, в частности, обнаруживаем, что некоторые исследователи, о которых мы чуть позже поговорим подробнее, не проводят различий между такими понятиями как: наука (*'илм*) и знание (*ма'рифат*), религия и философия, мировоззрение и модель восприятия (*ан-нумӯзидж ал-ма'рифӣ*), мировоззрение и идеология, теория и понятийная система, методы и методология, объект научного исследования и научный метод.

Те, кто внимательно относятся к подобным различиям в значении терминов могут обнаружить себя в положении человека, находящегося в густом лесу, деревья в котором меняют свои очертания и цвет прямо на его глазах! Нет никаких сомнений, что очень полезно и важно знать происхождение различных терминов, их семантическую эволюцию, ведущую к большей определенности (или, наоборот, к размытости) термина; важно также иметь представление о том, как термины меняли свое значение в зависимости от культурных контактов между народами и нациями. Эти культурные контакты весьма интенсивны и в наши дни: в процессе глобализации мы активно заимствуем друг у друга идеи, практики, концепции и термины. Во время

подобных периодов интенсивного культурного обмена более слабые народы могут ощущать опасность потери своей исторической, языковой и культурной идентичности. В этой связи случается, что ученый пытается избежать использования того или иного иностранного термина, либо же он не использует его из-за страха исказить смысл своей идеи при переносе иностранного понятия в свой культурный контекст, при котором появятся иные культурные ассоциации. Между тем, другой термин, избранный автором, также может быть нагружен смыслами и ассоциациями его собственного культурного опыта. Как бы там ни было, цивилизации на протяжении всей истории человечества нередко наблюдали перемещение терминов из одной культуры в другую, или из одной области познания в иную. При переносе термина в другую культурную среду, нередко происходит процесс укоренения термина в новом контексте, при котором он обретает специфическое значение, которым ранее, в культуре его породившей, он вовсе не обладал.

Множество форм, цветов и направлений



Мировоззрение

Понятие «мировоззрение», появившееся некогда в рамках философии, позже было усвоено целым рядом других областей знания, в частности, особое место это понятие занимает в естественных и социальных науках. Мы начинаем осознавать значимость понятия «мировоззрения» когда понимаем, насколько оно влияет на наше восприятие действительности, на осознание нашего места в этом мире, и даже на то, что мы считаем объектом естественных или социальных наук.

Понятие «мировоззрение» встречается в самых разных областях знания: в религии, философии, в социальных и естественных науках, в искусстве, а также в прикладных науках, таких как медицина и технология и пр. Религиозные понятия, такие как вера, вероучение, целостное мировосприятие - все они так или иначе представляют собой комплекс убеждений и идей, нацеленных на решение важнейших жизненных проблем, которые и являются составными частями термина «мировоззрение». Решением этих самых вопросов испокон веков занималась философия. Дело в том, что именно философские представления, лежащие в основе той или иной конкретной науки, определяют теоретические положений этой науки и обуславливают выбор методов исследования. Практически каждый фильм, которым мы смотрим в кинотеатре или по телевидению – от самой смешной комедии, до глубокой трагедии – знакомит нас с особыми ценностями, присущими их создателям и их взглядам на мир. На свете просто не существует ни одного такого фильма, который бы рассказывал «нейтральную» историю, которая не была бы окрашена внутренними убеждениями и культурными ценностями автора, актеров, продюсера или директора.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Brian Godawa, *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), p. 16.

Несмотря на то, что с течением времени стало появляется все больше новых терминов, по-прежнему есть ученые, которые предпочитают использовать лишь ту терминологию, которая встречается в Коране и пророческой сунне. Они опасаются, что современные термины, могут иметь весьма туманное происхождение и неясное значение, что приведет тому, что автор не сможет точно передать свои идеи и концепции читателю. С 1950-х годов покойный Саид Кутб работал над тем, чтобы объединить мысль и деяния людей, согласно тому, как этого требуется исламской доктриной, в соответствии с общеисламскими идеями о мире, жизни и человеке. В своей книге «Отличительные черты и составляющие компоненты исламского мировоззрения» Саид Кутб рассуждал о необходимости использования специального понятия, которое бы выражало исламскую всеобъемлющую идею об универсуме. Кутб не был удовлетворен терминами «доктрина», «общая идея» или «исламская философия». Вместо этого он избрал термин «мировоззрение» (*мас'ауур*). Согласно Кутбу, мировоззрение в рамках ислама – это выражение целостной концепции веры, представленной исламом. Это мировоззрение имеет всеобъемлющее объяснение существующей Вселенной, оно обеспечивает действенные руководящие принципы для человека, в свете понимания его места в универсуме и главной цели его существования.¹⁴¹ Наличие целостного мировоззрения является главным условием для организации процесса познания в целом, и в каждом его аспекте, в отдельности. Применяемый при этом методологический подход имеет определяющее значение как для цели этого проекта, так и для средств его достижения. На самом деле, нам представляется, что все

¹⁴¹ Саид Кутб, Хасаис ат-тасуир ли-л ислами ва мукауаматуху (Отличительные черты и составляющие компоненты исламского мировидения), Часть 1. Репринтное издание. – Кувейт: Международная исламская федерация студенческих организаций, 1983. с. 7.

аспекты человеческого поведения могут быть отнесены в конечном счете к мировоззрению.

Таким образом, есть все основания для глубокого изучения значимости мировоззрения во всех сферах – в индивидуальной и общественной жизни, а также в научной деятельности. Подобное исследование, несомненно, подтвердит центральную роль, которую играет мировоззрение во всем, что мы делаем. Это не означает отрицания важности других факторов, таких, как душевное состояние, физический мир природы и социальное окружение. Однако мировоззрение – по крайней мере, с познавательной точки зрения – гораздо важнее, чем любые другие факторы, имеющие отношение к человеческому поведению, поскольку человеческий разум осуществляет познавательную деятельность в рамках определенного мировоззрения. Следовательно, именно мировоззрение является основой для формирования той или иной теории познания. Формирование целостной картины мира и определение места в нем человека всегда обусловлено той географической точкой, из которой человек смотрит на мир, кроме того, на познающего влияют присущие ему убеждения, психологическое состояние и социальное окружение, превалирующая система мышления, обусловленная лингвистическими компонентами, а также имеющаяся в том или ином сообществе иерархия авторитетов.

Целостное мировоззрение также называют космологией, всеобъемлющей идеей, универсальной концептуализацией, общей философией, всеобъемлющим объяснением, объясняющей мир моделью или идеологией – все это в расширительном плане известно как мировоззрение.

Упражнение:

Как мировоззрение может служить основанием для познания? Приведите примеры.

С точки зрения ислама, мировоззрение – это не просто теоретическая или теологическая проблема. Правильнее будет сказать, что мировоззрение оказывает воздействие на три взаимосвязанных и взаимозависимых уровня. Первый: мировоззрение как восприятие нашим сознанием мира природы, общества и человеческой души. Это как если бы некий набор застывших и двигающихся картинок привлекал бы человеческое внимание и заставлял бы размышлять над ними с целью достижения понимания и осознания. Второй уровень – мировоззрение как отношение к миру, как состояние сознания, требующее от человека активного и конструктивного взаимодействия с окружающей Вселенной в мире и гармонии, в почтении и уважении, признательности и благоговении. И третий уровень – мировоззрение как план по изменению мира, или иначе говоря набор целей, благодаря которым люди надеются сделать мир более гармоничным и уравновешенным; они используют имеющиеся у них возможности для создания лучшей жизни для себя и для других, осознавая при этом, что наша земная жизнь – это лишь подготовка к жизни последующей.

Было бы ошибкой отрицать политические и экономические аспекты кризиса, в котором пребывает в настоящий момент мусульманская община, или коррупцию, которая пронизала наши правящие режимы, а также не учитывать враждебность наших противников. Однако было бы еще большей ошибкой не принимать во внимание интеллектуальный и культурный кризис, который проявляет себя и в том, как мы оцениваем самих себя и окружающий нас мир.

Исламское мировоззрение

- Это восприятие нашим сознанием мира природы, социума и человеческой души
- Это определенное отношение к миру, требующее установления взаимосвязей с вышеперечисленными аспектами бытия
- Это план по переустройству мира

Мировоззрение имеет отношение к целостному постижению Создателя, Вселенной, жизни, человечества и к тому – как мы отвечаем на высшие (и изначальные) вопросы о существовании человека в этом мире: откуда мы пришли (?) зачем (?) и куда мы отправимся после смерти? Ответы, которые мы дадим эти вопросы будут влиять и на наше восприятие мира, и на наши действия. Точно также они будут влиять на то, как община или нация видит себя и свое место среди других общин и наций.

Задание

Как восприятие самого себя может выступать частью общего мировоззрения человека?

Мировоззрение в этом смысле несомненно было частью мусульманского географического права (*фиqh ал-джигрāфй*), которое представляет собой правовые нормы, относящиеся к землевладению, домашнему хозяйству, а также юридические нормы, относящиеся к жителям определенной страны, к правилам переселения в страну или выезда из нее. Эта правовая перспектива была частью политического права, которое управляло отношениями мусульман с остальным миром – как в пределах Мира ислама (*Дār ал-ислām*), так и за его пределами. Согласно мнению многих исследователей, это политическое право так и не достигло в своем развитии того уровня разработанности, которого достигло право в области поклонения. В то же время в исламской юриспруденции наблюдается тенденция, согласно которой людей ранжируют в зависимости от их отношения к исламу. Группа людей может, например, называться «ретранслирующей нацией» (*умма истиджāба*), то есть нацией, которая приняла исламское послание и начала передавать его другим, в то время как другая будет называться «нацией в отношении которой осуществляется призыв» (*умма ад-да‘уа*). Однако подобная

классификация просто закрепляет разделение мира на две части. Соответственно, уже давно назрела необходимость глубоких методологических исследований, подкрепленных авторитетом Корана и пророческой сунны, которые привели бы к пониманию движущих сил, приведших к подобным правовым воззрениям в сознания современных мусульман. Суммируя вышесказанное, мы должны прояснить причины устойчивости этих достаточно спорных правовых воззрений, которые обычно возводят к исламской традиции. Попросту говоря, мы должны ответить не вопрос: как взаимоотношения между мусульманами и представителями других культур понимались в истории мусульманских стран, и как они должны истолковываться в наши дни и в будущем.¹⁴²

Если бы мировоззрение современных мусульман адекватно коррелировало с занимаемым ими местом на нашей планете, то они однозначно не считали бы себя отделенными от остального

¹⁴² В этой связи, необходимо упомянуть о значительных усилиях, предпринятых участниками проекта по международным отношениям под руководством доктора Надии Мустафы. Этот проект получил существенный интеллектуальный импульс благодаря участию целого ряда профессоров факультета международных отношений и политологии Каирского Университета. Международный институт исламской мысли опубликовал результаты этого проекта в двенадцати томах, в то время как участники проекта также самостоятельно издали многочисленные монографии и статьи по данной проблематике. Этот проект и его результаты помогли совершить существенный прорыв в области современного исламского политического права. Проект также способствовали развитию исламской методологии в таких областях как политическая мысль, международные отношения, социальные науки. Кроме того в рамках проекта были организованы специальные курсы по внедрению этой методологии в изучение традиционных источников ислама. См. Надия Мухаммад Мустафа и Сайф 'Абд ал-Фаттах, *Даурат ал-Минхаджия ал-исламийа фи ал-улум ал-иджтима'ийа: хакл ал-'улум ал-саиясийа нумузаджан* (Об исламской методологии в сфере политических наук: кейс политологии). – Каир: Международный институт исламской мысли и Марказ ал-хадара ли-л-'улум ас-сийасийа, 2002.

мира ни исторически, ни географически. Напротив, они обнаружили бы, что свою теснейшую связь с другими частями планеты, и осознали, что они несут ответственность за то, что происходит с другими; при этом также верно и то, что остальные также ответственны за то, что приключается с мусульманами. Таким образом, мировоззрение становится тем ключевым объясняющим аспектом, необходимым для понимания сути проблем, возникающих между людьми, в то время как сам процесс, способствующий изучению и сопоставлению мировоззрений различных людей – как в своем сходстве, так и в различиях – становится способом преодоления этих проблем.

Тема дискуссии:

Как исламские движения используют мировоззрение для выработки современного исламского дискурса?

Если бы исламские движения использовали понятие «мировоззрение» в качестве самостоятельного компонента для анализа различных идей, отношений, индивидуумов и институтов, то они смогли бы лучше понять точку зрения другой стороны. Возможно, еще более полезным для них было бы, если они смогли объяснить свою собственную картину мира другим при помощи всем доступной системы понятий. Суть мировоззрения заключается в том, как человек видит самого себя, на основе чего формируется видение другого/остальных. Именно этот взгляд влияет то, как человек оценивает других людей, причем, как тех, кто разделяет его собственные представления, так и тех, кто отличается в своих воззрениях. Точно также это будет оказывать влияние на то, как человек воспринимает сторонников различных религий, правовых школ, интеллектуальных течений, политических организаций, социальных институтов, каждого из которых он будет видеть как «другого», и отличного от самого себя. Различные аспекты индивидуального мировоззрения

взаимодействуют с элементами религиозной доктрины, которая устанавливает свое собственное понимание мира, жизни и человеческого существования, а также с теми знаниями человека, которые он почерпнул из естественных, социальных и психологических наук. На мировоззрение влияет широкий круг факторов, включая такие концепции как шарообразность земли и ее вращение, исследования космоса, география и астрономия, взаимодействие человека с природой, концепция личности и различные поведенческие модели, тип темперамента, различия социумов, их ценности и нормы. Совершенно очевидно, что человек вовсе не обязательно самостоятельно и сознательно формирует свое мировоззрение. Скорее оно появляется в сознании каждого индивидуума в той или иной мере произвольно и стихийно.

Потенциально, мировоззрение является заложенной в человека способностью, которая имеет тенденцию к восприятию интеллектуального окружения и к ассимиляции преобладающих в обществе традиций и привычек. На ранних этапах своего развития человеческое мировоззрение формирует семейное воспитание и окружение. Однако это вовсе не означает, что система образования или средства массовой информации не могут повлиять посредством целенаправленных действий на индивидуальное мировоззрение или поменять его уже после того, как оно было сформировано. Абу Сулейман полагает что интеллектуальная составляющая и культура мусульманской общины были существенно искажены в процессе своей эволюции, что воспрепятствовало исламскому цивилизационному проекту целиком достичь своих целей. Он пишет:

Среди всех негативных изменений, произошедших с течением времени в среде мусульман, было искажение мусульманского мировоззрения, в то время как именно мировоззрение определяет направления развития мусульманской мысли и культуры в целом. В результате исламское мировоззрение

*перестало быть позитивным, всеохватным и монотеистическим, оно оказалось не в состоянии обеспечить мусульман достаточно основательным и всеобъемлющим руководством для эволюции мусульманской мысли, этики, межличностных и общественных отношений, а также для формирования концептуальных систем.*¹⁴³

Абу Сулейман рассматривает данные искажения и отклонения как главную причину, из-за которой в арабском мире еще со времен раннего ислама должным образом не развились социальные науки.¹⁴⁴ Мировоззренческие искажения в исламском мире, в свою очередь, привели к методологическим искажениям, а последние стали причиной формирования одномерного и однобокого взгляда на науки и знание. Различные познавательные области были разделены на религиозные науки (которые стали считаться «главными») и мирские науки (они рассматривались как «побочные»). В результате исламское мышление постепенно атрофировалось, исчезло целостное мировоззрение, которое воспринимает мировой порядок и Вселенную как единое целое. Согласно Абу Сулейману, последствиями подобного развития стало *«прекращение развития в мусульманской общине социальных наук, которые призваны дополнять общие принципы, заложенные в божественном откровении и в его руководящих принципах. Социальные науки призваны обеспечивать правильное направление жизни мусульманского социума и его обновление, а также способствовать разработке концепции развития, эволюции институтов и ресурсов, одновременно с*

¹⁴³ Абдул-Хамид Абу Сулайман, Азмат ал-ирада уа алвидждан ал-муслим: ал-ба'д ал-гаиб фи машру' ислах ал-умма (Кризис воли и убеждений среди мусульман: отсутствующие элементы, необходимые для реформы мусульманской общины). – Дамаск: Дар ал-фикр, 2005. – с. 54.

¹⁴⁴ Abdul Hamid Abu Sulayman, Crisis in the Muslim Mind, translated by Yusuf Talal Delorenzo (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2004), p. 44.

*развитием знаний, расширением возможностей в условиях все возрастающих вызовов».*¹⁴⁵

Парадигма

Концепция парадигмы в науке была предложена американским ученым Томасом Куном (1922-1996), который начал свою карьеру ученого в сфере теоретической физики. По мере того, как он стал размышлять о ступенях и этапах развития научного знания, его интересы стали смещаться в сторону истории и философии науки, в области которых он находился под влиянием работ Джеймса Конанта.¹⁴⁶ Однако сам Кун утверждал что «странные выводы», к которым он пришел, были навеяны работами Майкла Полани о, так называемом, «неявном знании».¹⁴⁷

Идеи Куна строятся на концепции «парадигмы» и научных революций. Согласно Куну, сама природа научного мышления заключается в проведении исследований в рамках определенной парадигмы или стандартной модели, которая воплощает определённый взгляд на мир – всеобъемлющий, научный, имеющий свою методологию и метафизику. Согласно представлениям Куна, мировоззрение составляет центр и лежит в основе научного познания. Таким образом, оно играет ключевую роль в науке, поскольку определяет связь между фактами/данными, содержанием наблюдений и

¹⁴⁵ Там же: с. 33.

¹⁴⁶ Джеймс Конант (1893-1978) – американский химик, с 1933 года президент Гарвардского университета. На поздних этапах своей академической карьеры он занимался проблемами истории и философии науки. С 1957 обратился к проблемам образования. (Прим. перев.) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Enlarged Edition (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. xi.

¹⁴⁷ «Неявное знание» Майкла Полани – это понятие, используемое автором для обозначения вида знания, которое полностью или частично не выражено, оно включает в себя навыки, культуру, присущие нам, но не осознаваемые. (Прим. перев.) Там же: с. 4.

осознанием важности проблем, включая приемлемость решений. Мировоззрение обеспечивает нас системой ценностей, критериями истинности и исследовательскими методами. Кратко говоря, каждая модель или парадигма определяет способ, при помощи которого наука развивается в качестве всеобъемлющего взгляда на мир.

Научные революции происходят в ходе своего рода ответа на обычную научную практику и привычную парадигму, поскольку в какой-то момент обычно используемые практики не дают адекватных ответов на поставленные исследователями вопросы, и таким образом этот факт становится толчком для изменений в подходах и, в конечном итоге – для научной революции. Научные аномалии и обуславливают открытие новых неожиданных явлений и феноменов, которые не были известны ранее. Подобная ситуация может привести не только к развитию существующих теорий, но и к полному отказу от прежних теорий и возникновению новых. Другими словами, возникает момент, когда существующая научная парадигма оказывается не способна объяснить наблюдаемое явление, что является провозвестником приближающегося сдвига и правившая на протяжении долгого времени научная парадигма ниспровергается произошедшей научной революцией. Научные революции, случившиеся на Западе, ассоциируются с такими именами как Коперник, Ньютон, Лавуазье, Дарвин и Эйнштейн. Научный прогресс, согласно Куну, вовсе не является линейным процессом накопления знаний. Скорее, она происходит в результате радикальных изменений, в процессе которых новые теории сменяют прежние, утратившие способность отражать суть тех или иных явлений. Когда происходит научная революция, академическое сообщество отвергает научную теорию, которой до поры до времени придерживались все ученые в пользу иной теории. Любая научная революция – это прежде всего сдвиг в постановке исследовательских проблем, и в

том, какие проблемы академическое сообщество определяет в качестве приоритетных.

Каждая революция изменяет научное сознание в том направлении, в котором оно лучше объясняет мир. Эти сдвиги и дискуссии, которые их сопровождают, и являются отличительными чертами научных революций.¹⁴⁸

Издание в 1970 году книги Куна «Структура научных революций» имело эффект разорвавшейся бомбы в области науки в целом и философии науки в частности, и отголоски этого события – хорошо ли это или плохо – дошли до наших дней.

Понятие парадигмы, в смысле некоей стандартной модели в науке, основывалось на осознании тесной связи, существующей между историей и философией науки. Эта связь была установлена способом, который Эдвин Хан описал как революцию мировоззрения, революцию того, как именно мы смотрим на жизнь.¹⁴⁹ Научные исследования и природа научных рассуждений действительно претерпели революционные изменения, после того, как мы поняли, что такие исследования всегда проводятся в рамках определенного мировоззрения. По существу, Кун использует концепцию «парадигмы» подразумевая научные достижения, имеющие мировое признание, поскольку именно они обеспечивали исследовательское сообщество как формулировкой проблем, так и их решением. По сути, Кун имел в виду два аспекта при использовании понятия «парадигма»: 1) Научное содержание, включающее законы, методы, теоретические и метафизические объяснения, которые, в свою очередь, являются весьма общими параметрами мировоззрения, и (2) научные достижения человечества, воплощенные в нормах и правилах, ко-

¹⁴⁸ Там же: сс. 111-135.

¹⁴⁹ Edwin Hung, *Nature of Science: Problems and Perspectives* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1996).

торые ученые в целом соглашаются применять в повседневной научной практике.

«Парадигма» Куна строится на 1) научных теориях и 2) исследовательских методах, широко распространенных в научном сообществе

Кун утверждает, что смена парадигм и научные революции приводят к смене мировоззрения, поскольку, когда они происходят, ученые вынуждены иметь дело уже с иной реальностью. После открытий Коперника, например, астрономы начали существовать в координатах нового мира. Точно также, после того, как Лавуазье открыл существование кислорода, окружающий мир перестал быть для него тем, чем он был прежде. Конечно мир, при этом, совсем не изменился. Лишь ученым стало казаться, что они жили в иной реальности. Ибо мир, каким он представляется наблюдателю, порожден его восприятием и способами постижения. Этот мир выстроен человеческим сознанием, поэтому изменение всегда происходит в человеке, как субъекте, а не в объекте постижения.

Объясняющая модель

Концепция «мировоззрения» пересекается с набором методологических инструментов, которыми мыслители пользуются при анализе феноменов, событий и идей для достижения целостного взгляда на разрозненные факты и явления. Подобный взгляд помогает мыслителю или исследователю объединить целое с его частями, глобальное с локальным, общее с частным, - благодаря чему достигается более полное и всеобъемлющее представление об изучаемом феномене. Один из таких инструментов Абдельваххаб ал-Массири называет «объясняющей моделью», которой можно дать следующее определение: «Это комплекс характеристик, которые формируют целостную картину мира. Этак картина настоль-

ко глубоко проникает в наше сознание, что мы видим реальность через призму этого видения, поскольку она представляет собой комплексное восприятие мира».¹⁵⁰

Эта объясняющая модель представляет собой некую познавательную карту, выстроенную человеческим сознанием. Человек приходит к созданию подобной модели путем сопоставления и абстрагирования огромного количества фактов, деталей и соотношений, затем соединяя их для конструирования более общей структуры, принимающей форму всеобъемлющей карты восприятия. Эта «карта восприятия» является инструментом, при помощи которого человеческие существа постигают реальность. Однако сам акт восприятия, способность к которому имеет врожденный характер, происходит, по большей части, на бессознательном уровне, который становится частью психики личности. Это некое непосредственное восприятие личности, обусловленное его культурой, особенностями биографии, а также объектами, символами, знаками, образами, мечтами и различными другими культурными факторами, формирующими для человека его реальность.

Модели восприятия объединяются с сознательными, творческими «аналитическими моделями», которые исследователь вырабатывает, основываясь на собственном прочтении разнообразных текстов и наблюдая за различными феноменами. При помощи этой аналитической модели исследователь деконструирует реальность, а затем реконструирует ее таким образом, что реальность или текст, который он изучает, постигаются более полноценно и на более глубоком уровне. Аналитические модели служат расширению масштаба объяснительной модели при помощи изучения феноменов и данных, которые эта мо-

¹⁵⁰ Абдельваххаб ал-Массири, *Рихлати ал-фикрийа фи ал-будур уа ал-джудур уа ал-самар: сира гайр затийа уа гайр мауду'ийа*. (Мое путешествие от семян и корней до плодов: биография, лишенная как субъективности, так и объективности) – Каир: Хайа ал-'амма ли кусур ал-сакафа, 2000. с. 276.

дель пытается объяснить. Поскольку эти данные ставят под сомнение эффективность модели и выявляют ее слабые стороны, нередко приходится изменять саму модель для увеличения ее объяснительной способности. Следовательно, отношения между объяснительной моделью и реальностью представляют собой тесно связанные переплетающиеся линии.¹⁵¹

Те, кто читал работы ал-Массири могут заметить определенное сходство между его «объяснительной моделью» и «парадигмой» Томаса Куна, имея в виду практически совпадающие значения, в которых ал-Массири использует оба термина. Однако ал-Массири в разных ситуациях предпочитает применять оба понятия по-разному. Он часто использует словосочетание «объяснительная модель» в качестве синонима слова «мировоззрение». Таким образом, необходимо быть внимательным при чтении работ ал-Массири и различать то, с каким конкретным смыслом он использует тот или иной термин. Язык терминов в работах ал-Массири существенно отличается от традиционного их значения, описываемого в словарях. Точно также, сложно привести их в соответствие с терминологией, используемой в трудах иных исследователей в схожих или идентичных ситуациях. Ал-Массири старается максимально использовать свою собственную терминологию. Более того, он постоянно напоминает, что он применяет каждый термин последовательно именно в одном, точном его значении на протяжении всех своих работ. Следовательно, при беглом чтении трудов этого автора бывает очень сложно понять, что именно он подразумевает под тем или иным термином. Более того, для того, чтобы уловить смысл его терминологии читателю следует ознакомиться с целым рядом его работ. Одна из причин этого заключается в том, что он использует свои термины в самых разных познавательных областях знания: в истории науки, в

¹⁵¹ Там же: с. 279.

литературе, в философии, в политологии и др. Таким образом, например, термин *ма'рифӣ* (буквально, имеющий отношение к знанию, на русском можно перевести как познавательный, эпистемологический), в трудах ал-Массири имеет несколько иное значение, чем у других авторов, у которых он зачастую ассоциируется с теорией познания (как в словаре английского языка), или как философия науки (во французских словарях). Слово *ма'рифӣ* в употреблении ал-Массири относится к чему-то, имеющему универсальный и абсолютный характер и означает постижение всеобъемлющего, вселенского знания. Таким образом, «объяснительная модель» ал-Массири не полностью совпадает с «парадигмой» Куна, хотя между ними имеется большое сходство. Было бы правильнее сказать, что «объяснительная модель» ал-Массири наиболее близка по значению к термину «целостное мировоззрение».

Наср 'Ариф использовал термин «модель познания» (*нумӯзидж ма'рифӣ*) в значении схожем с «парадигмой» Куна.¹⁵² Кроме того, он попытался определить значения сопутствующих понятий, так как наука (*ал-'илм*), модель познания (*нумӯзидж ма'рифӣ*), теория (*ан-назарийа*), метод (*манхадж*), объяснительная модель (*нумӯзидж тафсӣрӣ*) и пр. при помощи обращения к их латинскому корню, затем к изучению его изменения в европейском контексте со времен Древней Греции и до современного постмодерна. Таким образом главной точкой отсчета для его анализа была культура Западной Европы. Возможно, данные особенности терминологических изысканий были вызваны требованиями к док-

¹⁵² Наср 'Ариф, *Назарийат ал-сийаса ал-мукарана уа манхаджийа дира-сат ан-нузум ал-сийасийа ал-мукарана ал-'арабийа: мукарана би-истимулуджийа*. (Теории сравнительной политологии и методология исследования арабских политических систем: эпистемологический сопоставительный анализ). – Лизбург, Вирджиния: Университет исламских и социальных наук, 1998. с. 45.

торской диссертации на факультете политологии Каирского университета. Между тем Наср 'Ариф продолжил свою работу и написал поистине прорывную научную работу, в которой он применил уже иную методологию при рассмотрении проблем, относящихся к арабской исламской традиции в области политических наук.

Система познания

Элементы, составляющие теорию познания, или эпистемологию, нередко называют «системой познания». Ранее уже упоминалось, что главной целью программы исламизации знаний является создание целостного мировоззрения, и что двумя фундаментальными проблемами достижения этой цели выступают система познания и методология. Система познания занимается проблемами, имеющими отношение к истории и эволюции человеческого знания, к источникам и средствам достижения этого знания, а также к методам классификации знания и уточнения задач, реализуемых различными науками.

Послания Господа людям продолжались на протяжении многих веков до тех самых пор, пока они не завершились исламом. Ислам, как система представляла собой целостную и всеобъемлющую структуру, соответствующую «системе жизни», которая была сотворена Богом для людей и включала все аспекты их существования. Каждый из подразделов этой системы соответствует тому или иному аспекту человеческой жизни. И основной основой этой системы являются вопросы вероубеждения, связанные с постижением самой сути экзистенции — нашего Создателя, Вселенной, человека и жизни. Эта система наиболее близка к тому, что мы называем «Видением Вселенной» или «мировоззрением». И главной истиной этой системы является существование Аллаха — Творца. При этом, человек способен постичь эту истину ввиду того, что способность к познанию была заложена в нем,

по воле Аллаха, при помощи дарованного ему разума, обладающего даром постижения. Эта способность к познанию — присуща всем человеческим существам по праву рождения и является их природным свойством (*фитра*). Данное положение считается основополагающим принципом и его вполне может разделять практически любая мировоззренческая система.

Рекомендуемая модель соотношения между понятиями: мировоззрение, система познания и методология

Источники познания наиболее тесно связаны с мировоззрением, а инструменты познания имеют непосредственное отношение к методологии. Божественное откровение и Вселенная являются двумя взаимосвязанными источниками познания в исламском мировоззрении, а разум и органы чувств являются двумя взаимодополняющими инструментами, для постижения и Божественного откровения, и Вселенной; целью же познания является обретение знания и его последующее использование. Таким образом, именно мировоззрение (или широкий спектр видения реальности) определяет одновременно и источники, и инструменты постижения знания, в то время как природа этих источников и инструментов (система познания является структурной частью мировоззрения), определяет методы обращения с ними.¹⁵³ Методологию, таким образом, можно рассматривать как под-сферу внутри системы познания или теории познания. Из-за этого частичного совпадения и взаимообусловленности многие

¹⁵³ Автор имеет в виду, что методы познания зависят от источников познания. Если исламское мировоззрение включает в качестве источников два элемента — Коран и сотворенный мир, то это определяет и набор методов. Если Западная наука не включает в качестве источника познания Коран, то по мнению автора, западная наука ограничивается меньшим набором методов, используемых для изучения лишь сотворенного мира. (Прим. перев.)

мыслители и ученые используют термины «мировоззрение», «система познания» и «методология» как синонимичные понятия.¹⁵⁴

Эти структуры, сформировавшиеся в мусульманском сознании, содержат изложение таких концептов как Бог-Творец, пророчество, Судный День и тому подобные вещи – все они составляют многочисленные, детально проработанные положения. Некоторые из этих познавательных структур человек приобретает при помощи постижения знания и образования. Взятые в совокупности они составляют то, что мы называем «системой познания», которая включает в себя указание на источники знания, на инструменты познания, а также на связанные с этим вопросы восприятия, приобретения знаний и их использования.

Эти познавательные структуры, связывающие систему познания с системой убеждений, включают в себя также ключевые концепции о роли человека во Вселенной и о положении исламской Уммы среди других общин и народов. Поэтому такие понятия как: Умма, халифат, расширение прав и возможностей человека, эффективное использование ресурсов – все они являются частью системы познания, и одновременно – частью системы вероубеждений.

Учитывая центральное положение исламской системы вероубеждений и принимая во внимание тот факт, что она создает собственную систему познания, в сознании мусульман образуется четкая система ценностей и этических норм поведения, обусловленных целостным исламским мировоззрением и пониманием мира. Эта этическая или ценностная струк-

¹⁵⁴ *Нахуа бина низам ма'рифти ислами* (К построению исламской эпистемологической системы) под ред. Фатхи Малкави. – Амман: ал-Марказ ал-'илми ли-л фикри ал-исламийа, 2000. См. в особенности статью, написанную недавно почившим Абдельваххабом ал-Массири под названием “Фи ад-дарс ал-ма'рифти” (На уроке эпистемологии), сс. 41-60.

тура, которая определяет все вопросы, связанные с постижением добра, истины и справедливости, целиком интегрирована с системой познания, образуя с ней нерасторжимое целое.



Соотношение понятий: мировоззрение,
система познания и методология

Исламская система = система вероубеждений + система познания + система ценностей¹⁵⁵

¹⁵⁵ Это уравнение представляет собой попытку определить все основные элементы системы ислама с теоретической «философской» точки зрения. Однако ряд тех, кому были представлены главы этой книги в рамках учебного курса по теме «методология интеграции познания», предложили возможность выделения других подсистем в общем видении системы ислама, таких как, например, поклонение (*'ибада*), гражданские отношения (*му'амаллат*) и т. д. Подчеркивая практическую значимость таких элементов, как, например, система мусульманского поклонения, они предлагают следующую схему: Система ислама = система вероубеждений + система познания + система ценностей + поклонение + и т. д. Следует отметить, что именно сам критерий классификации определяет сте-

Все эти три системы взаимосвязаны и взаимозависимы. Поэтому, наше понимание одной из этих систем обязательно отразится на том, как мы будем понимать две другие. Элементы, составляющие систему познания обязательно должны быть сопряжены с системой вероубеждений, и соотноситься с тем как мы понимаем такие вопросы как: земной и потусторонний миры, цель сотворения Вселенной и ее природа, сущность человека и его место в мире, природа жизни, начиная с самого момента ее зарождения и до ее конечной точки. Человеческое поведение и понимание людьми таких ценностей как истина, справедливость и добродетель определяются теми последствиями, которые влечет за собой та или иная модель поведения. В свою очередь желаемые последствия и результаты определяются источниками веры и внутренними убеждениями человека.

Исламское мировоззрение с необходимостью включает в себя принцип интеграции познания, что отличает его от других систем. Это мировоззрение принимает во внимание все части, элементы и компоненты системы, оно отличается целостностью и широтой восприятия, что оказывает влияние как на процесс мышления, так и на поведение человека. Оно определяет то, каким образом человеческое сознание воспринимает окружающую Вселенную, жизнь и человечество, а также и то, какие ответы люди получают на главные вопросы бытия, познания и этики, определяющие реальность и взаимоотношения различных ее элементов.

Природа человеческого разума такова, что он умеет отличать отдельные предметы друг от друга, основываясь на различии их характеристик. Человеческий разум также в состо-

пень связанности или свободы элементов того или иного уравнения. Другие варианты:

Ислам = шариат + методология (манхадж)

Ислам = Вероубеждение + шариат + этика (ахлак)

Ислам = шариат + истина (хакика)

Ислам = Поклонение + Гражданское право + Этика. И так далее.

янии воспринимать их принадлежность к некоторой группе или классу по отдельным признакам, определяющим их положение во времени и в пространстве, а также по типу отношений между ними. Подобные характеристики воспринимаются разумом и в отношении человеческого поведения, общественных отношений, религиозных ценностей и так далее.

Как уже упоминалось выше, наше восприятие мира имеет непосредственное влияние на наши поступки, на наше социальное поведение, на нашу личную и общественную жизни. Таким образом, и наше индивидуальное, и коллективное поведение восходят к нашему общему мировоззрению.¹⁵⁶

Выводы

В этой главе мы рассказали о концепции метода (*манхадж*) с точки зрения Корана и рассмотрели различия между методом (*манхадж*) и методологией (*манхаджийа*) в их современном прочтении. Мы обсудили потребность в исследованиях и работах по вопросам метода и методологии, а также упомянули о важности распространения методологической культуры среди мусульман, в целом. Мы изучили некоторые модели методологической культуры, а также посвятили немало страниц изложению взглядов современных ученых и мыслителей по вопросам метода и методологии. В этой главе также был затронут целый ряд ключевых концепций, имеющих прямое отношение к методу и методологии, среди них: мировоззрение, система познания, парадигма и объяснительная модель. В следующей главе мы обсудим то, каким образом концепция метода рассматривалась в рамках исламской традиции.

Как мы упоминали выше, современные ученые имеют различные мнения относительно вопросов, касающихся метода и методологии, а также того, насколько эти вопросы

¹⁵⁶ Али Шариати, *Ал-инсан уа ал-ислам* (Человек и ислам). – с. 29.

необходимы в контексте современной реформы ислама. Некоторые ученые в основном обращают внимание на то, как метод используется в конкретных исламских науках, таких как основы мусульманского права (*усул ал-фиqh*), схоластическая теология (*калām*) или логика (*мантик*).

Некоторые полагают, что метод – это прежде всего общие правила, обуславливающие мышление и научные исследования, в то время как третьи полагают, что метод состоит из норм и правил, относящихся к той или иной дисциплине. С точки зрения последних, имеется метод, относящийся к изучению хадисов, другой – к интерпретации Корана, третий – к мусульманскому праву, четвертый – к философии, пятый – к естественнонаучным дисциплинам и так далее.

Некоторые современные мусульманские ученые склонны лишь применять тот или иной метод ко всему, что они говорят или пишут, в то время как другие подробно говорят о своем методе, о приемах и инструментах, при помощи которых они приходят к своим выводам. Есть также и те, у кого представления о методе имеют фиксированный характер, в то время как у других понимание метода и его применение в исламском контексте все время развиваются, и могут изменяться в дальнейшем.

В данной книге мы исходим из того, что следует взять за основу кораническое понимание данного концепта. Концепция метода – (*манхадж/минхāдж*) – с точки зрения Корана характеризуется одновременно полнотой и универсализмом – как и все другие коранические концепции. Тем не менее, я не отрицаю того факта, что что бы мы не сказали по поводу термина метод (*манхадж/минхāдж*) – это всегда будет иметь особое значение, применимое к конкретному времени, месту, набору обстоятельств и опыту. Мы, к примеру, обнаруживаем, что метод сподвижников Пророка (да благословит их Аллах и приветствует) опирался на авторитет посланника Аллаха. Иными словами, это было то, что мы сейчас знаем как

Сунну, переданную через Ибн ‘Аббаса и других передатчиков, которая объясняет значение Священного Корана, обеспечивая нам таким образом путь (*манхадж*) подражания Пророку.

Термин метод (*манхадж/минхадж*) также относится к набору правил, которые регулируют процесс выведения конкретных правовых норм из источников ислама. Исходя из этого значения слова метод (*манхадж/минхадж*) наука «основы мусульманского права» (*усул ал-фиqh*) является исключительно методологической дисциплиной. Точно также, наука о хадисах является методологической наукой, которая задействует ряд процедур, включающих подготовку точных определений, тщательное изучение, документирование и критический анализ как цепочки передатчиков хадисов, так и содержательной их части. Все это является частью методологической деятельности. Тем не менее, каждый хадисовед имеет свой собственный метод, отличающийся от методов своих коллег. Тоже самое применимо и к другим дисциплинам, причисляемым как к божественному откровению, так и рациональным наукам.

Метод имеет отношение к основным правилам, регулирующим процессы человеческого мышления в сфере познания. Метод, в виде определенных норм, означает также и правила изучения отдельных наук. Некоторые методы и правила несут на себе отпечаток мировоззрения ученого или исследователя. Есть, к примеру, позитивистский метод, который опирается на модернистские воззрения, а есть и другие, опирающиеся на постмодернистские взгляды. Есть также метод, принятый в христианской религии, есть исламский метод и так далее.

При том, что примеры обсуждения вопросов методологии, приведенные в этой главе, могут создать ощущение высокой степени осознания важности проблем метода, и при том, что количество литературы по этим вопросам вне ислама ничуть не уступает количеству литературы, созданным в рамках ис-

ламских дисциплин, фактически, данная особенность может иллюстрировать лишь глубину того кризиса, через который данные дисциплины проходят, в особенности, когда речь идет о социальных и гуманитарных науках.

Необходимо также отметить следующее:

- Большинство современных научных исследований, основываются на неких общепринятых практиках, обычаях и традициях, истоки которых как правило, не осознаются учеными, как не осознаются и истоки воззрений научных авторитетов, к которым они апеллируют. Обычно они руководствуются лишь своим знанием того, что эти методы хорошо известны и широко практикуются. В некоторых случаях ученые вообще могут не придерживаться никаких методов, либо же используют такие методы, которые невозможно внятно сформулировать.

- Исследования, которые можно было бы рассматривать как прямое применение исламской методологии, весьма редки. Здесь мы имеем в виду такие работы, которые последовательно, от начала и до самого конца во всем придерживались принципов исламской методологии.

- Обсуждение вопросов метода и методологии чаще всего ограничивается сферой научной и профессиональной деятельности, нежели включает в себя практическое применение исламской методологии в области мышления, исследований и человеческого поведения.

- Несмотря на имеющееся осознание необходимости развития исламской методологии, до сих пор отсутствует понимание принципов и отличительных черт подобной методологии. По-прежнему не развито то, что мы называем «методологией интеграции познания» к которой мы обращаемся на страницах этой книги, и которую призываем развивать.

ГЛАВА 3

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАМОТНОСТЬ¹⁵⁷ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОШИБКИ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

- Рассмотреть термин «методологическая грамотность» и изучить особенности взаимосвязи этого понятия с другими видами грамотности.

- Обосновать важность распространения методологической грамотности; описать эволюцию знаний о методе и методологии, а также дать обзор методологических представлений, распространенных среди современных теоретиков и практиков исламской мысли.

- Выявить наиболее распространённые методологические ошибки и изучить степень их влияния на жизнь мусульманской общины.

¹⁵⁷ Арабское слово *ал-ва'й* в сочетании с другими терминами достаточно сложно перевести на русский язык. Наиболее точным аналогом было бы слово “осознанность”, однако, в русском языке не говорят “политическая осознанность” или “культурная осознанность”.

ВВЕДЕНИЕ

Когда мы используем в повседневной речи такие выражения как политическая грамотность, культурная грамотность, грамотность в вопросах развития, грамотность в вопросах высших целей и намерений исламского права и так далее, мы заявляем о нашем стремлении к знанию и пониманию реальности в одной или нескольких сферах (в области политики, экономике, культуры и так далее), а также наше желание и потребность реформирования того или иного аспекта реальности. Грамотность или просвещенность, таким образом, – это термин, который используется для того чтобы описать человеческое постижение самих себя и своего окружения.

С точки зрения языка, термин грамотность или просвещенности включает в себя действия по объединению множества фактов воедино, а также их понимание, сохранение и запоминание. Известная кораническая метафора *«внимающее ухо»* о котором повествует Коран вовсе не является физическим ухом, улавливающим звуки материального мира. Скорее, это ухо, которое понимает, придает смысл услышанному и потом использует постигнутое во благо.¹⁵⁸

Аналогичным образом посланник Аллаха благословлял тех, кто слышал его слова и постигал их значение, а затем передавал их другим.¹⁵⁹ Методологическая грамотность –

¹⁵⁸ Мы ведь, когда вышла вода из берегов, понесли вас в плавучей [лодке/ковчеге], И чтобы сделать это для вас напоминанием и чтобы внять этому могло ухо внимающее. Коран 69:11-12.

¹⁵⁹ Абу Мухаммад ат-Тирмизи, Ал-джами‘ ас- сахих (Сборник достоверных хадисов) под ред. Ахмада Мухаммада Шакира. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа. Б.г. Китаб ал ‘илм (Книга знания), раздел «О побуждении к передаче услышанного», Том 5, хадис 2657, с. 33. В хадисе сказано «Абд ар-Рахман ибн ‘Абдаллах ибн Мас‘уд опираясь на слова своего отца сказал: «Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Да обрадует [1] Аллах (того) человека, который услышит от нас что-либо и передаст это (другому именно) так, как

это осознанное понимание существующей реальности и знание способов изменения ее к лучшему.

Мусульманская интеллигенция демонстрирует определенный уровень методологической грамотности. Однако во многих случаях эта грамотность лишь частичная, и относится она лишь к определенной части реальности из-за того, что тот или иной ученый вовлечен в занятия лишь в одной конкретной области научной или практической деятельности. Такая грамотность ограничивается описанием лишь отдельного феномена в тех или иных его аспектах; зачастую эта деятельность является стихийной и неосознанной. Однако есть надежда, что методологическую грамотность можно развить до всеобъемлющей грамотности, которая будет основываться на целенаправленном мышлении и руководствуется целостным видением мира. Этот тип грамотности, которая использует ценностные принципы, влекущие за собой моральную ответственность, постоянно расширяет свои горизонты и развивает новые области. Она настолько глубоко проникает в предмет исследования, что становится «живой и действенной методологической культурой», способной внести свой вклад в реформирование мусульманской общины.

Таким образом, под методологической грамотностью мы имеем в виду понимание необходимости подробного всеохватного понимания природы реальности, ее проблем и потребностей. Это осознание того, как нужно взаимодействовать с этой реальностью, опираясь на систематическое, законосообразное и целенаправленное планирование, на которое

он это услышал,[2] ведь может статься, что тот, кому передадут (что-нибудь), усвоит (это) лучше слышавшего”. Другая версия того же самого хадиса: Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Да обрадует Аллах человека, услышавшему от нас хадис, а потом передавшего его другому. Вполне возможно, что тот, кому он передал более проницательный, а тот, кто передаёт, не обладает нужным пониманием. (хадис 2658 из того же источника).

не влияли бы субъективные устремления или давление, вызванное необходимостью принимать незамедлительные решения. Методологическая осознанность влечет за собой понимание того, что мир, в котором мы живем, должен изменяться при помощи надежной методологии, основанной на целостном мировосприятии. Подобная реформа с самого своего начала требует последовательности и решительности, использования всех необходимых методов и средств, упорства, терпения и поэтапных действий, вплоть до тех самых пор, пока не будут достигнуты желаемые перемены.

Учитывая тот факт, что мы пока не достигли необходимого уровня методологической грамотности, необходимо помочь людям осознать важность постижения метода и, в особенности, его применения, ведь это означает построение целостной системы методологического мышления и проведения исследований, опирающихся на прочную методологическую базу, а также последующее внедрение результатов на практике. Мы по-прежнему продолжаем наблюдать многочисленные проявления методологической безграмотности, выражающейся в отсутствии целостного мировоззрения, что в свою очередь, обуславливает наличие дефектов и искажений в понимании реальности: мы не можем правильно интерпретировать факты, не умеем отличать причины от следствий. Каждый из подобных методологических дефектов проявляет себя в нашей жизни по-разному. Поэтому, когда мы сталкиваемся с той или иной проблемой в нашей реальности, следует задуматься о тех ошибочных методах, которые мы использовали при постижении объектов, идей и феноменов, и которые привели нас к столь тяжким последствиям. Только проанализировав свои просчеты, мы сможем разработать надежный методологический инструментарий, необходимый нам для реформы.

§ 1. Методологическая грамотность

Если мусульманская Умма стремится вернуть утраченную честь, славу и ведущую роль в международных отношениях, служа примером для подражания всей человеческой цивилизации, она должна повысить уровень своей методологической грамотности. Если сравнить методологию с наукой чтения дорожных знаков, то методологическая грамотность – это то, без чего совершенно нельзя обойтись. Ведь предстоящая нам дорога может оказаться длинной и усеянной препятствиями, а путешествие будет состоять из множества стадий. И чтобы не сбиться с пути на крутых поворотах, чтобы подниматься вверх, расширяя свои горизонты, и чтобы не спотыкаться на скользких и коварных уступах, нам, собственно, и нужна методология, представляющая собой систему многочисленных надежных указателей на этой тропе.¹⁶⁰

Методологическая грамотность требует абсолютной ясности как в разработке самой методологии, так и в поиске средств, при помощи которых мы переходим от теоретизирования к процессу внедрения этой концепции на практике. Такая ясность, в свою очередь, влечет за собой проведение четких различий между этапом разработки концепции и этапом создания надежного механизма проверки эффективности работы этой концепции. Муна Абу ал-Фадл называет этот тип рассмотрения «методологическими силками».¹⁶¹ Она отмечает, что мы не можем распутать эти методологические силки и совершить необходимый нам культурный рывок без пред-

¹⁶⁰ Муна ‘Абд ал-Муним Абу ал-Фадл, *Нахуа минхаджййа ли ал-та’амул ма’а масадир ал-танзир ал-ислами: байан ал-мукаддима уа ал-мукаууима*. (К вопросу методологии обращения с источниками по исламской теории: основные принципы и составные элементы). – Каир: Международный институт исламской мысли, 1996. с. 10.

¹⁶¹ Там же: с.11.

варительного развития методологической грамотности в области изучения исламских источников, как основы для любого теоретизирования.

Самым первым компонентом этой методологии является то, как мы подходим к постижению Священного Корана. Абу ал-Фадл отмечает: имеется несколько моделей работы с кораническим дискурсом, которые связаны с целостным подходом, и которые нацелены на использование подобного подхода как в общественной сфере, так и в области конкретных наук. Многочисленные попытки отдельных ученых не привели до сих пор к качественному изменению ситуации в сфере познания, которая не только страдает от дезорганизованности, путаницы и поверхностности, но также еще и постоянно испытывает неослабевающее интеллектуальное давление извне.¹⁶²

В этой связи, возможно, полезно было бы провести параллели между методологическим мышлением и механизмами человеческого мышления на самых различных уровнях и форматах. Уже говорилось о том, что науки гораздо более четко различаются между собой по своему методу, нежели по предмету исследования; в конце концов, общеизвестно, что науки отличает друг от друга неразрывная совокупность метода и предметной области. Процесс постижения знаний и обретения людьми понимания является одновременно и активным, и реактивным. На методологию того или иного исследователя всегда будет оказывать влияние его менталитет, а также факторы, определившие формирование его личности. В то же время, методология вносит существенный вклад в формирование общественного сознания и культурных представлений общества, а последние, в свою очередь, определяет приоритеты в выборе предметной области, критерии оценки исследований и их результатов.

¹⁶² Там же: с. 29.

Наш способ мышления, или, иначе говоря, методология, влияет на наше понимание реальности, когда мы пытаемся передать информацию об этой реальности, то информация, собственно, не является самой этой реальностью. Скорее, мы лишь в большей или меньшей степени приближаемся к передаче постигнутого – в зависимости от того, насколько адекватна наша методология или способ мышления.¹⁶³ Наше постижение реальности связано с результатом взаимодействия между тремя элементами. Первый элемент – это имеющиеся у нас взгляды и установки. Они обычно представляют собой набор принципов и ценностей, которые имеют либо врожденный характер, либо проистекают из социальных условий. Второй элемент – это механизмы, используемые нашим сознанием для постижения реальности – интуиция, разум, чувства, воображение, воля. Что касается третьего элемента, он состоит из объективной реальности, включая ее количественные и качественные характеристики, а также связь одних объектов действительности с другими. Разум организует эти элементы в рамках, так называемого, человеческого опыта, содержание которого составляет все то, что человеческое сознание постигло в процессе познания и интерпретации природных и социальных явлений. Человеческий опыт вкупе с познанием служат для еще более глубокого понимания и более рационального поведения.

¹⁶³ *Кадайя ал-манхаджийя фи ал 'улум ал-исламийя уа иджтима'ийя: а'мал му'тамар ал-манхаджийя ал-мун'акида фи ал-джазаир*, (Вопросы методологии в исламских и социальных науках. Материалы конференции по вопросам методологии, проведенной в Алжире в 1989 году) под ред. Насра Мухаммада Ариффа. – Каир: Международный институт исламской мысли, 1996. – с. 10

Осведомленность людей о реальности является результатом взаимодействия трех элементов:

1. Имеющиеся в сознании людей предвзятые представления;
2. Механизмы познания, используемые человеческим сознанием; включающие разум, чувства и интуицию
3. Объективная реальность.

Индивидуальное восприятие реальности может оказаться ложным, поскольку социальные условия нередко накладывают ограничения, требующие ассоциации человека с преобладающей культурой и коллективным сознанием (или с коллективным бессознательным). Этот феномен является причиной, лежащей в основе культурного и интеллектуального застоя того или иного общества. Тем не менее, в каждом обществе всегда существует некоторое количество людей, которые обладают волей к преодолению застоя и творческим потенциалом. Они внутренне свободны, независимы и не боятся отличаться от толпы. Эти люди подрывают устоявшиеся общественные представления, поскольку видят реальность в ином свете и предлагают современникам свое собственное новаторское толкование пережитого ими опыта. В результате, они могут преуспеть в распространении нового осознания и нового способа мышления. Если подобные люди завоевывают популярность, то их идеи воплощаются на практике, в результате чего начинается период подъема, когда наступит, наконец, долгожданное обновление.

Осознание отсталости, в которую была ввергнута мусульманская община, проявляется в трудах многочисленных сторонников реформ уже на протяжении последних полутора столетий. Однако это осознание представляется несколько путанным и разрозненным, поскольку как правило опирается на одностороннюю и несовершенную методологию. Некоторые, к примеру, являются сторонниками салафитского подхода, преклоняющегося перед прошлым и безоговорочно

восхваляющего опыт ранних поколений мусульман. Их характеризует почти полный разрыв с гуманистическими достижениями Запада и концентрация внимания исключительно на его недостатках и пороках. Между тем, те же самые люди, когда речь идет об их собственных земных интересах, нисколько не сомневаясь, учат своих детей в университетах, образование в которых построено на западных методиках и методах. Они не гнушаются получением дивидендов от использования преимуществ, обеспечиваемых западным образом жизни: набивают свои дома, рабочие кабинеты и улицы своих городов западными или изобретенными на Западе приборами, электроникой и тому подобным.

Другие, напротив: призывают к использованию модернистского подхода, что автоматически включает механизмы разного рода самоуничужения. При помощи выборочного прочтения истории ислама, эти, так называемые, «модернисты», подробно освещая события и примеры, оправдывающие поворотные этапы истории, тем самым пропагандируют полный разрыв с прошлым. Запад же при этом изображается столь щедрым, изобильным и одаренным всяческими талантами, что само собой оказывается достойным занять позицию безусловного авторитета и лидера.¹⁶⁴

Проиллюстрированный выше идеологический кризис с течением времени лишь усилился в умах множества мусульман. Одна из причин успеха этих крайних идеологий заключалась в том, что их инициаторы с обеих сторон (как салафиты, так и «модернисты»), либо в силу обладания государственными должностями, либо будучи интеллектуалами и лидерами мнения, зачастую занимали высокие позиции в мусульманской общине. Этот кризис сознания еще больше

¹⁶⁴ Абд ал-Карим Баккар, *Тадждид ал-уа'и* (Обновление сознания), *Силсила ар-рихля аз-зат* (Серия: Путешествия к самому себе), № 2, Дамаск: Дар ал-калам, 2000. сс. 9-23.

углубился в результате разочарования и отчаяния, тяжким грузом обрушился на широкие слои общества в ходе последовательных военных и политических поражений мусульман и проигрыша тех самых лидеров, на которых возлагалось столько надежд, и которые долгое время служили духовными маяками. Однако нередко из-за туч проглядывают и лучики надежды, и те самые горькие поражения нередко служили катализатором нового пробуждения среди интеллектуальных и культурных авторитетов мусульманской общины.¹⁶⁵

Наиболее существенное заблуждение и непонимание имеет отношение к проблеме метода или подхода. Утрата методологических ориентиров влечет за собой полную дезорганизацию в области применения методов и понимания их функций. Мы можем даже назвать некий набор положений методом или подходом, и при этом, ни тем, ни другим он являться не будет. Ибо методология в своем истинном смысле – это источник истинного руководства, нечто, что помогает нам разработать правильное мышление и соответственно правильно организовать свое сознание. Если «метод» (*манхадж*) – это тропа или дорога, которая ведет нас к желаемой цели, то по определению, она должна вести нас туда, куда мы хо-

¹⁶⁵ Речь идет о шестидневной Арабо-Израильской войне 1967 года, в результате которой палестинцы утратили все свои территории, оккупированные по факту окончания войны Израилем (Прим. перев.)

После поражения в июне 1967 года, ряд весьма авторитетных мыслителей и писателей перестали служить существующему политическому режиму и лидерам, поскольку им стало ясно, что их политические вожди обманули массы, как и те, кто находились в политическом и интеллектуальном авангарде. Как будто все эти лидеры до того были в некоем состоянии бессознательности. Таким образом, историческое поражение «вернуло [людей] в сознание» (*'Аудат ал-уа'и*) – эта фраза стала названием книги, написанной Тауфиком ал-Хакимом (Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972), а также вдохновила Назара Каббани на сочинение нескольких стихов, последовавших после того самого поражения.

тели бы дойти. И если ее начало и направление взяты в верную сторону, то она послужит для нас действенным руководством, которое расставит на этом пути знаки, ведущие нас к достижению задуманной цели.¹⁶⁶

Так или иначе, с середины 20 века во все уголки исламского мира проникает осознание необходимости развития систематического и методологически обоснованного мышления. Проблема метода становится одним из главных объектов внимания со стороны исламских интеллектуалов и ученых, в особенности тех, кто имеет дело с дисциплиной «*да'вата*» – Исламский призыв. Некоторые даже писали специальные учебники по проблемам методологии в рамках предмета «Исламский призыв» (*да'ват*)¹⁶⁷. Иные призывали к воспроизведению пророческого метода в вопросе распространения ислама.¹⁶⁸ При этом одни ученые занимались хрестоматийным сбором работ по методологии, написанных авторитетными мусульманскими мыслителями¹⁶⁹, другие составляли дайджесты газетных статей различных авторов, посвятивших свои публикации вопросам методологии.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Сайф ад-Дин 'Абд ал-Фаттах, *Хаула ал-манхаджийя ал-исламийя: мукаддима уа татбикат* (К вопросу об исламской методологии: основные принципы и приемы), выступление на Третьем курсе повышения квалификации по Исламской методологии, проведенном Международным институтом исламской мысли в Аммане6 Иордания, 12-17 ноября, 1998, с. 4.

¹⁶⁷ Мухаммад Абдул ал-Фатх ал-Байануни, *Ал-мадхал ила 'илм ад-да'уа: дираса манхаджийя* (Введение в науку исламского призыва: принципы и методология. Репринтное издание. – Бейрут: Муассасат ар-рисала, 1993.

¹⁶⁸ Мухаммад Сурур Зайн ал-Абидин, *Манхадж ал-анбийя фи ад-да'уат ила Аллах* (Пророческий метод к приглашению [людей] к вере в Бога). – Бирмингем: Дар ал-аркам, 1992

¹⁶⁹ Джасим ибн Мухаммад ибн Мухалхал ал-Йасин, *Ал-кимийя ал-манхаджийя мин калам шаиخ ал-ислам Ибн Таймийя* (Алхимия метода, почерпнутая из трудов шейха ислама Ибн Таймийи. – Кувейт: Муассасат ал-калима, б.г.

¹⁷⁰ Салман ибн Фахд ал-Ауда, *Макалат фи ал-манхадж* (Статья о методе). – Энн Арбор: Таджаму' ал-исламийя фи амрика аш-шамалийя (Ис-

Прочитайте целиком отрывок Корана, в котором рассказывается о пророке Аврааме (мир ему):

И мы дали Аврааму [его первое] представление о господнем всевластии над небом и землей, ... И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: «Это - Господь мой!» Когда же она закатилась, он сказал: «Не люблю я закатывающихся». Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: «Это - Господь мой!» Когда же тот зашел, он сказал: «Если Господь мой меня не ведет на прямой путь, я буду из людей заблудившихся». Когда же он увидел солнце восходящим, то сказал: «Это - Господь мой, Он - большой!» Когда же оно зашло, он сказал: «О народ мой! Я не причастен к тому, что вы придаете Ему в сотоварищи. Я обратил лицо свое к тому, кто сотворил небеса и землю, поклоняясь Ему чисто, и я - не из многобожников». И препирался с ним его народ. Он сказал: «Неужели вы препираетесь со мной из-за Аллаха, в то время как Он вывел меня на прямой путь? Я не боюсь того, что вы придаете Ему в сотоварищи, если чего-либо не пожелает мой Господь. Объемлет мой Господь всякую вещь знамением. Неужели же вы не опомнитесь? Как же мне бояться того, что вы придали Ему в сотоварищи, когда вы не боитесь, что вы придали Аллаху в сотоварищи то, касательно чего он не низвел вам никакой власти? Какая же из этих двух партий более безопасна, если вы знаете?». Те, которые уверовали и не облекли свою веру в несправедливость, для них - безопасность, и они - на верной дороге (6:75-82).

Поразмыслите над методологическими аспектами этой истории. Обсудите, насколько методология, использованная

ламский альянс в Северной Америке), *Силсила расаил ат-таджид* (Серия "Послание обновления"), № 2, 1999.

Авраамом в его обращении к собственному народу о поиске истинного Господа и опирающаяся на те свидетельства, которые ему предоставил Бог, может рассматриваться как выражение сути научной методологии или методов научного исследования. Имеет ли на Ваш взгляд методологическое значение то, что описываемые в аятах события произошли после того, как Авраам стал пророком, и какие методологические последствия имел бы тот факт, если эти события произошли до призыва стать пророком.

В узкоспециализированных научных кругах, когда мы говорим об основах (*усūl*), то как раз разбираем вопросы методов исследования¹⁷¹, которые со всей очевидностью диктуют необходимость обновления имеющихся у нас знаний для преодоления современного методологического кризиса. Так, обсуждая вопросы исламского вероучения в рамках предмета «Основы религии» (*усūl ад-дин*) наше внимание обращено на проблему поиска адекватного исследовательского метода, как средства для изучения современной исламской мысли и ее методологических аспектов.

Исламская религия - это образ жизни, который включает в себя области вероучения, поклонения, морали и закона. Взятые в совокупности, эти элементы образуют метод, воспринятый первыми поколениями мусульман. Эти первые поколения далее сменили люди, превратившие действенный метод в мешанину из теологических и философских вопросов, чувственно-мистического опыта и сухих, лишенных всякой жизни актов благочестия. Именно эта ситуация привела впоследствии к появлению реформаторов, которые работали над воссозданием целостности

¹⁷¹ Taha Jabir Alalwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence. A Revised English Edition* by Yusuf Talal DeLorenzo and Anas S. Al-Shaikh-Ali) (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2003), p. 1.

структуры, включающей в себя как исламский метод, так и мусульманский образ жизни.¹⁷²

Каким образом наука об основополагающих принципах (усул) может способствовать созданию тщательно проработанной научной методологии? Приведите два примера и поясните их.

Когда наше рассуждение приводит нас к определению основных черт и оснований практических методов в исламе, мы находим их воплощение в пророческой Сунне, которая сама по себе является практической интерпретацией Корана. Юсуф ал-Кардави пишет: «Пророк и сам был толкованием Корана и исламом, обретшим телесную форму.... Обязанностью мусульман является детальное изучение пророческого метода, который определяет характерная для него целостность, инклюзивность, баланс и связанность, единство и легкость. Мусульмане, таким образом, должны глубже постигать пророческую Сунну, глубже проникать в ее основополагающие принципы.... Главный кризис мусульман в этом веке – это кризис мышления. Наиболее ярко этот кризис выражается в тех сложностях, с которыми люди сталкиваются в понимании и применении пророческой Сунны, особенно в идеологии некоторых возрожденческих течений ислама. Мы имеем в виду то, что подобные движения очень часто находятся под влиянием ложных интерпретаций Священной Сун-

¹⁷² Абд ар-Рахман ибн Заид аз-Зунайди, *Манахидж ал-бахс фи ал-'акида ал-исламийа фи ал-'аср ал-хадир: дираса ли мадхадж ал-фикр ал-ислами ал-ма'асир уа ли ал-'анасир ал-манхаджийа фи дирасат усул ад-дин* (Методы исследования, относящиеся к исламскому вероучению в новое время: исследование подходов к современной исламской мысли и методологическим аспектам изучения основ исламской веры). – Эр-Рияд: Марках дирасат ал-и'лам, Дар ишбилийа (Seville House), 1998), сс. 5-6.

ны Пророка». ¹⁷³ Другой автор – Абд ал-Джаббар Саид также перечисляет ряд типичных методологических ошибок при обращении к пророческой Сунне. ¹⁷⁴

Между тем, некоторые ученые считают, что хадисоведы разработали систематизированный подход еще на достаточно ранних этапах изучения пророческой Сунны. В одной из недавних книг по критической методологии науки хадисоведения говорится: «ранние подходы к изучению пророческой Сунны составили «законченную научную теорию, которая достигла высокой степени совершенства и точности». ¹⁷⁵ Другой ученый утверждал: что эта наука представляет собой «исламское чудо в сфере пророческой Сунны: и что даже различные ее ответвления, включая, к примеру науку, изучающую противоречия в хадисах (*ихтилаф ал-хадис*), стали в своем роде абсолютно законченной дисциплиной. ¹⁷⁶

Еще со времен Ибн Халдуна, несмотря на его вклад в историческую науку, вопросы методологии истории оставались не достаточно понятыми исследователями, в особенности среди тех, кто опирался на тексты первых мусульман, передававшихся из поколения в поколение, и воспринимавшихся как непререкаемая истина, что в результате приводило к методологическим ошибкам и заблуждениям. То же самое верно и в отношении тех, кто воспринял ориенталистский под-

¹⁷³ Yusuf al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah: Comprehension and Controversy*, translated by Jamil Qureshi (London and Washington: ИИТ, 2006), p. 11.

¹⁷⁴ Абд ал-Джаббар Саид, *Манхаджийа ат-та'амул ма'а ас-сунна ан-набавийа* (Методология обращения с пророческой Сунной), Исламийа ал-ма'рифа (Исламское образование), Год 5, № 18. Осень, 1999, сс. 53-88.

¹⁷⁵ Нур ад-Дин 'Атар, *Манхадж ан-накд фи 'улум ал-хадис* (Критический подход к науке о хадисах). Репринт. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1979, с. 8.

¹⁷⁶ Хаммам Абд ар-Рашид Саид, *ал-Фикр ал-манхадж 'инд ал-мухаддисин* (Методологическая мысли среди хадисоведов). – Доха: Силсила кутуб ал-умма, № 16, месяц Мухаррам, 1408 года хиджры, с17 и с. 107.

ход.¹⁷⁷ Несмотря на то, что они несомненно внесли достаточно существенный вклад в науку, их работа осуществлялась в интересах колониализма. Находясь в плену у собственных убеждений о превосходстве Запада, ориенталисты писали историю восточных народов, будучи внешними наблюдателями. В результате, они были не в состоянии осознать главные механизмы, являвшиеся двигателями процессов, происходивших на Ближнем Востоке, и, следовательно, не понимали определяющих черт ислама, в контексте его воплощения в конкретном пространственно-временном континууме».¹⁷⁸

Вопросы исламской методологии следует рассматривать комплексно, при этом, одной из самых важных задач мусульманской мысли сегодня является направление исламского дискурса в русло обсуждения проблем методологии. Как некогда один мусульманский мыслитель спросил: Разве кризис, охвативший мусульман на протяжении столь долгого времени ничто иное как кризис мышления и методологии?¹⁷⁹ В сфере литературной критики одним из главных приоритетов стал поиск самобытных исламских

¹⁷⁷ Ориентализм – термин, предложенный Эдвардом Саидом в одноименной книге, изданной в 1978 году. Э. Саид критикует западное востоковедение за его колониальный подход к изучаемым социумам. Он считает, что западные ученые при помощи своих «исследований» пытались оправдать колониальные захваты и эксплуатацию восточных народов, описывая их варварами или отсталыми социумами, которым надо «помочь» преодолеть их средневековый образ жизни при помощи насильственной вестернизации, забвения собственных традиций и обычаев. (Прим. перев.)

¹⁷⁸ Ибрахим Бидун, *ал-Китаб ат-тарихийя ал-исламийя: байна ат-тарика уа ал-манхадж* (Исторические труды исламского мира: способ и метод), Журнал Института арабо- исламских исследований, Лондон, Первый год: № 1, Январь, 1999. сс. 9-15.

¹⁷⁹ Абд ал-Маджид ан-Наджар, *Мабахас фи манхаджийя ал-фикр ислами*. (Изучение методологии исламской мысли). – Бейрут, Дар ал-гарб ал-исламийя, 1992, с. 7.

методов, поскольку очевидным стало несоответствие мусульманского литературного творчества западным подходам и методам в литературоведении. Необходим альтернативный исламский подход к литературной критике, который отражал бы менталитет, надежды мусульман и их чаяния. Следует приложить все усилия для определения перспектив этого подхода, для апробирования его инструментов и оттачивания его элементов. Эта потребность становится все более насущной по мере того, как зарубежные подходы привлекают все больше и больше внимания исследователей. Согласно мнению одного из мусульманских мыслителей, весь мир вокруг нас существенно продвинулся вперед в развитии методов исследования, подходов в области мышления, и в их использовании в научной деятельности. Однако многие методы, применяемые сейчас мусульманами, означают, что никаких реальных шагов для успеха в конкурентной борьбе с Западными методологиями исламской общиной так и не было предпринято. Вместо этого, мусульмане капитулируют перед материалистическими и потребительскими подходами и методами, которые по определению находятся в конфронтации с исламской цивилизацией и ее ценностями. Необходимо внимательно изучить эти заимствованные методы и подходы, чтобы усвоить то, что, совпадает с исламским мировоззрением и может принести для нас пользу. Одновременно с этим нам надо стремиться к установлению нашего собственного, отличного от других, подхода, который усваивал одни и отторгал бы иные положения, в соответствии с конституирующими принципами ислама и его определяющими качествами.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Ал-Газийави Али, *Мадхал ала ал-манхадж ал ислами фи ан-накд ал-адаби* (Введение в исламскую методологию литературной критики). Силсила кутуб да'уат ал-хакк (Серия книг "Приглашение к истине"), №. 6, ал-Мухаммадийа. – Марокко: министерство вакфов, 2000.

Ал-Бушайхи в своем пояснении по поводу литературной критики и терминологических штудий пишет: «Метод – это проблема номер один для нашей общины, и мы никогда не продвинемся вперед ни в научном, ни в культурном отношении, пока не найдем наиболее рациональный и верный метод. Мы постоянно молим Господа, чтобы он «вел нас по прямому пути». Следовательно, мы должны искренне стремиться к тому, чтобы наша дорога всегда была прямой, вне зависимости от того, что бы мы не делали, и чтобы усилия, которые мы предпринимаем, соответствовали важности этого пути. Обладание знанием является определяющим для людей. Аналогично этому, знание обеспечивает прогресс человечества благодаря тому, что люди придерживаются определенного пути или метода, который позволяет им познавать то, что было им прежде неизвестно. И хотя процесс постижения является частью этого пути, наиболее важный его этап происходит в процессе анализа, объяснения и выстраивания частей исследуемого объекта в единое целое.¹⁸¹

Таха Абд ар-Рахман обращает наше внимание на то, что мусульманский мир нуждается в особом религиозном пробуждении, который связывается с тем, что он называет «интеллектуальной поддержкой». Иными словами, имеется необходимость поддержать опыт мусульманской веры при помощи использования наиболее современных, убедительных рациональных подходов, при помощи демонстрации того, как религиозный опыт базируется на этих подходах. Согласно Абд ар-Рахману, небрежение в этой сфере привело нас к тому состоянию, что мы оказались уязвимы для атак наших оппонентов. Он утверждает: «Если убежденный человек приобретет методологические навыки, углубившись в

¹⁸¹ Ал-Бушайхи, аш-Шахид, *Мушкила ал-манхадж фи дираса мусталах ан-накд ал-'араби ал-кадим* (Проблема метода в исследовании древнеарабской литературной критики и ее терминологии), Маджалла ал-муслим ал-ма'асир, № 14, Январь-Апрель, 1990. – сс. 55-56.

познание веры, то он сможет создать новые формы исламской мысли, которые лишь укрепят и упрочат его убежденность.¹⁸²

Абдул-Хамид Абу Сулейман считает, что реформирование мусульманской общины возможно только при помощи воспитания нового поколения в семье и, далее, в образовательных учреждениях. В области образования мы сталкиваемся с необходимостью разработки «методологической науки ... и структурированного, постоянно развивающегося научного исследования, которое выходит за рамки ограниченных и бессистемных размышлений. Подобное исследование включает в себя изучение методологии реформ и перемен, а также способов выработки знаний, необходимых для реформ (собственно того, что и должно достигаться с помощью образования и воспитания). Это процесс он описывает как «глубокое научное исследование», которой он отграничивает от «бессистемного и поверхностного наблюдения».¹⁸³

Согласно Абу Сулейману, существует всего три условия, необходимых для осуществления реформ и возрождения. Первое – это психологическая уверенность и мужество. Второе – это целостное и рациональное мышление. И третье – ясность мировоззрения, целью которого является всеобщее благо. При обсуждении последствий отсутствия у мусульман этих трех критериев, Абу Сулейман главной проблемой считает просчеты в области систематического мышления. Он утверждает: «раскол между интеллектуальным и политическим лидерством, произошедший в истории мусульманской общины привел к разбалансированному подходу в мышлении, что в свою очередь привело к разрушению психологи-

¹⁸² Таха 'Абд ар-Рахман, *Ал-'амал ад-дини уа тадждид ал-'акл* (Религиозные деяния и обновление разума). – Бейрут: ал-марказ ал-сакафи ал-'араби, 1997. – сс. 9-10.

¹⁸³ AbdulHamid AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, p. 126.

ческой уверенности в собственной правоте и к потере [исламского] мировоззрения».¹⁸⁴

Условия реформы и обновления согласно воззрениям, Абдул-Хамида Абу Сулеймана:

1. Психологическая уверенность и мужество;
2. Целостное и рациональное мышление;
3. Ясное и четкое мировоззрение, целью которого является всеобщее благо.

Несмотря на то, что проблема метода прежде всего относится к процессу мышления, применение метода вовсе не является прерогативой одних лишь мыслителей и исследователей - философов. Те, кто выдвигает теории, составляющие основу исламских движений – будь то интеллектуалы или простые граждане – все они считают, что проблема метода является наиболее существенной интеллектуальной задачей, с которой сталкивается современный ислам, поскольку между методом и самим движением имеется самая непосредственная связь. Любой, кто хочет двигаться наиболее разумным и хорошо продуманным образом должен определить цель, которой он хочет достичь, а также дорогу по которой он хочет двигаться, чтобы достичь своей цели. Это проблема требует безотлагательного внимания, поскольку недопонимание ее важности может оказаться дорогостоящим, и надолго отложить достижение цели, либо даже полностью привести к потере пути. Это также может повлечь за собой застой, разочарование, отчаяние и множество других печальных последствий, которые губительным образом скажутся на развитии движения.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Абдул-Хамид Абу Сулайман, *Ма'ариф ал-уахи: ал-манхаджийа уа ал-ада* (Науки откровения: методология и практика), Исламия ал-ма'рифа (Исламское образование). Первый год, № 3. – сс. 85-109.

¹⁸⁵ Джафар Шайх Идрис, *Кадийа ал-манхадж 'инд ас-Саид Кутб фи ма'алим фи ат-тарик* (Проблема метода в книге «Постижение пути»

Принимая во внимание три условия обновления и реформы в исламе, предложенные Абдул-Хамидом Абу Сулейманом, каким образом семья, будучи первым уровнем образования ребенка, сможет помочь в достижении этих условий?

Среди элементов, которые, согласно Ал-Алвани, отсутствуют в интеллектуальной мысли и практике современных исламских движений, наиболее важным и безотлагательным он считает аспект методологии.¹⁸⁶ По его мнению данная ситуация с необходимостью требует разработки всестороннего методологического понимания, которое бы могло объединить прочтение как Корана, так и сотворенной Вселенной. Посредством всеобъемлющего прочтения обеих реальностей, с особым акцентом на становлении, взаимодействии и исторической логике изменений, мы сможем вступить в мир понимания Священной Книги с ясной методологией. С помощью такой методологии мы сможем преодолеть сложности, которые побудили Ибн Рушда на написание его новаторской работы «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (*Фасл ал-макāl фй-мā байн аш-шарī'a ва-л-хикма мин ал-иттисāl*), а также его ответ на «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*) Ал-Газали - «Опровержение опровержения» (*Тахафут ат-тахафут*).

Та же самая проблема [неумения совместить два чтения – Священного Корана и сотворенной Вселенной] заставила Ибн Салаха (1246/643) провозгласить логику «незаконной». Ибн Таймийа, в свою очередь, пытался в своих трудах ни в малейшей степени не использовать силлогизмы и предлагал

Саида Кутба), Материалы семинара «Направления развития современной исламской мысли», проведенного в Бахрейне. – Эр-Рияд: Мактаб ат-тарбийя ал-'араби ли дуал ал-халидж, 1985. – сс. 531-546.

¹⁸⁶ Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought. Compiled from the American Journal of Islamic Social Sciences (London and Washington: IIIT, 2005), p. 11.

вместо них посылки из Корана с целью избежания противоречий между откровением и разумом.¹⁸⁷ Все это примеры того внимания с которым теоретики в сфере мышления, науки, а также основатели политических и религиозных движений относились к важнейшим вопросам метода. Однако знание о проблемах, имеющихся в отношении метода – это лишь часть задачи, в то время как владение действенным методом – это нечто совсем иное. Точно также, владение избранными интеллектуалами методом – это одно, однако, всеобщее распространение метода среди широких масс преподавателей и тех, кто ответственен за распространение ислама, не говоря уже об обществе в целом – это совсем другое. Методологическая грамотность – это не просто новый лозунг, который должен быть добавлен к списку того, в чем нуждается мусульманская община для достижения своего культурного присутствия в мире. Скорее, это рациональное и практическое определение целого ряда методологических требований, которые должны быть озвучены, рассмотрены, исследованы и подвергнуты критическому осмыслению для того чтобы сформировать всеохватный менталитет мусульманской общины, основанный на осознании метода и наилучших подходов, которым необходимо следовать. Сайф ад-Дин ‘Абд ал-Фаттах перечисляет 4 элемента, которые нужны для достижения методологической грамотности: а) знание источников для построения исламской методологической теории; 2) знание потенциала западной методологии и обеспечение к ней доступа; 3) знание о методологических моделях и умение интерпретировать источники ислама в контексте построения методологической теории; 4) осознание сложностей, связанных с использованием методологических моделей и умение их преодолевать.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Там же: сс. 247-249.

¹⁸⁸ Abd al-Fattah, On Islamic Methodology, pp. 5-6.

По мере овладения всеми четырьмя элементами, те, кто полноценно усвоил методологические знания, должны воплощать эти знания на практике - каждый в своей области наук и академических исследований.

§ 2. Проявления методологического дисбаланса в реалиях мусульманской Уммы

Целый комплекс причин повлиял на тот культурный застой, в котором на протяжении последних нескольких столетий находится мусульманская община. Отдельные факторы до сих пор продолжают влиять на сохранение прежней безрадостной картины. И все это несмотря на искренние усилия реформаторов, ибо основные элементы, необходимые для желаемого культурного прогресса, у нас явно отсутствуют.

Психологическое состояние мусульман, как на коллективном, так и на индивидуальном уровне, демонстрирует различные виды ущербности и неустроенности, которые ограничивают способность людей к эффективным действиям. Это дисгармоничное состояние проявляется, с одной стороны, на ментальном и идеологическом уровне человеческого сознания, а именно на уровне мировоззрения, которое определяет восприятие мусульманами Вселенной, жизни и людей: оно становится путанным и неясным в самых основных своих аспектах. Ущербность также заметна и на психоэмоциональном уровне в виде отсутствия силы воли, неспособности проявить инициативу и в недостатке мужества и смелости.

Дисбаланс психологического состояния современных мусульман проявляется в двух аспектах их личности:

1. Интеллектуальный и мыслительный аспект, когда мы видим отсутствие ясности мировоззрения и, следовательно, адекватного восприятия мира;

2. Психоэмоциональный аспект, когда дисбаланс проявляется в виде слабости воли и отсутствия инициативы.

Было бы полезно подвергнуть глубокому анализу и исследованию эти два аспекта внутреннего мира мусульман и проследить различные виды нарушений и дисгармонии. Имеется, однако, и другой тип дисбаланса, который влияет на способности мусульман как на коллективном, так и на индивидуальном уровне. Этот дисбаланс, который действует на обе выше обозначенные части психического состояния мусульман – мыслительную и эмоциональную – проявляет себя в том, как мусульмане рассуждают о таких вопросах как постижение мира, его восприятие и жизненная практика. Это, так называемый, методологический дисбаланс, который имеет отношение к тому, как именно идеи трансформируются в реальные действия, или то как убеждения превращаются в конкретную практику жизни. Идеи имеют ценность только тогда, когда они воплощаются на практике. Вся серьезность методологических проблем проявляется, в частности, еще и в том, что зачастую люди, имеющие благие мысли, не могут их правильно преподнести, и соответственно в дальнейшем перенести их из царства абстрактных умопостроений в каждодневную жизненную практику. Неумение сформулировать идеи становится, таким образом, препятствием для понимания и восприятия их другими людьми. Следующие положения представляют собой отдельные кейсы, демонстрирующие методологический дисбаланс:¹⁸⁹

¹⁸⁹ Абд ал-Маджид ан-Наджар, *‘Ауамил аш-шухуд ал-хадари* (Вопросы культурного свидетельствования). – Бейрут: Дар ал-Гарб ал-ислами, 1999, том 2, сс. 39-71.

(1) Отсутствие баланса в мировоззрении отдельного индивидуума

Правильный подход к решению той или иной проблемы требует ее рассмотрения в рамках более широкой парадигмы, к которой он относится. То есть необходимо установить элементы той или иной проблемы, выявить те из них, что принадлежат к одному роду, а также те, что выбиваются из него, последние представляют данную проблему уже в контексте более широкого спектра вопросов. Данный подход помогает исследователю увидеть различные части исследуемого объекта на фоне более общего целого и выявить определяющие характеристики проблемы с самых различных точек зрения. Поступая подобным образом ученый может должным образом оценить потенциальные последствия тех или иных действий в отношении изучаемого вопроса или феномена.

Этот комплексный подход, к которому призывает исламское мировоззрение, способствует появлению возможности связать мир видимый с миром скрытым, изучить полезные и вредные аспекты того или иного феномена, рассмотреть нынешние аспекты и будущие последствия, положение дел как в отдельно взятом случае, так и в более широком контексте, а также непосредственные и отдаленные результаты различных действий и событий. Методологический дисбаланс в этом отношении проявляется себя в попытках свести тот или иной вопрос или феномен к постижению лишь одного его уровня, исключив иные, либо же в рассмотрении ограниченного количества доступных факторов, или к изучению лишь того, что известно непосредственно и напрямую о той или иной ситуации. Этот тип методологического дисбаланса нередко принимает форму ограниченного, узкого контекста изучения проблемы, без учета ее связи с другими видами наук, как, например, рассмотрение феномена лишь в его исторической форме без учета более поздних этапов развития. Этот неполный или фрагментарный подход к изучению,

например, исторических текстов может быть сведен лишь к правовой оценке ситуации без попыток изучения главных источников, представленных Кораном и пророческой Сунной. Или же напротив, исследователь может сконцентрироваться исключительно на текстуальном аспекте проблемы и ее толковании без учета того, в каких сферах то или иное положение может применяться в контексте вопросов Вселенной, материи, развития человечества и человеческой цивилизации. Точно также кто-то может ограничить свое исследование рассмотрением лишь одной школы интеллектуальной мысли или школы права, без учета мнений других школ, решения которых могли бы одарить его более полным видением проблемы или обогатить его сознание более широким пониманием религии, ее высших ценностей и целей.

Этот дисбаланс нередко замечен ввиду фрагментарного подхода к истории, что приводит к практике ограниченной оценки той или иной проблемы лишь в определенный исторический период. Цели и задачи исламской религии могут правильно реализовываться через ту или иную правовую норму лишь в том случае, если эта норма учитывает прошлое (чтобы сделать из него выводы), настоящее (чтобы решать его проблемы и задачи) и будущее (при помощи предвидения и решение потенциально могущих возникнуть проблем). Наиболее значительная ошибка в этой связи — это тенденция пренебрегать будущим и неспособность, в процессе планирования, учитывать потребности грядущих времен.

По сути, иджитхад, или основанное на доводах самостоятельное суждение, это всего лишь способ объединить одно историческое время со следующим. Процесс иджитхада включает в себя поиск руководства в откровении, которое имеет вневременной характер, для того чтобы находить решения возникающих проблем современности. При подобном подходе практикующий иджитхад муджтахид будет вдохновляться решениями

своих предшественников, которые в свое время интерпретировали фундаментальные религиозные тексты в свете собственных жизненных обстоятельств, предвидя при этом события сегодняшнего дня и более отдаленное будущее.

Этот же подвид дисбаланса создает трудности при оценке значимости тех или иных вопросов и применяемых к ним решений. Возвеличивание статуса отдельного этического принципа, действия или ритуала, как если бы они были сердцевиной исламского послания и решающим критерием действия вне учета основополагающих религиозных принципов и требований текущей ситуации нарушает как раз те самые основополагающие принципы ислама и снижает эффективность распространения исламского послания. Когда отдельные индивидуумы или группировки упорно цепляются за то, что они считают наиболее важным, результатом становятся споры и разногласия. Они забывают, что обсуждаемые ими проблемы – это всего лишь достаточно простые, побочные темы, которые могут иметь разную оценку и по-разному интерпретироваться. Когда мусульмане позволяют подобным различиям разделять общину, то они, тем самым, жертвуют гораздо более важными ценностями, такими как единство и способность объединять усилия в целях распространения религии и обеспечения успеха развития мусульманской общины. Это дисбаланс приводит к потере целостного и комплексного видения, который позволил бы нам оценивать вещи в соответствии с их истинной ценностью и выстраивать приоритеты основываясь на степени их значимости.

Те, кто утратил целостное видение реальности, рассматривают малое и незначительное, как если бы они были суперважными и чрезвычайно значимыми. Одной из черт всеохватного подхода является умение давать оценку на основе рационального сравнения между различными феноменами или ситуациями: различать между тем что действительно важно и тем что незначительно, между тем, что приносит

больший или меньший вред и наконец тем, что более или менее полезно. Без этого умения мы теряем нашу способность к установлению истинных приоритетов, и ввиду этого, мы уже не можем наилучшим образом служить интересам мусульманской общины.

Этот тип методологического дисбаланса наносит ущерб принципам реализма, причинности и всеохватности, что оказывает негативное воздействие как на мышление, так и на деяния мусульман. В результате, этот дефект мировоззрения становится одним из главных препятствий на пути к прогрессу и культурному развитию исламского мира.

(2) Проблемы с постижением реальности и неспособность взаимодействовать с ней

Недостаток или дефект, о котором мы будем здесь говорить, имеет отношение к тому, как мы видим окружающий нас мир природы и как мы воспринимаем социум. Данная проблема может проявлять себя в неспособности приходить к верным выводам относительно реальности, опираясь вместо этого на абстрактные рассуждения, будь то идейные абстракции в духе греческой философии и ее различных ответвлений, или духовные абстракции в духе гностиков¹⁹⁰ и их различного рода последователей.

Священный Коран вывел человеческий разум из подобного рода абстракций в область реалистичного понимания мира и населяющих его человеческих существ. Те знамения (*āya*), которые мы наблюдаем вокруг (имеется в виду мир природы), а также в нашей собственной душе и есть тот источник

¹⁹⁰ Гностицизм (от греч. гнозис - знание) – течение позднеантичных философов, использовавших как наследие классической греческой философии, так и мотивы религиозных течений, полагавших, что человеку доступно интуитивное знание божественного, которое и обеспечивает ему спасение. Среди ведущих представителей – Василид (ум. ок. 140), Валентин (ум. ок 160) и др.

познания, понимания и руководства. Однако этот методологический дефект может принять форму праведной отреченности от мира, которая недооценивает жизненные аспекты человеческого существования и потребности человеческого общества. Имеется также еще одна форма отречения от всего земного, которая пренебрегает достаточно значительным спектром социального пространства из-за изолированности образованных элит и их нежелания заниматься проблемами людских масс, или от безразличия к реальности, возникшей из-за отчаяния изменить мир к лучшему. Подобное отчаяние может привести людей к отказу от решения каждодневных проблем, к обвинению окружающих в неверии и даже к применению насилия. И что делает ситуацию еще более печальной — мусульмане нередко отказываются от попыток не только понять ситуацию в которой находятся сами, но в добавление к этому, еще и отказываются учитывать ситуацию, в которой находятся другие этносы и народы.

Конечным результатом подобного игнорирования фактов является невежество, которое лишает людей способности успешно справляться с проблемами. Здесь следует отметить, что западные сообщества смогли построить передовую цивилизацию при помощи тщательного изучения и постижения реальности в самых разных ее проявлениях и деталях. Мусульмане же из-за этой тенденции к безосновательным суждениям и непродуманным действиям в отношении реалий человеческой жизни нередко предпринимали попытки совсем отказаться от реальности как в сфере мышления, так на практике.

Пренебрежение реалиями жизни проявилось среди некоторой части мусульман в виде тенденции приверженности к абстрактному идеализированному образу исламской истории, в которую они погружаются дабы убежать от той действительности, в которой находятся сами. Их понимание методологии реформы ограничено попытками воспроизвести

частичные образы идеала и внедрить их в нынешнюю реальность, или же сводится к формальной апелляции к идеалам первых поколений мусульман, когда бы и где бы они не сталкивались с необходимостью принимать решения в условиях новой и незнакомой ситуации.

Многие мусульмане не осознают влияния глобальных изменений на их восприятие религии и на понимание ее догматов, а также на то, как именно эти религиозные принципы должны реализовываться в условиях современности. По большей части, мусульмане понимают религиозные догматы исходя из того, как они понимаются немусульманами, нежели опираясь на свои собственные тексты и традиции. Так, мы видим, что, к примеру, свобода, равенство, справедливость, парламентаризм (*шура*) ассоциируются в наши дни с такими институтами и законами, которые многие мусульмане желали бы установить в своих собственных странах, однако, многие отрицают то отличие, которое будут иметь заимствованные немусульманские институты и практики от того, как она должна пониматься с точки зрения ислама.¹⁹¹ Данную тен-

¹⁹¹ Мухаммад Рашид Рида, *Манасифи 'ал-аурубийин уа мазарухум фи аш-шарк ал-истибад* (3). (Польза и вред от европейского влияния на восточную деспотию -3), Журнал ал-Манар, том 10, № 4, 1315 год по хиджре (1898), сс. 279-284. См. сс. 282-283 где автор пишет: "Среди самых полезных вещей, которые люди Востока приобрели от общения с европейцами – это понимание должного в сфере государственного управления. В результате, они стали стремиться к замене тоталитарных, единолично управляемых режимов, к верховенству закона и установлению парламентаризма. Некоторые из стран, подобно Японии, целиком достигли своей цели. Другие только приступили к реформам, и среди них Иран, а иные лишь стремятся встать на путь изменений, как, например, Турция или Египет. И никто из мусульман прежде и не думал, что все эти принципы благородного управления лежат в основе нашей религии и подтверждаются историей правления праведных халифов. Мы узнали о них из опыта взаимодействия с европейцами и наблюдая за их образом жизни. И если бы мы не стали подражать этим народам, то так бы и не узнали, что парламентаризм и законность, к которым призывают наши

денцию, являющуюся следствием методологического просчета, можно наблюдать и в среде весьма уважаемых ученых.¹⁹²

Игнорирование культурного контекста и мусульманского образа жизни усугубляется в отдельных случаях еще одним методологическим просчетом, а именно, восприятием Запада в целом, как идеала прогресса и успеха. На практике данный недостаток проявляется при проведении реформ: они реализуются исходя из положений западного идеализма, которые не применимы к мусульманским сообществам, поскольку не учитывают культурные, социальные и религиозные особенности и обстоятельства жизни мусульман. Опасность при проведении подобной реформы представляет тот факт, что те, кто ее реализуют имеют весьма высокие позиции при принятии решений, однако, при этом они представляют

передовые ученые, изначально были заложены в исламе. А между тем, по-прежнему, большинство ученых Стамбула, Каира и Марракеша поддерживают единоличное правление узурпаторов – тиранов.”

¹⁹² В качестве примера такого методологического несовершенства можно рассмотреть эволюцию правовых решений – фетв в отношении женщин на Западе, принявших ислам, мужья которых остаются немусульманами. Первоначально, ученые в подобных случаях, без всякого изучения соответствующих текстов и учета опыта предшествующих правоведов, имели привычку выносить решения о необходимости развода. Когда число подобных случаев стало увеличиваться и все большее количество вопросов возникало по этому деликатному поводу, многие из тех, кто ранее прибегал к скорому решению согласно имеющейся практике, начали сомневаться, справедливо полагая, что сложившаяся традиция приводит к совершенно излишним трудностям и проблемам. В результате, эти ученые стали искать прецеденты в более далеком прошлом. И тогда, основываясь, с одной стороны, на базовых принципах исламского права, в соответствии с которыми выводятся правовые решения (по всей видимости, здесь имеется в виду принцип «предпочтения блага» (*маслах*) – прим. перев.) и на исторических прецедентах, мусульманские правоведы пришли к новым решениям в данном вопросе. При этом, по большей части, именно прецеденты и привели их к принятию иной фетвы.

весьма узкую социальную прослойку и совершенно оторваны от широких народных масс.

Приведите три примера, когда методологические просчеты привели к искаженному восприятию реальности и жизненным неудачам.

(3) Неспособность устанавливать причинно-следственные связи

Одним из весьма серьезных методологических просчетов является неспособность обнаруживать причины тех или иных явлений, что ведет к появлению предрассудков. Причинность в исламе рассматривается как закон, который управляет природой, обществом и человеческими душами в рамках божественного управления Вселенной. Взаимоотношения между людьми и миром природы строятся на основе причинности, некоторые аспекты которой находятся во власти человеческой воли, а некоторые от нее не зависят. Эти причины и законы природы действуют во все времена, если только Господь не решит переменить их в отдельных случаях для неких целей, о чем люди не имеют возможность знать заранее и за что не несут ответственности.

Этот методологический просчет может проявиться в неспособности учитывать природные условия под предлогом упования на Бога или же из-за уверенности в том, что признание существования причинности в мире природы противоречит положениям ислама, согласно которым Всемогущий Господь – это Единственный Действитель во Вселенной. Те, кто разделяет это убеждение, полагают, что земные существа, включая человека, практически не отвечают за последствия своих поступков, поскольку, согласно их представлениям, последствия – это область ответственности одного лишь Господа, нежели результат предшествующих по времени событий. Диаметрально противоположной и не менее абсурдной точки зрения при-

держиваются те, кто полностью исключает сверхъестественное из сферы казуальности. Подобные люди считают, что последствия возникают из одних только естественных причин, безо всякого божественного влияния или воздействия.

Вышеприведенные методологические ошибки препятствуют формированию научного типа мышления, в рамках которого исследователь задействует логическую цепочку, состоящую из анализа и классификации составных частей той или иной проблемы или явления для определения истинных причинных связей, которые существуют между элементами, что в свою очередь способствует обнаружению, решению и устранению проблем.

Приведите три примера неспособности к обнаружению причинно-следственных связей между явлениями.

(4) Неумение распознавать истину и поступки наперекор реальности

Давайте рассмотрим следующий пример неспособности прислушаться к истине и, более того, действовать противоположным ей образом. Так, курение в наши дни стало настоящей эпидемией мирового масштаба, хотя подвержены этой привычке люди в различной степени. Сегодня на земле, пожалуй, нет государства, должностные лица которого не знали бы о вредных последствиях курения. Однако государства сами вкладывают средства в табачную промышленность или разрешают местным, или международным инвесторам строительство табачных заводов под предлогом содействия свободному рынку. В действительности же они хотят лишь взять с этой отрасли налоги¹⁹³,

¹⁹³ Объем налоговых поступлений от продажи табачных изделий в 173 раза превосходит расходы, потраченные на борьбу с табакокурением. Наиболее действенная политика по ограничению потребления табака, принятая в отдельных странах – это повышение налога на его продажу,

а также рассматривают табачные фабрики с точки зрения создания рабочих мест.

Те, кто принимает решение во всех этих разнообразных странах, прекрасно осведомлены о том, что средства, которые тратятся на лечение связанных с курением болезней намного превышают доходы, поступающие государству от табачных и сигаретных фабрик.

Согласно отчету Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ, 2008) о всемирной эпидемии табакокурения, количество курящих по всему миру составляет более одного миллиарда, что составляет одну треть [взрослого] населения планеты. Зависимость от табакокурения приносит больше смертей, чем все войны, которые ведутся по всему миру. Согласно вышеупомянутому отчету, научные исследования убедительно доказали, что курение и сопутствующие этой привычке болезни и недуги становятся причиной одной из десяти смертей во всем мире, что составляет пять миллионов смертей ежегодно. И если не будут предприняты срочные меры, то к 2030 году эта цифра возрастет до 8 миллионов.¹⁹⁴

В отчете сказано, что 80% всех курильщиков – обитатели стран с низким и средним уровнем доходов. Большинство стран мира отреагировали на призывы ВОЗ повысить осведомленность населения о вредных последствиях курения. При этом, потребление табака в странах с высоким уровнем душевого дохода постепенно сокращается. Однако количество курильщиков в развивающихся странах, в особенности в ареале арабо-мусульманского мира, лишь возрастает.¹⁹⁵

который иногда достигает до 75% от стоимости одной пачки. См. Отчет Всемирной организации здравоохранения о всемирной эпидемии табакокурения (Женева, Швейцария: Всемирная организация здравоохранения, 2009). – сс. 56-62.

¹⁹⁴ Там же: с. 12.

¹⁹⁵ В вышеупомянутом докладе ВОЗ приводится ряд фактов, касающихся опасности курения и видов токсичных веществ, содержащихся в табаке.

Опасность курения не ограничивается проблемами риска для здоровья курильщиков и их окружения. Она также включает финансовые расходы, связанные с приобретением табака, стоимость которого иногда поглощает до четверти дохода семьи.

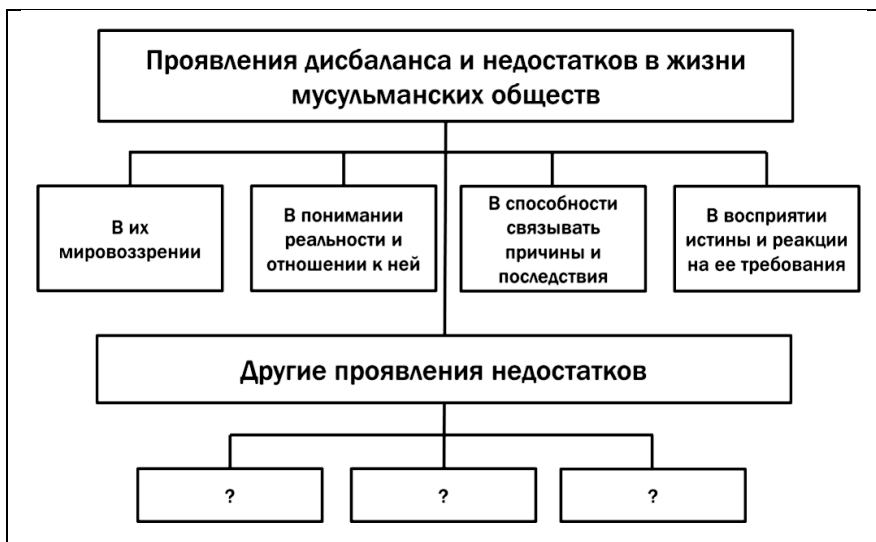
Экономические расходы на вредные привычки подобного рода совершенно выходят за грань рационального. Ибо, совершенно не понятно почему, будучи осведомленными обо всех неблагоприятных факторах, касающихся курения, ни одна исламская законодательная система не предпринимает необходимых мер по защите от всех опасностей, связанных с курением? И совершенно не понятно, что мешает правительствам арабских и исламских стран принимать решительные политические и экономические действия по ограничению или предотвращению производства, импорта и потребления табака?

Признаки дисбаланса в жизни мусульманской общины:

1. В мировоззрении
2. В постижении реальности и способах взаимодействия с реальностью
3. В умении обнаруживать причинно-следственные связи
4. В восприятии истины и следовании ее требованиям

Какие еще можно обнаружить признаки дисбаланса ???

В нем также содержатся данные об ответных мероприятиях различных государств на рекомендации ВОЗ, в частности, по созданию зон, свободных от курения, особенно в отношении детей. Вместе с тем следует отметить, что большинство арабских и исламских стран, как представляется, в меньшей степени, чем другие государства, озабочены проблемой борьбы с курением. Более того, в этих странах расходы, осуществляемые на развитие табачной промышленности, превышают расходы на образование и здравоохранение.



Практическое занятие: слушатели делятся на пять групп
 Первая группа сначала обсуждает проблему методологического сбоя в постижении реальности, и связанных с этих проблем взаимодействия с реальностью, а затем приводит шесть примеров подобного несоответствия.

Вторая группа приводит шесть примеров методологических проблем, относящихся к неспособности обнаруживать причинно-следственные связи.

Третья группа приводит шесть примеров методологического сбоя в сфере мировоззрения среди мусульман.

Четвертая группа приводит шесть примеров методологических сбоев в отношении восприятия истины и путей реагирования на нее.

Пятая группа предлагает три дополнительных вида методологического сбоя в жизни мусульманской общины и приводит по два примера для каждого из них.

ГЛАВА 4

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МЕТОДЕ В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ И В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

1. Раскрыть эволюцию в понимании метода (*манхадж*) и дать представление о его содержательных характеристиках в исламской мысли и в западной интеллектуальной традиции;
2. Проследить историю отношений между эволюцией методов исследования в исламском мире и развитием научного знания;
3. Проанализировать связь между возникновением методологических приемов и развитием исламских наук;
4. Продемонстрировать объединение в рамках исламской методологии таких ее составляющих как священные тексты, законы существования природы и социума;
5. Отметить недостатки, имеющиеся в истории развития западной методологии;

6. Обсудить вклад Аристотеля, Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта в развитие концепции метода в западной философской мысли;

7. Рассмотреть механизмы влияния исторического опыта человечества на эволюцию концепции метода;

8. Сравнить направления развития методологических концепций и практик в истории исламской мысли и в западной интеллектуальной традиции.

ВВЕДЕНИЕ

Эта глава представляет собой краткий обзор истории применения научных методов, а также ряда других понятий, имеющих к ним непосредственное отношение. При этом, основное внимание мы будем уделять наиболее важным поворотным моментам в развитии этого концепта «метод». До сих пор мы говорили об истории применения метода в исламской мысли без всякого соотнесения с его эволюцией этой концепции в западной интеллектуальной традиции. В дальнейшем мы намереваемся раскрыть ту роль, которую метод играл на различных стадиях взаимоотношений между западной и восточной мыслью. Оба арабских слова *манхадж* и *минхадж* встречаются в Священном Коране и хадисах и в других арабских текстах. Однако слово *манхадж* в современной речи используется чаще. Термин *минхадж*, *нахдж* и *манхадж* зачастую используются отдельно в собственном контекстуальном значении. Однако каждое из них по существу относится к одному и тому же, а именно к наиболее правильной, наиболее безопасной дороге к достоверному знанию и пониманию. Те из мусульманских мыслителей, кто осознал значимость метода в ранней истории ислама, не мог не заметить, что применение того или иного метода (*манхадж*) обычно зависит от приверженности к тому или иному

интеллектуальному направлению, философскому течению или школе права. И так происходило вне зависимости от того, была ли рассматриваемая школа исламской по своему происхождению, или же представляла собой смешение общеисламской культуры и интеллектуальных традиций греков, европейских ученых или восточного движения иллюминатов – *ал-ишрāқī*.¹⁹⁶

Западные ученые обычно возводят историю возникновения понятия «метода» к эпохе появления древнегреческой философии; далее происходит скачок к эпохе Ренессанса, и заканчивается все, как правило, обсуждением методологического кризиса, обнаружившегося в заявлениях отдельных представителей пост-модерна. Однако мы попытаемся в нашей дискуссии о методе в западной интеллектуальной традиции проследить все важные ступени ее истории, включая периоды культурных контактов и заимствований, которые другие историки могут не заметить.

§ 1 Эволюция понятия «метод» в исламской мысли

Мусульманская цивилизация разработала свою собственную методологию получения знаний. На заре ее зарождения Пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, на протяжении значительной части своей жизни получал свыше божественные пророчества, а затем дословно передавал их окружающим. При этом, он просил писцов записывать слова откровения и распространять их среди членов мусульманской общины. В процессе передачи аятов Корана, Пророк нередко пояснял и раскрывал смыслы коранического текста.

¹⁹⁶ *Ишрāқ* (от араб. озарение) - одно из философских направлений в арабо-мусульманской философии, основателем которого считается ас-Сухраварди (1152-1191).

Однако он был крайне внимателен к тому, чтобы не допускать смещения коранического текста со своими собственными речами. Именно поэтому, согласно мусульманским ученым, мудрый Пророк не разрешал людям записывать хадисы, подобно тому, как они записывали слова Корана.

Во времена Пророка Мухаммада метод состоял в передаче Пророком слов Божественного откровения и в восприятии сподвижниками текстов пророчества.

Священный Коран и хадисы (представляющие собой слова и деяния Пророка, переданные из уст в уста посредством цепочки достойных доверия передатчиков) - это два главных источника знаний которые определяли жизнь ранней мусульманской общины, и именно они сформировали основу для процесса обучения и просвещения. Как можно предположить, сподвижники Пророка после его смерти уже не придерживались консенсуса во всех вопросах, с которыми сталкивались мусульмане. Следовательно, **согласие сподвижников (иджмā')** по отдельным вопросам стало рассматриваться как третий источник достоверного знания. В тех случаях, когда ни в Священном Коране, ни в пророческой Сунне не было ясного указания, мусульманские ученые проводили аналогии между этими новыми случаями и предшествующими, похожими эпизодами, которые упоминались в Священном Коране или Сунне. **Поэтому аналогия (кийās)** была включена в качестве четвертого источника исламского знания. Согласно мнению и аналогия могут рассматриваться как варианты или виды иджтихада – суждения, основанного на доводах и интерпретации Священных текстов; таким образом, **иджтихад** также был причислен к источникам знания после Корана и Сунны.

В период после смерти Пророка - во времена его сподвижников, метод познания заключался в выведении правовых норм из Корана и Сунны при помощи иджтихада.

Таким образом, эти источники составляют методологию, на основе которой мусульмане получают знания в виде решений по конкретным правовым вопросам. Поэтому ученые обращаются к ним как к источникам права. Временами, ученые выходят за рамки правовых норм, полученных при помощи мышления по аналогии, и вместо этого опираются в своих решениях на ценности, дух мусульманского права, и главную цель¹⁹⁷ на которую направленно действие, о котором выводится суждение. Этот процесс именуется учеными как *истихсāн* или правовое предпочтение.¹⁹⁸

Первые поколения мусульман знали, что Священный Коран, объяснения Пророка и применение всего этого в жизни были важны для организации повседневных дел. Следовательно, после смерти Пророка согласное мнение сподвижников (*иджмāʿ*), суждение по аналогии (*кийāс*), правовое предпочтение (*истихсāн*) и процесс определения интересов человека и основополагающих целей исламского права – все это было формами рациональной интерпретации (*иджстихād*), целью которой было углубленное понимание сути Коранического откровения и всего того, что они смогли познать благодаря пророческой Сунне. Процесс фиксации исламских текстов, проставление в них огласовок, регламентация использования этих текстов - все это повлекло за собой развитие особых, новых подходов. Различные виды наук, возник-

¹⁹⁷ Цели исламского права (*макāқасид*) – защита пяти ценностей – религия, жизнь, потомство, разум и имущество.

¹⁹⁸ Метод «правового предпочтения» означает, что интересы человека и высших целей исламского права (религия, жизнь, разум, честь и достоинство, продолжение человеческого рода, собственность) являются приоритетными по отношению к суждениям, выведенным по аналогии (*кийāс*).

ших в то время, включали в себя основы права, основы комментирования, основы хадисоведения и схоластическую теологию. Эти вновь возникшие науки были результатом работы мусульманской системы мышления, они не имели precedентов в истории наук. Они обеспечили возможности упорядочивания ряда вопросов, интересующих мусульман на основе исламского права. Следовательно, основы всех этих наук и составляют, по сути, исламскую методологию.

Однако, когда мы размышляем об основном источнике знания в исламе – о самом Коране – становится ясно, что Коран рассматривал отнюдь не только те науки, которые представители первых поколений мусульман смогли основать. И не только к мусульманам обращается Священная Книга. Скорее она адресована всему человечеству, обеспечивая людей, вне зависимости от вероисповедания, источником руководства, в котором они нуждаются для упорядочивания всех их дел.

Коран продолжает обращаться как к верующим, так и к неверующим, вовлекая их в диалог и обсуждение различных вопросов, рассказывая им истории об ушедших народах, воодушевляя и предостерегая их, предлагая им доводы, на которые они должны отреагировать тем или иным образом.

Коран решает социальные, политические и экономические проблемы человеческой жизни обращаясь при этом к сердцу и сознанию каждого индивидуума. Он привлекает наше внимание к чудесам этого мира: от мельчайших атомов до мегапространств Вселенной. При помощи самых разных приемов риторики – от пересказа исторических событий, притч, диалогов и вопросов, до заманчивых обещаний или угроз наказаний – Коран стимулирует восприятие и осознанность в людях таким образом, что они начинают использовать весь этот комплекс информации как источник для своего познания. При этом, Коран полностью возлагает на людей ответственность за использование этого знания и за последствия их деяний.

Подобный образ мысли привел мусульманских ученых к осознанию нацеленности Корана на просвещение народа и на направление его к тому, что должно. Цель всего этого – помочь людям в достижении их интересов в земной жизни, а также обретение божьей милости в мире последующем. Эта часть знаний восходит к записанному откровению Корана.

Дальнейшее размышление над письменным пророчеством обеспечило мусульман пониманием того метода, при помощи которого Коран побуждает нас размышлять и рассуждать о сущем, как в отношении нас самих, так и в отношении внешнего мира. Посредством подобного интеллектуального процесса люди вполне в состоянии обнаружить божественные законы, установленные на психологическом, социальном и космическом уровне. Усвоив их, люди вполне способны создать законы, необходимые для упорядочивания собственной жизни, для основания общины, преданной идеям истины и справедливости и для построения, тем самым, просвещенной цивилизации. Все эти уровни познания восходят к Вселенной, как единому целому, включающему в себя широчайший круг объектов, живых существа, событий и явлений. И точно также как жизнь человека представляет собой единое целое, в которой нет противоречий между требованиями этого мира и мира последующего, точно также люди должны относиться и к двум источникам знания – откровению и природе – комплексным и целостным образом.

Если естественные и общественные науки изучаются во взаимосвязи с кораническим откровением, то это ведет к более глубокому осознанию феномена или события.

Процесс размышлений на этих двух уровнях – кораническом и мирском – требует использования инструментов, присущих нам, как человеческим существам. Совершенно неуместным было бы пренебрегать данными, предоставляемыми

ми имеющимися у человека органами чувств. К примеру, насколько важна роль восприятия звуков предоставляемая нам органами слуха, или зрительные стимулы, поступающие к нам при помощи органов зрения. При этом, мы также не должны забывать о проверке надежности получаемых нами данных, удостоверившись в том, чтобы они содержали точное описание объектов и событий как в количественном, так и в качественном отношении. Этот процесс восприятия и переработки информации возможен лишь при помощи работы сердца и сознания, которые придают значение всем тем импульсам извне, которые мы получаем. Коран объединяет оба этих инструмента – чувственное восприятие и умственные способности – с чувством ответственности, и пониманием того, слух и зрение, как органы и сознание как способность к пониманию и постижению – должны быть задействованы вместе. Мы не должны останавливаться на постижении лишь внешних форм, или на поспешных и поверхностных суждениях о предметах, минуя наши ощущения. Скорее, Коран призывает к использованию органов чувств и способностей к различению наиболее глубоким и целенаправленным образом, исследуя явления со всех сторон и приходя к выводам с предельным вниманием. Только так мы сможем объединить все элементы наших наблюдений, опытов и экспериментов таким образом, чтобы в процессе выведения суждения были задействованы все компоненты, и чтобы все доступные нам факты, данные и доказательства принимались во внимание.

Использование органов чувств и разума служит постижению и проверке знания, а также содействуют использованию этого знания на практике.

Имея все это в виду, мы лучше понимаем настойчивые коранические призывы о необходимости использования одновременно как чувственного, так и рационального восприятия.

Мы читаем: «Скажи: *«Идите по земле и посмотрите, как Он начал творение»* (29:20); «Скажи: *«Идите по земле и посмотрите, как Он начал творение»* (10:101); «Разве ты не видишь твоего Господа, как Он протянул тень? А если бы Он пожелал, то сделал бы ее покойной. Затем Мы сделали солнце ее указателем. Потом Мы сжимаем ее к Себе медленным сжиманием» (25:45-46); «Скажи: *«Видите ли вы, если вода ваша окажется в глубине, кто придет к вам с водой ключевой?»* (67:30); *Посмотри же на следы милости Аллаха: как Он оживляет землю после ее смерти!* (30:50); «который создал семь небес рядами. Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? Потом обрати свой взор дважды: вернется к тебе взор с унижением и утомленный» (67:3-4).

И подобных высказываний в Коране великое множество. В Коране упоминаются различные явления, которые Бог предоставил в распоряжение людей, чтобы они использовали их и, тем самым, получали пользу, а в ответ осознавали их как благословенные дары Господа. Фактические, невозможно пересчитать подобные дары:

«Аллах - тот, который сотворил небеса и землю, и низвел с небес воду, и вывел ею плоды в вашу удел, и подчинил вам суда, чтобы они ходили в море по Его повелению, и подчинил вам реки, и подчинил вам солнце и луну труждающимися, и подчинил вам ночь и день» (14:32-33).

Аргументы и доказательства, выведенные из исследований и наблюдений связаны с компонентами, составляющими кораническую методологию.

Методология, которая не опирается на действительность с ее обилием фактов, событий и явлений, и которая не использует целенаправленные, неоднократно перепроверяемые

наблюдения, подробное описание и точные расчеты, за которыми следуют эксперименты и практическое применение, никогда не приведет к достоверному, верифицируемому знанию. Точно также, любая методология, которая не включает в себя сбор необходимых данных о предмете исследования, будь то визуальных, звуковых или в форме исламских правовых текстов, будет не в состоянии достичь достоверного знания, к которому все стремятся.

Кораническое откровение устанавливает такую исследовательскую методологию, которая ведет к задокументированному и фиксированному знанию. Точно также как «письменные знамения» содержащиеся в Коране устанавливают определенные правила по отдельным вопросам и проблемам, они также настаивают на том, что мы должны обнаружить эти «знамения» (*āya*) в самих себе и вокруг, в сотворенном для нас Господом мире.

Эти «знамения» позволяют нам обнаруживать закономерности и правила, регулирующие существующие явления, а также постигать суть изменений и связанные с ними события. Почему бы тогда не поговорить о «коранической методологии исследования» или, по крайней мере, о методологии исследования, которая черпает свои отличительные черты из Корана? Несколько обобщая, мы можем назвать это «методологией исламских исследований». И тогда, если тот или иной автор говорит об «исламской методологии», то он обращается к той методологии, которую он постигает благодаря кораническому дискурсу.

Упражнение

Приведите три примера соответствий между «письменными знамениями» Корана и «видимыми знамениями» в сотворенном мире на основе которых можно сформулировать исламскую исследовательскую методологию.

У Корана есть чудесное, благородное свойство: он передает смыслы на том уровне, на котором находится постигающий его человек. Иными словами – эти смыслы расширяются и растут вместе с уровнем человеческого знания и постижения реальности. Соответственно, каждый, читающий аяты Корана будет иметь свое собственное понимание коранической, или говоря шире – исламской методологии, в соответствии со своим пониманием соответствующих аятов. Взгляды ученых на эту методологию будут отличаться в зависимости от уровня понимания и степени проницательности, дарованной им Богом, а также от того, насколько глубоко они постигают особенности собственного пространственно-временного континуума.

Наше понимание Священного Корана будет оставаться неполным до тех пор, пока мы не осознаем важность чувственного и эмпирического познания, включая полевые исследования, эксперименты, проверку теорий на практике и тому подобное – все то, чего требует исламская исследовательская методология. Отношение Пророка к этому кораническому принципу можно проиллюстрировать тем, что он нередко приостанавливал процесс вынесения решения по тому или иному вопросу до тех пор, пока не появлялось больше данных. В некоторых случаях он ждал соответствующего откровения, в иных, он стремился собрать больше фактов и сведений из окружающей его действительности, либо же советовался с теми, кто обладал необходимой ему информацией.

Мы, к примеру, обнаруживаем, что Пророк собирался запретить женатым парам вступать в сексуальные отношения с момента рождения младенца и до тех пор пока ребенок не будет отнят от груди женщины. Он намеревался обнародовать этот запрет на основании своего убеждения, что сексуальные отношения могут негативным образом повлиять на новорожденного, в особенности, если это приведет к новой беременности в то время, пока ребенок еще находится на

грудном вскармливании. Однако он заметил, что данная практика имела пагубные последствия на детей византийцев и персов. Соответственно, в конце концов, он решил не запрещать сексуальных отношений в этот период. Точно также Пророк был убежден, что опыление финиковых пальм было заблуждением жителей Медины, и что Всемогущий Бог позволит этим деревьям плодоносить, как и другим, без всякого человеческого вмешательства. Однако позже стало очевидным, что отказ от опыления привел к отсутствию урожая. Поэтому он изменил свое мнение по данному вопросу. Подобным своим действием он подтвердил необходимость эмпирических наблюдений и практических экспериментов. Он легко признался в отсутствии знаний в подобных вопросах, поскольку его племя в Мекке никогда не владело финиковыми пальмами, и что те, кто имеет опыт в данной области, являются гораздо более знающими нежели он сам.

Упражнение

Приведите другие примеры, повествующие о том, что Пророк нуждался в дополнительных фактах, чтобы вынести решение по тому или иному вопросу.

Несмотря на обилие методов и инструментов, относящихся к изучению той или иной проблемы, мировоззрение по-прежнему остается наиболее важным фактором, определяющим выбор метода, а также ожидаемые последствия его применения. Например, при исследовании хадисов мусульмане используют исторический подход, также как это делают востоковеды или ученые, стоящие на позициях материализма. Однако между исламским и востоковедческим подходами имеется существенное различие.

Это различие обусловлено непреодолимыми расхождениями между базовыми исходными позициями тех и других. В этой связи Ноэль Дж. Коулсон утверждает:

... следует, конечно же откровенно признать, что методы критики хадисов в исламской и западной науке несовместимы, поскольку они покоятся на совершенно различных посылках. Между диктатом религиозных убеждений, с одной стороны, и светской исторической критикой, с другой, не может быть срединного пути истинной объективности.¹⁹⁹

Составляющие компоненты исламской методологии развивались по мере становления науки основ хадисоведения.

Значимость метода для мусульманских ученых впервые стала очевидной в контексте стремления сохранить высказывания Пророка и защитить их от искажений и фальсификации. Систематическое обращение к цепочке передатчиков (*иснād*) превратилось в целую науку, возникла также наука «о терминологии хадисов» (*‘илм мусталах ал-хадйс*). Были разработаны строгие правила, определяющие надежность каждого передатчика в конкретной цепочке передатчиков, этот процесс привел к развитию науки критики и апологии [передатчиков хадисов] (*‘илм ал-джарх ва ат-та‘дйл*) и науки о мужах (*‘илм ар-риджджāl*), которая представляет собой изучение биографий и нравственных качеств тех мужей, которые передавали сообщения из жизни Пророка; появлялись также и другие науки, относящиеся к изучению пророческой Сунны. Были написаны многочисленные книги на эту тему, включая Критику и апологию [передатчиков хадисов] (*Ал-джарх ва ат-та‘дил*) Ибн Аби Хатима (ум. 938), Эффективность науки передачи [хадисов] (*Ал-кифайа фи ‘лм ар-риуайа*) Хатиба ал-Багдади (ум.1070), Весы умеренности в

¹⁹⁹ N. J. Coulson, “European Criticism of Hadith Literature,” in A. F. L. Beeston, et. al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 317-321.

критике мужей (*Мизан ал-и 'тидал фи накд ар-риджал*) аз-Захаби (ум. 1348) и «Язык Весов»²⁰⁰ Ибн Хаджара ал-Аскалани (ум. 1448).

Несмотря на то, что по большей части все эти книги были посвящены методам проверки достоверности и надежности рассказов из жизни Пророка (хадисов), они также содержали общие методологические правила, применимые и к другим наукам, в частности к зарождавшейся в те времена историографии, эволюция которой завершилась с появлением знаменитой книги Ибн Халдуна «Мукаддима» (Предисловие к историческому трактату «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших власть огромных размеров»)²⁰¹. Данный труд содержал систематическое изложение правил работы с историческими источниками.

Упражнение

Найдите в книге Ибн Халдуна «Мукаддима» положения, которые он устанавливает в качестве правил систематического исторического исследования и приведите примеры ошибок, которые он упоминает, говоря о работах историков – своих предшественников.

Для ранней истории ислама характерно появление талантливых мыслителей, имевших дар просвещать людей в вопросах религии. Каждый из этих выдающихся ученых имел свою, опирающуюся на собственный авторитет, систему воззрений и свой подход. Так, Малик ибн Анас (ум. 795), который выводил исламские нормы для мусульман, живущих в

²⁰⁰ Комментарий на книгу аз-Захаби Весы умеренности в критике мужей (*Мизан ал-и 'тидал фи накд ар-риджал*).

²⁰¹ *Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада ва ал-хабар фи айям ал-'араб ва ал-аджам ва ал-барбар ва ман асарахум мин зави ас-султан ал-акбар*

Медине, учил людей праву, опираясь на свои глубокие познания в хадисах, а Абу Ханифа (ум. 767), живший в Ираке, опирался в своем учении на сравнительно небольшой (в сопоставлении с Маликом ибн Анасом) круг хадисов. Тем не менее вкладом Абу Ханифы было использование разума при вынесении суждений по вопросам, требующим правового решения.

Мусульманские ученые придерживаются различных подходов при вынесении юридических решений

Затем пришло время Имама аш-Шафии (ум. 820), который объединил два подхода – Малика ибн Анаса и Абу Ханифы. Аш-Шафии установил и отстаивал свой метод в книге «Послание» (*Рисала*). «Послание» аш-Шафии послужило основой для написания того, что позже стало известным под названием науки «основ исламского права» (*'илм ус'ул ал-фиqh*), представлявшей собой весьма систематизированную область знаний.

По мере того, как исламское общество начало интересоваться философскими штудиями (частью которых в то время были естественнонаучные дисциплины и научные трактаты, переведенные с греческого, фарси и других языков, постепенно весь этот массив стал частью арабской исламской культуры) возникла необходимость в создании систематических трудов, которые устанавливали бы правила ведения научных исследований. Поначалу ученые использовали суждения по аналогии и логические доказательства, и со временем эти методы стали широко применяться в работах мыслителей. Осознавая их ограниченность, ученые добавили метод аргументации или выведение решение на основе индукции. Были написаны книги по классификации наук, главным критерием при этом стал применяемый в различных дисциплинах метод. Среди таких книг следует назвать «Ключи к зна-

ниям» (*Мафатих ал-‘улум*) ал-Хорезми (ум. 840), «Руководство по ускорению спасения посредством сокращения пути» (*ат-Тауфик ‘ала тарих ихтисар ан-наджа би иктисар ат-тарик*) Ибн Хазма (ум. 1064), «Мерило познаний» (*Ми‘йар ал-‘илм*) ал-Газали (ум. 1111), «Методы доказательств относительно религиозной доктрины нашей общины» (*Манахидж ал-адилла фи ‘акида ал-милла*) Ибн Рушда (ум. 1198), «Пособие по полезной и поучительной литературе» (*Ал-Му‘ид фи адаб ал-муфид ва ал-мустафид*) ал-Алмави (ум. 1573), «Напоминание тому, кто слушает и тому кто говорит: правила этикета для студентов и учителей» (*Тазкира ас-сами‘ уа ал-мутакаллим фи адаб ал-‘алим ва ал-мута‘аллим*) Ибн Джама‘а (ум. 1273), «Постижение научной терминологии» (*Кашишаф истилахат ал-‘улум*) ал-Тахнави (ум. 1158) и многие другие.

Каждая группа ученых имела свою научную логику и свой методологический инструментарий. Ученые хадисоведы располагали собственными методами обращения с наукой повествования и терминологией хадисов, комментаторы пользовались своими приемами изучения исламской традиции, риторики и языка, правовых норм и мистических толкований; факихи-правоведы и ученые, работающие с основами права, использовали, в свою очередь, методы доказательств: аналогию и индукцию, теологи применяли методы аргументации, диалога и религиозных диспутов, суфии задействовали методы мистического толкования и мистического опыта, в то время как ученые, занимавшиеся естественно-научными исследованиями применяли методы индукции и эксперимента.

Нет необходимости упоминать, что для построения истинного знания чувственное восприятие должно обязательно дополняться рациональным осмыслением. Однако некоторые мусульманские ученые потратили множество страниц своих трактатов на детальное описание этой необходимости. Ал-

Хасан ибн ал-Хайтам (ум. 1038), к примеру указывал, что для достижения достоверного знания информация, поставляемая органами чувств должна обрабатываться при помощи сознания²⁰², при этом он подтверждает свое мнение цитатой из Галена.²⁰³ Он далее продолжает объяснять анатомию глаза и то, как человеческое зрение одновременно является результатом материального, физического акта и психического, умственного восприятия. Ибн ал-Хайтам также рассматривает роль памяти и сигналов органов чувств, получаемых человеком. Так, он пишет о том, что обе функции участвуют в формировании видимого индивидуумом образа, поскольку он использует свою память для достраивания общей картины, для которой недостаточно сигналов, поставляемых одним только зрением. В методологической литературе упоминается вклад ал-Хасана ибн ал-Хайтама в развитие научного и опытного метода в контексте истории ислама. Ибн ал-Хайтам писал, что он был хорошо осведомлен в науках древности, и что он изучал труды Аристотеля по логике, естественным наукам и теологии, которые в своей совокупности составляют средоточие философии.

Согласно Ибн ал-Хайтаму, Аристотель начал с установления универсалий и частных, общих положений и особенностей, а также с формулирования терминологии науки логики. Впечатленный детальной проработанностью аристотелевской системы, Ибн ал-Хайтам и сам занялся изучением того, что он называл тремя «философскими науками» – ма-

²⁰² Муаффах ад-Дин Абу ал-Аббас Ахмад ибн ал-Касим ибн Аби 'Усайбийя, *'Уйун ал-анба' фи табакат ат-тибба'* (Воззрения и мнения, достойные внимания в среде представителей докторского сословия) под редакцией Назара Риды. – Бейрут: Дар мактабат ал-хайа, б.г. С. 522.

²⁰³ Клавдий Гален (ум. 217) – древнеримский медик греческого происхождения. Труды Галена во многом сохранились благодаря арабским переводам. Непререкаемый авторитет для медиков на протяжении всего средневековья (Прим. перев.)

тематикой, естественнонаучными дисциплинами и теологией. Он глубоко изучил их основы и предпринял тщательный анализ их законов. В дополнение к этому, он дал классификацию различным ответвлениям этих трех наук с целью прояснения и обнаружения их не столь явных черт и особенностей.²⁰⁴

Однако после освоения наук древних, которые еще не пришли к использованию индукции, опытного познания и систематического проведения экспериментов, Ибн ал-Хайтам вышел за рамки этих наук. В своем исследовании физической способности зрения он использовал метод, который описал с детальной точностью, редко встречающийся среди его современников или предшественников. Ибн ал-Хайтам писал о своем методе следующее:

«Мы начинаем наше исследование с тщательного изучения фактов и состояний видимых сущностей, выявляя мельчайшие их особенности и отличительные черты. Затем, основываясь на процессе индукции, мы вычленяем то, что присуще зрению как таковому, как зрительному процессу, отмечая то неизменное, что открывается смотрящему та-

²⁰⁴ Там же: сс. 522-523. Во введении к своей, упомянутой выше, работе, Ибн Аби 'Усайбийя утверждает: «Я переписал кое-что из того, Ибн Хайтам от руки написал относительно развития наук с эпохи древности и до 417 года Хиджры. Он писал: «Еще с самого своего детства я скептически относился к религиозным представлениям этих людей, у которых каждая группа придерживается своей собственной точки зрения. Я относился ко всем им с подозрением, будучи убежденным, что Истина лишь одна, и что все различия относительно нее обусловлены той дорогой, которую мы выбрали для ее достижения. В поисках истины я погрузился во все многообразие мнений и верований, но это ни к чему меня не привело. Я не обнаружил пути к истине или к ясной уверенности. И что я действительно обнаружил, так это то, что, единственным путем к истине является мнение, которое состоит из информации, предоставляемой органами чувств и рациональным мышлением. Соответственно, это то, что утверждал Аристотель.

ким, каково оно есть в реальности. Затем, постепенно и систематично, мы уточняем критерии и посылки на основе которых мы действуем, проявляя сдержанность и почтение к тем выводам, к которым приходим в конце исследования. Наша цель при исследовании всего того, что мы изучаем, состоит в том, чтобы практиковать осмотрительность и осторожность, нежели поддаваться импульсивности. И во всем, что мы рассматриваем и подвергаем критике, мы ищем одну лишь истину, а не довольствуемся домыслами или мнением. Есть надежда, что действуя подобным образом мы достигнем Истины, приносящей радость сердцу, и поступая так, придем к цели, которая представляет собой абсолютную ясность. Прибегнув к внимательному критическому рассмотрению мы постигнем Истину, устраняющую сомнения и споры.²⁰⁵

Точно также врач Абу Бакр ар-Рази (ум. 925) говорил о необходимости экспериментов и мышления по аналогии в контексте своей работы с пациентами. Ар-Рази рассматривал лечебные предписания, данные пациенту ранее, сопоставлял их со статистическими показателями по схожим случаям. Выводы, к которым он приходил, на современном языке можно назвать «ретроспективными исследованиями»²⁰⁶ Он писал:

Я хранил эти записи на протяжении многих лет в больницах в Багдаде, Рее, а также у себя дома. Я записывал имена тех, чьи болезни соответствовали тем, что описа-

²⁰⁵ ‘Али Сами ан-Нашшар, *Манахидж ал-бахс ‘инд муфаккири ал-ислам* (Исследовательские методы мусульманских ученых), Второе издание. – Александрия: Дар ал-ма‘ариф, 1965. – с. 373.

²⁰⁶ Ретроспективные исследования – это анализ ранее накопленных лабораторных данных по заданным критериям согласно поставленным задачам. Ретроспективные исследования позволяют связать факторы риска из прошлого с текущим состоянием пациента, не предполагая повторного наблюдения. (Прим. перев.)

ны в книгах, а также имена всех тех, чьи симптомы имели отличия от уже зафиксированных случаев. При этом, число тех, чьи симптомы соответствовали книгам, и тех, что отличались были также многочисленны, как и первые. Это отсутствие соответствия представляет собой серьезную проблему. И внимательный врач не должен полностью безрассудно полагаться на то, что было зафиксировано ранее. Не должен он также делать обобщений и лечить на основе лишь имеющейся базы сведений. Основанием для этого является почти две тысячи пациентов, чья симптоматика не совпадает с той, что известна по медицинским трактатам. Поэтому, я воздерживался от выдачи однозначных предписаний, основываясь лишь на том, что я наблюдал, за исключением тех случаев, когда картина была совсем уж ясна. На протяжении определенного периода я продолжал, путем экспериментов и мышления по аналогии, работать с пациентами отделения интенсивной терапии, стараясь не совершать никаких ошибок, приводящих к ухудшению состояния пациента, и в то же время заботясь о том, чтобы имеющееся заболевание не тянулось сверх должного.²⁰⁷

Таким образом, исторически тот или иной метод применялся мусульманскими мыслителями в самых разных областях науки. По сути, свидетельства использования метода можно заметить в работах различных авторов практически по всем дисциплинам.

В Священном Коране и пророческой Сунне систематическое или методологическое мышление связывается со

²⁰⁷ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази, *Китаб аш-шукук ‘ала калам фадил ал-атиба’ джалинус фи кутуб аллати нусибат илайхи* (Замечания относительно утверждений, сделанных блистательным Галеном в приписываемых ему книгах) под редакцией Мухаммада лабиба Абд ал-Гани. – Каир: Дар ал-кутуб уа ал-уасаик ал-каумиа, 2009. Сс. 166-167.

следованием специальным принципам и правилам. Точно также оно присутствует в практике сподвижников и последователей Пророка, однако, мы встречаем установление подробных определений, строгих правил и условий применения методов лишь в трудах хадисоведов и правоведов. Методологические концепции и практики применения метода нашли дальнейшее определение и классификацию в трудах теологов – схоластов (мутакаллимов), философов, мистиков и историков. Между тем, в наибольшей степени проблемы метода нашли рассмотрение в рамках дисциплины «основы мусульманского права» (*усу́л ал-фикх*), которая закладывает основы исламского законодательства. Как отмечает один автор: «работы по основам исламского законоведения и права содержат логический анализ и методологические нормы, которые имеют четкий философский след. Очевидно, что содержание этой дисциплины практически совпадает с основами и нормами современных методов исследования».²⁰⁸

Следует отметить, что Священный Коран призывает нас использовать интегративный подход к познанию, который объединяет изучение видимой Вселенной с письменным откровением, как двух источников знания. Тот же самый интегративный подход объединяет использование разума и чувственного восприятия как инструментов постижения сотворенного мира и божественного послания. Этот подход связывает достижение блага в земной жизни с наградой в жизни последующей; точно также он соединяет воедино области мышления, научного исследования и практики.

²⁰⁸ Ибрахим Мадкур, *Фи ал-фалсафа ал-исламия: манхадж уа татбикуху* (О философии ислама: метод и его применение). Репринтное издание. – Каир: Дар ал-ма‘ариф, 1983. Часть I. – С. 21.

Упражнение

Нарисуйте таблицу, показывающую эволюцию исламской методологии на различных этапах ее развития и в различных предметных областях. Таблица должна содержать следующие элементы: методологию получения (*манхаджийа ат-талақи*) [сообщения о словах и деяниях Пророка], методологию цепи передатчиков и документирования [сообщения], методологию исламского права, методологию основ исламского права, методологию теологов-схоластов (мутакаллимов), различные интегративные методологии, методологию опытных научных исследований, суфийскую мистико-практическую методологию, различные методологические изъяны и ошибки, приведшие к отсталости мусульманской общины, к методологической зависимости от Запада и распаду мусульманской общины, методологическую грамотность и достижение методологической состоятельности в сфере мышления, исследования и поведения.

§ 2 Эволюция понятия «метод» в западной философской традиции

Превалирующей тенденцией развития историографии в западной философской традиции является то, что она опирается на два основных момента: 1) на письменную историю человечества исключая религиозные источники; и 2) на историю европейцев, исключая остальные народы или по меньшей мере, не принимая во внимание их значимость.²⁰⁹

²⁰⁹ Неизвестно, чем именно – невежеством или этническим высокомерием – был вызван тот факт, что известные ученые и философы, подобно Фрэнсису Бэкону, пренебрегали научным наследием неевропейских народов и приуменьшали их значимость и глубину? Бэкон провозглашал: «Почти все имеющиеся у нас науки мы получили от греков. И хотя некоторые достижения имелись у римлян, арабов или более поздних ученых,

Таким образом, получается, что история философии, история науки и история самой цивилизации начинается в Греции и заканчивается в Западной Европе и ее североамериканском продолжении!

При обсуждении второго основания, упомянутого выше, следует иметь в виду, что то небольшое, что было записано в истории человеческой цивилизации подтверждает, что люди самых разных национальностей, использовали свое мышление и развивали науки и искусства. Они сформировали правовые системы, строили здания, стоящие до сих пор (некоторые из них даже считаются чудесами света). Когда пришло время греков, они стали строить свою цивилизацию на основании достижений своих предшественников. Иными словами, они вовсе не начали с нуля. В своей «Истории греческой философии» историк Йусуф Карам отмечает, что *«Восточные народы, которые предшествовали грекам, имели свои теории, в которых они воплотили свое видение по всем тем вопросам, которые позже стали классифицироваться как философские по своей природе. По сути, на каждую идею, с которой выступили греки, мы находим схожую восточную теорию, которая ей предшествовала или принцип, на который та могла опираться»*.²¹⁰

Что касается исключения религиозных источников из числа оснований научного дискурса, это могло стать следствием конфликта, который бушевал в средневековой Европе между наукой и институтом церкви. Когда конфликт завершился триумфом науки, авторитет религии оказался отделенным от науки и человеческой мудрости.

однако, значимость их невелика и количество не существенно; и в том виде, в котором они существуют – они покоятся на фундаменте греческих открытий. Francis Bacon, *The New Organon*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), p. 58.

²¹⁰ Йусуф Карам, *Тарих ал-фалсафа ал-йунанийа* (История греческой философии). Репринтное издание. – Каир: Комитет по литературе, переводу и публикации, 1966, с. 1 (введение автора).

Тема для обсуждения

Принимая во внимание существующую среди историков философии на Западе тенденцию к исключению религиозных источников из числа достоверных исторических документов, объясните причины данного феномена, а затем, обсудите его последствия.

Однако мы не можем исключить возможность того, что пророки и посланники появлялись с божественным руководством и в Греции. В конце концов, нам известно, что они появлялись среди евреев, арабов и других народов. В Священном Коране недвусмысленно говорится, что народы во все времена и во всех местах посещали посланники, вдохновленные Богом для передачи предупреждений и радостных известий – каждый на языке того, народа, который им был понятен. Бог говорит в Коране: *«И (Мы отправили) посланников, о которых рассказывали тебе раньше и посланников, о которых Мы не рассказывали тебе, - а Аллах говорил с Мусой разговором, посланников благовествующих и увещающих, чтобы не было для людей против Аллаха довода после посланников. Поистине, Аллах велик, мудр!»* (4:164-165).

Конечно же мы можем полагать, что и Грецию также посетил вдохновленный Богом посланник! И если мы признаем Коран в качестве авторитетного источника, то мы должны помнить, что в нем сказано, что в Священной Книге мусульман упоминаются далеко не все посланники, которые были направлены людям. Вот как Бог провозгласил об этом через Пророка Мухаммада: *«Мы посылали посланников до тебя; о некоторых мы рассказали тебе, о других не рассказывали»* (40:78).

В своей книге «Воззрения и мнения, достойные внимания в среде представителей докторского сословия»²¹¹ Ибн Аби Усай-

²¹¹ Муаффах ад-Дин Абу ал-Аббас Ахмад ибн ал-Касим ибн Аби ‘Усайбийя, ‘Уйун ал-анба’ фи табакат ат-тибба’ (Воззрения и мнения, достой-

би'а, разбирая вопросы медицины в Древней Греции упоминает, что когда мудрецы не могли ответить на заданные им вопросы, то они вопрошали о них у некого пророка. В первой части своей книги Ибн Аби Усайби'а, цитирует изречения о божественных и пророческих основах, лежащих в основе медицинской науки, приводя примеры из греческой истории. Он цитирует Галена, сказавшего, что Асклепий, первый из древнегреческих ученых говоря о медицине, упоминал божественное вдохновение. Нам говорили, что «цари, происходившие от него по генеалогической линии упоминали, что тот был пророком».²¹² Гален также рассказывает нам: «Асклепий, который жил до Всемирного Потопа, был учеником Агатодемона²¹³ Египетского, и почитался пророком древними греками и египтянами. Именно Асклепий был зачинателем медицинской науки среди греков...». Ибн Аби Усайби'а продолжая пишет:

*«Асклепий был настолько искусным врачом, что брался за таких пациентов, лечить которых отчаивались другие. Некоторые утверждали, что Всемогущий Господь почтил его, даровав степень ангела. Говорили также, что Асклепий – это на самом деле пророк Идрис, мир ему».*²¹⁴

ные внимания в среде представителей докторского сословия) под редакцией Назара Риды. – Бейрут: Дар мактабат ал-хайа, б.г.

²¹² Асклепий (рим. Эскулап), согласно греческой мифологии, был богом врачевания. Происхождение его весьма туманное, как и судьба потомков. Согласно греческой традиции, считается, что он был сыном Аполлона и Коронида, дочери царя лапифов Флегия. Из семи сыновей Асклепия, один – Подалирий женился на дочери малоазийского царя, который отдал ему дочь в жены за волшебное исцеление после падения девушки с крыши высокого здания. (Прим. перев.)

²¹³ Агатодемон (в переводе с древнегреческого - благой дух) – позднеантичное божество полей и виноградников. В Египте римского периода Агатодемон ассоциировался с духом-хранителем местности, изображался в образе змеи. (Прим. перев.)

²¹⁴ Муаффах ад-Дин Абу ал-Аббас Ахмад ибн ал-Касим ибн Аби Усайби'а, 'Уйун ал-анба' фи табакаат ат-тибба' (Воззрения и мнения, до-

Ал-Мас‘уди утверждает, что в древние времена, в особенности во время правления царя Брахманов,²¹⁵ Индия была местом сосредоточения знания и мудрости, где металлургия и золотопромышленное производство развивались одновременно с астрономией и нумерологией. Первый из универсальных принципов, разработанных в древней Индии был описан ал-Мас‘уди следующим образом: «Первый Принцип – тот, который дает существование всему сущему, щедро одаряя их Своей добротой». Более того, несмотря на то, что ал-Мас‘уди считал Брахмана царем, он упоминает тех, кто верил, что он был посланником Всемогущего Бога в Индии, а также и тех, кто считал его самым Адамом, мир ему.²¹⁶ В той же работе ал-Мас‘уди пишет про Зороастра, правителя маздаитов, который принес им книгу, известную под названием Зенд Авеста (*аз-замзима*).²¹⁷

Ученый Надим ал-Джиср считает, что многие идеи, которые высказывали древние авторы, имеют пророческое происхождение. Он утверждает: «Ведь божье руководство, переданное устами посланников древнее, чем греки и их философия. По сути, я полагаю возможным, что значительная часть древней философии Египта, Китая и Индии представляет собой остатки пророческих учений, которые история позабыла, и носители которых стали считаться философами, в то время, как они вполне могли быть пророками или их последователями».²¹⁸

стойные внимания в среде представителей докторского сословия) под редакцией Назара Риды. – Бейрут: Дар мактабат ал-хайа, б.г. Сс. 11-38.

²¹⁵ По всей видимости, имеется в виду Брахманская династия Сингха (632-724). (*Прим. перев.*)

²¹⁶ Абу ал-Хасан ‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ал-Мас‘уди, *Мурудж аз-захаб уа ма‘адин ал-джаухар* (Золотые луга и суть драгоценностей) под редакцией Муфида Камиха. Часть 1. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1985. - Сс. 74-84.

²¹⁷ Там же: с. 236.

²¹⁸ Надим ал-Джиср, *Ал-кисса ал-иман байн ал-фалсафа уа ал-‘илм уа а-*

Справедливости ради стоит отметить, что некоторые западные мыслители признавали вклад предшествовавших грекам народов и наций в отношении отдельных положений мудрости и философии. Ханс-Георг Гадамер, к примеру, не видит иного начала для появления философии, нежели в работах Платона и Аристотеля. В то же время он считает, что эти два философа были лишь своего рода проводниками, через которых хлынул бурный поток опыта, наработанного на протяжении предшествующего периода. А если так, то это значит, что существовали ученые и в досократовский период. В свою очередь, досократическая философия сформировалась в Центральной Азии, и это то, что называется эпической литературой и философией – все это предшествовало Сократу; фактически этот пласт культуры предшествовал большей части дошедшего до нас письменного наследия. Более того, язык, на котором писали греки, по сути не был греческим, Гадамер описывает его как «одну из самых больших загадок человеческой истории». Он отмечает, что греки не изобретали собственной письменности, а взяли за основу семитский алфавит, адаптировали и доработали его, и этот процесс, занял у них не менее двух столетий.²¹⁹

Досократические методы греков

В своей книге «История греческой философии» Йусуф Карам отмечает, что большинство известных нам греков на самом деле были ионийцами.²²⁰ Видный ученый по имени Фалес (624-546 до н.э.) много путешествовал по Востоку и

кур'ан. (История веры: от философии к науке и Корану). Репринтное издание. – Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1969. – С. 36.

²¹⁹ Ханс-Георг Гадамер, *Бидайа ал-фалсафа* (Введение. Философия [и герменевтика]), перевод Али Хакима Салиха и Хасана Насима. – Бейрут: ал-Китаб ал-джадид, 2000. – С. 6.

²²⁰ Иония – область на западном побережье Малой Азии, территориально располагается в ареале современного Измира в Турции. (Прим. перев.)

глубоко проникся науками вавилонян и египтян. Фалес усвоил эмпирический (опытный) метод, и предпринимал попытки использовать индукцию и доказательство. Письменное наследие ионийцев, отличавшихся повышенным интересом к науке о природе, было утеряно. Поэтому все что мы о них знаем, почерпнуто из работ Платона и Аристотеля. Однако позднее ионический мыслитель Гераклит отличался от других ионийских ученых своей предрасположенностью к ведению диспутов и полемике. Гераклит разделял убеждение о единстве противоположностей – понятие, согласно которому вещи возникают посредством борьбы противоположностей, и что изменения – это истинная природа вещей. Согласно Гераклиту, ничто не существует неизменно, и что неизменность, как отсутствие изменений – это главная характеристика смерти и несуществования. Последователи Гераклита были известны под именем софистов, они довели идею сомнения до абсолютной крайности. В результате, Гераклит считается основателем скептицизма в греческой философии.²²¹

Еще до эпохи Сократа, весьма значительная группа греческих философов собралась вокруг известного учителя по имени Пифагор (572- 497 до н.э.). Позже их начали называть пифагорейцами. Пифагорейцы стали известны как основатели науки математики. Кроме математики, однако, они также занимались астрономией, музыкой и медициной. Они полагали, что наиболее важной чертой, характеризующей этот мир, является порядок и соразмерность. Согласно пифагорейцам, числа и гармония составляют истинную природу существующих вещей. Они также выдвигали идею о том, что Земля круглая, и что средоточие Вселенной вовсе не она, а некий огненный центр.²²²

²²¹ Йусуф Карам, *Тарих ал-фалсафа ал-йунанийа* (История греческой философии), сс. 10-19.

²²² Там же: сс. 21-26.

Другим философом в тот же период был Демокрит (470- 361 до н.э.), который переосмыслив структуру природы, внес существенный вклад в естественные науки. Согласно Демокриту, существование, преимущественно имеет материальный характер. Тела состоят из бесконечно малых величин, неделимых и материальных по своей природе частиц – атомов. Между этими частицами имеются пустоты, из которых и появляются новые тела. Атомы находятся в постоянном движении, они сталкиваются и делятся в процессе, который отвечает за различные изменения, происходящие в наблюдаемых объектах. Демокрит полагал, что простейшей единицей из всех структур является отдельная сущность, или неделимая частица, и что неделимая частица и пустота поистине существуют, что они-то и являются единственным объектом познания.²²³

Следует отметить, что объект познания и является тем, что определяет на разных этапах истории греческой цивилизации общие принципы мышления и методологические рамки. На ранних стадиях исследование было нацелено на изучение зримых объектов мира природы. Ученые из Ионии, пифагорейцы, Гераклит и другие концентрировались на изучении основных элементов материи, космоса, объектах природы и тех изменений, через которые они проходят. Соответственно, нас не должно удивлять, что исследовательская деятельность раннего периода истории науки определялась методами естественнонаучных исследований.

Методы софистики, риторики и диалектики

В пятом веке до нашей эры афиняне смогли разгромить персидскую армию и вновь обрели свою независимость. Следовательно, они достигли определенного уровня стабильности, необходимой для того, чтобы позволить распространяться культуре и образованию. Усилилась конкуренция

²²³ Там же: сс. 38-41.

между отдельными людьми и целыми группами, расцвели политические и правовые диспуты, возникла потребность в появлении ораторского искусства, методов аргументации и техники завоевания внимания аудитории. Некоторые интеллектуалы, развивавшие свои риторические способности, стали называться софистами. Термин «софист» происходит от греческого слова «софистес» и обозначает того, кто практикует мудрость и проявляет ученость, позже этот термин начал применяться в отношении тех, кто преподает за плату в области той или иной науки или ремесла. Однако наиболее часто понятие софист ассоциировалось с учителем риторики и имело при этом вполне положительный смысл. Между тем, софисты специализировались на ведении споров, оттачивая мастерство в выстраивании аргументации, нередко весьма надуманной, в отношении самых разных вопросов, проблем и актуальных событий. Они уделяли внимание средствам убеждения аудитории и стремились к риторической эффективности, вовсе не заботясь об истине как таковой. Они ограничивали свои усилия изучением терминологии, ее значения, типологии проблем, а также исследованием аргументов и их условий, способов оттачивания ложной аргументации. Они устраивали дебаты с известными в то время философскими школами, высмеивали одновременно и распад, и религию, прославляя при этом власть и господство.

Большая часть достоверно принадлежащих Аристотелю работ были собраны, переведены на английский и изданы в одном томе, насчитывающем 1488 страниц. Начиная с шести книг Органона (трактаты по логике), том включает в себя трактаты О Физике (*Physica*), О небесах (*De Caelo*), О создании и уничтожении (*De Generatione et Corruptione*), О душе (*De Anima*), О памяти и воспоминании (*De Memoria et Reminiscentia*), О снах (*De Somniis*), История животных (*Historia Animalium*), О частях животных (*De Partibus Ani-*

malium), О возникновении животных (De Generatione Animalium), Метафизика (Metaphysica), Никомахова этика (Ethica Nicomachea), Политика (Politica), Риторика (Rhetorica), О поэтике (De Poetica). См.: Richard McKeon (ed.), The Basic Works of Aristotle, New York: Random House, 1941.

После Сократа и его учеников, на метод софистов и их последователей стали смотреть с подозрением. Одним из самых известных софистов был Протагор (480-410 до н.э.), который, в пересказе Платона сказал следующее: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Иными словами, истина имеет субъективный характер, объекты находятся в постоянном движении и нет абсолютной истины или абсолютной лжи.²²⁴

Аристотелевская логика или Органон

Среди греческих мудрецов и философов есть немало количество личностей, подобных Сократу, Платону и Пифагору, чьи идеи имели длительное воздействие на интеллектуальное развитие человечества на протяжении многих веков. Однако среди всех греческих философов именно Аристотель (384-322 до н.э.), будучи самым зрелым ученым, имел наибольшее влияние на Западную мысль, и в целом, на мышление всего человечества. В особенности его влияние заметно в области методов исследований – как в философии, так и в отдельных науках.

Аристотель внес существенный вклад в развитие широкого круга научных дисциплин, включая онтологию, этику, политику, естественные науки и метафизику. Все аристотелевские работы отличает особая манера рассуждений, которая позже стала известна под названием аристотелевской логики,

²²⁴ Там же: сс. 44-49.

и которая строится преимущественно на методе суждений по аналогии. Некоторые исследователи придерживаются мнения о том, что наследие Аристотеля было существенно искажено толкователями. Последних критикуют за то, что они не учитывали интерес Аристотеля к методу индукции и эмпирическому наблюдению. Тем не менее, труды Аристотеля имели столь существенное влияние, что «прочтение Аристотеля равнозначно получению полной информации и пониманию основ западной мысли во всей ее полноте».²²⁵

Шесть трактатов Аристотеля, имеющих отношение к методу и логике, были собраны в один том, известный как Органон. Среди шести книг: «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях».²²⁶ Греческое слово органон означает «орган, инструмент или метод»; таким образом, само название этой работы имеет отношение к инструментам или орудиям мышления, которые служат для того, чтобы защитить разум от ошибок. В своем введении к книге «Основные работы Аристотеля» научный редактор Ричард Маккеон утверждает:

«Влияние Аристотеля, в первую очередь, как зачинателя научной традиции, было неизменным со времен его жизни и творчества – и до сего дня, ибо философия Аристотеля содержит основы многих научно-технических характеристик, определений и теорий, на которых позже строилась философия и наука. Значительный сегмент в истории цивилизации Запада занимают сочинения, написанные в жанре диспутов. Таким образом, аристотелизм, обретший истинный

²²⁵ Мустафа ан-Нашшар, *Назарийат ал-'илм ал-аристийа: дираса фи мантик ал-ма'рифат 'инд Аристу* (Аристотелевская теория науки: исследование в области аристотелевской логики познания). Репринтное издание. – Каир: Дар ал-ма'ариф, 1995, с. 12.

²²⁶ Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1941), pp. 1-217.

*триумф в тринадцатом веке и переживший закат в эпоху Возрождения, несомненно определяет этапы развития европейской науки и великие интеллектуальные достижения.*²²⁷

Абд ар-Рахман Вадави отмечает, что арабы познакомились с Аристотелем исключительно через его Органон в шести книгах, в связи с чем *«они привыкли обращаться к нему преимущественно как к «автору Логики».*²²⁸

Европейский культурный застой и возникновение ислама

Римская Империя ощущала себя наследницей богатой интеллектуальной, философской и ораторской традиции греков. Однако римляне были слишком увлечены военными авантюрами, одновременно как внутри, так и вне Европы. Тем самым они повергли огромные пространства в интеллектуальный и культурный упадок. Этот кризис усилился после 285 года нашей эры, когда государство римлян распалось на Западную Римскую Империю и на Восточную Римскую Империю (Византию) под управлением Диоклетиана.²²⁹ Правители обеих империй установили диктаторские феодальные режимы; и даже выход христианства на Европейскую арену не смог исправить ситуацию, поскольку оба правителя и знать сумели объединиться с Церковью. В свою очередь, Церковь, восприняв аристотелевскую логику в отношении трактовки религиозных текстов, сурово боролась с научными течения-

²²⁷ Там же: с. xi.

²²⁸ *Мантик Аристу* (Аристотелевская логика), Часть I. Под ред. Абд ар-Рахмана Бадави. – Бейрут: Дар ал-калам, 1980. С. 30.

²²⁹ В исторической науке распад Римской Империи датируется 395 годом. В 285 император Диоклетиан (ум. 311) в ходе реформ, разделивших Римскую Империю на диоцезы, назначает императором Западной половины Империи Максимиана (ум. 310), а Восточной управляет сам. (Прим. перев.)

ми и школами. Исследования и обмен рациональными доводами, соответственно, полностью прекратились и Европа погрузилась в полнейший культурный застой.

В то же самое время мы наблюдаем рождение ислама, который способствовал возникновению устойчиво развивающегося общества, занявшего Левант, Ирак, Персию и Египет – как раз те регионы, которые ранее были чертогами древних цивилизаций. Ислам отличался позитивным настроем по отношению к использованию разума и постижению знаний, делая акцент на необходимости размышления над сотворенной Вселенной, и над законами и моделями, установленными Создателем в объектах, событиях, естественных, психологических и социальных явлениях. Мусульманские ученые воспользовались новым духом свободы в сфере исследований и поиска, и продвинулись далеко вперед в существующих те времена науках при помощи ознакомления с научными достижениями своих предшественников из Индии, Персии и Греции. Большая часть греческого наследия была переведена на арабский, по всему арабомусульманскому миру начинают открываться школы и университеты. Европа пробудилась ото сна как раз в самый разгар этого культурного прогресса в исламском мире, который достиг её пределов через различные каналы, включая прямые столкновения во время Крестовых походов и культурный обмен в завоеванных мусульманами Сицилии и Андалусии. Европейцы начали знакомиться с наследием древних греков, читая переводы их работ на арабском языке.

В дальнейшем европейцы получили более полное представление о деятельности мусульманских ученых и их методологических наработках в сфере использования индукции и эксперимента, широко применявшихся в астрономии, геометрии и математике. Новая информация существенно повлияла на последующие религиозные реформы и послужила мощным стимулом для проведения европейцами собственных научных исследований и экспериментов.

Несмотря на ожесточенное сопротивление, с которым столкнулись европейские реформаторы в Средние века, начиная с 16 века западное общество стало свидетелем крупных научных достижений и, последовавшей за ними индустриализации. Эти достижения позволили европейцам обрести прочную и сильную власть, основанную на научных открытиях, которую они с успехом использовали для колонизации большей части старого мира (Африка, Азия и Европа) в дополнение к открытию и колонизации обеих Америк.

Как мы скоро увидим, история Европы пережила ряд важных этапов в развитии научных методов в европейской мысли, включая усилия таких мыслителей как Френсис Бэкон, Рене Декарт, Огюст Конт, Эмиль Дюркгейм и движение постмодернистов.

Фрэнсис Бэкон и Новый Органон

Английский философ Фрэнсис Бэкон (1561-1626) жил в тот период европейской истории, когда доминировала греческая философия, основанная на ведении дискуссий и абстрактном мышлении. Несмотря на это, в те времена были сделаны многочисленные научные открытия и изобретения. Среди них открытие секретов работы кровеносной системы Уильяма Гарвея (1578-1657), эксперименты с вакуумным насосом Роберта Бойля (1627-1691), эксперименты Уильяма Гилберта (1544-1602) с магнетизмом, изобретение печатного станка, компаса, нарезного оружия и пр. Эта интеллектуальная атмосфера, столь решительно настроенная на использование научно-технических достижений, а также огромное разнообразие экспериментов, проводимых над объектами природы, привели, в частности Фрэнсиса Бэкона к отходу от занятий проблемами метафизики и постижению научного знания. Последнее способствовало овладению силами природы при помощи методов науки, основанных на практических экспериментах и нацеленных на решение конкретных проблем.

Бэкон назвал свою книгу «Новый органон, или истинные указания для истолкования природы». В ней он противопоставляет аристотелевскому Органону несколько иной инструментарий развития рационального мышления. Бэкон обращает внимание на необходимость развития науки в то время, когда аристотелевская логика продемонстрировала свою крайнюю неэффективность при решении задач новой эпохи. Соответственно, Новый Органон предложил систему мышления, которая пошла дальше Аристотеля, и которая больше соответствовала прогрессу в области знаний в эру научного прогресса. В то время как аристотелевская система аргументации опиралась на мышление по аналогии и была в состоянии логически выводить последовательные решения из основных отправных посылок, бэконовская логика была разработана с целью проведения исследования самих отправных посылок. И если аристотелевская логика предполагала достижение ясности и определенности при помощи опоры на неоспоримые суждения, чья достоверность не обсуждалась, Бэкон предложил индуктивную систему аргументации, которая опиралась на изучение базовых предпосылок, обнаруженных в самой природе. В бэконовской системе исследователь постепенно продвигался от сбора данных, которые он собирал при помощи последовательных действий, используя «новый метод» к более высоким уровням вероятности.²³⁰

Бэкон яростно критиковал аристотелевские силлогизмы, которые привели к интеллектуальному застою и которые сдерживали научный прогресс, поскольку ограничивали свободу исследователей в проведении новых творческих исследований. Согласно бэконовскому подходу, научная логика начинается с индукции и научного эксперимента, при помощи которого обнаруживаются факты. Затем необходимо про-

²³⁰ Lisa Jardine, from the Editor's Introduction to Francis Bacon, *The New Organon* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), p. xii.

следить как эти факты соотносятся с универсальными принципами посредством использования аристотелевской логики. Факты в дальнейшем фиксируются и распространяются среди ученых при помощи пояснительных методов и приемов.

Логика Бэкона делится на две части. Первая часть рассматривает негативные компоненты и разрушает иллюзии, которые блокируют человеческое сознание, не позволяя ему постигать истину. Эти иллюзии настолько влиятельны в области мышления, и настолько глубоко проникли в человеческое сознание, что Бэкон называет их «идолами». Он насчитывает четыре типа «идолов», а именно «идолы рода», «идолы пещеры», «идолы рынка» и «идолы театра».²³¹ Вторая часть имеет позитивный характер. Она повествует о новой системе, позволяющей обнаруживать объективное знание о фактах. Эта система базируется на принципах индукции и научного эксперимента, ученый применяет их к решению целого ряда научных задач таких как тепло, движение, свет, запах, энергия и другие.

Рене Декарт и его дискурс о методе

Французский философ Рене Декарт (1596-1650) получил образование в нескольких европейских странах как раз в то время, когда среди христианских религиозных элит господствовала система логики, базировавшаяся на аристотелевском силлогизме. Церковь была столь привержена аристотелевской системе, что подвергала гонениям всякого ученого, кто осмеливался сомневаться в теориях, подкрепленных аристотелевской логикой, включая те теории, которые относились исключительно к сфере науки. Декарт был крайне неудовлетворен аристотелевской системой образования, которая предлагалась в то время в религиозных учебных заведениях; он остро ощущал, что полученное им знание было лишено последователь-

²³¹ Bacon, *The New Organon*, p. 40.

ности и четкости. Он замечал, что из всех изученных им дисциплин лишь математика обладала свойствами четкости и ясности, и он начал размышлять о том, чтобы добиться этих же свойств при изучении других наук.

Декарт некоторое время переживал интеллектуальный кризис из-за собственной неспособности сформулировать новую мыслительную систему, которая послужила бы прочным основанием для всех наук. Несмотря на свой системный взгляд и искренние стремления, он отчаялся достичь поставленной им самим для себя цели. Однако после многих лет ошибок, разбитых надежд и бурной жизни во Франции²³² он переезжает в Голландию, где целиком посвящает себя выполнению главной цели. Там он пишет два своих фундаментальных труда «Рассуждение о методе» и «Размышления о первой философии».²³³ Первая книга состоит из шести частей. Часть первая имеет отношение к целому ряду соображений, касающихся философии, религии и науки; часть вторая рассматривает принципы и основные правила предлагаемого автором метода; третья часть посвящена этическим нормам, связанным с использованием метода; четвертая — излагает доводы в пользу существования Бога и человеческой души; часть пятая посвящена вопросам физики, работе сердца и другим проблемам, имеющим отношение к медицине и различиям между биологическим существованием человека и животных; и в шестой части обсуждаются условия, необходимые для достижения успеха при изучении природы и причины, побудившие автора взяться за эту работу.

²³² Франция в те времена была ареной больших политических событий, отлично описанных Александром Дюма в первом томе Трех мушкетеров. Известно, например, что Рене Декарт также, как и Д'Артаньян, был участником осады Ла-Рошели (1627-1629 гг.). (Прим. перев.)

²³³ René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated by Donald A. Cress, Fourth edition, (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company Inc.), from the editor's preface, pp. vii-viii.

По мнению Декарта, основанный на силлогизме метод Аристотеля, не способен привести к появлению нового знания, а посему он является непригодным. В то же время, Декарт считает, что экспериментальная индукция, которая опирается на данные органов чувств, и которую Фрэнсис Бэкон сформулировал в качестве альтернативы аристотелевской логике, не ведет к связному и четко определенному знанию. Что касается того метода, который сформулировал Декарт, то он начинается с сомнения в достоверности убеждений и верований людей, которые преимущественно состоят из иллюзий, и к которым они привязаны либо в силу привычки, либо из склонности к бездумной имитации других, а вовсе не из-за серьезных размышлений. Он утверждает: «я научился не особенно верить тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая, так как видел, что многое из того, что представляется нам смешным и странным, оказывается общепринятым и одобряемым у других великих народов. Так я мало-помалу освободился от многих ошибок, которые могут заслонить естественный свет истины и сделать нас менее способными внимать голосу разума».²³⁴

Метод Декарта строится на четырех принципах. Первый принцип: «никогда не принимать за истину ничего, что я не признал бы таковым со всей очевидностью, то есть тщательно избегать поспешности и предубеждения, и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчётливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению».

Второй принцип состоит в том, чтобы «делить каждую из рассматриваемых мной трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить». Третий принцип заключается в том, чтобы «располагать свои мысли в определённом порядке, начиная с предметов простейших

²³⁴ Там же: с. 6.

и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу». И четвертый принцип состоит в том чтобы «составлять по всем вопросам перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено».²³⁵

Конт, Дюркгейм и метод позитивизма

Наряду с тем, что 18 и 19 века в значительной мере определяли ход естественнонаучных открытий, этот период в истории также стал свидетелем становления и развития социальных и гуманитарных наук. Французский философ Огюст Конт (1798-1857) считается на Западе отцом социологии, а также основателем доктрины позитивизма, с его отрицанием всех сверхъестественных и метафизических представлений. Позитивизм рассматривает эволюцию мышления и поиск человечеством истины через призму «закона трех стадий», полагая, что объяснение мира сначала осуществлялось посредством 1) теологии, затем 2) метафизики, и наконец, 3) научного позитивизма. На теологической ступени, религиозная мысль развивается от этапа поклонения идолам, через более сложную систему политеизма к универсализму монотеизма. На теологической стадии человеческий разум зависит от предрассудков и мифологических объяснений. На метафизической ступени, которая представляет собой более зрелый этап, разум ищет объяснения загадок окружающего его мира при помощи абстрактных и символических понятий. На третьей, научно-позитивистской ступени, человеческий разум не задается вопросом «почему возникают явления», а пытается ответить на вопрос «как они происходят», полагаясь при этом на точное описание реально существую-

²³⁵ Там же: с. 11.

щих феноменов и процессов, с помощью которых он может распознавать взаимосвязи между объектами и выводить научные законы, которые и объясняют все явления, в равной степени как для мира физических тел, так и для социальных феноменов.

Не менее важным для развития позитивизма был вклад Эмиля Дюркгейма (1858-1917), который в своей книге «Правила социологического метода» утверждал, что социология представляет собой науку, в которой метод позитивизма работает также как и в других дисциплинах. Дюркгейм сформулировал социальную науку на основе трех предпосылок. Первая предпосылка – это единство природы, вторая свидетельствует о том, что социальные явления являются частью объективного мира природы, и третья – что социум, будучи частью природы, регулируется естественными законами и принципами, и поэтому, может изучаться в соответствии с научным методом, основанным на индукции и проведении экспериментов.²³⁶

Модернизм и постмодернизм

Модернизмом сейчас принято называть исторический период, со всеми его верованиями, привычками, представлениями и интеллектуальными трендами, занявший промежуток времени между Веком Просвещения (вторая половина 17 в.) и серединой двадцатого века.

Период модернизма отличали абсолютная вера в мощь человеческого разума и бурный научно-технический прогресс. Западное общество и культура в значительной мере были подвержены идеям секуляризма, при этом, христианство явно не справлялось с вызовами Нового Времени. Стали появ-

²³⁶ Ала Мустафа Анвар, *Ат-тафсир фи ал-'улум ал-иджтима'ийа: дираса фи фалсафа ал 'улум* (Толкование социальных наук: изучение философии науки). – Каир: Дар ал-сакафа, 1988. Сс. 109-196.

ляться новые религии, принимая, при этом, преимущественно три разные формы: в первой из них Бог не имел непосредственного отношения к миру после его сотворения. Согласно второй – религия представляла собой личное благочестие, сопровождаемое при этом активной, почти абсессивной заинтересованностью в мирских делах.²³⁷ И третьей формой религии стала защитная самоизоляция от мира. Все эти тенденции, взятые в совокупности привели к ситуации, когда религиозная жизнь в западном обществе была сведена к историческому минимуму.²³⁸

Отдельные модернистские интеллектуальные течения и школы трансформировались со временем в целостную философскую и мировоззренческую традицию, породившую собственную систему методов исследования. Научный рационализм, возникший в 17 веке, к веку восемнадцатому настолько окреп, что полностью заменил собой религию и метафизику. Это течение со временем сформировало секулярную позитивистскую философию, которая превозносила неограниченный потенциал науки и всевластие научной методологии, а также возвеличивала возможности человека и обещала ему, что вскоре он полностью подчинит себе силы природы. Сциентизм²³⁹ стал своего рода культом, со всеми чертами современной рели-

²³⁷ Автор, по всей видимости, имеет в виду протестантизм. Согласно мнению Макса Вебера, изложенного им в книге «Протестантская этика и дух капитализма», протестантский этос включал в себя убеждение о том, что богоизбранность отдельного человека при жизни проявляется через его жизненные успехи. При этом протестанты действительно отличались стремлением к личному благочестию и набожностью. (Прим. перев.).

²³⁸ Stephen Haynes, *Professing in the Postmodern Academy* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2002), pp. 34-35.

²³⁹ Термин сциентизм используется в качестве определения для системы представлений об универсальном характере научного метода, а также о том, что эмпирическая наука представляет собой наиболее авторитетный взгляд на мир, полностью исключая любые другие интерпретации и точки зрения.

гиозной секты. Это направление мысли обрело еще больший авторитет с превращением теории биологической эволюции в философскую школу, которая провозглашала бесконечность восходящей траектории прогрессивной эволюции человечества. Одним из тревожных последствий упрочения данной школы стало оправдание этноцентризма и обоснование ведения войн, как закона социальной жизни, обусловленного силами природы, нежели ставшего результатом человеческого выбора.

И несмотря на свой наивный оптимизм, эти интеллектуальные течения не смогли предотвратить появления течений совсем иного сорта на европейской арене, поскольку 18 и 19 века также стали свидетелями появления и пессимистических интеллектуальных течений, чьи сторонники верили, что научный прогресс привел к созданию буржуазной идеологии, которая обокрала людей, лишив их определенной доли человеческих прав. Буржуазная идеология превозносила разум, игнорируя при этом интуицию, чувства и эмоции. Таким образом, рационализм стал триггером обратного процесса, проявившегося в форме романтизма, который в свою очередь, привел к возникновению психоанализа с его особым вниманием к бессознательному; марксизм возник в качестве частичного ответа капитализму, Ницше привнес нигилизм, Сартр – экзистенциализм, Освальд Шпенглер открыл дискуссию критикуя европоцентризм и считая, что европейская цивилизация также придет к своему закату, как и многие цивилизации до нее.

Упражнение

Составьте таблицу, отметив в ней 1) этапы эволюции методологии в западной мысли и 2) интеллектуальные основания различных течений и школ.

Дух пессимизма развился во вненаучные методы и подходы, которые предполагали выстроить «новую науку», как

альтернативу тому, что предлагал модернизм. Эта «новая наука» нашла выражение в самых разных течениях, школах мысли и методологиях, которые известны под общим названием постмодернизма. Философские течения постмодерна разделяют мнение о том, что модернистский проект имеет многочисленные недостатки. Некоторые представители постмодернизма критикуют абсолютизацию и самодостаточность сил разума, присущие модернизму; другие осуждают его моральный релятивизм; иные подчеркивают пагубные последствия рационализма, приведшего к безответственному научно-техническому прогрессу. Академическое сообщество на протяжении нескольких последних десятилетий отмечает появление в рамках постмодернизма множества новых подходов к исследованиям в области гуманитарных наук, и особенно в социологии. Среди них структурализм, герменевтика, деконструкция, формализм, феноменология, и ряд других.

§ 3 Как соотносятся между собой развитие методологии и научный прогресс в истории западной и исламской цивилизаций

В истории западной мысли проблема методологии преимущественно обсуждалась применительно к естественнонаучным исследованиям, в то время как в истории исламской интеллектуальной традиции методология обсуждалась по большей части в отношении наук, имеющих отношение к божественному откровению. На Западе наука рассматривалась как область дисциплин исследующая природные объекты и явления, а сам метод, использовавшийся учеными, имел отношение к научно-экспериментальным методам. Большинство западных историков науки считают, что экспериментальная наука зародилась в Европе, где она росла, развива-

лась, а затем распространилась и на территорию Северной Америки. Именно эта наука привела к тому, что Запад географически стал местом, где развернулась индустриальная, технологическая и информационная революция. Тем не менее, среди историков науки вполне можно найти и тех кто воздаст должное и другим народам, в особенности на Востоке, который был свидетелем рождения цивилизаций, чье влияние на развитие естественных наук невозможно не заметить. Однако несмотря на это замечание, обсуждение методологии (будь то на Западе или Востоке) по-прежнему ограничивается лишь историей естественных наук.

Между тем, с исламской точки зрения, напротив, концепция науки имеет отношение к развитию потенциала восприятия человека во всех сферах жизни, включая материальные, общественные, психические и духовные аспекты. Основным источником для формирования подобного взгляда является божественное откровение, в котором представлены этапы развития человечества с самых ранних его времен. Это рассказы содержат ясные свидетельства того, что с самого момента своего появления люди были одарены способностью к размышлениям, мыслительной деятельности и проведению экспериментов. В соответствии с божественной мудростью, человеческие существа также были вооружены пониманием и знанием, которые нужны им для того, чтобы выполнять роль заместителей (*халифа*) Бога на земле. Бог провозглашает: *«Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства жизни, - мало вы благодарны!»* (7:9/10). Бог в своей мудрости подчинил землю и все, что в ней и вокруг нее Своей власти. В результате, космос устроен упорядоченным образом. Законы, которые управляют этим порядком, неизменны, что делает возможным их обнаружение человеком, изучение, а затем и использование для собственных нужд. Мы читаем в Коране: *«И Он подчинил вам то, что в небесах, и*

то, что на земле, - все, исходящее от Него. Поистине, в этом - знамения для людей размышляющих!» (45:12/13).

Бог даровал людям способность к восприятию реальности. Между тем, эта способность возрастала и развивалась благодаря руководству и учениям пророков, а также в процессе обретения человечеством опыта взаимодействия с вещами, благодаря пониманию связей между объектами, событиями и явлениями в самых разных областях материальной, общественной и духовной жизни. Одна из первых картин истории творения человечества – это научение Богом Адама именам всех вещей. Именно благодаря этому событию Адам получил преимущество перед самими ангелами: *«И научил Он Адама всем именам, а потом предложил их ангелам и сказал: «Сообщите Мне имена этих, если вы правдивы» (2:31).*²⁴⁰ Другой эпизод, где мы встречаемся с прямым указанием на механизмы познания, это тот, где Господь посылает сыну Адама Каину ворона, дабы тот на своем примере научил Каина хоронить мертвое тело: *«И послал Аллах ворона, который разрывал землю, чтобы показать ему, как скрывать скверну его брата. Он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего брата». И оказался он в числе раскаявшихся» (5:31).* Еще один эпизод с научением людей – это история Ноя и строительство ковчега. Сам Господь сообщил Ною научные сведения, необходимые для выполнения поставленной перед ним задачи, а также научил как воплощать полученные знания на практике. Затем Ной исполнил свою задачу под непосредственным Божьим наблюдением. Бог сказал Ною: *«И сделай ковчег пред Нашими глазами и по Нашему внушению, который спасёт тебя и тех, кто за тобой последует» (11:37).*

²⁴⁰ В предыдущем аяте говорится: *«И вот, сказал Господь твой ангелам: "Я установлю на земле наместника". Они сказали: "Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя?" Он сказал: "Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!" (2:30).*

Много позже Всемогущий Бог показал Аврааму мир небесный и мир земной в то время как тот наблюдал за природными объектами. Бог говорит: *«И так Мы показываем Ибрахиму²⁴¹ власть над небесами и землей, чтобы он был из имеющих уверенность»* (6:75). После того, как Бог даровал Аврааму это понимание и руководство, он повелел ему построить в Мекке самое первое в мире здание, предназначенное для поклонения Господу. Со времен Адама людям потребовалось достаточно длительное время, чтобы достичь зрелости и принять на себя бремя ответственности. На протяжении всего этого периода люди использовали дарованные им Господом инструменты – слух и зрение, сознание и сердце. Объектами размышления и осознания становились различные сведения, передаваемая друг другу информация и опыт, полученный при помощи органов чувств.

Язык, к примеру, постепенно усваивается через своего рода впитывание или вбирание звуков в сочетании со смыслами из того социального окружения, в котором существует тот или иной индивид. Язык, таким образом, становится естественным средством общения с окружающими в присущей индивидууму социальной среде. И тот, кто прожил свою жизнь в условиях, где отсутствует языковое общение с человеческими существами, будет не способен усвоить язык, что подтверждается случаями изолированного проживания детей вне человеческих сообществ.²⁴² О том же свидетельствуют примеры, когда близнецы, воспитываясь в различных этнических сообществах, усваивали различные языки, привычки и религии.²⁴³

²⁴¹ Авраам и Ибрахим – два варианта прочтения одного и того же библейского персонажа в иудео-христианской и мусульманской традициях. (Прим. перев.).

²⁴² Douglas K. Candland, *Feral Children and Clever Animals: Reflections on Human Nature* (New York: Oxford University Press, 1995).

²⁴³ Nancy L. Segal, *Indivisible by Two: Lives of Extraordinary Twins* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

Поскольку Адам был первым сотворенным человеческим существом, он не имел возможности обучаться постепенно, путем впитывания информации от окружающих. Не был он и ребенком, который бы нуждался в подготовительном этапе для понимания смыслов, значений явлений и феноменов. Он сразу был сотворен полностью сформировавшимся взрослым человеком, обладающим способностью к восприятию и постижению. В качестве компенсации за то, что он был лишен семьи и общества, Всемогущий Бог сам предоставил ему все то знание, в котором он нуждался. Возможно, это частично и означает божественная фраза: *«И научил Он Адама всем именам»* (2:31).

В божественной фразе *«И научил Он Адама всем именам»* содержится несколько уровней смыслов.

Религиозные тексты, повествующие о происхождении человечества, подтверждают, что с самого момента своего сотворения, люди были наделены способностью к познанию. И когда они утрачивали знание прямого пути и забывали то, чему их научили, Всемогущий Господь направлял к ним посланников и пророков, для возобновления процесса наставления и для напоминания о забытых ими истинах. И то, что нам известно об истории человечества и эволюции цивилизации, свидетельствует именно об этом процессе.

Между тем, люди рождаются без каких бы то ни было знаний, однако, практически сразу после появления на свет они начинают инстинктивно фиксировать все свои впечатления, полученные при помощи слуха, зрения, вкуса, прикосновений и восприятия запахов. Эти впечатления и ощущения затем упорядочиваются в процессе осмысления и осознания. В отличие от других созданий, люди способны обмениваться информацией при помощи речи, а также фиксировать ее разными способами, тем самым позволяя передавать знания

друг другу, от одного поколения к следующему, и от одного народа к соседнему. Именно таким образом складываются и на протяжении длительных исторических периодов существуют культуры и цивилизации.

Дарованные нам Богом инстинкты, склонности и способности сочетаются как с врожденной, так и приобретенной привычкой пользоваться инструментами сознания и познания (разум и органы чувств - слух, зрения и пр.) для построения методов мышления, исследования и практики, которые помогают нам найти ответы на наши вопросы, тем самым влияя на принятие решений и поведение.

И конечно же методология вовсе не является чем-то новым для человечества; напротив, она совершенно естественна для людей, как существ, целенаправленно сотворенных богом и назначенным Им заместителями (*халифа*) на земле. Методология – это важнейший элемент процесса познания, свойственный разумным существам; это практика, которая является необходимой для продолжения жизни во всех ее аспектах.

Методология в природе, в мышлении и в жизни человека:

- врожденная природа
- силы и повеления разума
- практическая деятельность

Методология представляет собой исторически признанное явление, о котором у нас есть письменные свидетельства. Эти записи свидетельствуют о том, как различные древние цивилизации обращались с миром вещей, идей и человеческих существ. Останки древних цивилизаций Китая, Индии,

Плодородного Полумесяца²⁴⁴, Египта времен фараонов, и Южной Америки демонстрируют высочайший уровень развития математики, геометрии, астрономии, архитектуры, сельского хозяйства, медицины, горнодобывающей промышленности, производства орудий и инструментов, необходимых для различного рода наблюдений, для арифметических исчислений и медицинского обслуживания, для поиска ископаемых, письма, изобразительного искусства и массы других достижений, которые хорошо знакомы частым посетителям музеев.

При обсуждении сопряженности методологических концепций с эволюцией различных наук, нашей целью была демонстрация того, что в сфере человеческой деятельности очень трудно отделить одну область от другой: например естествонаучную и чисто материальную сферу от социальной, представленной одним сообществом или всем человечеством. Либо же материальную и социальную – от области духовного, ментального и эмоционального. Конечно, человеческие существа представляют собой нерасторжимое единство, состоящее из разума или сознания, духа, и тела, в то время как человеческое сообщество состоит из общественных отношений, включающих сотрудничество семей, племен, народов, общин и государств, нацеленное на обеспечение людей едой, одеждой и жилищем. Удовлетворение этих потребностей привело к развитию и усовершенствованию орудий сельского хозяйства, промышленности, торговли, транспорта и средств связи. Эти потребности были восполнены благодаря объединенным усилиям ученых самых разных специализаций.

Таким образом, появление методологии на заре современных цивилизаций не является каким-то одномоментным и

²⁴⁴ Территория древней Месопотамии и Леванта, ныне охватывающая территории Ирака, Сирии, Ливана, Палестины, Иордании, частично Египта и Турции. (Прим. перев.);

внезапным событием; методология также вовсе не является продуктом какой-то одной общины или народа, или какой-то определенной эпохи. Каждая община и нация вполне может, заглянув в свою историю, обнаружить свой собственный вклад в развитие науки и цивилизации и гордиться этим вкладом. Однако это не должно впоследствии мешать справедливой оценке вклада сделанного другими общинами и нациями.

Выводы

Несомненно, каждое открытие так или иначе ведет к последующим, и точно также каждое следующее открытие зависит от тех, что им предшествовали. По сути любой, даже негативный опыт, имеет существенное значение в деле развития человеческой мысли в направлении достижения поставленных целей и всеобщего блага.

Однако история человечества имела свои взлеты и падения, и человеческие цивилизации отличались друг от друга в зависимости от положения в пространственно-временном континууме. И несмотря на то, что Божье Провидение, посылая пророков и посланников, неизменно направляло нас, отводя от тупиков и пропастей, мы быстро забывали о том, чему нас учили, и теряли нашу дорогу снова. И совсем скоро после того, как пророк научил людей поклоняться лишь одному истинному Богу и основал общество справедливости и добродетели, мы видим их рисующими картины с изображением пророка и отливающих его статуи для напоминания самим себе об его деяниях. Затем, они забывали о самом пророке, и от его учения оставалась лишь одна статуя. Здравый рассудок вполне может привести нас к осознанию бесполезности идолов и абсурдности поклонения им в нашем поиске Божества в те периоды, когда пророки не посылались на землю. Однако у нас по прежнему нет раскаяния по поводу представления Божества в виде планеты, реки или коровы!

Магические ритуалы могли быть манифестацией мифической, метафизической ступени эволюции у того или иного народа. Однако и в наши дни мы по-прежнему можем видеть людей, которые проводят не менее магические по своему характеру ритуалы, используя при этом приборы и устройства, присущие двадцать первому веку – спутниковые каналы, интернет-сайты, газеты и дискуссионные интернет-платформы. Народы мира следуют разными путями, в соответствии с особенностями своего окружения и сложившимся менталитетом. По сути, даже в пределах одной общины сложно обнаружить одинаково мыслящих индивидуумов; различные группы людей и классы могут придерживаться диаметрально противоположных точек зрения. Точно также и сегодня мы можем встретить члена общества, который предельно профессионально, в полном соответствии с наукой исполняет свои обязанности на работе, однако, когда он возвращается домой он может верить в те же самые безосновательные предрассудки, что и остальные члены его сообщества.

Знание людей, имеющее божественное происхождение и дарованное нам Всемогущим Господом, является знаком отличия человека от других сотворенных существа. Когда Господь *«научил Адама всем именам»* (2:31) Он даровал ему способность постижения знания из двух источников (божественное откровение и сотворенная вселенная) при помощи двух инструментов (разум и чувственное восприятие). Некоторые авторы склонны изображать развитие исследовательских методов как прямолинейную восходящую прогрессию. Однако истина заключается в том, что на каждой ступени эволюции люди использовали самые разные методы и средства постижения знаний. Первый сын Адама получил некую часть знаний напрямую от своего отца, который, в свою очередь, воспринял знание от Всемогущего Господа. Когда же он убил своего брата Авеля, то не знал, что делать с мертвым телом. И тогда ворон на собственном примере научил его как

себя вести в подобной ситуации: *«И послал Аллах ворона, который разрывал землю, чтобы показать ему, как скрывать скверну его брата. Он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего брата». И оказался он в числе раскаявшихся»* (5:31).

Различные народы мира использовали доступное им знание в той мере, в какой позволял это делать их уровень развития. Если нация отсталая, то она не может осознать значимость того культурного наследия, которым владеет, и, тем самым оказывается не в состоянии использовать его для своего блага. Подобный этап переживала Европа на протяжении Темных веков своей истории (примено с 6 по 10 века новой эры), которые последовали за падением Западной и Восточной частей Римской Империи. Европейские народы не смогли оценить значимость богатейшего греческого достояния, которое они унаследовали в таких областях как медицина, математика, философия, геометрия, литература и поэзия. Когда, в отличие от них, мусульмане находились на этапе культурного подъема, они оценили важность того, что оказалось в их распоряжении, а также значимость всех тех знаний, которые имелись в те времена у европейцев, индусов и других народов. Таким образом, они чрезвычайно быстро смогли усвоить это знание при помощи переводов, комментариев и прочих доступных им способов. Они тщательно пропустили через себя все те научные трактаты, что оказались у них в руках, обнародуя их результаты, редактируя древние тексты, принимая одни положения и оспаривая другие, развивая их и модернизируя. Однако когда, в свою очередь мусульмане, оказались в состоянии упадка и отсталости, уже они были не в состоянии использовать полученное от предшественников научное наследие. Они перестали ценить все те достижения, которых достигли мусульманские ученые на более ранних этапах исламской истории. Когда же судьба вновь оказалась благосклонна к Европе, и она пробудилась ото сна средневековья, европейские наро-

ды осознали значимость греческого наследия, которое усилиями мусульман было сохранено для человечества. Они также обнаружили новаторские достижения мусульман в различных науках, которыми сами мусульмане, ввиду своей отсталости, уже были не в состоянии воспользоваться.

Неудивительно поэтому обнаруживать, что великие достижения мусульманской цивилизации возвращаются к нам в качестве открытий западных ученых. Одним из самых великих мусульманских деятелей, чье наследие было замечено западными учеными, был Ибн ал-Хайтам (ум.1040), который известен тем, что написал более двухсот книг в области самых различных наук. Он известен также подробным и точным описанием научных методов, основанных на наблюдении, экспериментах и доказательстве. Другой известный ученый – Ибн Халдун (ум.1406) – передовой мыслитель, который открыл нам ключевые принципы социологии о том, как работают социальные законы в области политики, экономики, развития общества, образовании и психологии. Наиболее значительным вкладом Ибн Халдуна в область исследовательской методологии и способов мышления являлось его особое внимание, которое он уделял важности практического, конкретного опыта (эмпиризм) для достижения понимания определяющих характеристик предметов, социальных законов и принципов причинности.

Между тем, как уже отмечалось выше, сравнение между тем, как сами мусульмане относятся к критике пророческой Сунны, и тем, что предпринимают западные ориенталисты, изучающие хадисы, демонстрирует фундаментальное и по сути непреодолимое различие в подходах и методах, поскольку исламский метод основывается на религиозной вере, а западный метод строится на секулярной, материалистической критике истории.²⁴⁵

²⁴⁵ N. J. Coulson, "European Criticism of Hadith Literature," pp. 317-321.

ГЛАВА 5

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ТЕЧЕНИЯ В ИСЛАМЕ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

Определить различие между двумя подходами в исламской методологии: монистическим подходом (*ал-ахадийа*) и объединяющим подходом (*ам-таухидийа*);

1. Продемонстрировать важность объединяющего подхода (*ам-таухидийа*) для интеграции и объединения разных уровней методологической деятельности, от начала размышлений об исследовании и, собственно, исследовательского процесса до определяющих его нормативных принципов.

2. Рассмотреть наиболее важные сущностные характеристики различных методологических направлений: рационалистическая школа, мистическое течение, научно-эмпирическое учение и правовые (*усул*) течения.²⁴⁶

3. Показать все многообразие, которое присутствует в рамках каждой из исламских методологических течений.

4. Раскрыть определяющие черты различных методологических направлений в истории исламской цивилизации.

²⁴⁶ Термин «*усул*» происходит от существительного, означающего «основания» или «принципы», относится ко всему тому, что составляет основы права (*усул ал-фикх*).

5. Привести примеры воззрений отдельных ученых и мыслителей, представляющих различные методологические школы в исламе.

ВВЕДЕНИЕ

Основной замысел данной главы заключается в том, чтобы показать, что при всем многообразии подходов и исследовательских интересов, охватываемых исламской методологией, ее целостность определяет общность исходных посылок, которые влияют на мышление, исследовательские практики и последующую деятельность. Среди исходных посылок следует, прежде всего, выделить общность главных целей, которые накладывают отпечаток на все формулировки, представления, описания и определения.

Когда мы говорим в этой главе о «методологических школах», то мы обращаемся к широкому кругу идей и подходов, которые существуют в рамках понятия «исламская методология». Исламская методология, таким образом, являющаяся «методологией интеграции познания», на протяжении всей истории мусульманской цивилизации принимала форму множества методологических школ. Эти школы, прежде всего включают «методологию получения [послания]», которая возникла еще при жизни Пророка; методологию «критики и фиксации текста», сопровождавшую процесс записи и кодификации пророческой Сунны. Эта методология привела чуть позже к возникновению науки «критики передатчиков хадисов» (*ал-джарх ва ал-та'дил*), науки «обоснования причин принятия норм в фикхе» (*'илла*) и науки выведения правовых норм на основе подробного разбора свидетельств, что позже повлекло за собой возникновение правовых школ в исламе, а с ними и науки основ права, методов толкования Корана и подходов к решению доктринальных вопросов ислама. При этом, каждая из вышепе-

речисленных областей исламских наук претерпевала изменения по мере появления и развития теологии, философии и суфийских методик, связанных с обретением мистического опыта. Следует помнить, что отдельные группы мусульманских ученых придерживались метода научного эксперимента когда имели дело с вопросами, требовавшего подобного подхода.

Исламская цивилизация включала в себя все эти школы. Поэтому когда мусульманский ученый рассматривал ту или иную проблему, то пользовался тем методом, который в каждом конкретном случае требовался, и в большинстве случаев он применял несколько методов одновременно. В исламской истории было немало периодов, когда мусульманские ученые становились обладателями энциклопедических знаний и были прекрасно осведомлены в самых разных науках. Один и тот же ученый мог вполне быть и правоведом, и специалистом в науке основ права, и хадисоведом, как, например, Имам Малик и аш-Шаукани. Мыслитель мог быть одновременно и толкователем Корана, философом и врачом, как Абу Бакр ар-Рази и Ибн Сина (Авиценна); или философом и суфием, как Ибн ‘Араби, Ибн Туфайл и Сухраварди, или правоведом, теологом и суфием, как Абу Хамид ал-Газали. Среди других примеров – Абу Хайан ат-Таухиди, который был литератором, философом и суфием, ал-Хасан ибн ал-Хайтам – философ, математик и врач, Ибн Зухр – врач и философ, Ибн Хазм – правовед, теолог и литературовед. Точно также Имам ат-Табари совмещал познания в истории, в толковании Корана и в правоведении, в то время как Джабир ибн Хайан был одновременно химиком и философом.

§ 1. Сравнительный анализ методов: монистический и объединяющий подходы

Мы уже продемонстрировали различия между тем, что мы называем «монистическим дискурсом» (противостоящим то-

му, к чему призывает исламская методология интеграции познания) и «объединяющим дискурсом (*am-tauḥīd*), который охватывает различные формы объяснения реальности, основанные на рациональных доводах (*иджстихād*), и на всей совокупности методов исследования, которые способствуют продвижению исламской общины к жизненно необходимым ей реформам.²⁴⁷

Мы стремились показать, что если наше обсуждение проблем строится на строго установленных принципах, ориентируется на достижение достаточно широкого круга благих целей, если оно содействует открытости, подкрепляется искренними намерениями, то нет никакого вреда от усвоения и использования различного рода рациональных объяснений и подходов. Особенно, если благодаря этому открываются широкие возможности для сотрудничества и объединения людей, и, если эти процессы включают в себя рассмотрение и оценку уже имеющихся знания и опыта.

Здесь нам хотелось бы ненадолго остановиться, чтобы подробнее рассмотреть сущность различий между монистическим и объединяющим дискурсами. Мы сделаем это при помощи проведения различий между тем, что мы называем «монистическим, единичным взглядом» и «объединяющим взглядом» на метод или подход применительно к имеющимся методологическим школам.

Под «монистическим взглядом» мы подразумеваем воззрение, согласно которому в одно конкретное время используется имеется только один исследовательский подход в решении некой конкретной задачи, вопроса или того или иного аспекта реальности в изучении природы, социума или индивида. С этой точки зрения, человеческая мысль развивалась линейным образом, переходя в процессе эволюции из одной

²⁴⁷ Фатхи Хасан ал-Малкави, Редакционная статья в журнале «Исламийа ал-ма'рифа», № 64, Апрель, 2011. Сс. 5-13.

исторической фазы в следующую; люди придерживались лишь одного подхода, не используя никакие другие. Концепция трех стадий в развитии мышления людей Огюста Конта может рассматриваться как такой «монистический» взгляд, поскольку, согласно ему люди последовательно проходили три основных этапа: религиозно-теологический, философско-метафизический и научно-позитивистский, последняя из которых представляет собой достижение истинной зрелости человеческого мышления благодаря открытию научно-экспериментального метода. Согласно контовской теории, каждая стадия этой эволюции характеризовалась использованием лишь одного подхода или метода, так что, при переходе от одной стадии к другой, исследователи оставляли прежний метод, который был присущ именно этому периоду и переходили к следующему.

За прошедшие два столетия многие ученые отмечали, что в вопросе выбора метода постижения, проверки и использования знания, прежние методы уступили научно-экспериментальному подходу. Этот метод доказал свою высокую эффективность, позволяя нам успешно постигать законы материального мира, природные явления и их характерные черты и особенности. Благодаря своей триумфальной успешности данный научный метод со всем своим инструментарием и нормами начал применяться и в изучении социальных, гуманитарных и психологических феноменов. Преобладающим мнением стало представление о том, что научное исследование – это процесс изучения объекта при помощи использования «научного метода», и что научный метод, если выражаться точнее, – это «метод научного эксперимента». Считается общепринятым, что научный метод или методология не может иметь идеологическую окраску. Никто не может говорить, к примеру, о «западной» или «восточной» научной методологии. Никто также не может говорить и о «позитивистской» или «исламской» методологии, ибо добав-

ление подобного прилагательного к термину «научная методология» было бы не совместимо с принципом объективности и идеологической нейтральности по отношению к тем, кто занимается исследованиями, придерживаясь научного метода.

Однако, этот взгляд противоречит кораническому видению метода. Арабский термин, используемый здесь как «метод» (*минхāдж*) встречается в Коране один раз:

И Мы низвели тебе писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь (минхāджā). А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом, но... чтобы испытать вас в том, что Он даровал вам. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах! К Аллаху - возвращение вас всех, и Он сообщит вам то, в чем вы разногласили! (5:48).

Данный аят повествует о тех народах, к которым посылали пороков и до нас, подтверждая, что единая религия, проповедуемая всеми пророками, не означала единого закона (*шир'а*) для всех наций. Законы, предназначенные для народов, совпадают по некоторым параметрам, однако, отличаются по другим. Имея это в виду, данный аят допускает наличие множества законодательств, он также допускает и разнообразие методов и подходов. Из этого следует, что мы вполне обоснованно можем говорить и об «исламском методе» (*минхāдж ислāmий*) или об «исламской методологии» (*манхаджийя ислāmийя*). Более того, в контексте использования того или иного метода имеется пространство для разного понимания средств и инструментов, применяемых в процессе исследования. Все эти средства и инструменты объединены в силу их связи с исламской методологией, несмотря даже на то, что они различаются в отдельных деталях.

Таким образом, тот исследователь, который принимает концепцию «объединяющей методологии» волен использовать самые разные методы для организации своей собственной жизни, будь то в вопросах научно-теоретических или же практических, в зависимости от природы той проблемы, которая исследуется, и специфических обстоятельств, которые сопровождают ее решение, включая особенности текущего исторического периода, имеющийся объем знаний, жизненный опыт и степень вовлеченности в изучение вопроса. Исследователь может использовать все доступные ему методы в той мере, насколько они соответствуют достижению желаемой цели, при этом, он не должен забывать, что имеются и другие методы, которыми он может воспользоваться в иное время и в иной ситуации. Данная практика соответствует понятию множественности подходов, которое мы называем «методологическим плюрализмом». Точно также исследователь не должен забывать о возможности комбинировать методы в зависимости от той функции, которую они исполняют. Действуя подобным образом, исследователь совмещает разные методологические компоненты и приемы в рамках комплексной и самодостаточной деятельности, нацеленной на достижения поставленной цели. Это и есть «объединяющая методология».

Понятие методологической школы занимает центральное место в методологии интеграции познания, поскольку сама дискуссия о методологических школах уже включает в себя понятия множественности, объединения и божественного единства в отношении методов и подходов, в отличие от понятия «монистического подхода». Таким образом, согласно исламской точке зрения метод можно охарактеризовать как «объединяющий» (*таухїдїйа*), а не «монистический» (*уахїдїйа*).

- Термин «множественность» (*та'аддуд*) применительно к методу и методологии означает использование самых разных

методологических приемов и техник, главным при выборе которых является их соответствие изучаемым проблемам и вопросам. Кроме того, понятие «множественности» включает в себя разнообразные условия проведения исследования, такие как техники сбора данных, инструментарий и методы организации исследования и анализа.

- Термин «интеграция» (*такāmил*) означает, что при проведении исследования могут понадобиться различные элементы, относящиеся к самым разным подходам. Например, в рамках одного исследования могут потребоваться как качественные, так и количественные данные, как статистический анализ, так и индуктивное мышление, формулирование и проверка гипотез, индукция и дедукция (они обычно представляют собой взаимодополняющие компоненты мыслительного процесса), описательный доклад, содержащий как изложение фактов и свойств предметов, так и нормативных ценностей и целей и т.п.

- «Объединяющий метод», в свою очередь, означает, что исследовательская деятельность, состоящая из множества элементов и отличающаяся комплексностью задач, должна быть направлена на достижение главной цели [исполнения человеком роли наместника Бога на земле], при этом каждая ступень и фаза такого исследования непосредственно должна быть связана с предыдущей.

В свою очередь «монистическая методология», использовавшая исключительно экспериментальные научные методы, оставалась господствующей на протяжении 18 и 19 веков. Начиная с 20 века, однако, стало заметно, что экспериментальная наука не всегда может ответить на целый ряд вопросов, имеющих вполне научный характер. В результате, абсолютный авторитет этого метода был подорван, в то время как его позитивистские философские основания нередко стали критиковать, а иногда и по праву оспаривать. Некоторые считали, что эмпирический научный метод непригоден для

использования в области гуманитарных и социальных наук из-за принципиальных отличий между природными и социальными явлениями. Другие утверждали, что научный метод, приведший к научно-техническому прогрессу, породил тем самым культуру материализма, приведшую, в результате, к соперничеству, конфликтам между людьми и к острой конкуренции между государствами за влияние, власть и богатство. Подобное развитие человеческого сообщества стало причиной целого ряда глобальных проблем: самых разрушительных войн в мировой истории, экологических катастроф, роста количества тиранических режимов и увеличения разрыва между социальными группами по уровню жизни.

После длительного периода господства, понятие монистической методологии на Западе уступило дорогу дуалистической методологии, которой, в свою очередь, на смену пришла методология интеграции

Неприятие подобных последствий привело к появлению постмодернистской философии. Она разработала свои собственные подходы, которые критиковали модернистские представления, опиравшиеся на научно-эмпирический метод. Постмодернистские подходы вскрыли несостоятельность философских оснований, подкреплявших эмпирический научный метод, предлагая при этом иные методы.

Переходя к теме методологической интеграции, следует отметить, что эмпирический научный метод, вне зависимости от того, в какой области он применяется – в естественно-научных работах или в гуманитарных – до недавнего времени опирался на количественные данные, собираемые в виде таблиц и графиков, которые в процессе исследования подвергаются статистическому анализу. Цель подобного исследования заключается в получении достоверных результатов, которые можно было бы трактовать на основе проверки ста-

статистических данных или анализа количественных характеристик. Ценность того или иного исследования определялась тем объемом количественных данных, которые оно предоставляло, а также действенностью сложнейших методов статистического анализа, обеспечивающих надежность, объективность и достоверность, коими характеризуются, как правило, цифры. Однако к концу 20 столетия, статистически подкрепленные результаты исследований в области социальных и гуманитарных наук стали подвергаться критике. Особенно это касалось работ, выводы которых не подкреплялись качественным описательным материалом, обеспечивающим значимость показателей статистического анализа и более высокую степень надежности исследования. Позже исследователи все чаще начали использовать метод качественного описания, нежели просто предоставлять количественные характеристики объектов исследования. Кроме того повсеместно стали возникать профессиональные союзы и специализированные научные журналы, посвятившие свою деятельность популяризации и внедрению качественных методов исследования.

Постепенно длительные дебаты относительно преимуществ количественных методов (выражавшихся в точности и исчисляемости) и качественных методов (обеспечивающих большую глубину осознания проблемы), привели исследователей к пониманию необходимости использования каждого из подходов попеременно в зависимости ситуации и потребностей конкретного исследования. Сейчас уже вполне очевидно, что не следует использовать один из этих двух методов там, где он не подходит. В то же время бывают ситуации, когда оба метода должны использоваться в рамках изучения одной научной проблемы. Именно эта ситуация соответствует тому, что принято называть «комплексной исследовательской методологией». Конечно, многие работы, в которых описывается интегрированная методология, выходят за рамки этой каче-

ственно-количественной дихотомии. И хотя чаще всего можно сказать, что применяемая методология диктуется философией, которой придерживается исследователь, в некоторых недавних работах это правило опровергается. Ученые, при этом, утверждают, что «философия не определяет используемую методологию исследований». Скорее, наоборот: именно методология определяет философию, которой исследователь может придерживаться для объяснения собственного подхода к проведению исследований.²⁴⁸

Составляющие элементы «объединяющей методологии»

1. Методы мышления;
2. Исследовательские практики;
3. Исследовательская этика.

Методология объединения, о которой мы здесь ведем речь, вовсе не ограничивается объединением или совмещением исследовательских методов и инструментов, опираясь на требования исследовательского процесса. Скорее, мы говорим о гораздо более широком обсуждении методологического подхода, который объединяет три уровня методологической деятельности, а именно 1) способы мышления при постижении исследуемого объекта; 2) исследовательские практики, относящиеся к сбору данных, анализу, методам получения и интерпретации результатов; 3) исследовательская этика, представляющая собой руководящие принципы деятельности и поведения во время изучения объектов, которую должна определять честность, добросовестность и непредвзятость в поиске истины.

«Методология объединения и единства» позволяет одновременно извлекать знания из двух источников: из текста от-

²⁴⁸ David Plowright, *Using Mixed Methods: Frameworks for an Integrated Methodology* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2011), p. 181.

кровения, ориентирующего исследователя на поиск наиболее подходящих в каждом конкретном случае методов и техник, и из явлений сотворенного мира в самых разных его проявлениях – природа, общество и человек. Точно также, методология единства позволяет совмещать использование всего многообразия техник, связанных с приобретением, проверкой и применением знаний, включая разум и органы чувств. Таким образом, методология единства подразумевает получение знания из всех имеющихся источников, применение различных инструментов познания и объединение этих источников и инструментов.

С точки зрения методологии объединения, методологическая деятельность имеет три аспекта: (1) получение знаний из двух источников, (2) использование инструментов приобретения знаний, и (3) интеграция этих источников и инструментов познания.

Методология единства определяет мировоззрение исследователя: то как он мыслит, как он ведет свои исследования, и как он осуществляет свою деятельность в различных областях наук и специализированных дисциплинах.

В нашем распоряжении имеется множество предметных областей – шариатские науки, которые связаны с текстами божественного откровения; социальные и гуманитарные науки, которые имеют отношение к изменяющимся социальным, политическим, экономическим, познавательным аспектам жизни людей; естественные и физические науки, которые изучают отличительные особенности природных объектов, как живых, так и не живых и все те трансформации, которые они претерпевают; и прикладные науки, которые помогают людям в их повседневной жизненной практике, обеспечивая их потребности в области здравоохранения, транспорта и связи. Господь либо напрямую открыл для людей эти науки, либо обеспечил возможностью их постиже-

ния, чтобы они могли поддерживать и улучшать качество своего земного существования. Имея все это в виду, мировоззрение единства предписывает людям объединять свои усилия для развития всех этих наук, ибо чего бы не достиг человек, община или нация, в конечном итоге это непременно окажет воздействие – негативное или позитивное – на всех них без исключения.

И мы надеемся, что мусульманские ученые и исследователи будут трудиться все вместе, чтобы суметь ответить на все те вызовы, которые ставит перед ними методология единства: при помощи усвоения этой методологии и применяя ее в своей работе, распространяя ее среди окружающих и предлагая ее всему человечеству, мы все ожидаем, что мусульмане смогут достойно представить себя на мировой арене и совершить значимый вклад в развитие человеческой цивилизации, указывая ей пути к истине.

§ 2. Методологические направления и школы

Достаточно трудно дать точное описание конкретной методологической практики и ее элементов, которых бы неизменно придерживались мусульманские ученые, представляя ту или иную школу, поскольку большинство мусульманских ученых в прошлом обладали поистине энциклопедическим объемом знаний и использовали самые разные приемы в своей научной деятельности. Кроме того, они активно применяли те методы, которые соответствовали одновременно и их вероубеждениям и тем разнообразным дисциплинам, в которых были осведомлены. Тем не менее, ниже будет представлено описание нескольких методологических школ, которые с самых ранних периодов и до сегодняшнего дня продолжают влиять на мышление и исследовательские практики мусульманских ученых.

(1) Рационалистическая школа: схоластики и философы

Мы объединяем в этом разделе описание воззрений схоластических теологов и философов поскольку между этими двумя группами на протяжении всей истории исламской цивилизации существовало значительное сходство как в выборе объектов исследования, так и в предпочтении методов. Характерной чертой методологии данной школы является важное значение, которое они придавали человеческому разуму, в особенности в вопросах веры. Следует заметить, что некоторые мусульманские ученые, такие как ал-Кинди (ум. 873), Ибн Сина (ум. 1037), и Бируни (ум. 1048), в большей степени были близки к греческой философской традиции в вопросах рационального подхода к проблемам религии, в то время как другие, такие как мутазилиты²⁴⁹, ашариты²⁵⁰ и матуридиты²⁵¹

²⁴⁹ Мутазилиты (араб., буквально — обособившиеся), создатели ранней мусульманской теологии рационалистического направления, зародившейся в Арабском халифате в 8 в. Основоположником мутазилизма считается Василь ибн Ата (699—748). Теоретики мутазилизма отрицали многие догматы ортодоксального ислама: существование атрибутов Бога, отличных от Его сущности, — антропоморфизм, догмат об извечности Корана, рассматривая его лишь как одно из творений Бога. Признавали свободу воли человека. Высшим критерием норм нравственности объявляли человеческий разум. Мутазилиты пытались совместить античную диалектико-рационалистическую мысль с основными принципами исламского мировоззрения. (Прим. перев.)

²⁵⁰ Ашаризм (ашариты, ашаритский, от имени основателя течения Абу ал-Хасана ал-Аш‘ари) — представители одного из основных направлений калама. Они признавали извечное существование некоторых божественных атрибутов (т.н. «атрибутов сущности» — воли, знания и т.п.), отрицали сотворенность Корана в отношении «смысла», различая в этой связи речь, высказанную вовне, и речь внутреннюю, «про себя», признавали возможность лицемерия праведниками бога в потустороннем мире, отрицая, однако, возможность объяснения того, как это должно осуществляться на деле. Большинство ашаритов отрицало существование естественной причинности, а закономерный характер происходящих в мире процессов объясняли обычаем, который введен богом и не нарушается

следовали методологии, присущей мусульманским правовым школам. При этом сами школы калама по-разному относились к вопросу соотношения разума и откровения в постижении исламского вероучения.

Кроме того, имеется и третья группа, включающая Ибн Таймийю (он был приверженцем ханбалитского мазхаба),

им, поскольку царящий во вселенной порядок предопределен извечным и неизменным знанием Всевышнего. Ашариты выдвинули «принцип допустимости», согласно которому все, что можно представить себе в воображении, допустимо также и для мысли. Исходя из этого принципа, один из ашаритов ар-Рази (ум. 1209), например, допускал существование наряду с нашим миром множества других миров. Как и среди мутазилитов, среди ашаритов не было единства взглядов в отношении предела делимости тел (атомов): ал-Бакиллани (ум. 1013) признавал существование такого предела, тогда как ал-Джувайни (ум. 1085) и ар-Рази оставляли вопрос открытым. Начиная с творчества аш-Шахрастани и ар-Рази, происходит сближение калама с перипатетической философией (*фалсафа*), завершившейся впоследствии их соединением. (Прим. перев.).

²⁵¹ Матуридиты - представители одной из двух рационалистических школ религиозной философии, признанных в суннитском исламе. Эпоним школы Абу Мансур ал-Матуриди, учение которого развили ученики Абу ал-Касим ас-Самарканди, Абу ал-Хасан ар-Рустугфани, Абд ал-Карим ал-Паздави и Абу ал-Лайс ал-Бухари. Большой вклад в разработку идей матуридизма внесли Абу ал-Муин ан-Насафи (ум. 1114), Наджм ад-Дин Умар ан-Насафи (ум. 1142) и Нур ад-Дин ас-Сабуни (ум. 1185). Богословие Матуридизма близко ашаритскому. Обе школы возводят рациональное познание в обязанность мусульманина, расходясь в толковании его природы. Ашариты видят в нём императив исламского закона (шариат), матуридиты - предписание божественного разума, установленное независимо и прежде шариата.

В вопросе о предопределении матуридизм вслед за Абу Ханифой признаёт человеческие грехи совершёнными с соизволения, но не по желанию Аллаха. Как и ашаризм, матуридизм исходит из божественного предопределения (ал-кадар), но полагает, что Бог сотворил людей со свободой выбора своих поступков, за которые они вознаграждаются или наказываются после смерти. В добрых делах Бог помогает человеку, а в злых покидает его, допуская совершение грехов, за которые верующий несёт ответственность. (Прим. перев.).

Ибн Рушда (представитель восточного перипатетизма) и Ибн Хазма (представитель захиритского мазхаба), которые сформировали свои собственные школы, в которых разум и откровение находились в полном согласии, и посему не было необходимости отдавать предпочтение чему-то одному.

Книги по традиционному учению ислама полны теологических и философских споров по вопросу об относительном приоритете, который должен отдаваться либо разуму, либо откровению при вынесении решений по вопросам исламской доктрины. Некоторые из этих споров были проанализированы доктором Хасаном аш-Шафии²⁵², который описывает процесс того, как сподвижники Пророка и их ближайшие последователи, а также ведущие мусульманские ученые времен раннего ислама, такие как Хасан ал-Басри, Джафар ас-Садик, Абу Ханифа и ас-Саури, в вопросах вероучения в первую очередь опирались на текст Корана и Сунну, а затем на разум и частное мнение (*ар-рай*). Иными словами, они опирались на доказательства, одновременно взятые и из откровения, и основанные на разуме, при этом оба (откровение и разум) признавались источниками авторитета.²⁵³

Мутазилиты высоко оценивали роль разума, считая его главным мерилom истины в вопросах Божественности и пророчества, полагаясь на Священные тексты только в вопросах, касающихся потустороннего мира.²⁵⁴ Кроме того, они ис-

²⁵² Хасан Абд ал-Латиф аш-Шафии, Ал-‘акида уа ал-‘акл фи фикр ал-ислами: ад-далил ал-‘акли уа макантуху фи бухус ал-и-‘тикадийя (Вероучение и разум в исламской мысли: рациональные доказательства и их место в вероучительной литературе) в книге Ахмеда Фуада Паши и др. Ал-манхаджийя ал-исламийя (Исламская методология), сс. 523-557.

²⁵³ Там же: с. 535.

²⁵⁴ Богословская проблематика разворачивалась вокруг обсуждения трех основных тем: 1) Божественное и все, что относится к этому понятию; 2) Проблема пророчества; 3) Вопросы о невидимом - то, что нам известно только со слов пророков о Судном Дне, его признаках, потустороннем мире и пр.

пользовали и третий вариант, когда учитывались и доводы разума, и свидетельства откровения. При этом мутазилиты считали недостаточным, если положения пророчества и извлеченные из него правовые нормы, не были подтверждены доводами рассудка. Среди таких вопросов, требующих осознания разумом, были, например, проблема единственности Бога; правовые суждения относительно необходимости возврата вещи, сданной на доверительное хранение (*аманат*); или разрешение на получение дохода или пользы от вещи, если подобная деятельность не приносит никому вреда.

Ашариты соглашались с мутазилитами в одних вопросах, однако, расходились с ними в других. Матуридиты заняли промежуточную позицию между ашаритами и мутазилитами. Доктор аш-Шафии суммирует проблему рационального исследования и его возможностей как пути к постижению вероучения следующим образом:

*Большинство теологов – схоластов, как раннего, так и более позднего периодов, в особенности ашариты, матуридиты и мутазилиты, признавали рациональное доказательство приемлемым в отношении вопросов вероучения, наряду с доказательствами, полученными из откровения, они также допускали, что теологические познания могут быть почерпнуты равно как при помощи разума, так и при помощи откровения. Некоторые из них, прежде всего мутазилиты, поздние ашариты и матуридиты, могли доходить до крайности в своей приверженности в вопросах теологии рациональным доказательствам и в пренебрежении к ценности доказательств, основывающихся на откровении.*²⁵⁵

После изложения различных методов, применяемых теологами – схоластами, доктор аш-Шафии обращает наше внимание на критику этих методов калама со стороны суннитского мыслителя Абу Хамида ал-Газали, философа – ра-

²⁵⁵ Там же: с. 526.

ционалиста Ибн Рушда и ведущего теолога – салафита²⁵⁶ Ибн Таймийи. Каждый из трех перечисленных ученых отдавал предпочтение кораническим доказательствам. Они считали их более действенными и убедительными для сознания человека, не говоря уже о том, что коранические доказательства обладали гораздо большей религиозной легитимностью нежели формально-теологические рациональные доводы. При этом, заново выстраивая методологию и опираясь при этом на Священный Коран, доктор аш-Шафии делает это вовсе не для того, чтобы мы придерживались традиционного, бездумного принятия учения ислама, а, скорее, для того, чтобы мы подчинили наш разум руководству, которое будет обращать наше внимание на знамения, которые Бог разместил как в нашем сознании и душе, так и в сотворенном вокруг нас мире. Поскольку только таким образом мы сможем освободить себя от оков формалистических, поверхностных суждений и диалектических ловушек, и открыть для себя новые пространства, которые станут предвестником истинного расцвета теологических исследований.

Священный Коран содержит сотни аятов (*āyā* на арабском – знамение), которые призывают нас использовать свой разум. Эти аяты не только учат использовать наш разум; они показывают нам как его использовать на пользу укрепления веры, что подразумевает опору на откровение как источник знания и на разум как инструмент. При том, что Коран, сам

²⁵⁶ Термин салафит в современной литературе, особенно в публицистике достаточно сильно политизировано, ввиду того, что во многих мусульманских странах именно мусульманские реформистские круги выступали критиками существующей власти. Сам термин происходит от словосочетания «салаф ас-салих» - праведные предшественники, относящегося по смыслу к первым поколениям мусульман, вера которых, по мнению богословов, была максимально близка к практике Пророка Мухаммада. В этой связи «салафиты» - это те, кто призывает вернуться к вере первых веков ислама. На русском языке наиболее близким по значению термином является понятие «фундаменталист». (Прим. перев.)

по себе, является авторитетным источником знаний, он разъясняет роль и функции разума, как ключевого инструмента для размышления и понимания человеческой ответственности перед миром, без всякой нужды в спекулятивных методах теологических школ. Современный ученый Шейх Абд ал-Халим Махмуд, после глубокого изучения философии, теологии и суфизма, избрал этот коранический взгляд для определения роли и функций разума. Шейх Абд ал-Халим Махмуд объясняет свою позицию следующим образом:

Мы оставались зависимыми от разума до тех пор, пока не получили подтвержденное послание. Однако с того момента как установилось истинное божественное откровение было бы абсурдно – и с точки зрения самого разума, и истинной философии и метода, которому следовали наши предшественники, считать что-то иное равным ему.²⁵⁷

Обсуждение данного вопроса доктором Хасаном аш-Шафии особенно важно в свете того, как он прослеживает эволюционные этапы, которые проходила рационально-теологическая методология и ее различные ответвления. Эти этапы сопровождались некоторой неопределенностью по мере того, как представители каждой из школ переосмысливали и разрабатывали собственную систему аргументации и доказательств в рамках своей школы. В качестве иллюстрации этого процесса аш-Шафии приводит изменения, которые претерпевала школа ашаритов. Абу ал-Хасан ал-Аш‘ари (ум. 935) начал с того, что занял крайне осторожную позицию, придавая равное значение разуму и откровению. Однако в своей работе «Книга разъяснений об основах религии» (*Китаб ал-ибана ‘ан усул ад-дийана*²⁵⁸) ал-Аш‘ари выступает как

²⁵⁷ Там же: с. 549.

²⁵⁸ Среди ученых встречается мнение, что данная книга лишь приписывается ал-Аш‘ари, поскольку ее содержание имеет более консервативный характер, нежели большинство работ этого автора. Кроме того, упомина-

сторонник откровения, который полемизирует со своими прежними единомышленниками – мутазилистами.²⁵⁹ В другой своей книге «Вспышка молнии в опровержение [взглядов] сторонников заблуждений и нововведений» (*Ал-лум'а фи радди 'ала ахли аз-заиги ва ал-бид'а*) ал-Аш'ари вновь восстанавливает некий баланс в своих воззрениях и оказывает большее доверие разуму. Этого относительного баланса между разумом и откровением в дальнейшем продолжал придерживаться ал-Бакиллани (ум. 1011) в своей книге «Чудесность Корана» (*И'джаз ал-кур'ан*). Однако, отдельные признаки методологической эволюции в направлении растущего доверия к разуму стали появляться в работах Абу Бакра ал-Фурака (ум. 1015) и 'Абд ал-Кадира ал-Багдади (ум. 1037). Примерно в то же самое время Имам Харамайн²⁶⁰ ал-Джувайни (ум. 1028) принял мутазилитское деление теологических вопросов на три категории: 1) вопросы, которые могут быть поняты при помощи одного только разума, (2) вопросы, которые могут быть поняты лишь только посредством откровения, и (3) вопросы, которые могут постигаться лишь посредством разума и откровения вместе. Это рационалистическое направление продолжилось с приходом ал-Газали (ум. 1111), который также усвоил мутазилитское трехчастное деление вопросов теологии. После ал-Газали, рационалистический подход стал главенствовать в сфере исламской теологии. Это стало заметно в работах аш-Шахрастани (ум. 1153). За ним последовал ар-Рази (ум. 1209), который также ставил

ний этой работы ал-Аш'ари нет в наиболее раннем списке трудов, составленном Ибн Асакиром (ум. 1105) (Прим. перев.)

²⁵⁹ Абу ал-Хасан ал-Аш'ари в самом начале своей теологической деятельности был сторонником мутазилизма, однако, позже разошелся с ними по ряду вопросов и основал собственную школу. (Прим. перев.)

²⁶⁰ Титул Имам ал-Харамейн означал, что он признавался в качестве религиозного авторитета в двух священных городах Хиджаза – Мекке и Медине. (Прим. перев.)

под сомнение доказательства основанные на пророчестве и разъяснял свою позицию при помощи 11 доводов. После ар-Рази последовал ал-Амиди (ум. 1233), который хотя и соглашался во многом с ар-Рази, пришел к выводу о том, что доказательство, основанное на откровении вполне может претендовать на предельную достоверность, если оно подкрепляется другими [рациональными] доказательствами, тем самым он упрочил относительный баланс, существовавший в ашаритской традиции. Ашаритская мысль, начавшаяся с Абу ал-Хасана ал-Аш‘ари порвала с мутазилитской школой и упрочила роль откровения в постижении вопросов теологии. Со временем, однако, ашаритская традиция методологически эволюционировала и пришла к мутазилитскому разделению теологических вопросов на три категории в зависимости от роли, которую играли в них разум и откровение.

Примеры, который приводит доктор аш-Шафии в качестве иллюстрации той эволюции, что произошла в рамках одного течения теолого-схоластической школы, помогают нам воссоздать более ясную картину развития методологии этой школы в целом. Вопросы роли разума и откровения не представляли собой проблему чрезвычайной важности во времена сподвижников Пророка и их ближайших последователей, хотя несколько примеров использования рациональных суждений в правовых вопросах встречаются уже среди хариджит.²⁶¹ Между тем, методологические основания схоластической теологии как отдельной дисциплины, непосредственно занимающейся вопросам вероучения и религии, становятся более очевидными с появлением мутазилитов.

²⁶¹ Хариджиты (от *хауаридж* араб. – вышедшие) – течение в среде ранних мусульман, не согласившихся с решением ‘Али ибн Аби Талиба (ум.661) на третейский суд во время практически выигранного сражения при Сиффине (657) с войском первого Омейядского халифа Муавии (правил с 661 по 680). (Прим. перев.)

Достаточно рано развитие методологической мысли проявилось в том, что мусульмане начали применять разум для понимания и использования текстов откровения – Корана и пророческой сунны – а также в стремлении самыми разными способами использовать тексты откровения для выведения из них правовых норм. Именно эти разнообразные способы выведения правовых норм проложили дорогу для появления правовых школ, основанных такими учеными как Абу Ханифа, Малик Ибн Анас, аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбал и другие. Однако эти ученые не видели необходимости обсуждать приоритет разума или откровения, поскольку кораническая методология, которой они придерживались, избавляла их от необходимости вести подобные дебаты.

Мутазилиты же напротив, доходили до крайности в признании важности разума. Абу ал-Хасан ал-Аш‘ари и сам некоторое время был приверженцем школы мутазилитов. Однако позже он порвал с ними и основал свою собственную школу, которая привлекла значительное большее количество последователей. Ашаритская школа, как мы уже видели, восстановила авторитет откровения, не приуменьшая при этом роли разума. И вслед за ним Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 940), опираясь на наследие Абу Ханифы, сформулировал умеренную схоластическую теологическую школу, которая уравнивала баланс между позицией, занимаемой мутазилитами и воззрениями ашаритов. Эти три школы, таким образом, разделяли убеждение о том, что между доводами разума и откровением случаются определенные противоречия, в силу чего мы должны определить, чему отдавать большее предпочтение.

Впоследствии отдельные представители схоластической теологии отказались от мысли о том, что разум и откровение могут в чем-то расходиться. Эти ученые подчеркивали необходимость избегания любых проявлений конфликта между разумом и откровением, важность нахождения консенсуса

между «правильным пониманием откровения и прямыми указаниями разума», и указывали на потребность выработки того, что один из ученых сформулировал как «сущностное понимание связи между религиозным законом и мудростью». Эти и другие подобные высказывания о комплиментарности и балансе при использовании разума и откровения послужили основанием для возрождения коранического подхода, которого придерживались ранние мусульманские мыслители. Этот изначальный подход повлек за собой развитие рационального исследования всех требующих изучения вопросов, и в то же время, он позволял избегать спорных вопросов, которые не вели к конструктивным действиям, и знание которых не несло пользы, а невежество в которых никому не приносило вреда. Это новое течение возглавляли ученые, представлявшие самые разные научные направления. Среди них: ал-Газали, Ибн Рушд и Ибн Таймийа.

(2) Суфизм как школа мистической практики

Эта школа опирается, с одной стороны, на знание, почерпнутое из мистической практики, и с другой на ряд других типов знания, которые постигаются при помощи откровения, чувственного постижения и работы разума. Точно также как перечисленные во вторую очередь знания связаны со специфическими методологическими действиями, позволяющими нам познавать, проверять полученную информацию и использовать ее, мистическое познание также связано со специальными методологическими процедурами. Знание, которое постигается посредством откровения, органов чувств и разума можно описать как «обретение» (*касб*). В свою очередь мистико-практическое познание следует охарактеризовать как дар (*уахб*). Ибо это ничто иное как подарок самого Всемогущего Господа, который одаривает им тех, кто борется со своей низменной натурой посредством поклонения и поминания Аллаха; это дар тем, кто непрестанно прилагает

усилия для восхождения к все более высоким уровням чистоты помыслов и к осознанию божественности до тех самых пор пока они не достигнут такого состояния близости к Богу, что становятся достойными этого божественного подарка.

В своей статье, озаглавленной «Метод мистического познания вкушения истины у суфиев в исламе»²⁶², доктор Абд ал-Хамид Мазкур описывает особенности, характеризующие практическое познание, правила и критерии, которые регулируют мистический подход. Доктор Мазкур обосновывает мистико-практический подход текстами откровения, положениями исламского права и доводами разума, используя при этом труды ведущих суфийских авторитетов. Он опирается на работы Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111), Абу Касима ал-Кушайри (ум. 1074), ал-Хариса ал-Мухасибии (ум. 857), ал-Хакима ал-Тирмизи (ум. 910), Мухи ад-Дина ибн ‘Араби (ум. 1240) и Абу Талиба ал-Макки (ум. 996). Доктор Мазкур также пишет о том, как суфийское наследие рассматривалось другими учеными, такими как Ибн Таймийа (ум. 1328) и Ибн Кайим ал-Джаузийа (ум. 1350). Ниже следует краткий пересказ работы доктора Мазкура.

Говоря о практическом суфийском знании, суфии использовали целый ряд терминов, включая такие как: «вдохновенное знание» (*илхām*), «раскрытие» (*кашф*), «свидетельствование» (*шухūd*). Они описывали свою науку как «не относящуюся к земному миру» (*ла дуннӣ*), имея в виду, что она имеет божественное происхождение. Использование этого термина основано на высказывании Всемогущего Господа о верном рабе своем Моисее, мир ему, которого он описывает следующим образом: *«И нашли они раба из Наших рабов, которому Мы даровали милосердие от Нас и научили его Нашему*

²⁶² Абд ал-Хамид Мазкур, Ал-манхадж ал-‘ирфани аз-зауки ‘инд суфийа ал-ислам (Метод мистического познания вкушения истины у суфиев в исламе) в книге Ахмеда Фуада Паши и др. Метод в исламе, часть 1, сс. 559-587.

знанию (*‘аламнāху мин ладуннā ‘илма*)» (18:65). Из всех терминов, однако, сами суфии предпочитали использовать для определения своего практического мистического знания термин «*ма‘рифa*», употреблявшийся для обозначения процесса познания отдельного человека, нежели термин «*‘илм*», который относится в большей степени к науке или научной дисциплине.²⁶³ Этот термин «*ма‘рифa*», как знание, связанное с вдохновением и сердцем, не берет свое начало в чувственном опыте, рациональном постижении или в логических умозаключениях и силлогизмах. Не появляется оно и в результате простого изучения Корана или пророческой Сунны, и получения образования у учителя. Вернее будет сказать, что ищущий знания постигает его в процессе путешествия по направлению к Богу по пути, на котором он «духовно возвышается к божественному». Соответственно, этот путь отмечен стоянками, через которые он проходит или же ступеней, по которым поднимается вверх».²⁶⁴

Этот путь, который доктор Мазкур описывает как мистический подход или метод, строится на двух основах. Первое – это восходящая дорога или духовное путешествие, которое состоит из внутренней борьбы, стремления освободиться от низменной души; этот путь характеризуется отречением и опустошением (*тахлййа*) и украшением себя богоподобными нравственными добродетелями (*тахлййа*). Вторая основа – это желаемый итог, или достижение знания Всевышнего Аллаха. Однако несмотря на то, что первое основание необходимо для достижения второго, обретение второго не обязательно следует из достижения первого, ибо путь добродетели – это своего рода обретение (*касб*) или процесс, зависящий от человеческих усилий, в то время как искомое знание – это дар Всевышнего (*уахб*). Процесс освобождения от челове-

²⁶³ Там же: с. 562.

²⁶⁴ Там же: с. 564.

ских инстинктов и несовершенства, обретение добродетелей и божественных черт – это длинная и извилистая дорога, на которой путешественник нуждается в учителе, или иначе говоря, в духовном наставнике, который знает то, в чем та или иная душа испытывает нужду для правильного обучения и очищения.

Это обучение и очищение включают в себя ряд усилий, в ходе совершения которых путешествующий постепенно совершает восхождение минуя череду духовных стоянок (*мақāmāt*), начиная с покаяния и заканчивая достижением духовного единения с божественным. Эти стоянки не имеют точно установленного порядка, они могут меняться в зависимости от состояния души того или иного путешественника. Воздействие этих стоянок проявляется через духовные и психологические состояния (*ахуāl*), которые овладевают сердцем ищущего без всяких с его стороны усилий. Эти состояния включают в себя уныние (буквально «сжатие» - *қабз*), довольство (*баст*), означающее веселье и духовное освобождение, радость (*тараб*) и печаль (*хузн*). Описывая связь между стоянками (*мақām*) и состояниями (*хал*) суфии говорят «стоянки достигаются с помощью духовных усилий (*ал-мақāmāt макасиб*), в то время как состояния просто даруются ищущему (*ya ахуāl мауāхиб*)».²⁶⁵

Среди людей - как ученых, так и простой публики - уже давно имеется согласие по поводу того, что вне зависимости от того с чем мы имеем дело – с религиозными текстами или с изучением окружающего нас мира в его физическом, социальном или духовном измерениях – мы постигаем знание, используя наш разум и чувства, а также сочетание их обоих. Суфии также не отрицают этого. Однако наряду с вышеперечисленными традиционными способами постижения знаний, которые, связаны так или иначе с методами познания или

²⁶⁵ Там же: с. 569.

подходами в рамках научной дисциплины, суфии добавили еще один нетрадиционный способ постижения знания. Они потратили множество усилий чтобы разработать мистико-практический метод применительно к текстам исламского откровения, к вопросам права, а также к использованию человеческого разума. Подобным образом они пытались продемонстрировать, что знание, обретенное при помощи мистической практики является реальной возможностью и что убежденность в том, что достоверное знание возможно достичь и использовать лишь при помощи рациональных доказательств и соответствующих им методов, является «ограничением беспредельного божественного милосердия».²⁶⁶

В процессе погружения в практику постижения религиозных текстов, суфии обращали внимание на те коранические аяты, которые связывают достижение человеком глубокого осознания Бога с духовными дарами, которыми его наделяет Господь. Эти дары включают в себя проницательность (*фурқāн*), пропитание (*ризқ*), свет (*нūr*), милосердие (*раҳма*), водительство (*хидāйя*) и мудрость (*хикма*), каждый из которых суфии считают одним из видов практики мистического познания: «знание, постигнутое без научения и озарение полученное вне активных действий и практики». Они также цитируют тексты пророческой сунны, которые повествуют об интуитивном познании верующего и раскрытии его сердца, что трактуется ими как свет Господа, коим Он озаряет их сердца. В этом контексте суфии также обращаются к высказыванием некоторых сподвижников Пророка и ведущих мусульманских мыслителей о том, что те называют «вдохновенным знанием, постигнутым без научения».²⁶⁷

В связи со стремлением суфиев обосновывать свое мистико-практическое познание при помощи исламского открове-

²⁶⁶ Там же: с. 571.

²⁶⁷ Там же: с. 573.

ния, Мазкур делает два замечания. Первое, что обсуждение вопроса боговдохновенного знания не ограничивается одними только суфиями. Целый ряд ранних мусульманских мыслителей, среди них Ибн Таймийа и Ибн Кайим ал-Джаузийя, говорили о боговдохновенном знании в схожих выражениях. Они считали, что Бог щедро одаряет видением, открытиями и вдохновением тех своих слуг, кого пожелает. Второе замечание Мазкура представляет собой, в некотором роде, дополнение суфийской интерпретации коранических аятов, которые суфии трактуют в пользу реальности и достоверности тех открытий и вдохновенных знаний, коими Бог награждает праведников. По этому поводу Мазкур заключает:

*Тот, кто осознает Господа, может заметить разницу между правдой и ложью. Действительно, такой человек привержен истине как на словах, так и на деле, избегая лжи во всем, что он делает. Что касается раскрытия скрытых смыслов (кашф), то это имеет отношение к тем истинам, которые находятся вне досягаемости обычного человеческого сознания; иными словами, они не связаны с очевидной для нас реальностью, и проявляются в виде озарения в сердце верующего слуги. И если такое излияние и указывает на что-то, оно означает лишь то, что Бог одаривает своих преданных слуг за сделанный ими свободный выбор, а не просто наделяет озарением или вдохновением за их акты поклонения.*²⁶⁸

Что касается стремления суфиев рационально обосновать метод мистической практики, то они исходили из потребности осознания чего-то превышающего обычные области познания. Физические ощущения, к примеру, необходимы сознанию для исполнения функции постижения знания. Сознание или разум в состоянии действовать в рамках определенных рамок и границ, кроме того, способности и возможности

²⁶⁸ Там же: с. 575.

людей не одинаковы. Такие области как поэзия и искусство лежат в сфере субъективного опыта, где у людей имеются собственные предпочтения и вкусы. В дополнение к этому, сознание может впасть в заблуждение; поэтому оно нуждается в стандартах или критериях на основе которых разум сможет взвешивать мысли и идеи, нежели каждый раз заново создавать свои собственные стандарты. При всем этом многообразии видов познаний и ограничений, которые у человека имеются, лучше всего для нас обратиться к Господу за истинным и вдохновенным знанием.

Суфии не отрицали значимости разума как средства познания внешнего физического мира, им не было чуждо рациональное познание – они использовали его в качестве внешней интеллектуальной структуры для выражения внутреннего мистического знания. Однако для них было очевидно, что одного рационального знания недостаточно для обретения спокойствия души и благодати. При этом сам разум признает существование высшего уровня знания и иного, внерационального пути к нему. Он помогает проложить к такому знанию дорогу. На этой стезе человек способен обрести высшую степень уверенности, которую не в состоянии обеспечить рациональное познание.

Знание, обретаемое посредством метода мистического вкушения, субъективно по своей природе. Иными словами, оно присуще лишь тому человеку, который его переживает, поскольку Бог вкладывает это знание в сердце суфия таким образом, который исключает возможность фиксации в виде текста, пересказа, передачи другим и научения. Такое знание не нуждается ни в каких внешних доказательствах. Оно свидетельствует само за себя, и если кто-то отрицает его существование, то тем самым, лишь признает свою духовную нищету и бессилие в этом непосредственном познании истины. Очень трудно описать подобное знание обычным языком, его постигают лишь те, кто его пробовал, а передать вкус этого

знания невозможно. Мыслитель-интеллектуал и суфий-гностик могут соглашаться по ряду вопросов, однако, между ними всегда будет оставаться принципиальное отличие: как между тем кто познал истину при помощи научных доводов и тем, кто обладает ясностью взора, непосредственно видящего истину.

Когда человеку бывает даровано мистическое знание, то оно приходит к нему внезапно, неожиданно и без усилий с его стороны. В этом отношении мистическое знание напоминает то, что случается с ученым, когда он долго изучает явление, тайну которого он оказывается не в силах раскрыть, в разочаровании он перестает думать о нем некоторое время, и занимается чем-то иным, как вдруг внезапно, как гром среди ясного неба, как молния, освещающая доселе покрытую мраком равнину, ему в голову приходит мысль, которая разом объясняет все явления и дарует целостное видение.

В завершение, Мазкур заключает, что метод мистической практики интегративен по своей природе. Суфии не отрицают ни рациональное познание, ни исламские правовые науки. При этом, они поднимаются на уровень выше и обозревают истину сверху. Поэтому, когда итоги этого мистико-практического подхода совпадают с принципами, установленными исламским законом и совпадают с требованиями разума, то суфии не видят смысла их отрицать, особенно имея в виду, что этот подход связан со стремлением к духовному возвышению и нравственному совершенствованию. Этот подход гораздо более успешно учитывает потребности человека, он также удовлетворяет требованиям методологической интеграции к которой и стремится современное человеческое сознание.

(3) Научно-эмпирическая школа

В четвертой главе этой книги, представлявшей развитие исследовательских методов в исламской мысли и западной

традиции ²⁶⁹, имелся ряд примеров того, как научно-эмпирический метод проявлял себя в исламском мире, а также какие фазы развития он проходил на Западе. Здесь же следует отметить, что в истории ислама применение научно-эмпирического метода не ограничивалось изучением физических, биологических или химических свойств объектов, либо же их использованием в таких областях как производство, сельское хозяйство, медицина и прочее, что можно увидеть сейчас в развитии нано-индустрии и других прикладных областях наук. В исламском мире научно-эмпирический метод применялся также и в области права, и во всех сопутствующих праву науках, и в судебной практике. Научно-эмпирический метод точно также применялся в логике, социологии, истории, при проведении полевых исследований и экспериментов.

Все эти «миры», созданные «Властелином Миров» – и физический мир – от самых его широчайших просторов до мельчайших элементов и частиц, и мир человеческих сообществ, со всеми их народами, племенами и культурами, и мир индивидуальных человеческих существ, со всеми их душами, духовными сущностями, сознаниями и сердцами, их муками и надеждами – все это было сотворено с потрясающей точностью, и все это подчиняется неизменным законам, которые можно постичь и использовать во благо. Таким образом, исламскому пониманию научно-экспериментального метода точно также присущи его интегративные свойства, которые предполагают использование процедур, наиболее подходящих для каждой конкретной темы исследования, будь то полевые наблюдения, практические эксперименты, сбор количественных данных или процесс индуктивного постижения истины.

²⁶⁹ См. Главу 4 «Эволюция представлений о методе в исламской мысли и в западной философской традиции».

Словосочетание «научный метод» непосредственно связано с наукой. С точки зрения ислама термин «наука» как лингвистически (от арабского корня ‘- л - м «знать»), так и в понимании ученых означает «абсолютное знание», относящееся к всему, включая способы мышления о любых мыслимых объектах, методы их изучения и практическое использование. В отличие от этого на Западе, термин «наука» относится исключительно к изучению материальных явления в рамках физики, химии и других «точных» наук.²⁷⁰ Если научно-эмпирический метод, в западном его понимании, имеет непосредственное отношение лишь к получению знаний о физической природе вещей, то методология интеграции познания позволяет использовать его при изучении любых объектов, для которых этот метод подходит. Точно также методология интеграции познания позволяет применять и любые другие методы, в зависимости от ситуации.

Научный метод в понимании и использовании в контексте ислама означает фиксацию и доказательство в соответствии с арабской максимой: «Если вы передаете информацию, то пусть она будет достоверной, и если вы делаете заявление, то представьте доказательство». Точность передачи информации о словах и деяниях Пророка была связана с науками повествования (*‘улūm ar-риуāйа*), в то время как доказательство связано с проведением тщательного исследования. Доказательство может быть рациональным и логическим или основанным на данных органов чувств и свидетельствах человеческого опыта. Таким образом, в рамках ислама научный метод одинаково часто использовался как в естественнонауч-

²⁷⁰ По всей видимости, автор апеллирует к постоянно идущим в научном сообществе дискуссиям о «научности» гуманитарных наук, таких как история, литературоведение, религиоведение и пр., результаты исследования и оценки которых нередко зависят либо от личных пристрастий ученого, либо от политической ситуации в стране и в мире, либо от других изменчивых обстоятельств. (Прим. перев.).

ных, прикладных, социальных и гуманитарных науках, так и в науках, связанных с изучением исламского права. Классификация наук в прошлом опиралась на критерии, которые отличались от тех, что применяются сегодня: все они подразделялись на пары, охватывающие практически все существующие ныне дисциплины. Науки делились, к примеру: на «достохвальные» и «порицаемые»²⁷¹, «науки, ориентируемые на достижение целей» и «науки, представляющие собой средства достижения этих целей»²⁷², «науки о мире» и «науки о посмертном существовании», «науки откровения» и «науки о Вселенной». Термин «право» (*фиqh*) использовалось для обозначения необходимого людям понимания в отношении самых разных аспектов. Среди них, к примеру – «мусульманское право в области поклонения» (*фиqh ал-'ибādāt*) «мусульманское право в области гражданских отношений» (*фиqh ал-му'āmalāt*), последнее включает в себя множество дисциплин, объединенных сегодня под эгидой социальных наук, таких как экономика, социология, психология, педагогика, политология и пр. Необходимым методологическим основанием для этой науки служили тексты Корана и пророческой Сунны, а также основанные на рациональных суждениях правовые нормы (*иджтихādāt*) ранних мусульманских правоведов. Это и есть интегративный подход, который включает в себя все ступени познания: и мето-

²⁷¹ Автор имеет в виду встречающееся в арабо-мусульманской традиции подразделение наук на истинные и ложные. Среди истинных – все те, что приносят людям пользу – арифметика, медицина, право, среди ложных – те, что не обеспечивают достоверного знания – алхимия, астрология, физиогномика. (Прим. перев.)

²⁷² Под наукой, представляющей собой средства достижения целей подразумевается, например, наука логика или филология, другие науки, такие как физика или социология – будут в этой дихотомии представлять собой науки, нацеленные на получение конкретных знаний об окружающем мире, и использующие логику и филологию для достижения своих целей. (Прим. перев.)

ды теоретизирования и размышления, и методы научного поиска и постижения знания, и методы применения, практики и внедрения знаний в жизнь. Для поиска моделей и закономерностей, управляющих физическими, социальными и историческими феноменами эта методология подчеркивает необходимость использования чувственного восприятия, разума, необходимость рассуждений и размышлений. Религиозные тексты, события реальной жизни и природа общества трактуются исходя из интегративного подхода к источникам познания, когда для поиска ответов обращаются одновременно и к текстам откровения, и к сотворенной Вселенной, а также используют оба инструмента познания – и разум, и чувственное восприятие.

Применение научного метода с точки зрения ислама с необходимостью влечет за собой совершение решительных шагов против всех препятствий на пути к здравому мышлению и достоверному исследованию. Эти препятствия могут принимать формы бессистемных действий, которые несовместимы с методологическими процедурами, предусмотренными научным методом. Или же это могут быть квазинаучные практики, ставшие привычными ввиду унаследованной традиции без всяких попыток проверки их на истинность. Подобные ситуации отражены в Коране на примере защиты языческих практик идолопоклонства на основании того, что:

«Они сказали: «Нет! Мы нашли, что наши отцы так поступают» (26:74).

или

«Мы нашли наших отцов в некоем учении, и мы следуем по их следам» (43:23).

Подобная приверженность порочным практикам может основываться, как и во времена Пророка, на предрассудках, мифах или неверных интерпретациях.

Совершенно очевидно, что развитие методологических изысканий в исламе началось с записи устных преданий

пророческой Сунны и с попыток толкования Корана. Затем этот процесс продолжился в ходе развития таких наук как основы исламского права, основы веры, теология, лингвистика и история, после чего включились и все другие науки, такие как физика, химия, астрономия, медицина, механика и пр. Однако содержание тех немногих работ, в которых речь шла исключительно о методологических изысканиях, как правило, ограничивалось лишь описанием биографий ученых и тех методов, которые они использовали для получения знаний и обучения. Следует добавить, что ученые – теоретики не видели необходимости в разъяснении коранического подхода для формирования систематического мышления и практики, поскольку Коран и его послание воспринимались ими как само собой разумеющаяся данность. Тем не менее, многие из книг, составляющих сокровищницу исламского духовного наследия, как правило, начинается с раздела под названием «Книга знаний» (*kitāb al-‘ilm*) или включали в себя раздел с похожим заголовком, например, «Побуждение к поиску знаний и объяснение их достоинств».²⁷³ Подобные разделы обычно содержат ссылки на аяты Корана и на хадисы Пророка Мухаммада, которые призывают к постижению знания, опи-

²⁷³ См., к примеру, книгу Хафиза ал-Мунзири под названием *Am-tarhib* *ya al-tarhib* (Книга убеждения и принуждения). Первая книга первого тома этого издания озаглавлена: “Книга знания: о побуждении людей к постижению знания, его поиску и обучению, и о достоинствах ученых и обучающихся”. Первая четверть десяти томника Абу Хамида ал-Газали “Воскрешение наук о вере” (Ихйа улум ад-дин), посвящённая поклонению в исламе, начинается с “Книги знаний”. Эта книга состоит, в свою очередь из семи глав, первая из которых называется “О достоинстве знания, обучения и усвоения знания.” Схоже с этим, называется и шестой раздел трактата Ибн Халдуна “Мукаддима” (Введение) “О науках и их типах, о знании и способах его достижения и о том, что во всем этом содержится».

сывают добродетели учителей и учеников, рассказывают об особенностях путешествия за знаниями, о педагогических приемах и методах, о процессе исследования, направленного на получение знания в той или иной области, о способах проверки и применения знания.

Кроме того, существовали книги, в которых рассматривались отдельные аспекты ведения дискуссий и споров, причем вне зависимости должны ли были проходить эти дебаты в области теологии, в мусульманском праве или в суфизме.²⁷⁴

Не следует считать недостатком тот факт, что арабско-мусульманское интеллектуальное наследие не содержало книг, специализировавшихся на научно-эмпирическом методе. Другие народы также не довели до нас подобного наследия.²⁷⁵ По мере того, как последующие поколения мыслителей и ученых накапливали опыт предшественников и черпали информацию и знания у других народов, мысль человечества росла и развивалась. Если бы методологическая мысль восторжествовала в исламском мире так же как это произошло на Западе, мы бы обнаружили, что ряд текстов в истории исламской науки имел бы равное, если даже не большее значение, чем труды Ньютона или Декарта, которые получив пользу от методологического знания и опыта, доступных им в свое время, смогли заложить теоретические основания для методологической деятельности в области систематических исследований.

²⁷⁴ Абу ‘Умар Йусуф ибн ‘Абд ал-Бирр, *Джами‘ ‘илм ал-байан уа фадли-хи* (Сборник по риторике, [повествующий] о ее достоинствах), под редакцией Аби ал-Ашбала ал-Зухайри. - Эр-Рияд: Дар Ибн ал-Джаузи, 1994, в двух томах.

²⁷⁵ Автор имеет в виду, что проблемы методологии не рассматривались на ранних этапах развития знаний ни в западной, ни в восточной научной традиции, появление методологических штудий связано с эпохой Нового времени. (Прим. перев.).

(4) Методология школ: мусульманского права (*фикхи*) и основ мусульманского права (*ал-усули*)

Мы объединили методы прикладного исламского права с методами основ исламского права в один раздел, поскольку обе дисциплины так или иначе занимаются деяниями людей в контексте их служения Богу, перед которым они подотчетны в своих поступках. Ибн Халдун пишет:

*Мусульманское право – это знание повелений Господа и его указаний относительно деяний его слуг, которые подотчетны ему во всем, что они делают. Эти правила, которые устанавливаются в отношении конкретного действия – является ли оно обязательным, запретным, рекомендуемым, нежелательным или допустимым – взяты из Корана, пророческой Сунны и содержащихся в них сведений. Процесс извлечения правовых норм из этих свидетельств называется мусульманским правом.*²⁷⁶

Мусульманское право возникло сразу после появления ислама и имело два источника: Коран и пророческую Сунну. Ислам – это свод убеждений, моральных норм и практических предписаний, которые были представлены в виде Корана Пророку Мухаммаду, передававшему их окружающим его людям. Эти убеждения и принципы нередко формировались на основе правил, вердиктов и ответов на вопросы людей самим Пророком Мухаммадом. В эпоху, последовавшую сразу после кончины Пророка, его сподвижники, в ответ на вновь возникавшие ситуации и вопросы, предлагали свои рациональные суждения, основанные на толковании текстов Корана и Сунны. Эти интерпретации стали третьим источником исламского права. На протяжении второго и третьего веков ислам стали принимать многие не-арабские народы, и терри-

²⁷⁶ ‘Абд ар-Рахман ибн Халдун, *Мукаддима* (Введение) под ред. ‘Абд ал-Уахида Уафи, расширенное и переработанное издание. – Каир: Дар анахза миср, 2004. Часть 3, с. 947.

тория исламского государства расширилась до весьма значительных размеров. Начали возникать новые проблемы и ситуации, которые требовали от мусульманских ученых новых интерпретаций Корана, Сунны и тех решений, что были вынесены в прошлом сподвижниками Пророка. Часть возникавших проблем имела практический характер, а некоторые были чисто гипотетическими. На этом этапе правовые нормы начали собирать в книги, и интерпретации, предложенные учеными второго и третьего веков хиджры, стали считать четверным источником исламского права.

Юридические труды множились и со временем составляли уже весьма существенный процент всего наследия мусульманских ученых. При этом возникали все новые стили и формы изложения правовых норм и новые подходы. Ибн Ашур упоминает о двух подходах к правовым сочинениям. Первый включает в себя упоминание некой проблемы или вопроса, определение его типа, за чем следует соответствующее решение. Этот подход применен в трактате «Кодекс о личном статусе» (*Мудаууана*), основанном на правовых решениях имама Малика и в книге «Большой справочник по фикху» (*Ал-джами'*) ученика имама Абу Ханифы - Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани (ум. 241/805).

Второй подход к правовым сочинениям заключался в том, что сначала были представлены общие понятия права и его принципы, а уже затем перечислялись конкретные вопросы или проблемы, что мы видим в работе Шихаб ад-Дина ал-Карафи²⁷⁷ (ум. 684/1285) «Правила» (*Кауа'ид ал-маслах а у ал-мафсада/Правила [следования принципу] общественного*

²⁷⁷ *Аз- захира фи ал-фикх ал-малики* (Сокровищница маликитской юриспруденции) под ред. Мухаммада Хаджи, в 14 томах. (Бейрут: Дар ал-Гарб, 1994). В этой книге автор описывает множество юридических положений, каждое из которых он размещает в определенной категории вместе с соответствующими ответвлениями.

блага и [избежания]вреда)²⁷⁸ и в работе ‘Изуддина ‘Абд ас-Салама (ум. 660/1261) «Принципы, лежащие в основе юридических норм, предназначенных для реформы во благо человечества» (*Кауа ‘ид ал-ахам фи ислах ал-анам*).

Между тем юридическая наука, с течением времени, начала приходить в упадок. Произошло это из-за бескомпромиссной привязанности правоведов к той или иной школе права и из-за их упорства в выведении правовых норм исключительно на основе учения одной школы, в то время как условия и обстоятельства могли свидетельствовать в пользу иного правового суждения. Эти процессы привели к запрету на любые новаторские толкования в отношении исламских религиозных текстов и к забвению высших целей и намерений исламского права. Посвящая большую часть своего внимания правовым положениям, определяющим правила совершения исламских обрядов поклонения, правоведы часто не обладали знаниями в тех областях жизни людей, в которых они должны были хорошо разбираться, если бы они желали принимать наиболее верное правовое решение.²⁷⁹ Подобное негативное развитие событий несомненно повлияло на тот застой, в котором находится в течение последних нескольких столетий мусульманская община.

Нет необходимости обстоятельно разбирать основы мусульманского права ни во время жизни Пророка, ни во время жизни сподвижников после смерти Пророка. Между тем, по-

²⁷⁸ *Кауа ‘ид ал-ахам фи ислах ал-анам* (Принципы, лежащие в основе юридических норм, предназначенных для реформы во благо человечества), под ред. Нахиха Камала Хаммада и Усмана Джума Амириййа, Первое издание. (Дамаск: Дар ал-калам, 2000)

²⁷⁹ Для более подробного ознакомления с этим вопросом см. Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур, *Алаиса ас-сабах би-кариб: ат-та‘лим ал-‘араби ал-ислами*. (А разве заря не близко: арабо-исламское образование). Репринтное издание. – Тунис: Дар ас-сахнун, и Каир: Дар ас-салам, 2007, сс. 174-179.

следующее смешение арабов с не-арабами в рамках развивающейся мусульманской общины привело к осознанию необходимости в составлении правил грамматики для того, чтобы помочь новым мусульманам правильно произносить и понимать религиозные тексты. Этот процесс совпал с дискуссией, возникшей между сторонниками следования хадисам (*ахл ал-хадйс*) - традиционалистами, опиравшимися исключительно на буквальный смысл хадисов, и сторонниками личного независимого суждения (*ахл ар-ра'й*)²⁸⁰, которые основывались в своих решениях на рациональную и новаторскую интерпретацию (*иджтихад*).

Между тем, среди мусульман со временем появилась тенденция спорить о религиозных текстах ради самого спора, не опираясь на систему общепринятой аргументации. Поэтому появилась необходимость установления неких строгих правил использования доводов из религиозных текстов и условия выведения суждений на основе этих доводов. Таким образом и появилась наука о принципах исламского права, которая рассматривала правила грамматики и правила выведения рациональных суждений из Священных текстов.

Развитие юриспруденции началась с малого, однако, достаточно скоро эта область науки стала расширяться, проходя в этом процессе несколько этапов. Первым мусульманским мыслителем, написавшем об основах права был имам аш-Шафии (ум. 819). Его работа была продолжена целым рядом других исследований, имевших самые различные методологические подходы. Методы, принятые теологами – схоластами стали первой попыткой в установлении правил, определяющих основы юриспруденции и сформировавших представление о собственной исследовательской базе, сво-

²⁸⁰ Термин *ахл ал-хадис* принято употреблять в отношении правоведов Медины, в то время как термин *ар-рай* относится к юристам из Ирака, одним их наиболее ярких представителей которых был Абу Ханифа (ум. 676).

дившейся к способам теоретического обсуждения и логического доказательства. Ханафитские правоведы также начали с определения базовых правовых положений, необходимых для интерпретации вопросов права, которым, по их мнению, следовали предшественники. Третья группа придерживалась метода, объединяющего элементы двух подходов, описанных выше; иными словами, они следовали набору принятых правил в поисках доказательств, а затем использовали их для последующего решения правовых вопросов. Представителем этой третьей группы являлся Тадж ад-Дин ас-Субки (ум. 1369), автор «Сборника сборников по основам права» (*Джам‘ ал-джавами‘ фи ал-усул*). Следует иметь в виду, что основы и правила юриспруденции всего лишь инструменты и методы, а не сами тексты божественного откровения.²⁸¹

Наука об основах права со временем развилась до такой степени, что некоторые ученые описывали ее как «величайшую, блистательную и полезнейшую из всех исламских правовых дисциплин».²⁸² Большинство книг, написанных по юриспруденции ориентировались на ту или иную правовую школу, где каждый ученый выстраивал длинную цепочку аргументов в пользу своей собственной школы; яркими примерами подобного подхода были работы ал-Бакиллани (ум. 1013) и ал-Газали (ум. 1111). Другие ученые, в частности ал-Карафи (ум. 1245) и Ибн Хаджиб (ум. 1249) придерживались краткости и четкости в подобных разделах своих работ. Однако точно также как существовали факторы, тормозившие развитие исламского права (*‘илм ал-фикх*), имелись обстоятельства замедлявшие прогресс науки «основы мусульманского права» (*‘илм ус‘ул ал-фикх*). Среди этих обстоятельств следует отметить излишнюю концентрацию внимания иссле-

²⁸¹ См. ‘Абд ал-Уаххаб Халлаф, *‘Илм усул ал-фикх* (Наука об основах права), Восьмое издание. – Каир: Мактабат ал-да‘ва ал-исламийа, б.г. – Сс.17-20.

²⁸² Ибн Халдун, *Мукаддима* (Введение). – С. 960.

дователей на логике, грамматике, лингвистике и теологии, которые практически не имели отношения к этой науке и которые не прибавляли ничего ценного в область практики. Кроме того дело тормозили дискуссии по несущественным вопросам, которые аш-Шатиби, к примеру считал совершенно бесполезными для этой науки. Возникали также споры по поводу того, что следует считать «корнями или истоками права», а что - его «ответвлениями или отраслями», поскольку кодификация основ права была осуществлена после появления отдельных отраслей права.²⁸³ Другие факторы, препятствующие развитию мусульманского права, включали в себя пренебрежение высшими целями исламского права²⁸⁴ и то, что принято называть «закрытием дверей иджихада», представлявшее собой запрет на использование независимого суждения и новаторской интерпретации, что существенно препятствовало использованию разума в мусульманской среде, и в целом, падению уровня жизни в исламском мире.

Несмотря на все эти признаки отсталости, стремление к реформированию исламского права не прекращалось. В этом направлении работали многие мусульманские ученые. Следует упомянуть в этой связи Мухаммада ибн ‘Али аш-Шаукани (ум. 1834), который написал несколько сочинений, способствовавших развитию правовой мысли. Это комментарий к его же собственной книге «Прекрасный жемчуг» (*ад-Дарари ал-мадийя фи шарх ад-дурар ал-бахийя*) и «Рассека-

²⁸³ Среду отраслей (*фуру’ ал-фикх*) перечисляют: мусульманское право в области мусульманского поклонения (*‘ибадат*), в области договорных/гражданских отношений (*му‘амалат*), в области семейно-брачных отношений (*мунакахат уа ал-фараид*) и др. Как области правоприменения все эти ветви существовали еще до появления теоретической дисциплины “основ права”. (Прим. перев.)

²⁸⁴ Среди высших ценностей ислама и, соответственно, исламского права, перечисляют: сохранение религии, жизни, разума, продолжения рода, собственности. (Прим. перев.)

ющий поток, текущий по цветущим садам» (*ас-Саул ал-джарар ал-мутадаффик 'ала хадаик ал-азхар*) в которых аш-Шаукани рассматривает вопросы сравнительного права, еще одна его работа – «Великое наставление для достижения истины в науке основ права» (*Иршад ал-фухул ила тахкик ал-хакк мин 'илм ал-усул*). Аш-Шаукани, чьи работы ознаменовали конец отсталости и стагнации, поразивших сферу права, сформулировал общее видение реформирования правовой науки. Реформа строилась на теории обновления, базировавшейся на трех методологических основаниях: (1) запрет слепого следования предшественникам и призыв к самостоятельному суждению и новаторской интерпретации; (2) тщательное исследование науки основ права; и (3) обновление методологии, присущей правовым исследованиям.²⁸⁵

Совершенно очевидно, что методы исламского права (*манхадж ал-фикх*) и методы основ исламского права (*манхадж ал-усул*) взаимодополняют друг друга, поскольку относятся к одному и тому же предмету. **Методы исламского права больше не ограничиваются сферой деятельности имамов и муфтиев, которые выносят суждения относительно вопросов религии, включая ритуальную практику, гражданские, семейные, наследственные и другие отношения, входящие в раздел личного статуса; они распространяются и на другие сферы работы правоведов и судей по защите прав человека и разрешению конфликтов.**

Наука основ исламского права, со своей стороны, также дополняет исламское право, поскольку в ней, согласно словам одного мусульманского мыслителя «рациональные доказательства вступают во взаимодействие с откровением, что

²⁸⁵ Халима Букруша, *Ма'алим таджидид ал-манхадж ал-фикхи: ан-намузидж аш-шаукани* (Признаки обновления в методологии права: пример Шаукани) – Доха, Катар: Министерство вакфов, кутуб ал-Умма, Номера 90-91 за месяцы Раджаб и Рамадан, 1423 года хиджры, с. 291.

включает в себя рассмотрение как рациональных доводов, так и ниспосланных по данному вопросу установлений. Таким образом, это является большим подспорьем в направлении понимания книги Бога и слов и деяний Его посланника.²⁸⁶

Согласно мнению ‘Али Сами ан-Нашшара, способ мышления, принятый имамом аш-Шафии в ходе изложения основ исламского права, был, по своему характеру, научным и философским. В поддержку данного утверждения ан-Нашшар ссылается на имама Ахмада ибн Ханбала, который, согласно переданному свидетельству, сказал: «Аш-Шафии был философом в четырех областях: в лингвистике, в знании человеческого многообразия, в извлечении смыслов и в юриспруденции».²⁸⁷ Ан-Нашшар отмечает, что правила, задававшие тон методу основ права, соответствуют правилам, управляющим научным методом экспериментальной индукции, в особенности закон действующей причины (*кḥ ‘ида ал-‘илла*) и закон постоянства (*кḥ ‘ида ал-иттирад*), согласно которому до тех пор, пока присутствует причина, сохраняется и применяемое к ней правило и наоборот. Точно также способы определения действующей причины (*масḥлик ал-‘илла*) соответствуют традиционному научному поиску. Они включают в себя выявление действующей причины, разделение ее составляющие, устранение неактуальных причин и пр.

В этой связи автор цитирует высказывание ал-Карафи, согласно которому многие законы медицинской науки подтверждаются благодаря экспериментам, являющимся вопло-

²⁸⁶ Абу ал-Касим Мухаммад ибн Ахмад ибн Джази, *Такриб ал-вусул ила ‘илм ал-усул* (К правильному пониманию основ исламского права), под ред. Абд Аллаха ал-Джабири. – Амман, Иордания: Дар ал-нафаис, 2002. – С. 25.

²⁸⁷ ‘Али Сами ан-Нашшар, *Манахидж ал-бахс ‘инд муфаккири ал-ислам* (Методы исследования мусульманских мыслителей). – Каир: Дар ас-салам, 2008. – Сс. 60-61.

щением правового принципа устойчивости присутствия действующей причины.²⁸⁸

Метод основ права состоит из правил, которые регламентируют процесс выведения самостоятельного суждения на основе Корана и Сунны (*иджтихād*), что необходимо для создания правовых норм в отношении обрядов поклонения, ежедневной жизненной практики, с тем, чтобы они максимально соответствовали Корану и пророческой Сунне. В этом случае, хадисоведы и другие мыслители и ученые считают, что именно этот метод может быть применен, развит и оживлен таким образом, чтобы обеспечить руководство для распространения ислама в наше время, для религиозного просвещения, для реформы исламского права в русле истинного понимания целей и приоритетов ислама, и для эффективного управления делами мусульманской Уммы, и воплощения интересов мусульман во всех сферах жизни.

Наблюдая за всеми этими экспериментами по реформированию метода «основ исламского права» один ученый заявил: что «наука основ мусульманского права является одним из наиболее важных факторов, обеспечивающих вклад в обновление мышления и знаний в мусульманской общине».²⁸⁹

Выводы

Нашей целью в данной главе было дать краткий обзор того, что мы называем «методологическими школами». В фокусе нашего внимания были 4 методологических школы, исторически сформировавших феномен исламской методологии. Все эти школы демонстрируют приверженность основным принципам и идеалам исламской методологии, черпая

²⁸⁸ Там же: с. 97.

²⁸⁹ Мусфир ибн Али ал-Кахтани: *Асар ал-манхадж ал-усули фи таршид ал-'амал ал-ислами*. (Роль методов основ исламского права на систематическую организацию исламской деятельности). – Бейрут: аш-Шабакa ал-'арабийя ли ал-абхас уа ан-нашр, 2008; – С. 120.

сведениях из одних и тех же источников (письменное исламское откровение и сотворенная Вселенная) и используя те же инструменты (разум и чувственное восприятие) хотя и различаясь в степени приверженности тому или иному источнику или инструменту. Таким образом, будучи весьма многочисленными и разными, все эти школы реализуют на практике исламскую методологию интеграции познания. Совершенно очевидно, что вышеописанные школы не исключают друг друга, кроме тех случаев, когда достижение конкретной цели возможно именно в рамках одной школы, или, когда ее выбирает человек, исходя из своей внутренней предрасположенности. Для описания многовариантности и множественности, присущей исламской методологии, мы предпочитаем использовать концепцию «единства», которая воспринимает интеграцию как основной подход, в противоположность монистическому видению, признающему истину лишь в рамках одной единственной школы.

Мы обнаружили, что каждая из этих школ применяет методологию интеграции познания. Ни одна из них не приемлет крайних и однобоких суждений по тем или иным вопросам. К примеру, приверженцы схоластической теологии, различаются во мнениях относительно того, насколько мы должны доверять разуму в сравнении с божественным откровением. Однако ни одна сторона в этом споре не придерживается эксклюзивистской позиции в пользу только разума или только откровения, ибо это вывело бы ее за рамки ислама. По большей части последователи схоластической теологии занимают более или менее срединную позицию – одни, чуть сильнее склоняются к авторитету разума, другие отдают предпочтение откровению, а третьи равно доверяют обоим источникам познания.

Соответственно, среди представителей одной методологической школы можно найти ученых, по-разному трактующих те или иные положения, практики и традиции своего тече-

ния, поэтому внутри каждой крупной школы имеются разделение на подгруппы. Как мы видели, в случае рационалистическо-схоластической традиции, воззрения мутазилитов, ашаритов и матуридитов по вопросу роли разума и откровения в познании различны, однако, в других вопросах их мнение может быть более или менее схожим, а в иных иметь незначительные различия. Точно также мы видим существенные различия во взглядах различных последователей суфийско-мистических течений. Многообразие воззрений мы можем заметить среди таких известных суфиев как ал-Газали, Харис ал-Мухасиб, Абу ал-Касим ал-Кушайри, Мухи ад-Дин Ибн 'Араби и др.

Как и в случае с человеческим познанием, проходящим множество этапов в своем развитии, ни одна методологическая школа не возникла сразу полностью сформировавшейся. Каждая начиналась со своего уникального опыта или открытия того или иного ученого, который, на его основании, предложил методы обработки информации, исследования и решения интеллектуальных или теологических проблем. Каждый из таких выдающихся ученых имел учеников и последователей, которые впоследствии развивали и оттачивали методы и подходы основателя до тех пор, пока они не принимали конечную форму, демонстрируя особые черты, отличающие их от других методов и подходов. Исследовательские практики той или иной школы нередко разрастались и приводили к возникновению нового направления. Таким образом, достижение зрелости и объединение разрозненных элементов в единое целое не влечет за собой застоя и прекращения развития, напротив, закон развития и изменения продолжает управлять всеми этими школами. Нередко случается, что школы, недавно принадлежавшие к различным направлениям, с течением времени начинают сближаться, что приводит к их полному слиянию и последующему возникновению на их основе нового направления.

ГЛАВА 6

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ИНСТРУМЕНТЫ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

1. Разъяснить термины «источники» и «инструменты» в контексте обсуждения исламской методологии.
2. Обосновать существование двух важнейших источников познания в рамках исламского мировоззрения: откровение и сотворённый мир.
3. Выявить главные инструменты познания, согласно исламскому мировоззрению, представленные разумом и чувственным восприятием.
4. Рассмотреть концепции интеграции в отношении упомянутых выше источников и инструментов познания в контексте исламской методологии.
5. Обобщить и выявить модель интеграции познания.
6. Провести различия между инструментами мышления и инструментами исследования.
7. Рассмотреть роль инструментов, используемых в сформировавшихся на данный момент исследовательских методах исламской методологии.
8. Провести различия между инструментами, предназначенными для сбора данных, для их анализа и интерпретации.

9. Выявить особенности исламского видения роли врожденной человеческой природы (*фитра*) в процессе достижения интеграции познания.

ВВЕДЕНИЕ

Источники и инструменты познания напрямую связаны с практическими методами и соответствующими процедурами. Ниже мы обсудим источники и инструменты методологии, поскольку методология, будучи «наукой о методе» управляет процессом выбора методов и применения их на практике. Мы надеемся, что налаживание связи между источниками и инструментами в каждом конкретном случае будет способствовать переходу от теоретизирования к практическому использованию методов. Никакое обсуждение одних только источников не приведет нас к ясному пониманию предмета без рассмотрения инструментов, которые используются для извлечения знаний из этих источников, что говорит о глубокой взаимосвязи между источниками и инструментами.

В данной главе представлено обсуждение понятий «источник» и «инструмент» и всего того, что к ним относится. Будет проведено разграничение между источниками и инструментами в сфере мышления и исследований. Определены первичные и вторичные источники, из которых мусульмане черпают знания, нормы и сведения, а также главные инструменты, которые мусульмане используют с целью получения сведений и информации из источников для того, чтобы достичь того, что мы назвали «моделью интеграции познания».

§1. Понятие «источник»

На арабском слово «источник» (*масдар*) происходит от трехбуквенного корня *с-д-р*. Существительное «*садр*», восходящее к тому же корню, означает нечто изначальное²⁹⁰ или переднюю часть, в то время как отглагольное существительное «*судūr*», имеющее смысл выхода, исхода противоположно по смыслу слову «*уурūd*», означающему приход или вхождение. Это значение используется в Коране: «*Они сказали: «Мы не можем поить [наших животных], пока не отойдут пастухи, (хаттā йусдира ар-ри'ā)» (28:23)*, что означает, до тех пор, пока они не уйдут со своими стадами от водопоя, куда до того они привели своих животных. Другой пример встречается в суре «Землетрясение»: *В тот день выйдут люди (йаума'изин йасдуру ан-нāсу) толпами, чтобы им показаны были их деяния; (99:6)*. Иначе говоря, люди выйдут из своих могил и, возможно, должны будут держать ответ, затем, они должны покинуть (*йасдуруна*) землю и отправиться в специальное пространство для прохождения Судного Дня, а возможно ответ придется держать именно там и там же получить расчёт. Затем они выходят (*йасдуруна*) оттуда, для получения награды или наказания.²⁹¹

Другое значение слова *садр* (мн. ч. *судūr*) – грудная клетка или грудь, содержащая в себе сердце как вместилище постижения и понимания.

Так, мы читаем: «*Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в грудных клетках» (фй ал- судūr) (22:46)*, ибо «*Знает Он изменчивость очей и то, что скрывают грудные*

²⁹⁰ ‘Али ибн Мухаммад ал-Джурджани, *Китаб ал-та'рифат* (Книга определений, под ред. Ибрагима ал-Абйари, - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'араби, б.г., с. 174.

²⁹¹ Фахр ад-Дин ар-Рази, *ат-Тафсир ал-кабир ау мафатих ал-гаиб* (Большой комментарий или ключи от незримого), том 32, под ред. Имада ал-Баруди. – Каир: ал-мактаба ал-тауфикийя, б.г., с. 61.

клетки» (*ал-судūr*). В то время как некто, читающий Коран, может обратиться к Господу со словами: «*Господи, расширь мне грудь*» (*ишрах ли садри*) (20:25). Таким образом понятие *садр* также относится к внутреннему постижению вещей.²⁹²

Понятие «*масдар*» в арабской филологии трактуется как отглагольное существительное, от которого, предположительно, происходит конкретный глагол.²⁹³ Согласно мнению ученых басрийской филологической школы, отглагольное существительное, или *масдар*, служит основой для образования глагола, в то время как лингвисты из Куфы утверждают, что отглагольное существительное произошло некогда из глагола. В арабской филологии имеется достаточно подробная классификация образования отглагольных существительных, которые делят на ряд типов.²⁹⁴

В сфере географии и экологии слово «источник» (*масдар*) используется для обозначения местности или локальной точки из которой добываются те или иные ресурсы. Так мы можем говорить о подземных или поверхностных источниках (*масāдир*) воды. В сфере экономики мы говорим об импорте (*уāридāt*) и экспорте (*сāдирāt*), тогда как товары, продаваемые на рынке, приходят их источника (*масдар*), который его произвел и/или экспортировал (*сaddарахā*). Когда мы обсуждаем методы исследования, то также говорим об источниках (*масāдир*) и отсылках к книгам, периодическим изданиям и другим письменным материалам, из которых исследователь

²⁹² Мухаммад ибн Ашур, *Тафсир ат-тахрир уа ат-тануир* (Толкование освобождения и просветления). – Тунис: Дар ат-тунисийа ли ан-нашр, 1984. Часть 3. – С. 139.

²⁹³ ‘Али ибн Мухаммад ал-Джурджани, *Китаб ал-та’рифa*. (Книга познания). С. 277.

²⁹⁴ Мухмад ‘Абд Аллах Джамал ад-Дин ибн Хишам ал-Ансари, *Аузаг ал-масалик ила Алфийа ибн Малик* (Наияснейший путь к пониманию [филологии] книги “Алфийа” Ибн Малика). Новое переработанное издание. – Сидон-Бейрут: Ал-мактаба ал-‘асрийа, 1966. Том 3, сс. 179 и далее.

получает данные и черпает информацию. Они, как правило, приводятся в постраничных или концевых ссылках и библиографии. Таким образом, мы сталкиваемся с использованием термина «источник» (*масдар*) и с его производными в самых разных областях познания.

Понятие «источник» используется как в области мусульманского права (*фикх*)²⁹⁵, и ее в области основ мусульманского права (*усул*) – (в значении источников мусульманского права). Источниками исламского права являются Священный Коран, пророческая Сунна и независимое суждение (*иджтихād*) в двух его формах – суждения по аналогии (*кийās*) и согласное мнению правоведов (*иджма'*). В науке основ мусульманского права они рассматриваются как главные источники, которые признают большинство исследователей. Мы можем прибавить к этому дополнительные источники, по поводу которых между учеными ведутся споры. Это правовое предпочтение²⁹⁶ (*истиḥсān*), презумпция неизменности состояния²⁹⁷ (*истиṣḥāb*), преграждение пути зла²⁹⁸ (*сadd аз-зарāи'*), божественные законы, присланные до ислама (*шар'у ман кабланā*), устоявшаяся практика (*ал-'āда ал-муḥкама*), единственное высказывание сподвижника [не подкрепленное другими свидетельствами] (*каул ас-сахāбӣ*). Все эти источники права также предназначены для выведения правовых норм. Что касается методологии принятия решений на основе этих источников, то это наука (исламское пра-

²⁹⁵ Исламское право.

²⁹⁶ *Истиḥсān* – отказ от суждения по аналогии (*кийās*) пользу решения, приносящего больше удобства и более легкого в исполнении, согласно кораническому аяту 2:185 – “Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас». (Прим. перев.).

²⁹⁷ *Истиṣḥāb* – правовой принцип, согласно которому при не изменившихся обстоятельствах решение остается прежним. (Прим. перев.).

²⁹⁸ *Сadd аз-зарāи'* – принцип, разработанный в рамках маликитского фикха, требующий отдаления от всего, что может повлечь за собой зло. (Прим. перев.).

во), опирающаяся на разум и на убежденность в надежности этих источников и в необходимости их использования. Эти источники, таким образом, являются основой методологии, посредством которой разум приходит к практическим решениям, которые, в свою очередь, обеспечивают мусульман руководством для их мышления и поведения.

Когда мы нуждаемся в чем бы то ни было, мы думаем о том источнике, который позволит нам это добыть. Если мы находимся у себя дома и хотим воды, мы можем налить себе из крана на кухне, или из кулера. Однако вода в кране поступает к нам из другого источника, как правило это городской резервуар, а он, в свою очередь черпает воду из реки, озера, артезианской скважины или установки по опреснению морской воды. Иными словами, в дополнение к основному источнику мы имеем множество вспомогательных источников, или уровней, через которые эта вода может к нам поступать. Например, если кто-то сталкивается со специфическим кейсом о праве женщины на распоряжение имуществом своего умершего супруга (при этом она имеет несколько детей от своего покойного мужа, которых должна содержать), то в качестве источника информации по данному вопросу может выступить книга по разделу наследства в исламском праве или мнение ученого, который может напрямую ответить на этот вопрос. Однако ученый, который излагает свое решение или автор книги, в которой содержится ответ – оба они пытались разобраться с этим юридическим казусом опираясь на более ранние научные источники – такими как книги по мусульманскому праву и принципы, присущие определенной школе фикха. Более того, труды, которые возникли в рамках той или иной школы, в свою очередь опирались на более ранние оригинальные источники, а именно, на тексты Священного Корана и пророческой Сунны. Поэтому, хотя человек, в поисках ответа получил его из книги, или со слов факиха или муфтия, эти вторичные источники знания черпали

сведения из предшествующих им источников, включающих книги ранних ученых, опиравшихся в своих решениях на первоисточник – божественное откровение.

Схожим образом, если министр образования пытается найти научные основания для решения вопроса о централизации или децентрализации системы управления образованием, он может найти ответ в книгах по администрированию образовательных учреждений. Эти книги могут содержать сведения о преимуществах и недостатках централизации или децентрализации, в зависимости от того, в какой ситуации что больше подходит. Прочитав подобные труды, он может использовать свой разум для выбора системы, которая представляется наиболее подходящей с учетом специфики своей страны в сравнении с опытом других стран, описанных в этих книгах. Таким образом, вышеупомянутые книги будут служить источником и основанием для принятия решения.

Этот министр также может организовать обсуждение и провести семинары среди заинтересованных лиц, включая руководителей высшего и среднего звена, директоров школ, учителей, родителей и пр. Он также вправе организовать рабочую исследовательскую группу для выяснения позиций целевой аудитории посредством опроса мнений, вопросников, интервью и др.

Затем, он может проанализировать полученные данные и прийти к выводам, которые сформируют основу для принятия решения относительно той системы образования, которую следовало бы принять. В этом случае, источником для принятия решения становится информация, полученная от общественности или целевой аудитории в соответствии с принципами совещательности (*шūrā*) и совместного участия в принятии решений. Это исследование преследует цель понять, что в данной ситуации полезно и выгодно при помощи таких методов, как сбор данных, их анализ и составление на этой основе заключений. Здесь следует отметить, что мы

имеем дело в подобных случаях не с шариатским установлением, определяющими что допустимо, и что нет, а с тем, что изначально разрешено, и относительно чего решение должно приниматься в соответствии с тем, что наиболее служит интересам людей. В этом нашем случае с гипотетическим министром, он использует самый разный опыт – как свой собственный, так и всех тех, кто имеет к этому отношение, или по меньшей мере большого их количества, и именно они все вместе решают, что им больше подходит. Необходимо отметить, что мы можем достичь истока необходимого нам знания при помощи соответствующих инструментов и установленных процедур. Более того, многое из того, что нам приходится учитывать, связано с природой религиозных представлений общества, его интеллектуального потенциала, культурных приоритетов и мировоззрения. Тем не менее, человек, занимающийся всеми этими проблемами, может обрести пользу не только из исторического опыта своего собственного сообщества, но и из опыта других народов. Подобный подход позволяет исследователю использовать результаты своих размышлений и систематического исследования во имя интересов людей и своей общины

§2. Методология и ее источники

Следует отметить, что существует практически полное совпадение в источниках для получения самых разных знаний [о мире] и в источниках для выведения шариатских решений, а также источников методологии мышления и поиска. И это не удивительно, поскольку есть знание о нормах права, которые мы получаем из определенных источников (наука фикха) и есть в дополнение к этому способ извлечения этого знания из этих же источников (наука основ фикха).

В Коране можно найти знания о Боге, ангелах, пророках и истории человечества, а также о творении вещей, живых существ, явлений и событий, там содержатся знания о потустороннем и посюстороннем мирах. И если первый не доступен познанию разумом, то второй вполне постижим и познаваем. Таким образом, если мы говорим об источниках всех этих типов знания, то Коран, несомненно, будет одним из них. Священный Коран, точно также является и источником правовых суждений, поскольку именно из Корана мы черпаем знания о том, что разрешено или запрещено, о финансовых операциях, о нормах, регулирующих социальное поведение, о правилах наследования и все прочее.

(1) Откровение как источник познания

Исламское мировоззрение проводит четкое различие между двумя источниками из которых можно извлечь практическое руководство. И эти два источника, как мы уже упоминали ранее – откровение и сотворенный мир. Под откровением мы имеем в виду послание, которое Всевышний Аллах передал своему Пророку Мухаммаду, и которое последний распространял среди людей, поясняя отдельные положения при помощи собственных деяний и слов. Это послание содержит два компонента: «явное откровение» или Священный Коран, и «скрытое откровение», представленное пророческой Сунной.

Между тем, используемый в Коране термин «откровение» (*уахи*) означает послание с которым Господь обращается к избранным людям. Происходит это таким образом, каким мы не можем до конца осознать. Оно может прийти, к примеру, в форме вдохновения или мысли, которая вдруг возникла в голове или вещего сна. Бог говорит в Коране: *«И Мы открыли матери Мусы (аухайанā илā умми мӯсā): «Питай его; а когда будешь бояться за него, то брось его в море и не бой-*

ся, не печалься! Мы вернем его к тебе и сделаем его посланником» (28:7).

Термин откровение (*уахи*) может также относиться к божественным посланиям, адресованным и другим существам: *И внушил Господь твой пчеле (аухā раббука илā ан-нахл): «Устраивай в горах дома, и на деревьях и в том, что они строят» (16:68).*

Все части божественного откровения – суры, аяты, слова и даже буквы, были записаны с предельной четкостью, точностью и достоверностью. Так, одна из сур начинается следующим образом: *«Алиф лам ра. Писание, знамения которого утверждены, потом ясно изложены от мудрого, ведающего» (11:1).* В другом месте мы читаем: *«И это - книга, которую Мы ниспослали тебе, благословенная, подтверждающая истинность того, что было ниспослано до нее, и чтобы ты увещал мать городов и тех, кто кругом ее; и тех, которые веруют в последнюю жизнь, веруют в Него, и они соблюдают свою молитву» (6:92).* Бог говорит в Коране следующее: *«Алиф лам ра. Эта книга - нет сомнения в том - руководство для богобоязненных» (2:2); «Алиф лам ра. Писание - ниспослали Мы его тебе, чтобы ты вывел людей из мрака к свету с соизволения их Господа на путь великого, достойного (14:1); Та син мин. Вот знамения книги ясной. (26:1-2); «Алиф лам ра. Это - знамения книги мудрой» (10:1); и следующее: «Алиф лам мим сад. Писание ниспослано тебе - пусть же не будет в твоей груди стеснения от него! - чтобы ты увещал им и чтобы оно было напоминанием верующим» (7:1-2).*

Священный Коран, будучи божественным откровением, является первоисточником всех представлений мусульман и о Творце и о Его творениях, о мирской жизни и жизни последующей. Он повествует о природе человека, цели существования, о мире скрытого и незримого. Священный Коран – это главный источник правовых норм о поклонении, о вза-

имоотношениях между людьми и о морали, а также о нормах человеческого мышления, определяющих то, как люди понимают и ведут себя в отношении вещей, идей и событий.

Откровение также включает в себя и изложение пути (*сунна*) Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, однако, в Коране он описывается без детализации и излишних подробностей. Следует отметить, что божественное откровение является самым непосредственным источником сведений об основах веры, о поведенческих нормах и правилах, оно содержит также сведения об историческом прошлом ныне живущих и исчезнувших народов, о методах воспитания и обучения – все это содержится в аятах Корана и в хадисах Пророка в виде перечисления обязательных, похвальных и рекомендуемых деяний, а также в качестве указания на те поступки, от которых человек должен воздерживаться, включая те, что просто нежелательны и те, что строго запрещены.

Однако, некоторые тексты не являются непосредственными источниками знания или правил поведения. Скорее, эти тексты представляют собой источник общего руководства, универсальные принципы, мировоззрение и высшие ориентиры для формирования человеческого поведения в самых разных сферах жизни. Подобные тексты побуждают к прогрессу, они призывают учитывать причинно-следственные связи, изучать законы природы, и используя все это для успешного исполнения возложенных на нас Господом обязанностей, достигать прогресса в самых разных областях. Среди них:

- исторические исследования. Они помогают нам на исторических примерах постигать законы развития общества;
- социологические исследования. Они позволяют нам познавать внутреннюю природу человека и понимать сущность общественных процессов и событий;

- исследования в области естественных наук включают в себя исследование законов физики, химии и др.;
- исследования в сфере образования и пр.

Коранические тексты помогают нам размышлять над событиями собственной жизни, окружающего нас мира и над взаимоотношениями с людьми. Затем, руководствуясь этими текстами, мы можем взвесить различные, имеющиеся у нас варианты и выбрать то, что наилучшим образом совпадает с внутренним содержанием исламской религии, соответствует нашим целям и влечет за собой минимальные трудности.

Что касается пророческой Сунны, которую мы называли «скрытым откровением», то она дополняет Священный Коран. Мусульмане считают, что все божьи пророки были безупречны в отношении передачи послания от Господа, включая практические нормы и рекомендации по ведению богоугодной и достойной жизни, которая приведет людей к счастью в этой и последующей жизни. Темы, затронутые в пророческой Сунне, включают в себя широкий круг вопросов с которыми люди сталкиваются в своей жизни, и которые служат самым различным целям. Некоторые темы проясняют смысл Корана, другие детально разбирают коранические положения, которые имеют более общий характер, а третьи показывают как именно Пророк применял кораническое учение с тем, чтобы научить нас практическим шагам, он служит нам примером, которому мы могли бы следовать в своей жизни. Для этого, мусульманские ученые разработали методы правильного понимания текстов, из которых состоит пророческая Сунна. Хадисоведы выявили многочисленные виды рекомендаций, которые можно извлечь из жизни Пророка, включая законы, правила поведения, описание добродетелей, достохвальные обычаи и пр.

(2) Сотворенный мир как источник познания

Сотворенный Господом мир, как второй источник человеческого познания, имеющий отношение к методологии и

другим аспектам, связанным с постижением знания, мы можем разделить на три уровня:

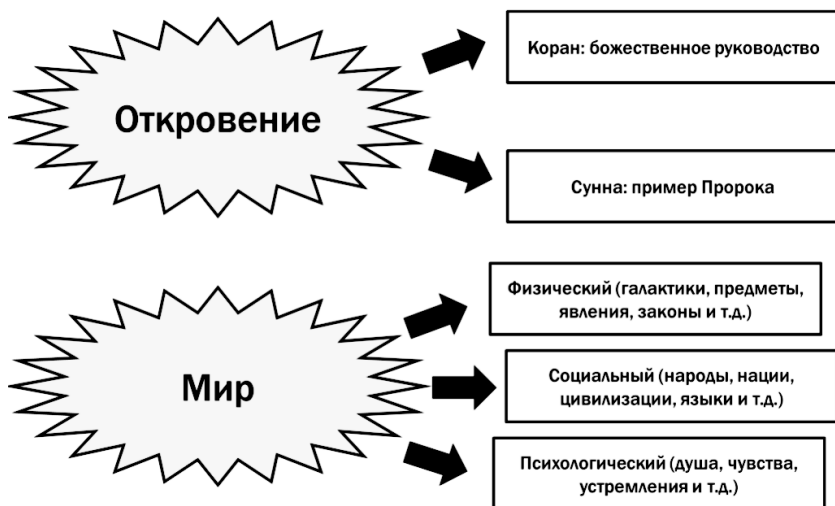
- Мир природы или материальный мир, который содержит в себе абсолютно все от микроскопических элементов до широчайших и необозримых галактик, увидеть которые можно лишь при помощи мощнейших телескопов.

- Мир социума, который включает в себя жизнь человеческих существ, племена, сообщества, общины и государства, а кроме того, семейные отношения, общественные связи и международные контакты. Не следует забывать здесь о законах и институтах, которые определяют права людей и их обязанности.

- Мир человеческой души, связанный с индивидуальными предпочтениями, духовными ориентирами, с разумом, жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, знанием и невежеством, мыслями и эмоциями, ощущениями и реакциями; с тем, как люди мыслят, как развиваются и эволюционируют способности человека, как человек взрослеет и стареет и почему мы любим или ненавидим. Ибо человеческие существа – всего лишь слабые создания в мире природы, каждый из которых заключает в себе целый мир, огромный и очень сложный. Как сказал однажды четвертый праведный халиф ‘Али ибн Аби Талиб:

*«Лекарство, в котором ты нуждаешься – внутри тебя. Болезнь, которая поразила тебя произошла из тебя самого, хотя ты думаешь, что это не так. Ты считаешь себя всего лишь песчинкой, в то время как ты содержишь в себе всю Вселенную».*²⁹⁹

²⁹⁹ ‘Али ибн Аби Талиб, Диуан амир ал-му’минин уа Сайид ал-Балага уа ал-мутакаллимин ‘Али ибн Аби Талиб (Собрание стихов Предводителя правоверных и господина красноречия), собрано и подготовлено к изданию Абд ал-Азизом ал-Карамом. – Каир: Мактабат ал-Карам, 1963. С. 57.



Информация, которую мы получаем о сущностях, событиях и феноменах этого мира бывает самого разного толка. Иногда – это простое описание, будь то качественное или количественное; нередко это может быть комплексное описание объекта, феномена или отношений между явлениями, которое содержит некий, стоящий за объектом закон или созависимость. А в некоторых случаях информация принимает форму объяснения причин тех или иных явлений или же предвидения того, что тот или иной феномен должен происходить с определенной периодичностью ввиду его особых характеристик.

(3) Интеграция текстов откровения и сотворенного мира как источников познания

Сложно вообразить себе некие границы между откровением и сотворенным миром как двумя источниками познания. Прежде всего, Священный Коран провозглашает знамения (*айя*) – будь то прочитанные по книге или на память – в ка-

честве источника познания. Однако точно также Коран провозглашает и знамения, наблюдаемые людьми в сотворенной Богом Вселенной, источником познания. Всемогущий Господь одновременно является и тем, кто ниспослал письменное откровение и тем, кто сотворил физический мир. Вся власть принадлежит одному лишь Господу, что означает, что Бог – это и есть наивысший источник всякого рода руководства для людей в деле обретения ими совершенства и праведности. Люди «читают» знамения, которые щедро разбросаны для них Богом в сотворенном мире, включая материальный мир природы, общественные явления и человеческие души. Они размышляют обо все этом, исследуют, распознают, подвергают исчислению, а затем применяют познанное на практике.

Среди всего сотворенного человеческие существа представляют собой самую последнюю, и самую совершенную стадию творения. Поэтому каждый, кто задумается над этим, непременно воскликнет: «Благословен же Аллах, лучший из творцов!»³⁰⁰ Всемогущий Господь приказал Пророку: *«Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил - сотворил человека из сгустка»* (96:1-2). Вот это «чтение» божественных знамений в сотворенном мире – начинающееся с глубин человеческой души и простирающееся до широчайших вселенских просторов – и приводит человека к постижению своего Создателя. Согласно высказыванию имама Фахр ад-Дина ар-Рази, мир ему, «Передавали, что однажды ‘Умар ибн ал-

³⁰⁰ Всемогущий Господь провозглашает: *«Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении, - благословен же Аллах, лучший из творцов!»* (23:12-14).

Хайам читал «Алмагест»³⁰¹ своему учителю ‘Умару ал-Абхари. И некий факих спросил его «Что ты читаешь?», на что ‘Умар ответил *«Я объясняю аят Корана в котором сказано: «Разве не смотрели они на небо над ними, как мы воздвигли его и разукрасили, и нет в нем расщелин?» (50:6). Я объясняю, как устроены небеса».* И он был искренен в своих словах, поскольку чем более глубоко мы погружаемся в тайны божественного творения, тем более мы становимся уверенными в могуществе и величии Бога.³⁰²

Как мы уже упоминали, имеется и другой смысл «чтения», ибо было сказано Пророку *«Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил, сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал» (96:1-5).* Сама фраза, что человек читает по книге, записанной пером указывает на то, что Бог научил людей писать, чтобы они фиксировали самые разные типы своих знаний. Однако здесь идет речь о том, что все возможные знания содержатся в скрытой книге, именуемой «Хранимой скрижалю». Знания именно из этой книги были дарованы Посланнику Божьему: *«Ниспослание от Господа миров» (69:43);* Бог повелел Пророку: *«И прочитай то из книги Господа твоего, что открыто тебе» (18:27),* ибо *«И в истине Мы его ниспослали, и в истине он нисшел. И послали Мы тебя только вестником и увещателем. И Коран Мы разделили, чтобы читал ты его людям с выдержкой, и ниспослали Мы его ниспосланием» (17:105-106).* Пришествие Пророка стало ответом на давнюю мольбу Авраама и Исмаила, которые зывали к Господу говоря: *«Господи наш! И воз-*

³⁰¹ Алмагест (Великое математическое построение по астрономии в 13 книгах), это арабский перевод математического и астрономического трактата о движении небесных тел, написанного в 140 году н.э. греческим ученым Клавдием Птолемеем (ок. 100-170 н.э.). (Прим. перев.)

³⁰² Фахр ад-Дин ар-Рази (умер в 606 году Хиджры), Тафсир мафатих ал-гаиб (Толкование раскрывающее тайны невидимого), Том. 2, с. 481.

двигни среди них посланника из них, который прочтет им Твои знамения, и научит их писанию и мудрости, и очистит их, ведь Ты, поистине - великий, мудрый!» (2:129).

Таким образом чтение бывает двух типов³⁰³, и каждое из них помогает в понимании другого, поскольку они взаимодополняют друг друга. Поэтому человек читающий должен объединить в себе оба чтения, дабы следовать истинному руководству и достичь рационального понимания: так, чтение откровения помогает в постижении мира, а познание мира (его прочтение) необходимо для истинного понимания откровения.

Давайте теперь перейдем к демонстрации некоторых примеров, которые позволят нам осознать каким образом эти два чтения – письменное откровение и сотворенный мир – дополняют и уточняют понимание друг друга. Всемогуший Господь провозгласил: *«Он - тот, кто распростер землю и устроил на ней прочно стоящие (горы) и реки и из всяких плодов устроил там пары по двое. Он закрывает ночью день. Поистине, в этом - знамения для людей, которые думают!»* (13:3). В своей комментарии ал-Куртуби (ум. 1273) утверждает: «Эти стихи являются ответом тем, кто говорит, что земля представляет собой сферу...». Далее он цитирует слова Ибн ар-Раванди и других ученых относительно строения и движения Земли, затем он заключает: «И мусульмане, и восприимчики более ранних откровений (иудеи и христиане) считают, что Земля представляет собой плоскую твердь, которая остается неподвижной, а не вращается по ор-

³⁰³ Исходя из изложенного в предыдущем абзаце, пророки, помимо доступных обычным людям двух типов чтений (знамений откровения и знамений сотворенного мира), владеют также и третьим – чтение непосредственно «Хранимой скрижали». (Прим. перев.).

бите, и любое движение если и возникает – то является результатом землетрясения».³⁰⁴

В своем понимании этого аята ал-Куртуби опирался на имевшиеся в те времена познания относительно формы, движения и строения Земли. Он дошел до того, что презрительно отзывался о Ибн ар-Раванди и других ученых, которые считали, что Земля имеет форму сферы и вращается вокруг Солнца. Ал-Куртуби обосновывает свою точку зрения тем, что она согласуется с превалирующим мнением, распространенным среди мусульман, христиан и иудеев.

Сегодня, конечно, мы знаем, что Земля представляет собой сферу, вращающуюся вокруг своей оси против часовой стрелки (как это можно наблюдать на Северном Полюсе), и что один оборот совершается за двадцать четыре часа, и что один оборот Земли вокруг солнца происходит за 365 дней (один солнечный год). Большая часть этих знаний сейчас не подвергается сомнениям, они подтверждаются опытным путем и их разделяют мусульмане, христиане и иудеи, и все остальные по всему миру. Что же касается коранического выражения о том, что Бог «распростер землю», которое ал-Куртуби цитировал в опровержение тех, кто утверждал, что Земля имеет форму шара, то сейчас мы имеем несколько иное понимание того, что оно означает: земля не выглядит сферической, когда мы смотрим на ту ее часть, что располагается от нас вблизи; точно также, мы не ощущаем ее вращения. Более того, Земля настолько больше всех нас, на ней живущих, что мы не в состоянии заглянуть за горизонт. Между тем, весь этот порядок создан для устойчивого и стабильного существования на Земле.

³⁰⁴ Абу ‘Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Ансари ал-Куртуби, *Ал-джамии’ ал-ахкам ал-кур’ан* (Свод правовых норм Корана). – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1988. Том 5, Часть 9. – С. 184;

Другие примеры:

Попробуйте привести примеры, опираясь на исламское наследие, представленное кораническими аятами и хадисами, понимание которых поменялось из-за переосмысления окружающего мира и переосмысления событий в связи с появлением новой информации или научных открытий. Ибо точно также, как в свое время научные достижения античности помогали нам в понимании религиозных текстов, современные науки продолжают играть для нас ту же роль.

Следовательно, мы можем извинить ошибку ал-Куртуби и других комментаторов, кто в свое время не имел доступа к научным знаниям о том, что Земля круглая и что она вращается вокруг Солнца. В то же время, у нас нет другого выхода как только отказаться от их интерпретации коранических аятов, о том, что Господь распростер Землю (79:30), или согласно которым Бог *«обвивает ночью день и днем обвивает ночь»* (39:5), или *«закрывает ночью день, который непрерывно за ней движется...»* (7:54). Наши познания о естественных явлениях сейчас намного обширнее, чем те, что были доступны ал-Куртуби и всем тем, на чьи воззрения он опирался в своих суждениях. Как мы можем из этого заметить, понимание коранических аятов вовсе не ограничивается теми интерпретациями, которые они имели на определенном этапе развития человечества. Коран не останавливает нас в границах тех знаний, что были доступны в прошлом, напротив, он предполагает новые толкования и трактовки, которыми Бог каждый век одаривает людей, и эти трактовки прекрасно соотносятся с современными эмпирическими знаниями мира природы и законов, управляющих мирозданием. И тот факт, что Ибн ар-Раванди был известен своими атеистическими воззрениями и вольнодумством, вовсе не означает ложности его воззрений только из-за того, что он протестовал против исламского традиционализма. Многие

современные ученые и деятели науки в самых разных странах вполне могут быть атеистами, отрицающими существование Бога, но при этом быть уважаемыми специалистами в своей области. Таким образом, их неверие или огрехи не мешают им в постижении научных истин, концепций и законов относительно мира природы, социологических моделей поведения или психологических процессов.³⁰⁵

Другой пример необходимости совмещения двух прочтений – чтения письменного откровения и познания мира природы – можно встретить в контексте хадиса о нежелательности использования для ритуального омовения воды, долго находившейся под воздействием солнечных лучей. Этот хадис был передан матерью правоверных Аишой, да будет доволен ею Аллах, причем в нескольких вариантах цепочки передатчиков, обладавших разной степенью достоверности. Содержательную часть данного хадиса можно обнаружить и в традиции, восходящей к Умару ибн Хаттабу, да будет доволен им Аллах.³⁰⁶ В приведенном хадисе рассматривается вопрос о том, почему эта практика считается нежелательной. Мы читаем, что долгое пребывание на солнце воды для омовения нежелательно при двух условиях. Во-первых, в том случае, если вода содержится в сосудах из меди, железа или

³⁰⁵ Следует заметить, что еще до ал-Куртуби (ум. 1273), в шестом веке хиджры ар-Рази (ум. 1210) утверждал: «было со всей очевидностью доказано, что земля имеет сферическую форму, как вообще возможно отрицать сей факт?» См. Мухаммад Ибн ‘Умар ар-Рази, *Ат-тафсир ал-кабир* (Большой комментарий [к Корану]). – Бейрут: Дар ал-фикр, 2005, Том 5, с. 7, комментарий к 13 суре «Гром».

³⁰⁶ Этот хадис был передан ад-Даракутни по достоверной цепочке передатчиков. Он также был передан имамом аш-Шафии и восходил к Умару ибн ал-Хаттабу. См. Таки ад-Дин Абу Бакр Мухаммад ал-Хусайни ад-Димашки, *Кифаят ал-ахийар фи хал гаят ал-ихтисар* (Достаточность благого или комментарий на книгу «Гаят ал-ихтисар» (Краткое изложение) Абу Шуджа‘), часть 1, под ред. Али Абд ал-Хамид Балтаджи и Мухаммад Уахби Сулайман. – Дамаск: Дар ал-хайр, 1994, с. 12.

свинца, поскольку при этом возникает неприятный запах и пена, которая становится причиной заражения проказой. Однако этого не случается, если сосуды сделаны из серебра или золота. Точно также, не будет вреда от нахождения воды на солнце если она содержится в глиняной или подобной глине посуде. Во-вторых, нежелательным считается держать воду на солнце в условиях лишь жаркого климата, в то время как в случае умеренного или холодного климата вредные последствия воздействия солнца на воду отсутствуют, поэтому вопрос использования данной воды следует решать с врачом. Таким образом, нежелательность, при определенных обстоятельствах, будет иметь либо категорический характер, и воздержание от использования подобной воды для омовения будет вознаграждаться Всевышним, либо не категорический (если вода хранится либо в глиняной посуде, либо в условиях умеренного климата), в последнем случае, для воздерживающегося от использования подобной воды не будет награды, поскольку использование подобной воды не несет вреда, что подтверждается медициной.³⁰⁷

Третий пример имеет отношение к правовому регулированию вопроса дозволенности фотографий. Достоверные хадисы, представленные в сборниках ал-Бухари и Муслима, запрещают изготовление изображений и статуй на том основании, что они подражают творению Господа, кроме того, помещение их в домах людей напоминает доисламские практики поклонения идолам, существовавшие в эпоху невежества (*джāхилийя*).

Таким образом, до недавнего времени мусульманские ученые запрещали использование любых изображений. Эти запреты включали все что изображено вручную, а также любые скульптурные композиции. Однако широкое использование фотографий для документов, изготовление изображе-

³⁰⁷ Там же.

ний при помощи печатных машин, а также все возрастающая необходимость в фотографиях для самых различных целей, привела к полной утрате ассоциации изображений с поклонением, почитанием, и соответственно, с обожествлением идолов. Все эти факторы также сделали маловероятным подражание фотографу Господу в акте творения. В этой связи мусульманские ученые пришли к мнению о необходимости дозволения фотографии. При этом, они вывели решение о том, что фотография дозволена за исключением тех случаев, когда ее создание связано с тем или иным запретом ислама, например, фотографирование обнаженного тела или нахождение фотографа с моделью наедине и пр.

§3. Методологический инструментарий

Наше описание методологических инструментов будет несколько отличаться от того, как они обычно презентуются в научных исследованиях. Как правило научная литература стремится ограничиться техниками и процедурами, используемыми при сборе данных в рамках лабораторных экспериментов, анкетирования, интервью и пр. Современные труды подробно обсуждают способы, обеспечивающие достоверность полученных данных, которые должны быть сопоставимы с данными других исследователей, проводящих работу в соответствии с теми же самыми параметрами. Подобная литература также содержит инструкции по использованию этих инструментов и по внедрению исследовательских методов и процедур. Нет никаких сомнений в значимости знаний подобного рода, и в необходимости овладения ими, поскольку именно они способствуют исправлению отдельных недостатков, присущих исследовательским практикам в самых разных наших университетах и исследовательских центрах.

Вышеупомянутая исследовательская литература должна быть доступна и по необходимости практиковаться. В дополнение к этому, однако, мы хотели бы расширить круг методологических инструментов, которые помогут нам объединить три компонента исследования: исследовательские задачи, с которых мы начинаем; исследовательские процедуры, которые мы используем; и результаты исследований, к которым мы приходим. Эти инструменты полноценно выполняют свои функции только тогда, когда имеется четкая связь между исследователем, избравшим определенный инструмент, и темой исследования, которая постигается при помощи использования данного инструмента.

Следует понимать, что мы прибегаем к использованию инструментов для того, чтобы найти информацию, доселе нам не известную, и не очевидную саму по себе. Поэтому «внутренняя ценность» отдельного инструмента зависит от его способности «распознать сущность того или иного явления, получить доступ его секретам и скрытой информации, в нем содержащейся». Эта задача будет недостижимой если не избрать для каждого случая, подходящий для него инструмент. Что касается «дополнительной ценности» инструмента, то она имеет отношение к способности исследователя извлекать максимальную пользу из того инструмента, который был избран.³⁰⁸

Читатель может заметить, что наше изложение проблемы методологических инструментов также включает в себя основные понятия, присущие общим положениям различных «интеллектуальных направлений, таких как: идеологические доктрины, ключевые теории и пояснительные модели, которые исследователь использует в качестве методологических

³⁰⁸ Сайф ад-Дин 'Абд ал-Фаттах, *Ал-манхаджия уа адауатуха мин ман-зур ислами* (Методология и инструментарий с точки зрения ислама, в книге А.Ф. Паша и др. *Ал-манхаджия ал-исламия* (Исламская методология), с. 657.

инструментов, причем, не только для сбора исследовательского материала и основных данных, но и в дополнение к этому, для организации, анализа и объяснения этих данных при использовании полученных в результате исследования знаний в качестве эпистемологического или идеологического инструмента».³⁰⁹

Например, методологический инструментарий у доктора Сайфа ад-Дина ‘Абд ал-Фаттаха базируется на четырех подходах: Первый подход основывается на тех целях и намерениях исламского права, которые сформулировал имам Ибу Исхак аш-Шатиби (ум. 1388).³¹⁰ Они обеспечивают нас элементами, на основе которых строится описание, анализ, толкование и оценка реальности, включая феномены политического или международного плана. Второе положение, которое мы могли бы символически назвать «ковчег», опирается на хадис, в котором Божий Посланник описал природу социальной ответственности и сплоченности группы людей, оказавшихся на корабле в бушующем море. Если кто-то из членов корабельного сообщества создаст угрозу для корабля, то

³⁰⁹ Мухаммад Мухаммад Амзийан, *Манхадж ал-бахс ал-иджтима’и байн ал-уаз’ийа уа ал-ма’ийарийа* (Метод социальных исследований: между ситуативным и нормативным) – Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1991. – С. 129.

³¹⁰ Абу Исхак аш-Шатиби продолжил концепцию целей шариата, сформулированную ал-Газали. Если ал-Газали подробно раскрывает пять целей шариата – защита религии, жизни, разума, потомства и имущества, то аш-Шатиби разработал более детальную концепцию целей шариата, подразделив их на три категории: дарурийат – 5 целей шариата и все то, что способствует слаженному функционированию общины, хаджиййат – поддержание всего того, что способствует облегчению тягот человеческой жизни и тахсинийат – содействие повышению качества человеческой жизни. См. подробнее в статье Д.Т. Хусаинова, Правовая теория и практика имама аш-Шатиби//Ислам в современном мире, 2020, том 16, № 2. – сс. 69-86. (Прим. перев.).

все члены этого сообщества погибнут.³¹¹ Третье положение – это комплексность и концептуальность, которая использует концепции для системного анализа взаимосвязанных социальных явлений. Четвертый подход базируется на когнитивной модели Томаса Куна, рассматривавшего научную парадигму³¹², как структурирующий и аналитический инструмент для понимания интеллектуальных моделей, доминирующих в определенном сообществе. Эти модели представляют собой научные традиции и способы мышления, о которых необходимо отдавать себе отчет при проведении исследований.³¹³

³¹¹ Хадис записан следующим образом «Передают со слов Абу На‘айма, который слышал это от Закарийи, который слышал как Ну‘ман бин Башир, да будет доволен им Аллах, передал, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Пекущихся о нерушимости границ¹ Аллаха² и престапующих эти границы можно уподобить людям, тянувшим жребий по стрелам, чтобы (занять места) на корабле, в результате чего одни разместились в верхней части (корабля), а другие — в нижней. Когда оказавшиеся внизу хотели зачерпнуть воды, им (приходилось) проходить через разместившихся на палубе, и (в конце концов) они сказали: “А не проделать ли нам дыру (в днище), чтобы набирать воду через неё, не беспокоя тех, кто находится наверху?” И если они⁴ предоставят их самим себе и тому, что они хотят сделать, то погибнут все, если же они схватят их за руки, то спасутся сами и спасут всех (остальных)». См. Мухаммад ибн Исмаил ал-Бухари, *Сахих ал-Бухари* (Сборник достоверных хадисов ал-Бухари) под ред. Абу Сухайба ал-Карми. – Эр-Рийад: Байт ал-афкар ад-даулийа ли ан-нашр уа ат-таузи’. Китаб аш-шарика (Книга Партнерских и товарищеских отношений), раздел под названием “*Хал йукра ‘фи кисма уа ал-истихам фиха?*» (Можно ли бросать жребий...?) 1419 г.х./1998, хадис № 2493, сс. 471-472.

³¹² Согласно концепции Томаса Куна – каждое сообщество создает свою систему научного знания; когда новые научные данные начинают предоставлять сведения, не соответствующие с доминирующей парадигмой, то парадигма может меняться. Так и происходят научные революции. (Прим. перев.).

³¹³ Сайф ад-Дин ‘Абд ал-Фаттах, *Ал-манхаджия уа адауатуха мин манзур ислами* (Методология и инструментарий с точки зрения ислама, в книге А.Ф. Паша и др. *Ал-манхаджия ал-исламийа* (Исламская методология, сс. 657-660.

Инструменты рационального познания и чувственного восприятия

Подобно тому как наличие двух методологических источников – письменного откровения и сотворенного мира – не предполагает наличия третьего источника, поскольку любые другие источники так или иначе будут восходить к этим двум, то и разум с чувственным восприятием – представляют собой два методологических инструмента, которые служат основой для всех остальных инструментов.

Инструмент – это способ осуществления намерения и достижения цели. Так, к примеру, если колодец – это источник воды, то ведро или насос – это инструменты для извлечения воды. Точно также, глаз – это инструмент для зрения, ухо – инструмент для слуха, и сердце – это инструмент для созерцания, постижения и правильного понимания (*фиқх*). Бог провозглашает: *«Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми не слышат. Они - как скоты, даже более заблудшие. Они - находящиеся в невнимательности»* (7:179). И посох – это тоже своего рода инструмент: *«Он [Моисей] сказал: «Это - посох мой; я опираюсь на него, сбиваю им для стад моих листья. Есть для меня в нем и другая польза»* (20:18). И разум также является инструментом постижения обоих миров: *«Эти притчи Мы приводим людям, но разумеют их только сведущие»* (29:43). Арабское слово 'акл переводится как «сознание» или «разум» и представляет собой отглагольное существительное означающее процесс размышления и рассуждения. Всемогущий Господь сказал: *«Неужели вы будете повелевать людям милость и забывать самих себя, в то время как вы читаете писание? Неужели же вы не образумитесь?»*

(афа л ā та 'килӯн)» (2:44); *«И Мы сказали: «Ударьте его чем-нибудь от нее». Так оживляет Аллах мертвых и показывает вам Его знамения, - может быть, вы уразумее-*

те! (ла 'аллакум та 'кил'ун)» (2:73); и «Поистине, в творении небес и земли, в смене ночи и дня, в корабле, который плывет по морю с тем, что полезно людям, в воде, что Аллах низвел с неба и оживил ею землю после ее смерти, и рассеял на ней всяких животных, и в смене ветров, и в облаке подчиненном, между небом и землей, - знамения людям разумным! (ли ка-умин йа 'кил'ун)» (2:164).

Задачей сознания или разума является размышление, рассуждение, научение. Поэтому Господь провозглашает: *«Эти притчи Мы приводим людям, но разумеют их только сведущие» (29:43).*

Слово 'акл используется также в Коране в значении водительства (*руид*), что включает в себя понятия различения и понимания истины. Всемогуший Господь говорит: *«Даровали Мы раньше Ибрахиму его прямой путь (руидаху), и Мы его знали» (21:51).* Бог говорит, *«И испытывайте сирот, а когда они дойдут до брачного возраста, то если заметите в них зрелость разума (минхум руид'ан), отдавайте им их имущество» (4:6).* Противоположность состоянию водительства (*руид*) – заблуждение (*дал'ал*), или неспособность следовать правильному пути, при том, что человек осознает цель, к которой он должен стремиться. Другое понятие, противоположное состоянию водительства - состояние «сбившегося с пути» (*гайй*), которое включает в себя неспособность следовать правильной дороге и, одновременно, забвение цели, к которой человек должен стремиться.

Что касается чувственного восприятия, то это использование пяти известных всем органов чувств: зрение, обоняние, слух, осязание и вкус. Возможно, есть и шестое чувство?! Чувственное восприятие – это способность фиксировать физические свойства объекта или явления, при помощи органов чувств, как инструментов чувственного познания. Чувственное восприятие обретает смысл, когда разум интерпретирует чувственные ощущения и преобразует их в фиксируемый

набор свойств и особенностей изучаемого предмета. Восприятие при помощи зрения – это видение вместе со способностью различать размер, цвет, форму наблюдаемого объекта. Восприятие при помощи уха – это слушание и способность к распознаванию звуков, включая качество и тон звучания, его громкость или приглушенность, гармонию или резкость, восприятие человеческого голоса или пения птицы. Различные звуки также имеют свои названия. В отношении одного из них Всемогуший Господ вопрошает: *«А сколько Мы погубили до них поколений, - разве чуешь ты хоть одного из тех и слышишь от них шорох?»* (19:98).

Органы чувств человека могут расширять свои возможности при помощи специальных устройств и механизмов. Невооруженный человеческий глаз, к примеру, имеет определенные ограничения: он не может видеть микроскопические объекты, а также те, что находятся в отдалении от него. Однако такие устройства, как микроскоп или телескоп помогают глазу увидеть и то, и другое. Современные микроскопы позволяют глазу различать мельчайшие элементы, в то время как развитые телескопы дают возможность увидеть с потрясающей ясностью небесные тела, находящиеся на невероятно далеких расстояниях. Подобные инструменты позволяют глазу достичь таких пределов, которые во много раз превосходят его изначальные способности по обнаружению объектов, отличению одних объектов от других, они дают возможность определять их функции давать новые названия явлениям и феноменам доселе неизвестным. Кроме того, эти устройства помогают нашему глазу точно определять гораздо больший набор характеристик, таких, например, как размеры (длина, высота, глубина), цвета по всем градациям спектра, как основного так и производного тона, однотонные и смешанные оттенки, фигуры двухмерного плана (треугольники, круги и пр.) и трехмерного (сферы, цилиндры, кубы), а также фигуры неправильной формы.

Современные оптические устройства могут различать объекты и определять их свойства при помощи функции, именуемой «сканер». Этот «сканер» принимает сигналы от объектов, запись которых запрограммирована в самом устройстве. Наверняка вы видели специальные товарные знаки в магазинах: если направить на них устройство, то оно тут же выдаст вам все его характеристики, включая цену, производителя, состав, материал, наценку на товар и прочее. Kassир затем просто выдает вам чек с ценами всех товаров, которые вы купили и общей суммой покупок, которую вы должны заплатить. И все это занимает считанные секунды.

Точно также имеются компьютеры, которые могут распознавать человека, который его использует по отпечатку пальца или радужной оболочке глаза, и это считывающее устройство вмонтировано в его экран. Как только компьютер распознал владельца, он тут же позволяет человеку им пользоваться. Вы также наверняка видели как сотрудники различных организаций могут осуществлять доступ в помещении при помощи использования специальной карты, которую вставляют в считывающее устройство. Оно распознает владельца карты по информации, записанной на ней, и позволяет ему войти или выйти из помещения. Подобные карты в наши дни используются в домах и номерах отелей.

Когда впервые были изобретены фотокамеры, они могли улавливать отдельные черты человека и фиксировать его изображение на специальных пластинах. В дальнейшем фотокамеры развились до способности записывать образы на светочувствительной пленке в черно-белом формате, затем появились цветные фотографии. Вслед за этим пришли цифровые фотокамеры, которые не имеют пленки, а сразу сохраняют отснятые кадры в цифровом формате. Фотографии, в свою очередь, могут быть перенесены на микроскопические чипы, мягкие диски или компакт диски, которые могут хранить колоссальный объем информации, включая изображения, аудио и видеофайлы.

Все это является примером того, что оптические устройства и различные изобретения во много раз превосходят возможности человеческого невооружённого глаза, тем самым расширяя границы зрения и тех способов при помощи которых они могут быть использованы для мышления, исследования и практических областей нашей жизни.

Похожие истории можно рассказать и об инструментах, которые помогают человеческому уху слышать звуки гораздо более дифференцированно и улавливать больший объем обертонов, нежели без подобных устройств; все тоже самое можно сказать и о других человеческих способностях в области ощущений. Однако восприятие или чувствование (на арабском *ixcās*, *ḥass*) вовсе не относится к одному лишь материальному или физическому миру. Те же самые термины можно применять к знанию³¹⁴ или ощущению чего бы то ни было на уровне сердца, сознания или психики. Именно в этом смысле слово *аḥасса* используется в кораническом аяте: *«И когда Иса почувствовал (аḥасса) в них неверие, то сказал...»* (фот).³¹⁵

Как работает разум и чувственное восприятие в отношении постижения откровения?

Когда мы читаем аяты Корана, мы пытаемся понять значения слов на двух уровнях – на уровне обычного восприятия и на уровне присутствующих в тексте идиоматизмов. Кроме того,

³¹⁴ Ал-Куртуби, Ал-джами‘ ли ахкам ал-кур’ан, Часть 2, с. 97. Цитируя таких ученых как ал-Заджаж и Абу ‘Убайда, ал-Куртуби утверждает, что арабское слово *аḥасса*, означающее “чувствовать” или “ощущать” также значит “знать” и “обнаруживать” – в смысле осознавать существование чего бы то ни было при помощи чувств.

³¹⁵ Ибн Касир интерпретирует эту фразу в том смысле, что Иисус «почувствовал в своих собеседниках решимость не обращаться к истинной вере». Ибн Касир, *Тафсир ал-кур’ан ал-‘азим* (Комментарий к Великому Корану) – Каир: Ихйа ал-кутуб ал-‘арабийя, ‘иса ал-баби ал-халаби, б.г. Часть 1, с. 365.

мы также анализируем термины, встречающиеся в Коране в контексте общей терминологии Священного Писания. Затем, мы пытаемся понять смысл текста в контексте текущего смысла фрагмента и в контексте смысла всей книги в целом. Дело в том, что принцип структурного единства Корана, означающий, что Коран следует толковать исходя из всего текста целиком - это основной методологический пункт в работе со Священным Кораном как с источником знания. При прочтении Корана необходимо учитывать то, как Пророк объяснял отдельные аяты, и для этого мы должны использовать доступные нам комментарии к Корану и сборники хадисов.

Некоторые аяты Корана содержат четко определенный смысл в области правовых норм, имеющих отношение ко всему тому, что составляет существенную часть практики ислама, например, финансовые операции или общественные отношения. Подобные аяты не могут быть предметом сложных истолкований или пересмотра их значений ввиду ясности их смысла. Тем не менее, размышление над ними, в свете современности и новых открытий в области физических, социальных или психологических наук может помочь нам обрести мудрость и более глубокое понимание мира. Именно этот вид размышлений приводит многих современных ученых к осознанию удивительных научных истин, содержащихся в Коране, лишь недавно обнаруженных современными исследователями.

Однако, в Коране имеется множество аятов, которые требуют гораздо более глубокого рассмотрения и размышления. Возможно Господь откроет новые смыслы для вдумчивого читателя, которые доселе не приходили в голову ни предшественникам, ни современникам. Коран щедр, его блага бесконечны, и его чудеса никогда не закончатся. Читая подобные, требующие размышления аяты, у нас остается все меньше оснований довольствоваться объяснениями, предложенными ранними толкователями Корана или знатоками ха-

дисов, и все больше доводов для интерпретации этих аятов в свете опыта, обретенного современным человечеством. Если в аяте Корана речь идет о том или ином феномене земного мира, доступном чувственному постижению, то вне зависимости от того, к какой области относится данный феномен – физическому миру, социуму или психике – мы должны очень внимательно изучать текст Корана и все оттенки его смыслов в стремлении постичь информацию о физических, социальных или психических реалиях, используя при этом правильные инструменты и задействуя их на нужном уровне.

Информация, которую человек получает [из Корана] о различных предметах, событиях и явлениях этого мира, представлена на разных уровнях. Некоторые из них весьма просты в описании и содержат лишь количественные и качественные характеристики, некоторые сложны, и включают в себя законы, управляющие явлениями, внутренние причинно-следственные связи, формулы, а некоторые представляют собой прогнозы и предсказания явлений на основе закономерностей и повторяемости событий и так далее. Однако нередко аяты, с которыми мы имеем дело, относятся к таким материям, которые находятся за пределами человеческого восприятия. К примеру, они могут содержать сведения о событиях, которые ожидаются в День Воскрешения и Суда, о том, будет ли он легок или тяжел, приведет ли к райскому блаженству или тяжкому наказанию в аду. В этом случае тема размышлений в отношении смысла аята будет лежать за пределами земного опыта людей. Тем не менее, божественное откровение дано нам в Коране – как послание к человеческим существам, а не, к примеру, к ангелам. Соответственно, значения слов, которые мы обнаруживаем в Коране, неизбежно связаны с человеческим опытом, и могут быть поняты только в его свете. Поэтому Бог провозглашает:

«И сказали они: «Не поверим мы тебе, пока ты не изведешь нам из земли источника, или будет у тебя сад с паль-

мами и виноградом, и ты проведешь между ними каналы, или спустишь на нас небо, как говоришь, кусками, или придешь с Аллахом и ангелами пред нами, или будет у тебя дом из золотых украшений, или ты поднимаешься на небо. Но не уверуем мы и в твое поднятие, пока ты не спустишь нам книгу, которую мы прочитаем». Скажи: «Хвала Господу моему! Разве я только не человек - посланник?» Удерживает людей уверовать, когда пришло к ним водительство, только то, что они говорят: «Неужели же послал Аллах человека посланником?» Скажи: «Если бы были на земле ангелы, которые ходят спокойно, тогда бы Мы низвели к ним с неба ангела посланником» (17:90-95).

Даже тогда, когда Коран повествует нам о том, что лежит за пределами человеческого чувственного восприятия, он обращается к образам из реального земного опыта людей: *«Образ сада, который обещан богобоязненным: там - реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного. И для них там всякие плоды и прощение от их Господа. ... Как тот, кто вечно пребывает в огне и кого поят кипящей водой, и она рассекает их внутренности» (47:15).* Реки, вода, молоко, вино, мед и фрукты – все эти объекты знакомы человеку из его собственного опыта. В то же время, все эти предметы из земной жизни – вовсе не те, что встретятся людям в Раю, как бы похожими они не казались: *«И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое, что для них - сады, где внизу текут реки. Всякий раз, как им даются в удел оттуда какие-нибудь плоды, они говорят: «Это - то, что было даровано нам раньше», - тогда как им доставлено только сходное. Для них там - супружки чистые, и они там будут пребывать вечно» (2:25).* Ибо то, что встретится нам в раю, не видел глаз человеческий, не слышало ухо и не воспринимало сердце ни одного из людей.

В целом, следует отметить, что очень трудно, практически невозможно провести грань между функционированием наших чувственных ощущений и работой сознания или разума в процессе понимания возможных значений того, что обнаруживается в текстах божественного откровения. Скорее, будет более правильным сказать, что главным принципом работы здесь является согласованность и взаимодополняемость чувственного и рационального восприятия.

Как работают разум и чувственное восприятие в отношении познания сотворенного мира?

«Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил - сотворил человека из сгустка» (96:1-2). Призыв «читай», с которым Господь впервые обратился к Мухаммаду, на самом деле побуждает нас к использованию всех наших возможностей познания через целый ряд методик: наблюдение и описание свойств вещей, исчисление их количества, обнаружение взаимосвязей, законов и обычаев, фиксацию регулярных событий, прогнозирование явлений и адаптацию наших действий в соответствии с нашими же ожиданиями. Далее мы должны использовать наш разум для выведения различных теорий и объяснения наблюдаемых нами явлений. И центральное положение в этом всеобъемлющем мировоззрении ислама занимает Бог-Творец. Согласно исламскому мировоззрению, все наши усилия по использованию дарованных нам Господом способностей и возможностей, направлены на исполнение великой миссии – быть наследниками и наместниками Всевышнего на Земле (*хулафā*’).

Для того чтобы выработать метод работы с Кораном, как с источником знания, нам нужно рассмотреть два уровня понимания того, что представляет собой Коран в жизни людей. Согласно первому, Коран был ниспослан Пророку в конкретный период времени и в условиях определенных исторических обстоятельств, в которых люди сталкивались с фик-

сированным кругом проблем. С этой точки зрения, аяты Корана были ответом на проблемы того времени, они давали действенные решения возникавших вопросов. Согласно второму уровню понимания, Коран соотносится с реалиями нашего времени, которое, совершенно очевидно, порождает свои собственные проблемы, вопросы и задачи. Однако увы, мы вовсе не читаем Коран с целью найти ответы на наши современные проблемы! А если и читаем Коран, то лишь в надежде на награду за его чтение или же для подкрепления тех или иных правовых положений, либо же для избавления успокоения души от беспокойства и успокоения, которое подобное чтение нам дарует. И несмотря на то, что все эти причины побуждают нас читать Коран, мы, тем не менее, не выстраиваем связи между аятами Корана и нашими современными вопросами, и задачами. И мы не используем в нашей жизни тех бесценных принципов методологического и познавательного плана, которые содержатся в Коране.

Для того, чтобы правильно использовать Коран в качестве источника знания мы должны смотреть на все наши кризисы, проблемы, вопросы и вообще все то, что имеется в нашей современной реальности, через призму Корана. Дело в том, что мы привыкли при возникновении проблем, с которыми не можем справиться самостоятельно, обращаться к экспертам в каждой конкретной области. В большинстве случаев, эксперты тратят весьма значительное время и усилия на то, чтобы изучить проблему и ознакомиться с ее истоками, историей, масштабами, сопутствующими обстоятельствами и тому подобным, до того, как представить ее решение. Между тем, наша проблема, как правило имеет методологический характер. И это наша неспособность сделать первый шаг в исследовании – сформулировать проблему таким образом, чтобы ясны были последующие шаги для ее решения.

Для того, чтобы правильно сформулировать проблему, нам нужно понимать контекст и реалии в которых она воз-

ника. Этот контекст может быть связан либо с миром физическим; либо с социальными процессами, включая международные отношения; либо с миром человеческой души, ее состояниями и изменениями. Эти реалии и являются источником знания относительно особенностей проблемы, требующей разрешения. Когда проблема возникла? Когда стали заметны ее проявления? Каковы масштабы проблемы? Каковы обстоятельства возникновения этой проблемы в отношении места, времени и людей с ней связанных? Это лишь некоторые из вопросов, которые следует задать. По мере поиска ответов, мы обнаруживаем, что нам необходимо изучить все письменные источники, имеющие отношение к проблеме - записи, изображения и документы; мы должны встретиться с определенным кругом лиц, чтобы расспросить их об их взглядах и видении проблемы, а также подвергнуть полученную нами информацию на предмет несоответствий и на достоверность представленных сведений. Этот процесс также может потребовать использования специальных инструментов, расширяющих возможности наших органов чувств, например, может потребоваться взять анализ крови или сделать генетический анализ и пр.

Окружающий нас мир на самых разных уровнях – физическом, социальном или психическом – представляет собой то, что мы должны изучить и понять. Этот процесс изучения и понимания сейчас называют «глубоким пониманием или юриспруденцией (*фи́кх*) реальности», которое должно происходить при помощи использования необходимых методов и инструментов. Только так мы сможем достичь эффекта от соединения и взаимодействия нашей реальности с Кораном, и исправить все то, что нуждается в исправлении, решить наши проблемы и успешно справляться со всеми кризисами.

Таким образом, правильное прочтение письменного откровения, помогающее нам понять мир и успешно с ним взаимодействовать, происходит при помощи использования ра-

зума и чувств, и, в свою очередь те же самые инструменты – разум и чувства используются и для познания мира, который дает нам ключи к постижению откровения.

§ 4. Инструменты мышления, научного исследования и практической деятельности

Методологические инструменты можно подразделить на три типа:

- 1) Инструменты мышления
- 2) Инструменты исследований
- 3) Инструменты практической деятельности

Достаточно сложно провести различие в использовании инструментов в каждой из трех областей, роль каждого из имеющихся инструментов в них не одинакова. Тем не менее, обсуждение вопросов методологии мышления, методологии исследования и методологии практики весьма полезно, поскольку все эти области связаны друг с другом. Так, например, процесс мышления может осуществляться без процесса исследования, однако, ни одно исследование не может избежать использования мышления. Что касается вопросов практики, то многие модели каждодневной практики могут осуществляться автоматически, по привычке, без большого участия мысли, в то время как отдельные виды человеческой практики требуют значительных мыслительных усилий.

Инструменты мышления

Сам термин «инструменты мышления» или «мыслительные операции» нередко применяют в отношении процесса рационализации, который происходит во время работы с той или иной проблемой, нацеленной на ее решение. Подобные «мыслительные операции» включают в себя описание, количественные измерения, генерализацию, сужение проблемы

или ее экстраполяцию, включение дополнительных параметров, классификацию, переформулировку, создание гипотез и пр. В рамках некоторых учебных программ в образовательных учреждениях даже разрабатываются специальные упражнения для тренировки этих умений. Эти упражнения, включающие такие операции как опознание по ключевым характеристикам, выделение главных свойств, выработка доказательств, и пр. нередко обретают форму рабочих тетрадей, которые участник программы должен заполнить, и тем самым решить поставленную задачу или ответить на сформулированный в задании вопрос.

Имеется достаточно много общего в значении таких терминов как «инструменты мышления», «типы мышления» и «навыки мышления». Это перекрестное семантическое единство особенно заметно в таких общеизвестных образовательных программах, развивающих мыслительные процессы, как программы мальтийского врача и физиолога Эдварда де Боно³¹⁶ под названием КРИС (Курс по развитию интеллектуальных способностей), Шесть шляп и др.

Предметом этих программ являются типы мышления, практикуемые человеком, и навыки их использования в качестве инструментов для развития мыслительных способностей.

Существует также определенное семантическое сходство между терминами «инструменты мышления», «способы

³¹⁶ Эдвард де Боно (род. 1933), британский психолог (родился на о. Мальта) и эксперт в области психологии мышления. Автор множества книг и методик об эффективности мышления, в частности, Курс по развитию интеллектуальных способностей (CoRT) и программа «Шесть шляп» (Six Hats) – это занятия в группах, где участники последовательно переключаются с обсуждения различных аспектов выбранной проблемы (организация работы над проблемой, сбор известных фактов, обсуждение эмоций и чувств по поводу проблемы, критика и перечисление рисков, нахождение позитивных аспектов решения проблемы) и приходят к ее решению. (Прим. перев.)

мышления» и «средства, способствующие мышлению». Достаточно большой пласт доступной литературы на данную тему относится к развивающим программам, число которых постоянно растет на фоне возрастающего в последние годы интереса к ним на рынке образовательных услуг.

Упражнение

Задайте участникам курса задание найти информацию о программах развития человеческого потенциала, которые используют различные инструменты, методы и стили мышления. После презентации информации о подобных программах можно обсудить мнение участников курса о той или иной программе.

Концепция инструментов мышления включает в себя механизмы организации и оттачивания мыслительного процесса; например, при помощи проведения параллелей между идеями и некими образами или картинками. Когда происходит осмысление этих идей на примере визуальных объектов, абстрактные идеи начинают обретать формы, которые делают их более ясными, более удобными для запоминания, обучения, пересмотра, проверки и критики. Некоторые могут, к примеру, для передачи идеи близости соединить два пальца вместе, или проводя воображаемую линию рукой указать на прямоту дороги, а демонстрируя зигзаг, символически передать извилистость пути и пр. Инструменты мышления не обязательно должны иметь сенсорный или реалистический характер. В некоторых случаях они могут быть целиком воображаемыми или абстрактными, когда, например, инструментом является некая знакомая идея, которая используется для того, чтобы объяснить что-то новое и незнакомое. Однако одним из наиболее частых в применении инструментов во всех языках мира является использование пословиц и поговорок, которые связывают некую абстрактную идею с чув-

ственно и рационально постигаемым образом о чем-то конкретно существующем в природе, обществе или мире человеческой души.

Этот подход постоянно используется в Коране, где различные идеи объясняются слушателям и читателям на примерах, взятых из истории исчезнувших народов или событий человеческой жизни, либо же явлений природы или мира человеческих чувств. Все эти многочисленные примеры, взятые из жизненной практики в которой мы существуем, приводятся с целью иллюстрации нравственных принципов и истин, либо же для того, чтобы описать события, которые произойдут в День Воскрешения. Подобные примеры также часто можно обнаружить в хадисах Пророка Мухаммада, поскольку Божий Посланник был склонен к использованию конкретных примеров из реальной жизни для общения с окружающими.

Упражнение

Попросите участников семинара привести несколько примеров из Корана и пророческой Сунны, в которых абстрактные идеи иллюстрировались бы конкретными примерами из земной жизни людей. Эти примеры далее следует обсудить на предмет того, как именно они используются в качестве инструментов мышления, для чего они приведены и каков их смысл.

Инструменты исследований

Говоря об исследовательском инструментарии следует выделить три уровня на которых, они используются:

- 1) Инструменты, предназначенные для сбора исследовательских данных
- 2) Инструменты для анализа данных
- 3) Инструменты для интерпретации полученных данных

Большая часть литературы по методам исследования содержит описание *инструментов по сбору данных* из различных источников. Обсуждение ведется вокруг таких вопросов как использование качественных и количественных данных; применение тестирования для оценки знаний студентов, использование анкет, как инструмента сбора сведений от респондентов, составляющих выборку исследования; использование опроса мнения как способа определения позиции общества или ее части по тем или иным вопросам или целому кругу проблем; критерии оценки этих данных; анализ документов и отчетов, собеседования, включенное наблюдение, контент-анализ и т.д. Книги по методам исследования описывают способы построения того или иного инструмента, кейсы и условия для которых он подходит, условия при которых он должен использоваться, а также его преимущества и недостатки. Еще важнее то, что в них говорится о том, как удостовериться в том, насколько надежным, последовательным и объективным является тот или иной исследовательский инструмент еще до его использования.

Выбор инструмента для сбора данных в исследовании, зависит от того, на какой вопрос стремится ответить ученый, от типа данных, которые необходимо собрать, от характера участвующих членов сообщества, от размера выборки, от характера решений, которые будут приняты на основе результатов исследования, а также и от целого ряда других условий, связанных с тем, каким образом будет организовано исследование, включая его этические и психологические компоненты.

Все эти вопросы обсуждаются в многочисленных публикациях, посвященных методам исследования, поэтому далее нет смысла в их обсуждении.

Инструменты анализа данных связаны либо с количественными (статистическими) аналитическими процедурами, либо с качественными аналитическими процедурами, либо с

их сочетанием. Существуют книги, которые непосредственно посвящены каждому из этих трех видов анализа данных и исследованиям, для которых они наиболее актуальны.

В исследованиях, связанных с использованием количественных данных, последние анализируются с применением статистических методов или инструментов. К ним относятся: (1) описательная статистика, включающая использование таблиц частотности, центральных показателей тенденций, графиков, показателей связи, критериев изменения, штриховых графиков, процентных показателей, статистического ранжирования и др.; (2) аналитическая статистика, которая требует использования статистических тестов, имеющих отношение к корреляции, к различиям между средними значениями, анализам дисперсии, ковариационным анализам и другим; и (3) параметрическая статистика, такая как хи-квадрат, t-тесты, тест Уилкоксона по сумме ранга и другие. В прошлом для проведения таких статистических тестов использовались арифметические процедуры и алгебраические формулы различной степени сложности, и процесс анализа занимал довольно много времени. Однако теперь компьютерные программы могут проводить статистический анализ в течение нескольких секунд после того, как данные были правильным образом организованы и введены в программу.³¹⁷

В свою очередь, в исследованиях, имеющих качественный характер, представленные данные, как правило, имеют вид описаний – будь это регистрируемые различными способами наблюдения, интервью или результаты включенного наблюдения, а также другие формы фиксации данных: аудио- или видео записи разговоров или повествований, документы, бланки наблюдений и пр. Существуют специализированные

³¹⁷ Фатхи Малкави и Ахмад Абу ‘Уда, *Асасийа ал-бахс ал-‘илми фи ат-тарбия уа ал-‘улум ал-инсанийа* (Основы научного исследования и в гуманитарных науках и педагогике), с. 257

справочные материалы, в которых подробно описываются методы анализа этого типа материалов, включая процедуры преобразования данных из необработанной информации в аналитические выкладки, которые можно подвергнуть систематическому анализу. Как правило, необходимо выбирать для анализа те данные, которые наиболее подходят для конкретного исследования. Эти данные обычно представляют собой некие предварительные идеи и соображения, касающиеся контекста и закономерностей возникновения изучаемого явления.

Анализ качественных данных может, например, принимать форму, так называемого, конверсационного анализа, который рассматривает формы вербального взаимодействия, происходящие в конкретной среде или определенном социальном контексте. Целью подобного анализа является изучение параметров взаимодействия, необходимых для сохранения существующего общественного порядка, а также любых других показателей, нарушающих этот порядок. Анализ включает в себя: наблюдение за вербальной и невербальной коммуникацией, как прямого, так и косвенного характера; поиск скрытых сообщений в коммуникации; фиксирование последовательности течения беседы и различных моделей обращения собеседников, в том числе, имеющих эмоциональную нагрузку. При этом темой, представляющей интерес для наблюдения и анализа, может быть и дискурс-анализ, а не только форма ведения коммуникации. Целью такого анализа является выявление взглядов, позиций, культурных и расовых предрассудков или политических убеждений, а также то как структурировано обсуждение той или иной темы. При этом, предметом анализа может стать тот или иной тип коммуникации, привычной для местной культуры и общины, как, например, дебаты, сплетни и клевета, вынесение предупреждений или произнесение угроз, высмеивание и сарказм, выражение благопожеланий и пр.

Качественный анализ имеет индуктивный характер, его цель состоит в том, чтобы перейти от сбора отдельных фактов и данных к формулированию общего вывода или теории, выходящих за рамки первоначальных представлений. Отличительной особенностью процесса анализа качественных данных является то, что анализ осуществляется по ходу сбора данных, а не после его окончательного завершения. Исследователь приходит к предварительным выводам на одном из ранних этапов своих наблюдений. Затем эти выводы проверяются, на их основе возникают дополнительные замечания, которые либо подтверждают первоначальную гипотезу, либо побуждают исследователя ее модифицировать или пересмотреть полностью. Качественный анализ данных также отличается тем, что он является селективным и эклектичным по своему характеру. Состав данных не определен окончательно заранее, и решения по ним принимаются по мере развития исследования. Точно также постепенно, по мере необходимости исследователь выбирает и инструменты анализа.

Процесс анализа качественных данных включает две – отличающиеся друг от друга, но осуществляемые параллельно – стратегии. Первая предусматривает изучение широкого массива качественных данных и структурирование их по группам, которые легко сопоставлять и связывать для решения исследовательских задач. Вторая стратегия заключается в интерпретации полученных данных в общем контексте, который устанавливает взаимосвязь между общей описательной частью и ее конкретной реализацией. Эти две стратегии иногда объединяются при презентации результатов анализа, например в форме диаграмм, концептуальных схем, карт, матриц, рисунков и таблиц, связывающих элементы исследования в теоретическую конструкцию, к которой приходит ученый.³¹⁸

³¹⁸ Uwe Flick, *An Introduction to Qualitative Research*, Fourth Edition, (Los Angeles: Sage, 2009), pp. 147-180.

Многие ученые, разрабатывавшие теорию социальных и гуманитарных наук замечают, что надежность выводов при использовании лишь одного типа исследований – качественного или количественного – недостаточна, и что многие темы и проблемы гораздо более эффективно изучать с применением обоих. В подобных случаях исследователь выбирает часть техник из арсенала качественных исследований, часть – из техник, присущих количественным исследованиям, в зависимости от потребностей рассматриваемой проблемы или этапа работы. В последние годы мы отмечаем появление книг, посвященных тому, что сейчас называют «смешанными методами исследований».³¹⁹

Что касается инструментов интерпретации результатов исследований, то следует говорить о них, исходя из того, что нам известно из науки толкования Священного Корана. Толкование Корана требует применения определенных усилий, направленных на понимание значения коранического текста при помощи использования инструментов экзегетики, включая лингвистические особенности, причины ниспослания аятов (*асбāб ан-нузūл*), отмененные и отменяющие аяты (*ан-нāсих ва мансūх*). Некоторые ученые для понимания внутреннего смысла коранического текста используют определенные филологические концепции. Рауф Абу Сада использовал целых шесть лингвистических концептов для того, чтобы объяснить значение неарабских слов в Коране (или по крайней мере тех, арабское происхождение которых вызывает сомнение), которые он назвал «инструментами толкования». Среди них: синонимия (*ат-тарāдуф*), противопоставление (*ат-тақāбул*), арабизация (*ат-та'рīb*), перевод значения (*ат-тарджамā*), перенос значения (*ал-машāкала*) и об-

³¹⁹ Charles B. Teddlie and Abbas Tashakkori, *Foundations of Mixed Methods Research: Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in Social and Behavioral Sciences* (Los Angeles: Sage, 2009).

щий контекст (*ас-сийāk ал-‘āмм*).³²⁰ Рауф Абу Сада считает, что Коран поясняет неарабские термины в контексте самих аятов, в которых они ниспосланы, и что используя вышеупомянутые «инструменты толкования» мы можем понять кораническое объяснение их смысла.

Сейчас многие исследователи склонны использовать современный научный инструментарий для понимания Корана. В рамках культуры модерна и постмодерна были разработаны очень важные для ученых и философов интеллектуальные концепции. Некоторые из этих интеллектуальных концепций стали методологической основой для понимания и толкования как явлений, так и текстов. Другие развились в целостные теории или интеллектуальные доктрины, которые направляют мышление ученого в познании предмета своего исследования, особенно это касается письменных текстов, будь то религиозного, поэтического, прозаического или исторического характера. Герменевтика, например, в настоящее время является инструментом интерпретации, который позволяет читателю извлечь из текста тот смысл, который сам он в нем видит, и этот смысл может не совпадать с интенцией автора.

В любом случае, литературы, содержащей информацию об инструментах интерпретации результатов исследований мало. Между тем, эти инструменты зависят, с одной стороны – от мировоззрения исследователя, а с другой – от условий проведения исследований и культурной среды. Кроме того, изучение никогда не начинается с чистого листа, ученый приходит в науку, в которой уже аккумулирован значительный опыт по рассмотрению той или иной проблемы, которую он изучает и осваивает. Исследователь осознает, что определенные результаты были получены его предшественниками

³²⁰ Рауф Абу Сада, *Мин и‘джаз ал-кур’ан* (Примеры чудесности Корана). – Каир: Дар ал-халал, 1993-1994.

благодаря использованию тех или иных приемов, при этом, рассмотрение проблемы с других исследовательских позиций может привести уже к иным выводам.

Одним из удачных примеров того, как можно по-разному интерпретировать результаты исследования, является область оценки знаний в образовательной сфере. Когда мы имеем результаты оценки знаний, продемонстрированные одной из групп учащихся, то интерпретируем их в рамках той или иной, так называемой «системы оценки знаний». Можно выделить три типа таких систем:

1. Критериальная оценка, устанавливает определенную систему ранжирования достижений, которая и будет служить основанием для оценки результатов, например: проходной балл для учебного курса составляет 60% при сдаче экзаменационного теста.

2. При стандартизованной оценке основой служит сравнение с медианной производительностью некой усредненной группы. В этом случае результаты оцениваются на основе степени, в которой данная оценка отклоняется (в большую или меньшую сторону) от среднестатистической нормы.

3. Самореференсная оценка, в которой достижения индивидуума сравниваются с его собственными успехами в прошлом. Отмечается степень или процент изменений, а также то, насколько регулярно или последовательно происходят такие изменения.

Результаты можно интерпретировать по степени надежности, так называемого, доверительного интервала (confidence interval, CI) и интервальной оценки, которые в совокупности представляют собой статистический инструмент, позволяющий обнаружить наличие достаточных статистических данных для подтверждения гипотезы исследования или для ее отклонения. Доверительный интервал может быть установлен в 1 %, в 5% и даже в 10%, в зависимости от характера задачи, которую исследователь или ученое сообщество пыта-

ется решить в ходе исследования. Совершенно естественно, что величина доверительного интервала будет зависеть от области исследования. В точных науках, к примеру, было бы невозможно позволить даже 1% возможной погрешности. В социальных и гуманитарных науках уместным признается допущение погрешности до 5%. В свою очередь, министерство образования, исходя из экономических и социальных интересов может быть готово пойти на риск внедрения новой образовательной системы даже несмотря на возможную десятипроцентную погрешность в результатах исследования.

Подобно тому, как теории и теоретические модели выстраиваются на основе результатов проведенных исследований, впоследствии, они сами становятся инструментами справочного характера при дальнейших исследованиях. Например, экономисты объясняют финансовые модели в своих исследованиях, на основе имеющихся у них данных о практической экономической деятельности и механизмах функционирования рынка. Исследования в любых других отраслях знания также зависят от интерпретации знаний, имеющихся в распоряжении ученых.

Между тем, при проведении качественных исследований для интерпретации их результатов, мы конечно же нуждаемся в инструментах, скорее качественного характера, нежели в использовании статистических приемов. Одна из причин кроется в том, что качественные исследования нацелены на извлечение информации, которая непосредственно связана с собственным мировоззрением исследователя.³²¹ Интерпретация результатов подобного исследования требует также значительной доли интуиции и творческого подхода, а также исключительных способностей связывать результаты иссле-

³²¹ G. B. Rossman and S. F. Rallis, *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*, Second Edition, (Thousand Oaks, CA: Sage, 2003), pp.35-36.

дований с культурным бэкграундом общины или социума, в котором проводится исследование, включая обычаи и традиции, экономические условия, этические ценности и нормы, религиозные установки и пр. Ранее мы упоминали, что в Коране и пророческой Сунне очень часто применяется методологический прием, использующий поучительные истории и притчи. Истории, притчи и примеры можно также использовать в качестве инструментов интерпретации результатов исследования.

§ 5. Методология интеграции познания

Модель интеграции познания представляет собой попытку обобщить все, что относится к источникам и инструментам познания с исламской точки зрения и связать все эти элементы в единое целое. Эта модель распадается на две составляющие – источники и инструменты. Собственно, интеграция познания, с точки зрения ислама, представлена на трех уровнях:

- а) интеграция источников
- б) интеграция инструментов
- в) интеграция источников и инструментов друг с другом.

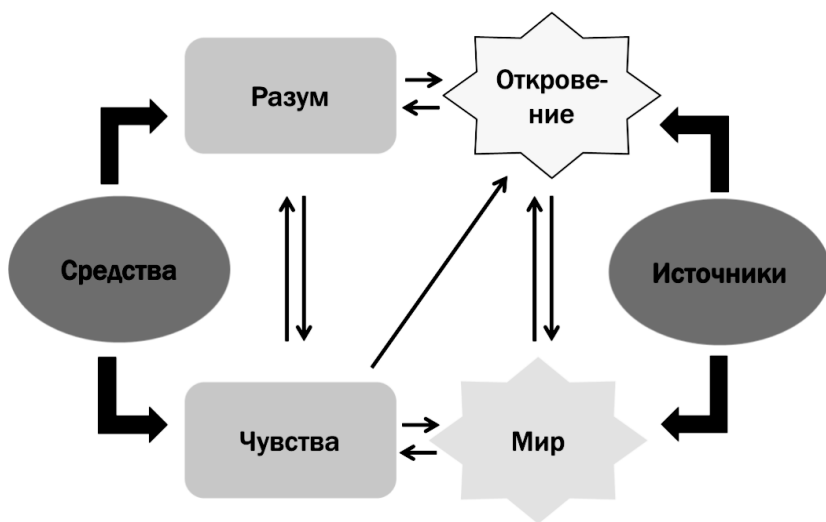
Согласно исламскому мировидению, методология имеет два источника: письменное откровение и сотворенный мир. Соответственно любая эпистемологическая и методологическая интеграция должна учитывать взаимодополняемость этих двух источников. У людей, как творений Господа, нет иного выбора как взаимодействовать с миром на трех его уровнях: физическом, социальном и психологическом. Человеческие существа имеют отношение ко всем трем царствам бытия, вне зависимости от своих религиозных или интеллектуальных установок. Однако будучи тем, кто верит в божественное откровение, воплотившееся в Коране, мусульма-

нин одновременно ощущает себя ответственным перед Богом, и осознает, что его отношение к миру определяется руководством, переданным Всевышним в откровении, которое ведет нас к осознанию богоцентричности мира и требует от нас соответствующего поведения. Это и есть истинная природа того взаимодействия между письменным откровением и сотворенным миром, как двумя источниками знания и надежной методологии.

Точно также, исламская методология имеет два действенных инструмента: разум и чувственное восприятие. Чувства не могут функционировать без участия разума, а разум не в состоянии действовать в отрыве от конкретной реальности. Как мы уже отмечали, даже самые абстрактные концепции концептуализируются в сознании человека в форме чувственно постигаемых образов, и Коран также предостерегает нас от познания того, что находится за гранью человеческого восприятия: *«нет ничего подобного Ему. Он - слышащий, видящий!»* (42:11). Соответственно, нет необходимости размышлять о божественной сущности. Скорее, более существенным для человека является размышление над сотворенным, которое подвластно его восприятию и которое косвенно указывает на своего Создателя. Таким образом, истинная природа интеграции познания состоит во взаимодействии разума и чувств, как инструментов познания и надежной методологии.

Модель интеграции познания демонстрирует нам, что получение знания из письменного откровения требует не только работы разума, но и чувственного восприятия, так же как получение знания из сотворенного мира требует работы не только органов чувств но также и разума. Это и есть то, что мы подразумеваем под интеграцией познания в отношении источников и инструментов познания.

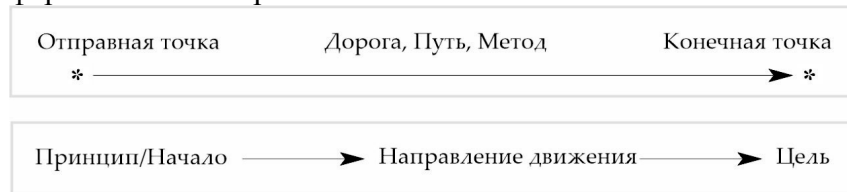
Нижеследующая диаграмма представляет собой иллюстрацию этих трех типов интеграции.



Внутренняя природа (*фитра*), которой одарил нас Господь, имеет очень важное значение для нашего осознания взаимодействия источников и инструментов познания. Она помогает нам понять истинные цели божественного творения и направляет наши мысли и действия согласно замыслу Бога, сотворившего человека своим наместником (*халифа*) на земле. Письменное откровение, как источник божественного водительства («*кто последует за Моим руководством*» (2:38), и разум как инструмент для понимания цели откровения («*и в чередовании ночи и дня, и в том, что ниспослал Аллах с неба из пропитания и оживил им землю после ее смерти, и в направлении ветров - знамения для людей, обладающих умом*» (45:5), прекрасно дополняют друг друга в стремлении людей реализовать Божественный замысел, заложенный в откровении. Всемогуший Господь, хвала Ему, лучше нас знает о земных нуждах людей, поэтому Он и определил землю местом их обитания и одарил человека способностью добывать себе средства к существованию: «*Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства жизни, - мало вы благодарны!*» (7:10). Все что нарушает экологическое

равновесие на земле, в воде или атмосфере – противоречит выполнению божественного замысла. Поэтому биологическое, химическое или ядерное оружие, применение которых приводят к фатальным изменениям естественных процессов, длившихся многие миллиарды лет, является ничем иным как порчей Земли. Мы способны заметить эти нарушения как при помощи наблюдений, замеров и экспериментов, так и благодаря нашей способности представить то первоначальное состояние, которое существовало в природе до начала всех этих изменений.

В отношениях между людьми наша внутренняя природа (*фитра*) диктует нам стремление к справедливости, соблюдению прав и сохранению честности и равенства, поскольку именно эти принципы соответствуют интересам людей. Что касается ситуаций, когда между людьми царит обман и насилие, то это искажает норму в общественных отношениях и приводит к несправедливости, нарушению прав, а в людских сердцах растут ненависть и негодование: *«Полностью соблюдайте меру и вес. Не снижайте людям в их вещах и не портите землю после ее устройства. Это - лучшее для вас, если вы верующие!»* (7:85). Коран совершенно ясно требует от нас соблюдения норм справедливости и воздержания от проявлений жадности. Он предупреждает тех, кто поступает несправедливо о наступлении возмездия, поскольку подобное поведение способствует порче установленного на земле порядка. Мы способны постичь смысл коранического текста, используя наш разум и органы чувств, размышляя над примерами соблюдения установленных норм или над случаями совершения нарушений, формы которых – изменяясь в 3



ависимости от времени и места – тем не менее остаются в сущ-

ности своей неизменными. Дарованный нам Господом внутренний моральный компас, вкупе с имеющимися в нашем распоряжении инструментами познания, позволяют нам понять послание, переданное в письменном откровении, которое является для нас нашим главным источником постижения и точкой отсчета при принятии решений; этот моральный компас также помогает нам проводить различия между соблюдением нормы и ее нарушением, а также между ошибкой и ее исправлением.

Применительно к сексуальным отношениям, наша врожденная природа влечет нас к постижению любви и созданию отношений привязанности, которые обеспечивают спокойствие души. Именно такие отношения, защищая супругов от пагубных страстей, способствуют удовлетворению их желаний в законном браке. Супружеские отношения помогают в сохранении рода человеческого на земле, способствуют появлению больших семей в которых налаживаются прочные связи; они, в свою очередь, формируют племена, народы и нации, усиливая тем самым солидарность, интеграцию и сплоченность социума. Любые сексуальные отношения, которые отклоняются от заданных Богом норм, принимая формы внебрачных связей или однополых отношений, приносят дисбаланс и разрушение как для структур духовного плана, так и в социальной ткани общества. Письменное откровение является авторитетнейшим источником морали, требующим отстранения от любых внебрачных половых отношений; наш разум помогает нам проводить различие между здоровыми отношениями, служащими истинным интересам человека, и порочными связями, противоречащими благу и несущими с собой разрушения, трагедии, общественный и духовный разлад.

Подобные соображения лишь подтверждают необходимость познания сотворенной Богом внутренней природы (*фитра*) человека, вплоть до тех пор пока не произойдет

полная интеграция источников знания и его инструментов.³²²

Выводы

В данной главе мы говорили о том, что два источника человеческого познания – письменное откровение и сотворенный мир – взаимодополняют друг друга, помогая людям в достижении всеобъемлющего знания. Совершенно очевидно, что Всемогущий Господь, будучи одновременно и тем, кто ниспослал откровение и тем, кто сотворил мир, является единственным источником любого знания. При этом, термин «откровение», в том смысле, в котором мы его здесь используем, относится и к Священному Корану, и к пророческой Сунне, как высшим источникам авторитета для людей, в то время как термин «сотворенный мир» включает в себя три царства:

- 1) Мир природы, как царство физических явлений;
- 2) Мир социума, представленный отдельными индивидуумами и их семьями, племенами и языками, культурами и цивилизациями;
- 3) Мир «психе» или мир человеческой души в таких ее проявлениях как сознание, разум, дух, мысль, поведение, включая все то, что мы уже знаем об этих реалиях, и то, что еще нам неведомо, а также весь спектр человеческих эмоций и их индивидуальных проявлений, как положительного, так и отрицательного характера.

В ходе обсуждения мы выяснили, что человеческие существа появились в этом мире по воле Господа, в качестве его наместника (*халифа*) на земле, сотворенной для человека с

³²² Здесь, возможно, требуется пояснить позицию автора, согласно которой понятие интеграции познания, в конечном счете означает, соединение, с одной стороны, постижения внутреннего морального кодекса человека, который, согласно исламу, изначально присутствует в человеческой душе, и постижения внешних, по отношению к человеку, параметров бытия (или источников знания) – текстов откровения и сотворенного мира. (Прим. перев.).

учетом всех его потребностей. Вместе с поселением на земле людей. Бог ниспослал им и божественное откровение, возлагавшее на них миссию Божьего наместника (*халифа*). Этот мир, со всеми его тремя царствами, стал предметом изложения откровения, которое дает руководство для людей в их стремлении к развитию, к осмысленной, праведной и счастливой жизни на земле. Именно поэтому он, без всякого сомнения и является одним из двух источников знания для людей.

Тоже самое можно сказать и об инструментах познания, поскольку для людей совершенно невозможным было бы устройство земной жизни, опираясь лишь на один абстрактный и бестелесный разум. Чувственное восприятие – это врата, через которые разум достигает понимания и осознания обоих посланий в виде божественного руководства и мира, в котором мы обитаем.

Задачей разума, согласно заложенному в нем Богом замыслу, является постижение божественного послания и реалий сотворенного мира. Главной задачей органов чувств, подаренных человеку Богом, является облегчение для разума доступа к пониманию откровения и осмыслению земных объектов. Следовательно, мы можем утверждать, что также как взаимообусловлены два источника познания (откровение и сотворенный мир), взаимозависимы и два инструмента познания (разум и чувственное восприятие).

В дополнение к этому мы также можем развивать вторичные источники познания [писать книги, исторические и богословские сочинения и пр.], а также изобретать сложные механизмы, которые помогают нам совершать больше открытий как на теоретическом, так и на практическом уровнях. И по мере постижения все более высоких степеней знания мы должны обращать к Богу молитву со словами: *«Господь мой! Умножь мое знание»* (20:114).

ГЛАВА 7

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И ЦЕННОСТИ

ЦЕЛИ ЭТОЙ ГЛАВЫ

1. Разъяснить смысл терминов «принципы» и «ценности» в контексте рассмотрения вопросов исламской методологии для иллюстрации взаимозависимого и интегративного характера отношений между ними.

2. Выявить различные уровни постижения методологических принципов.

3. Рассмотреть, как принципы исламской методологии оказывают влияние на мышление, научные исследования и нормы человеческого поведения.

4. Изучить принципы, которые вытекают из высших исламских ценностей единобожия (*таухїд*), очищения (*тазкїйа*) и цивилизованное развитие³²³ (*‘умрāн*).

5. Обосновать важность самых разных проявлений [исламской ценности] единобожия (*таухїд*) в мышлении и жизни.

6. Объяснить важность [исламской ценности] очищения (*тазкїйа*), как на уровне индивидуального мышления и по-

³²³ Слово *‘умрāн* можно перевести с арабского как цивилизация, урбанизация, благоустроенность, цивилизованное развитие.

ведения, так и на уровне функционирования общества, выстраивания его институтов и форм управления.

7. Пояснить нормативную сторону ценности коранической концепции цивилизованного развития (*'умран*), которая служит руководством, определяет устремления людей и направляет развитие на индивидуальном, общественном и общечеловеческом уровнях.

ВВЕДЕНИЕ

В этой главе мы попытаемся определить концепции терминов «принципы» и «ценности» в рамках исламской мысли, в целом, и в рамках исламской методологии, в частности. Несмотря на то, что каждый из этих термин имеет свое особое значение, они, тем не менее, достаточно существенно совпадают на семантическом уровне и в сфере их использования. Это совпадение настолько значительно, что нередко их используют как синонимы, и один термин зачастую используется для объяснения другого. Тот или иной автор может, к примеру, говорить о «ценностях и принципах, на которых строится некое интеллектуальное или политическое движение», или говорить попеременно то о «принципах монотеизма», то о «его ценностях». Точно также мы можем читать: что «под фундаментальными принципами» мы имеем в виду систему ценностей, которые восходят к основному источнику ислама. И это не должно нас удивлять, поскольку и принципы, и ценности рассматриваются как руководящие положения и нормы на основе которых мы выносим суждения относительно убедительности и верности идей или состоятельности действий, которым эти идеи открывают дорогу.

Главные ценности ислама – единобожие (*таухїд*), чистота (*тазкїйа*) и цивилизованное развитие (*'умрāн*) – с одной

стороны, дополняют друг друга, а с другой - обладают всеобъемлющим характером. Как следствие, многие другие, второстепенные принципы могут стать производными от них. Эта высшая система ценностей может рассматриваться как набор универсальных принципов, которые управляют процессом интеграции познания. Например:

Такая ценность, как монотеизм (*таухид*) включает в себя принцип творения, принцип единства и интеграции³²⁴ обоих миров – земного и последующего, принцип единства и интеграции письменного откровения и сотворенного мира, принцип единства и интеграции разума и чувственного восприятия, модель интеграции познания и пр.

Следующая ценность - очищение (*тазкийя*) включает в себя такие принципы, как: принцип единства тела, сознания и души; принцип интеграции индивидуума и общества, принцип интеграции познания и действия и пр.

И третья ценность – цивилизованное развитие (*'умрāн*) – включает в себя такие принципы, как единство социальных институтов и человеческих потребностей (необходимость сельского хозяйства, промышленности, торговли, связи и пр.), взаимодополняемость различных познавательных областей (религиозные, гуманитарные, естественные и технические науки), принцип единства пользования [благами цивилизации] и чувства удовольствия.

Далее мы попытаемся показать, как каждый из вышеперечисленных трех элементов системы наивысших ценностей, являясь основанием для множества других производных ценностей, находит проявление в самых разных практических аспектах жизни мусульман. При этом следует отметить, что при обсуждении принципа единобожия (*таухид*) мы не

³²⁴ Автор использует арабское слово *такāмал*, которое в разных контекстах уместно переводить по-разному: единство, интеграция, взаимодополняемость, объединение.

стремились рассматривать его в доктринальном или теологическом смысле, то же самое с принципом очищения (*таз-кыйа*): мы вовсе не говорили о его суфийском мистико-ориентированном смысле, или, говоря о цивилизованном развитии (*'умрāн*), мы стремились избежать обсуждения вопросов культуры или теорий цивилизации.³²⁵

Поступая подобным образом, мы вовсе не стремимся принизить их значение во всей широте присущих им контекстов. Однако, как мы уже не раз упоминали, каждая их этих трех ценностей имеет столь универсальный характер, что проявляется в каждом моменте жизни, а не только одном, лишь ей свойственном сегменте бытия, отделенном от всех других.

Каковы взаимоотношения между принципами ислама и принципами методологии? Сформулируйте свой ответ на основе анализа нижеприведенных аятов Корана.

«Знай же, что нет божества, кроме Аллаха» (47:19) –
[принцип ислама]

«Дайте ваше доказательство, если вы говорите правду!» (27:64) - [принцип методологии]

Что соответствует этим принципам?

Цели, которых мы хотим достичь; механизмы достижения поставленных целей; результаты, которые появляются в

³²⁵ Под теориями цивилизаций в современной науке имеют в виду концепции Николая Данилевского (1822-1885), Освальда Шпенглера (1880-1936), Арнольда Тойнби (1889-1975) и др. Каждый из них предлагал свою стройную систему взглядов на феномен «цивилизации», однако, общим для них являлось мнение о необходимости пересмотра формационного подхода к истории человечества – деления ее на Древний мир, Средние века, Новое и Новейшее время. Они считали, что у каждой цивилизации (они называли разное их количество) должна быть своя периодизация, и что, например, для Китайской цивилизации не подходит периодизация, свойственная Западной Европе. (Прим. перев.).

процессе применения практических действий; окончательное решение или мнение по тому или иному вопросу.

Какие идеи не стоит считать принципами?

К таким идеям можно отнести, к примеру важнейшие элементы пятничной молитвы или долю наследства от почившего супруга для бездетной вдовы.

§ 1. Введение в принципы методологии

(1) Принцип как понятие и концепция

Использование существительного «принцип» (на арабском – *мабда'* – ед. ч, *мабади'* – мн.ч.) в дискуссиях об исламской методологии – явление достаточно новое. Ни в Коране, ни в пророческой сунне это слово, в современном его значении, не использовалось. Существительное *мабда'*, восходящее к глаголу *бада'а*, означающее «начинать», в Коране не обнаруживается. Однако Коран использует различные формы глагола *бада'а*, применительно к некому началу того или иного действия. Большинство коранических аятов, в которых появляется та или иная форма глагола *бада'а*, содержит также и глагол с противоположным смыслом – *а'ада* – возвращать. Мы читаем: «Аллах впервые производит творения (*Аллāху йабда'у ал-халқа*), потом повторяет его (*сумма йу'йдуху*)» (30:11). Также следующий фрагмент: «...как Мы создали первое творение (*камā бада'нā аууала халкин*), так Мы его повторим (*на'йдуху*) по обещанию от Нас» (21:104); также нам было сказано: «*Как Он вас сотворил (кама бада'акум) впервые, так вы и вернетесь (та'удўн)!*» (7:29); или: «...и начал творение человека (*бада'а халқ ал-инсāн*) из глины» (32:7). Фраза *бāди'йа ар-рай'* из 27 аята одиннадцатой суры «Худ», в значении «первое суждение/мысль» относится к тому, кто судит без раздумий, в спешке и без достаточных оснований. Схожее использование корня б-д- ' можно

встретить в пророческой Сунне. Согласно одному из высказываний Пророка: *«Ислам пришел чуждым (бада'а ал-исламу гарйбан) и вернется чуждым, как в начале (уа са йа'гуду камā бада'а гарйбан). Обрадуйте же чужаков (гу-рабā)!»*.³²⁶ Одним из прекрасных имен Аллаха, упомянутых в пророческой Сунне является имя *ал-Мубди' ал-Му'йд*, которое восходит к коранической фразе *«Ведь Он начинает и возвращает (иннаху хууа йубдй'у уа йу'йду)»* (85:13).

В своём терминологическом значении слово «принцип» применимо к самым разным контекстам. В зависимости от ситуации оно может относиться к сфере информации, к верованиям, убеждениям, выводам, посылкам, незыблемым основам, к отношениям между концепциями, к определяющим теориям и выводам, которые можно проверить и доказать. Термин «принципы» может относиться к руководящим ценностям, которые определяют нормы поведения и критерии его оценки. Точно также он может относиться к основам интеллектуальной доктрины, религиозных верований, практической стратегии поведения и пр.

Термин «принципы» также используется на разных уровнях обобщения или, напротив, уточнения специфики. Мы можем говорить, к примеру, о принципах религии, принципах науки, принципах мышления, принципах исследования, принципах поведения и т.д. Так, в исламе всего насчитывается пять столпов, в то время как принципы веры состоят из шести столпов.³²⁷

³²⁶ Муслим ибн ал-Хаджадж ан-Нисабури, *Сахих Муслим* под ред. Абу Сухайба ал-Карми. – Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-даулийа ли ан-Нашр уа ат-таузи', 1988. – С. 83. Книга веры, хадис № 150.

³²⁷ Основываясь на 285 аяте суры Бакара, шесть столпов ислама, или лучше сказать, шесть основ, в которые мы должны верить – это вера во Всемогущего Бога, Его ангелов, в Его откровения, посланные человечеству, в Божьих посланников, в День Воскрешения и в божественное предопределение с его добром и злом.

Принципы химии представляют собой основные положения данной науки. Иными словами, книга под названием «Принципы химической науки», вероятнее всего, будет введением в эту науку, где содержится основная информация, с которой студенты начинают изучение в этой дисциплины. Позже они смогут изучить ее более глубоко и детально на следующих ступенях обучения.

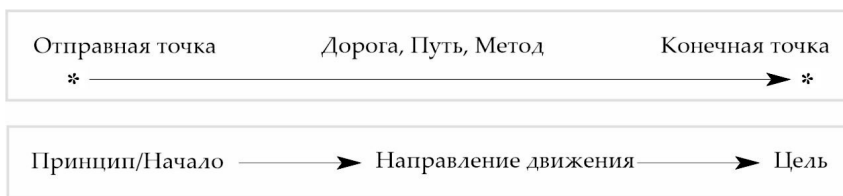
Применительно к написанию книги, термин «принципы» обычно используется для изложения набора положений или постулатов, которыми руководствуется автор в своей работе. К примеру, среди руководящих принципов, способствовавших написанию книги по методам исследования можно перечислить: твердую уверенность в том, что исследования представляют собой, с одной стороны, крайне полезную интеллектуальную профессиональную деятельность, а с другой, любой правильно поставленный вопрос имеет свое решение; что развитие исследовательских навыков является ключевым для любой профессии; что процесс изучения исследовательских методов не должен быть трудным и утомительным.

Принципы также могут стать научным основанием, благодаря которому работает то или иное техническое устройство, в этом случае это будет научная теория или закон природы. Например, принципом работы дистанционного управления является электрический контакт между двумя устройствами, который осуществляется за счет инфракрасного излучения, без использования каких бы то ни было проводов. Дистанционное управление, в подобном случае, работает с неким иным устройством (телевизором, например) при помощи инфракрасного излучения, испускаемого пультом и направленного на специальный принимающий порт, расположенный на телевизоре, который принимает эти лучи и реагирует на электрические сигналы, переключая каналы или усиливая – уменьшая звук. В случае природных явлений, таких как гром, закат, солнечные или лунные затмения и пр., лежащие

в их основе принципы будут их научными основаниями, состоящими из фактов, теорий и законов, которые позволяют нам понять почему случаются те или иные знакомые нам феномены.

В области поведения людей, принципами могут служить [общепринятые] стандарты поведения или некие доктринальные убеждения. Например, моральные принципы – это определенные обязательства. Так человек, которые придерживается твердых убеждений в своем поведении или мировоззрении считается принципиальным человеком, поскольку он верит в данный принцип, и последний определяет его поведение. Подобный человек не примет или отвергнет ту или иную идею или линию поведения если она будет противоречить принципам, которых он придерживается, в результате чего дальнейшее обсуждение с ним данного вопроса будет бессмысленным, а изменение решения – невозможным. Иногда, когда у человека недостаточно информации о том, как следует поступить, он может принять решение на основе принципа, с тем, чтобы позже пересмотреть принятое решение в свете появившихся сведений, либо же, по возможности, изучить проблему более детально.

Как мы заметили, арабское слово «принцип» (*мабда'*) происходит от глагола *бада'а*, означающего некую начальную точку. При этом, наличие начальной точки отсчета предполагает и конечную точку, а также и линию (метод), их связывающую. Движение или изменение начинается с точки старта, а далее продолжается в направлении конечной цели. Тот путь, который соединяет эти две точки на арабском звучит как *манхадж* – методология, этот термин, как мы уже писали, также нередко используется и для обозначения метода или подхода. Таким образом, для достижения цели или точки финиша, человек должен строго придерживаться определенного пути или метода (*манхадж*).



Согласно нашему определению методологии как науки, изучающей методы мышления, методы исследования и методы поведения, неудивительно, что эта «наука о методологии» имеет принципы, аналогичные принципам любой другой науки. Принципы методологии составляют ее научное основание. Основы методологии включают в себя главные понятия и концепции, историю – от своего возникновения до современного состояния, теории и их практическое применение. Поэтому основные темы методологических семинаров и рабочих групп, организованных Международным институтом исламской мысли, отражали принципы методологии как науки, которая содержит: методологические концепции и другие, связанные с этим понятия; изучение эволюции методологических концепций; источники и инструменты методологии; изучение того, как методология может применяться в различных отраслях наук и пр.

(2) Как принципы соотносятся с проблемами методологии?

Для успешного развития исламской цивилизации необходимо осуществление интеллектуальной реформы, которая должна привести к совмещению знания и науки с исламскими ценностями и принципами. Осуществление этой реформы возможно лишь при помощи разработки специальной исламской методологии. Применение этой методологии необходимо начинать с определения базовых фундаментальных принципов, которые сделают наш взор четким, идеи – организо-

ванными, мусульманскую общину сплоченной, в результате чего ее члены смогут беспрепятственно продвигаться вперед к обозначенным благим и великим целям.

Методология, о которой мы говорим, представляет собой усилия и действия, поэтому мы должны начать с понимания того, к чему мы идем. Методология должна вырастать из наших убеждений, и постоянно быть связанной с нормами, критериями и ценностями, которые отражают эти убеждения. В контексте нашего обсуждения исламской методологии, то, что мы понимаем под «принципами» представляет собой посылки на основании которых методология должна работать в сфере мышления, науки и человеческого поведения, это то, к чему мы обращаемся, когда стремимся к цели, и то, что накладывает отпечаток на все формулировки и фразы.

Принципы методологии можно разделить на целый ряд уровней, из которых мы хотели бы выделить здесь два: 1) уровень общего и универсального и 2) уровень частного и специфического. На уровне общего и универсального эти принципы имеют отношение к столпам ислама, столпам веры и высшим ценностям (*мақъсид*), в то время как на частном, специфическом уровне, они обретают форму правил, норм, определяющих мышление или исследовательскую деятельность. Исследования должны быть нацелены на обнаружение, проверку и использование знания или же на выявление критериев, регулирующих поведения. Принципы методологии первого уровня всем хорошо известны. Что касается уровня специфического, то он включает в себя следующее:

1. В области мышления методологические принципы характеризуют следующие свойства: всеохватность, приверженность Сунне, системность, причинность, целеориентированность, следование определенной стратегии и применимость на практике;

2. Методологические принципы, относящиеся к научным исследованиям: наличие документов, которые должны быть

достоверными и полными, а рассмотрение их – беспристрастным; наличие доказательств, которые в свою очередь, должны основываться на практике, быть рационально постижимыми и соответствовать письменному откровению. Эти принципы хорошо переданы в высказывании: *«Если передаете информацию – стремитесь к точности передачи, а когда делаете заявление – предоставляйте доказательства»*.

3. Методологические принципы, относящиеся к **человеческому поведению** связаны: а) с намерением; б) с последовательной приверженностью; в) и с творческим подходом. На уровне намерения, исследователь должен выполнять работу ради довольства Аллаха, с чистым сердцем и ясным сознанием. С точки зрения последовательной приверженности, человек должен идти проторенной дорогой истины, намереваясь достичь цели наиболее эффективным способом, подражая примеру Пророка и участвуя в коллективных действиях общины в интересах всеобщего блага. На уровне творчества человеку необходимо стремиться к наивысшей мудрости, и по мере возможностей, превосходить то, что уже достигнуто, быть добрым к людям, как если бы за нами наблюдал сам Бог и совершенствоваться в своем мастерстве.

(3) Принципы исламской методологии

Ниже мы кратко упомянем те методологические принципы, о которых мы уже подробно говорили в предыдущих разделах этой книги. Они детально объяснены в целом ряде работ, из которых особенно можно выделить следующих авторов: Таха Джабира ал-Альвани, Абдул Хамида Абу Сулеймана, Надийу Мустафа и Сайф ад-Дина ‘Абд ал-Фаттаха. Мусульманин, осуществляющий исследовательскую деятельность, должен:

- Стремиться к внутренней цельности и гармонии между собственными исламским мировоззрением, познавательной системой, которой он следует и другими элементами методологической системы.

- Воспринимать Коран, как высший авторитет, с его концептуальным единством и ролью пророческой Сунны в качестве инструмента разъяснения и примера практического применения коранического послания – как на уровне изложенных в нем фактов, так и предписаний.

- Совмещать одновременно и слово Бога – то есть текст откровения – и свидетельства сотворенного мира, воспринимая их оба в свете единства и единственности Бога (*таухид*), взаимодополняемости этих двух источников, которые формируют основы для модели интеграции познания.

- Рассматривать исламскую систему высших методологических ценностей, образующих триаду из единобожия (*таухид*), очищения (*тазкийя*) и цивилизованного развития (*умрāн*) в качестве источников для всех остальных исламских принципов и ценностей как на уровне теории, так и практики.

- Использовать базовые составляющие концепции исламизации знания, призывающие к росту профессионализма, глубокому пониманию и стремлению расширить горизонты познания, для достижения человеческого совершенства и прогресса.

§ 2. Введение в основы методологических ценностей

Существует три причины, по которым следует более детально разобрать роль вышеупомянутой трехсоставной системы высших ценностей в исламской методологии

Во-первых, эта триада является системообразующим принципом исламской методологии.

Во-вторых, необходимо выделить эти ценности в качестве нормативов и средств контроля, управляющих всеми остальными методологическими принципами, на самых разных уровнях – будь то на уровне мышления и теоретизирования, верований и убеждений, или же на уровне практик и процедур в отношении мышления, научного исследования или человеческого поведения.

И в-третьих, расширить сферу влияния этих ценностей на этику научных исследовательских методов, связав их целями и средствами исламской методологии.

(1) Единобожие (*таухид*): первое основание в триаде основных ценностей ислама

Таха Джабир ал-Альвани в своей трактовке коранического руководства и основных принципов, которые заложены в исламе, (он называет их «системой руководящих принципов») приводит три основополагающих ценности: концепцию единобожия (*таухид*), очищение (*тазкийя*) и цивилизованное развитие (*‘умрāн*).³²⁸ Согласно воззрениям ал-Альвани вышеупомянутая триада ценностей помогает нам осознать цель божественного творения. Из нее же проистекают и все остальные – главные и побочные – ценности исламской религии. В тоже самое время, эта система ценностей выражает истинную природу вещей, являясь их сущностью, а не чем-то привнесенным извне.

Все три ценности тесно между собой связаны. Первая ценность – единобожие (*таухид*) – это абсолютная истина, к которой мы естественным образом приходим при помощи размышления и рассуждения о природе вещей. Признание единобожия (*таухид*) освобождает людей от таких состояний, как беспокойство, замешательство и потерянности, которые лишь возрастают в случае иных путей осмысления Бо-

³²⁸ Таха Джабир Ал-Альвани, *Ат-таухид уа ал-тазкийя уа ал-‘умран* (Единобожие, очищения и цивилизация). – Бейрут: Дар ал-Хади, 2003.

га и Вселенной. Вторая ценность – очищение (*тазкыййа*), способствует возвышению человеческой души и освобождению общества от различных пороков и отклонений, она приводит к исправлению людского отношения к богатству, способствуя более справедливому распределению ресурсов среди членов общины, а также к использованию их с наибольшей пользой. Все эти процессы способствуют успокоению разума, и одновременно наделяют человечество чувством ответственности и солидарности, что укрепляет социум, делая его единым, согласованным организмом и отлаженной системой. Что касается цивилизованного развития (*'умрāн*), то оно помогает человечеству максимально использовать свой потенциал, ибо индивидуум, осознавая свою почетную обязанность наместничества Бога на земле, будет относиться к своей миссии с огромной ответственностью. Короче говоря, эта триада высших ценностей объединяет все элементы исламского мировоззрения в отношении Бога, человека и мира.

Исламская вера провозглашает единобожие (*тауххид*) величайшей истиной. С исламской точки зрения это положение имеет непреходящую ценность, с которой внутренне связаны все остальные ценности. Весь мир по своей природе непосредственно связан с божественным единством. Поэтому, если люди хотят находиться в гармонии с миром, то у них нет иного выбора кроме как поклоняться лишь одному Господу. Всевышний Аллах, является Господином всего человечества, поскольку именно Он – Создатель и именно Он продолжает поддерживать этот мир. Он является единоличным управителем человечества, который имеет право отдавать приказы и устанавливать нормы. Он – Бог человечества, который один достоин поклонения.³²⁹ Люди, являясь намест-

³²⁹ Это аллюзия на последнюю 114 суру Корана в которой сказано:

(1). Скажи: "Прибегаю к Господу людей, (2). царю людей, (3). Богу людей, (4). от зла наущателя скрывающегося, (5). который наущает груди людей, (6). от джиннов и людей!"

никами Бога на земле, нуждаются в постоянном очищении и реформировании собственного состояния. Это очищение и реформа осуществляются по мере того, как мы подчиняем самих себя божественному руководству, заботясь обо всех сотворенных Богом существах и способствуя их благу. Таким образом, очищение представляет собой и конечную цель, и средство общественного прогресса и благополучия; и как таковое, оно является неотъемлемой частью здорового и процветающего общественного устройства.

Несмотря на внутреннюю связь и общность природы трех исламских ценностей, не все они обладают равной значимостью, ибо среди них божественное единство, или *таухид*, является наиболее важным и основополагающим. Именно единобожие (*таухид*) обеспечивает преемственность между человеческими усилиями в этом мире и наградой или возмездием в мире последующем. Конечно, утверждение о единстве Господа всегда было основой всех ниспосланных божественных религий и сутью божественных посланий Его пророкам и посланникам. Поскольку Всемогущий Бог провозгласил: *«Мы не посылали посланника до тебя, не внушив ему, что нет божества, кроме Меня. Поклоняйтесь же Мне!»* (21:25). Произнесение слов *«Не бога кроме Аллаха и Мухаммад Его Пророк»* является той дорогой, что приводит человека в ислам, после чего он начинает следовать пяти его столпам, усваивая религию на уровне доктрины, актов поклонения и образа жизни. Вышеупомянутое принятие веры, включающее также в себя и усвоение шести столпов веры³³⁰, высвобождает богоданные человеку интеллектуальные и духовные способности, позволяя ему достигать необходимого баланса между материальными потребностями и духовными запросами. Оно избавляет людей от иллюзий, столь распространенных среди людей, основывая их мировидение на ис-

³³⁰ См. сноску № 285.

тинном знании. После утверждения столпов веры, верующие становятся друг другу братьями и сестрами, строящими единую коммуну, члены которой стремятся к достижению прогресса, процветания и истинного наместничества человека на земле.

Утверждение божественного единства включает в себя не просто исполнение основных требований религии и покорность Богу. Скорее оно способствует много большему и ведет ко внутренней добродетели, в которой и разум, и сердце, и физическая сущность обретают подлинную свободу для достижения еще более высоких уровней чистоты, поскольку человек больше не подвержен заблуждениям, происходящим из многобожия (*ширк*) - когда Богу придаются сотоварищи - как на уровне веры, так и в поведении.

В другой своей книге³³¹ я рассматриваю проблему божественного единства в том ее значении, как она представлена в Священном Коране и пророческой Сунне, проследивая самые разные варианты того, как эта тема рассматривалась в истории исламской общины. Данное же обсуждение будет в большей степени посвящено тому, как признание божественного единства влияет на развитие человека и общества в духовном и материальном отношениях. Работа, к которой я здесь хотел бы обратиться, называется: «Единобожие (*ат-таухид*): влияние на мышление и образ жизни».³³² Она была написана Исмаилом Фаруки (ум. 1986), ученым – первооткрывателем и мыслителем школы исламизации знания. Я подробно останавливаюсь на этой книге, поскольку в ней единобожие (*таухид*) рассматривается как величайшая ценность ислама и как источник всех других ценностей исламской ре-

³³¹ Фатхи Малкави: ‘Алам ал-кийам фи ар-ру’йа ал-манхаджийа ал-исламийа (Мир ценностей с точки зрения исламской методологии), в печати.

³³² Isma‘ил Фаруки, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Reprint. - Herndon, VA: ИИТ, 2000.

лигии, проявляющихся во всех сферах человеческой жизни. Эта книга представляет собой серьезный современный разговор, целью которого является возрождение и возвращение теологии в орбиту жизни и реальной действительности. В ней обосновывается необходимость обновления теологических представлений в соответствии с историческим развитием и закономерными устремлениями современных мусульман к культурному развитию. В книге отчетливо раскрывается методология интеграции познания, которую с успехом практикует сам автор. Ему удастся установить продуктивные отношения между основами исламской методологии и их применением в области мышления, научных исследований и культурных практик, как среди отдельных мусульман, так и во всей мусульманской умме.

Начиная с тех проблем, с которыми сталкивается мусульманская цивилизация в настоящее время, ал-Фаруки рассматривает единобожие (*таухид*) как ценность, которая управляет всеми сферами жизни мусульман, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Его цель, при этом, заключается в представлении такой картины мира, которая бы помогала молодым мусульманам осуществлять прогресс на пути настоящих истинных реформ, и анализировать исламские концепции таким образом, чтобы они служили мерилом для программных мероприятий реформы. Единобожие (*таухид*) – это суть и сердце ислама; это одновременно и стартовая площадка для реформ и их сущностное содержание. Таким образом, все тринадцать глав книги ал-Фаруки имеют отношение к рассмотрению концепции единобожия (*таухид*), которая, будучи основанием для всех божественных откровений, обеспечивает стандарты для понимания истории, мира невидимого, этики, социальной системы, экономики и политических структур, семьи, миропорядка и даже эстетики. Особая заслуга книги ал-Фаруки заключается в том, что каждая из его глав подтверждает главенство

единобожия в качестве стандарта для оценки и обсуждения темы той или иной главы.

Ал-Фаруки демонстрирует путь, при помощи которого мировоззрение единобожия объединяет и интегрирует философские, познавательные и практические уровни культуры. Ал-Фаруки счастливо избегает излишнего груза подробностей о концептуальных представлениях, присущих традиционной исламской философии и схоластической теологии. Он стремится содействовать реформе исламской мысли и современной исламской реальности.

Ниже приведены примеры того, как единобожие (*таухид*) служит источником для других ценностей в самых разных сферах человеческой жизни.

(а) Проявления единобожия в социальной системе: нуклеарная семья и мусульманская умма³³³

Учение ислама охватывает все аспекты жизни, ибо религия, в соответствии с доктринальными положениями ислама, это искусство построения жизни и движение истории в пространстве и во времени. Однако функция наместника Бога на земле, согласно воле Всевышнего, заключается, преимущественно, в упорядочивании социальной жизни и организации ее в соответствии с установлениями Аллаха. Эти установления охватывают широкий круг вопросов, начиная с семейных отношений, и далее распространяются на экономику и финансы, на дела административные и государственные, на правовые аспекты и законы, обеспечивающие справедливость; все вышеперечисленное относится к социальной сфере. Что касается вопросов личного поклонения и морали, то они составляют лишь часть исламского права, не говоря уже о том, что многие акты поклонения также имеют социальный аспект, например, распределение пожертвований, или со-

³³³ Там же, главы 7-9, сс. 85-139.

вершение малого и основного паломничества в Мекку. Хотя и такие акты поклонения, как молитва или пост, также имеют общественное значение.

Этические предписания ислама направлены на установление атмосферы доверия между людьми, что возможно лишь в рамках справедливой социальной системы, в которой этические ценности непосредственно связанные с духовной составляющей, лежат в основе человеческих взаимоотношений. Такие отношения, например, включают в себя операции купли и продажи, при совершении которых люди сотрудничают в обеспечении потребностей друг друга. В подобных социальных отношениях на первый план выходят такие качества как добросовестность, честность и надежность. Если бы не существовало человеческого сообщества подобные качества были бы бессмысленны. Более того, отдельные нормы, разработанные для регулирования поведения людей, отличаются в зависимости от места и исторического периода. Эти отличия демонстрируют диалектические отношения между сущностью той или иной этической ценности и ее практической и конкретной формой применения.

Исламская социальная доктрина, основанная на вере в единобожие, рассматривает семью, как главную ячейку общества, подчеркивая при этом важность укрепления семейных уз и поощрения семейных ценностей. В этом отношении исламская социальная система отличается от других систем. Коммунизм, который пытался избавиться от роли семьи в обществе, и семейных ценностей, стремился к распаду семейных связей и отношений, в то время как дух индивидуализма на Западе настолько повлиял на целостность семьи, что буквально поставил ее на грань выживания. Точно также, антропологические теории, которые рассматривают отношения между индивидуумами по аналогии с теми, что существуют в животном мире, пытаются убедить людей в том, что между ними нет большой разницы, что в свою очередь, подрывает ту по-

четную роль, которая предназначена для семьи. Таким образом, ввиду тесной взаимосвязи между семьей и человеческой цивилизацией, последняя находится под угрозой разрушения.

Примечательно, что в Коране имеется целый ряд подробно описанных законов и процедур, сопровождающих заключение брака, совершение развода, воспитание детей, наследование имущества – как раз все то, что имеет отношение к семейной жизни, в то время как по многим другим вопросам нам даны лишь общие указания, по ним лишь иногда встречаются подробно сформулированные правила.

Мусульманская семья продолжает сохранять целый ряд отличительных черт, благодаря следованию положениям исламского права, каждое из которых исходит из доктрины единобожия (*таухид*). Это происходит по причине того, что самой целью сотворения людей [согласно исламу] было совершенствование морали и человеческой совести при помощи действий самого человека. Этот процесс усовершенствования индивидуума происходит на четырех уровнях: на индивидуальном; в семье; на уровне племени или нации; и на уровне всего человечества. Первые два уровня самоочевидны. Что касается третьего уровня, то он должен основываться на ценностях четвертого уровня, поскольку если племенные или государственные отношения ограничивают взаимодействие людей лишь кругом тех людей, которые принадлежат к той же расе, цвету кожи, разделяет тот же язык, то это лишь унижает человеческое достоинство, порождает чувства исключительности и превосходства, а это, в свою очередь, ведет к конфликтам и войнам.

Что касается той общины, чье существование основывается на учении единобожия, то она строится на гармонии с внутренней природой человека, и эта природа требует построения отношений, основанных на здравом смысле и доброй воле, сострадании и коллективной ответственности. Основной единицей для выстраивания подобных отношений

является семья, состоящая из мужа и жены, от партнерства которых налаживаются и остальные связи с родственниками с обеих сторон, с детьми, внуками и так далее. Создание такой семьи влечет за собой образование целого комплекса взаимных отношений, о которых в терминологии Коране говорится «*у́лӯ ал-архām*», что можно перевести как «кровное родство», «близкая связь» (буквально это означает тех, кто «вышел из одной утробы») и «*зауӯ ал- қурбā*» или «те кто связан родственными узами». Эти фразы встречаются в Коране достаточно часто применительно к правовым нормам, цель которых состоит в урегулировании общественных отношений с тем, чтобы они были разумными, здоровыми и стабильными. Эти нормы успешно реализуются лишь в силу веры людей в единобожие.

Большая мусульманская семья не опирается лишь на финансовую состоятельность мужчины или женщины – мужа или жены. Скорее она основывается на сотрудничестве и взаимной поддержке, которые позволяют людям жениться в молодом возрасте. Дети в такой семье проживают вместе со старшим поколением и одно домовладение включает, по меньшей мере, три поколения. При подобной организации в семье сохраняются культурные нормы, традиции и обычаи, которые передаются от одного поколения к следующему, и дети растут в условиях прочно сформовавшихся ценностей. Любовь, доброта и сострадание постоянно присутствуют в атмосфере, которая воспитывает глубокое сочувствие, привязанность и уважение. Атмосфера в подобной семье возвращает самые разные проявления обычной жизни, с ее радостями и печалью, смехом и слезами, серьезностью и шутками, взаимными уступками и самоотверженностью. Жизнь в такой семье пронизана оптимистическим взглядом на будущее. Все эти черты служат развитию душевного здоровья, в котором все мы так нуждаемся. Что же касается нуклеарной семьи, то ее ценности основываются на материалистическом взгляде на

жизнь и мир в целом, где муж и жена стремятся освободиться от возложенных на них Богом обязанностей. В реальности, однако, они начинают испытывать еще больший груз обязанностей, которые наполняют их существование обременительными трудностями, не говоря уже о том, что подобная жизнь не требует от них развития большей духовной зрелости (и соответственно, душевного здоровья) или глубокого осознания их собственной человеческой сущности.

Ислам устанавливает четко очерченную концепцию семьи, которая является ячейкой общины верующих. В дополнение к этому, ислам наполняет внутренним глубоким содержанием концепцию общины верующих. Арабское слово «*умма*», которая трактуется здесь как «мусульманская община» или «община верующих» – это уникальный исламский термин, указывающий на особую реальность, связанную с исламским видением мира. Термин «умма» – и по своему лингвистическому происхождению, и по смысловому значению отличается от понятия общество - *муджтама'* или группа – *джамā'a*. Очень сложно передать в переводе всю смысловую гамму, содержащуюся в арабском понятии «умма», поскольку оно не относится к какой-либо категории людей (*ша'б*), ни к государству (*даула*), ни к этнической группе или племени (*каум*). Термин «умма» не связан по значению с каким-то определенным местом или географическими границами. Не связан он также с этническим происхождением, национальными характеристиками или политической принадлежностью. Скорее, все люди на земле либо уже принадлежат к этой умме, либо приглашены в нее вступить.

Союз мусульман или умма – это союз, основанный на религиозной и нравственной общности, а не на общности по биологическим признакам, этнической принадлежности, языку или политике. Именно поэтому Пророк Мухаммад называл евреев

Медины отдельной уммой³³⁴, несмотря на тот факт, что они являлись частью мединского общества, у них с мусульманами была общая территория, они общались на одном языке и имели то же этническое происхождение. Иными словами, именно религиозная самобытность определяет концепцию уммы. Тем не менее наличие политического, географического, этнического и языкового единства поддерживает и укрепляет религиозное единство уммы. В конце концов, именно те, кто близок к нам во всех этих отношениях, имеют для нас особую значимость. В то же время, эти основания для единства не составляют единства уммы и формирования общей идентичности. Все эти параметры существуют независимо от нас, и над многими из них мы не властны. Что касается членства в умме – это то, к чему мы способны подходить осознанно и принимать самостоятельное решение. Следовательно, причастность к умме не может быть нам навязана извне.

(б) Манифестация единобожия (*таухид*) в области политического устройства³³⁵

³³⁴ Речь идет о Мединской Конституции подписанной главами мединских племен в 622 году, в которой, согласно переводу Олега Большакова было сказано: [24] Иудеи несут расходы вместе с мусульманами пока те воюют, [25] И поистине евреи племени Бани Ауф - их мавали и они сами – [одна] община с верующими, [но] у иудеев – своя религия, а у мусульман – своя. Большаков О. История халифата. Т. 1, с. 83. <https://docplayer.ru/80989750-Oleg-georgievich-bolshakov-istoriya-halifata-tom-1-islam-v-aravii.html>

Соответственно, у Фатхи Малкави несколько иное прочтение данного фрагмента: он считает, что следующая фраза (у иудеев – своя религия, а у мусульман - своя), определяет предыдущую, следовательно, в тексте Мединской конституции говорится, что у иудеев – своя умма. Какая из двух точек зрения истинная – вопрос в науке спорный. (Прим. перев.)

³³⁵ Islam'īl Farukī, Al-Tawhīd: Its Implications for Thought and Life. Reprint. - Herndon, VA: ИИТ, 2000. Chapter 12, pp. 185-193.

Будучи главной исламской ценностью, единобожие является источником для многих других исламских ценностей. Его содержание распространяется на все проявления мышления и жизни – от политических систем до эстетических и художественных ценностных ориентиров, и установок. Божественное единство наиболее отчетливо проявляет себя в идее единства мусульманской общины, или в идее уммы, которая представляет собой основное условие исполнения человеком его роли наместника Божьего на земле как в политической сфере, так и во всех остальных. Иными словами, умма – это наиважнейшая и определяющая структура исламской политической системы. Если единство – это важнейший атрибут Всевышнего Господа, то данное положение неизбежно влечет за собой единство всей общины верующих, связанных религией Бога. Как провозгласил в Коране Аллах: *«Поистине, этот ваш народ - народ единый, и Я - Господь ваш, поклоняйтесь же Мне!»* (21:92).

Как мы уже упоминали, понятие уммы – это уникальная исламская концепция, характеризующаяся всеохватностью, которая не зависит от этнической принадлежности, цвета кожи, языка и места обитания. Точно также, это понятие перекрывает политические границы, что позволяет мусульманам исполнять свои религиозные обязанности везде, в каком бы уголке земли они не жили. Мусульмане могут соблюдать любые гражданские законы страны проживания до тех пор, пока они позволяют им исполнять свои религиозные обязательства. Подобная ситуация способствует тому, что мусульмане, будучи примером нравственности, могут способствовать привлечению в ислам жителей тех стран среди которых они проживают. Если же, по какой-то причине мусульмане не смогут исполнять свои религиозные обязательства в отдельной стране, то для них предусмотрен выход в форме эмиграции: *«Кто выселяется по пути Аллаха, тот найдет на земле обильное убежище и простор»* (4:100).

Сподвижники Пророка Мухаммада и их последователи проявляли к словам и деяниям Пророка большой интерес. Этот интерес был заложен в самой природе исламской религии и того исторического процесса, который происходил в ходе реализации исламских принципов. Ибо исламская религия, прежде всего, это религия практики, конкретных реалий, она имеет прикладной характер, а не представляет собой некую утопию, некие эфемерные представления, которые никогда не сбудутся. Различные аспекты биографии Пророка помогали его сподвижниками и последователям сподвижников переходить из области абстрактных теоретических представлений в сферу конкретных деяний. Практические шаги – это то как религия проявляет себя в жизни, что содержит в себе действенный воспитательный потенциал. Ибо благодаря ежедневной практике, постепенно и естественным образом, происходит усвоение высших ценностей.

Исламская концепция мусульманской нации – уммы – имеет три отличительные черты:

- Первое: мусульманская умма едина в своем мировоззрении. Это мировоззрение образует общность мышления и сознания. Исламское мировоззрение строится на ценностях, которые составляют божью волю, и которые далее разворачиваются в ходе исторического развития. Исламское мировоззрение позволяет понять, как ценности работают в настоящем, и как они будут определять жизнь мусульман в будущем, при решении все новых проблем и задач. Божественное происхождение исламских ценностей позволяет им всегда быть действенными и эффективными.
- Во-вторых, мусульманская умма едина в своей готовности реализовать смыслообразующие ценности в конкретные действия, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях, и осуществлять лидерские функции таким образом, чтобы мусульманская умма действовала сообща на пути к достижению общих целей.

- И в-третьих, мусульманская умма едина в своей практической деятельности и в творческих устремлениях, что необходимо для реализации роли наместничества на земле. Иными словами, мусульманская умма стремиться к дозволенным наслаждениям благами этого мира, включая процветание и благополучие, индивидуальную и коллективную безопасность. С этой целью мусульманская умма предпринимает усилия для борьбы с невежеством, бедностью и болезнями, стремясь если не совсем победить их, то хотя бы минимизировать вред от этих проявлений отсталости. Все три вышеперечисленные особенности характеризуют всеобщее согласие членов мусульманской уммы в трех аспектах: во взглядах, волеизъявлении и действиях.

Признание единобожия, выраженное в фразе «Нет бога кроме Аллаха», помимо всего прочего, означает, что божественное руководство подходит всем и везде, и что мусульманская умма – это основание для единства всего человечества, и что концепция уммы отличается от неисламских религиозных верований в том, что она дает основания для объединения последователей других религий, не меняя их собственных убеждений; по сути, ислам всячески призывает их к такому объединению. Умма интегрирует верующих иных религий в мусульманское общество, одновременно признавая их право придерживаться их собственных религиозных институтов и идентичности. Конституция мусульманского общества содержит призыв к вступлению в лоно ислама или же приглашает укрыться под его сенью. В последнем случае права верующих иных конфессий, как членов религиозных меньшинств, будут защищены, и им будет предоставлено безопасное пространство мира. Таким образом великая ценность единобожия в исламе открыто приглашает все человечество к миру, и в то же время, это вовсе не означает, что все должны стать мусульманами. Ислам лишь гарантирует уста-

новление мирных взаимоотношений, в которых человеческая свобода и достоинство поддерживаются и охраняются посредством взаимопонимания, добрососедства и сотрудничества в области экономики, общественной жизни, мышления и культуры. Лишение людей свободы выбора – это попрание их человеческого достоинства. Следовательно, каждый человек, живущий среди мусульман, должен иметь возможность выбора своей религиозной принадлежности.

Когда мир пронизывают этические ценности, то волю Бога можно считать исполненной, тогда забота человечества о мире и о его сохранности превращаются в акт поклонения. Каждое, созданное Богом творение представляет собой инструмент реализации божественной воли. Между тем, человеческие существа являются созданиями, на которых возложена особая честь. Изначально они наделены способностью и волей для исполнения воли божественной. У людей есть выбор и они могут найти выход из любой сложной жизненной ситуации, соответственно им не нужен спаситель или избавитель. Все что им нужно – это исполнять свои обязанности, и по мере их исполнения, ценность индивидуумов будет лишь возрастать – в соответствии с их достижениями.

Признание единобожия также означает что божественное благословение объемлет всех людей без исключения. Нравственное поведение имеет одинаковую ценность вне зависимости от цвета кожи или места проживания. Это означает, что нравственная жизнь, обладая социальной природой, представляет собой универсальную ценность.

(с) Проявления единобожия (*таухид*) в системе экономики³³⁶

Согласно мнению ал-Фаруки, ценностный аспект, следующий из утверждения «*Не божества кроме Аллаха*» явля-

³³⁶ Там же: Глава 11, сс. 157-183.

ется наиболее значимым в понимании единобожия в исламе. Воля Всемогущего Господа является высшей ценностью в исламе, и все остальные ценности следует считать производными от нее. Осуществление людьми актов поклонения Всемогущему Богу – это выполнение божественной воли, и это то, что придает истинную ценность [конкретному историческому] времени и пространству. Божественной целью при сотворении Вселенной являлось построение мира, наполненного ценностями, что достигается посредством нравственных поступков и добродетельной жизни людей, оснащенных мировоззрением, нацеленным на реализацию божественной воли. Ибо человеческие существа осознают, что окружающий их мир обладает неизмеримой ценностью, и посему обязанность людей состоит в сохранении, улучшении и украшении этого мира. Все люди равны, и никто не превосходит своего собрата кроме как в добродетели и совершении добрых дел (осознавая при этом волю Господа). Точно также, все в этом мире осуществляется в соответствии с божественными законами, и ценность всего в этом мире определяется тем, насколько полезна та или иная вещь будет для человека в его стремлении способствовать реализации божественного замысла и осуществлении каждой вещью ее предназначения.

Будучи религией, провозглашающей единобожие, ислам подчеркивает необходимость нахождения баланса между материальным и духовным. В силу этого утверждения ислам стремится принести пользу и благословение для всех людей, открывая путь к использованию земных ресурсов, обеспечивая людские потребности в пропитании, одежде, жилье, и способствуя всестороннему развитию. Духовный прогресс обязательно должен сопровождаться прогрессом в сфере материального, поскольку между этими двумя сферами необходим определенный баланс, при отсутствии которого божественный порядок будет нарушен.

Экономическая система ислама основывается на двух принципах. Согласно первому, ни один индивидуум или группа не имеет права никого эксплуатировать. Согласно второму – ни один человек или группа не может накладывать экономические ограничения на других или отказывать им в доступе к товарам или услугам. Ибн Халдун раскрыл универсальный характер этих принципов, назвав их законами социума. Человеческие существа социальны по своей природе. Иными словами, человеческое существование требует коллективных усилий, совместной работы и объединения между людьми и сообществами, имеющими схожие или взаимосвязанные интересы. Таким образом, Пророк Мухаммад устранил имевшиеся в те времена ограничения на свободу передвижений между племенами на Аравийском полуострове, тем самым способствуя активизации перевозок, путешествий и миграции, свободе торговли. Точно также второй халиф Умар ибн ал-Хаттаб отменил все таможенные ограничения между прежними границами государств, вошедших в состав Халифата, тем самым заметно облегчив движение людей и товаров. Более того, торговые отношения между исламскими землями и территориями Византийской Империи сохранялись даже в периоды открытой вражды и ведения военных действий.

Вера в единобожие также влияет на основополагающие принципы исламской экономики. Единобожие проявляется, к примеру, и в мусульманской трудовой этике, и в исламских принципах производства продукции. Один из таких принципов заключается в том, что человек должен производить больше, чем потребляет сам, предлагать больше услуг, чем нужно ему самому и давать миру больше, чем он берет от мира. Другой принцип исламского производства заключается в том, что сельское хозяйство и промышленность должны быть направлены на удовлетворение потребностей потребителей, однако, при этом не должны нести разрушение земле, над которой людей назначили наместниками. Третий принцип гласит, что если некто

пользуется некой вещью, то он всегда должен возвращать владельцу взятое в изначальном состоянии или даже в улучшенном виде. Четвертый принцип заключается в том, что любой товар должен быть в идеальном состоянии, а каждая услуга — максимально качественной, и все виды товарообмена должны осуществляться наиболее честным и открытым образом, причем, не из-за страха перед некой проверяющей качество торговых операций организации, а исключительно из желания следовать благородным идеалам, проистекающим из веры в единобожие, из богоданного стремления к совершению добрых дел и внутреннего удовлетворения, которые зиждутся на ощущении исполнения божественной воли и ожидания награды в жизни последующей.

Вместе с большим уважением к этике производства и потребления, вера в единобожие порождает целый ряд принципов. Они включают в себя позитивное отношение к материальной стороне жизни, иными словами, осознание ценности вещей и важности удовлетворения основных человеческих потребностей, однако, при этом, без чрезмерности и излишеств. Прибыль, согласно исламской экономике, должна инвестироваться для увеличения производства, обогащения мусульманской уммы, удовлетворения нужд общины и для достижения многих других целей, за которые мы надеемся получить довольство Аллаха, демонстрируя сострадание и солидарность с нуждающимися. Имеется множество различных способов расходования средств для того, чтобы удовлетворить основные потребности на уровне индивидуумов, общины и государства. На индивидуальном уровне, человек должен обеспечивать всем необходимым членов своей семьи и выплачивать пожертвование (*закят*) из своего имущества на нужды определённых групп людей, указанных в Коране.³³⁷

³³⁷ В суре 9:60 перечислены 8 категорий нуждающихся на которых разрешено тратить закят: *Милостыни — только для бедных, нищих, работа-*

Некоторые верующие могут также расширить добровольные пожертвования любым людям, которым они хотят помочь. Когда мусульманин умирает, вне зависимости от размеров оставшегося богатства, то все его имущество распределяется между разными категориями наследников согласно очень точной, математически выверенной системе. На уровне государства имеется государственная казна, которая пополняется из особых источников, включающих в себя доходы от государственной собственности, от излишков фонда закята, закрывшего все потребности людей из категории нуждающихся, из пожертвований богатых людей. Средства сверх закята собираются через различные виды налогов, они тратятся правительством, на цели развития и укрепления мусульманской уммы, на инвестиции в сфере сельского хозяйства, промышленности и услуг. Из доходов таких предприятий государство выплачивает заработную плату военнослужащим и государственным чиновникам, строит дороги, открывает школы и больницы и т.д.

Этика исламской экономической системы применительно к труду, производству и сфере потребления обеспечивает позитивное отношение, ответственность и равенство, тем самым помогая достигать материального и духовного благополучия членов сообщества.

(г) Проявления единобожия в сфере эстетики³³⁸

В своем стремлении придерживаться строгого единобожия, мусульманские художники развили искусство орнамента. В процессе эволюции этого искусства они выработали свой стиль, который сейчас известен под названием «арабес-

ющих над этим, – тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, – по становлению Аллаха. Аллах – знающий, мудрый! (Перевод И.Ю.Крачковского).

³³⁸ Islam' il Faruki, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Reprint. - Herndon, VA: IIIT, 2000. Chapter 13, pp. 195-215.

ка». Орнаментальное изображение может распространяться на бесконечные пространства, совершенно не привязываясь к материальным характеристикам объектов, превращаясь в некое визуальное поле. При помощи различных форм, замысловатых переплетений фигур и букв, арабеска или арабская каллиграфия способна передать чрезвычайно сложное понимание трансцендентного. Даже когда мусульманские художники используют в своих рисунках растительные формы, животных или человеческие фигуры, то они передают их в такой форме, которая находится над материальностью. Мусульманские художники, таким образом, превращают свое словесное и письменное наследие в панораму смыслов и идей, экстраполируя свои эстетические ценности в интерьерах и экстерьерах зданий. Благодаря этому, единобожие становится ключевым для объяснения и интерпретации работ мусульманских художников, чье видение Вселенной трансформируется исламом в элементы, выходящие за рамки географических, языковых или этнических характеристик.

Отсутствие в исламской культуре искусств, включающих изображение живых существ – таких как скульптура, портрет или драматическое представление – это выражение предельной преданности идее божественного единства и отказ от приписывания каких-либо человеческих черт Богу Создателю. Таким образом, запрет на изобразительное искусство подобного рода представляет собой стремление избежать любого намека на многобожие (*ширк*) или придание Господу сотоварищей, что выражается в осознании невозможности изобразить Бога и понимании Его превосходства перед любым творением. Попытки представить Господа в какой-бы то ни было форме, пусть даже в образе человека, с точки зрения ислама выглядят наивными, и совершенно неспособными передать трансцендентную сущность Всевышнего, который должен восприниматься как совершенно иной и несопоставимый с конечным творением. Мусульманское понимание

невозможности изображения божества в визуальной форме, пожалуй, является наивысшей эстетической концепцией доступной человечеству, ибо ничто и никто в сотворенном мире не может передать Бога в его совершенстве и трансцендентности. Кораническое высказывание о Всевышнем Господе: *«нет ничего подобного Ему»* (42:11) воплощает наиболее совершенное осознание высшей степени красоты.

Ал-Фаруки полагает, что искусство, рассматриваемое через призму доктрины единобожия, можно сравнить с попыткой распознать в объектах природы нечто запредельное, и придать этому запредельному наиболее подходящую – для абстрактной сущности – форму. Однако сама сущность находится вне природы, поскольку ее обладатель – сам создатель природы. Эта извечно существовавшая и существующая сущность, будучи объектом эстетического постижения и опыта, и представляет собой ту красоту, которая пробуждает и воодушевляет художника и зрителя, возвышает их, выводя за пределы материальных форм, которые сами по себе лишены самостоятельной ценности.

Ал-Фаруки описывает изобразительное искусство как попытку выразить невыразимое, что, конечно же, невозможно! Однако, мусульманские художники подошли к этой неисполнимой задаче посредством того, что ал-Фаруки именует «исламским художественным гением» или «исламским художественным прорывом». В качестве примера ал-Фаруки приводит арабеску, где изображение дерева или растения дано в такой причудливой форме, в которой оно никогда не обретается в природе. Вместо этого художник рисует бесконечно повторяющиеся образы растений или цветов, тем самым исключая их неповторимость и уводя внимание человеческого сознания от их естественных характеристик [к абстрактной идее того же дерева]. Эстетическое изображение бесконечного и непередаваемого – посредством повторения объекта, который представлен как попытка передачи невер-

бального послания – схоже по смыслу с тем, что сказано в словесной формуле *«Нет божества кроме Аллаха»*.

Невероятная одаренность арабского языка и арабской поэзии были объектами большой гордости для арабов доисламской эпохи. Затем, кораническое откровение привело арабов к новым высотам, которые создали для арабов, а затем и для всей мусульманкой уммы, новые стандарты красоты, нашедшие наивысшее выражение на уровне визуальных форм [каллиграфии и орнамента], а также звуковых сочетаний коранического пения, имеющих глубокие, всеохватные смыслы и значения.

Завершая наше обсуждение концепции единобожия, мы хотели бы выделить два момента. Первый заключается в том, что мусульманские ученые единогласно пришли к заключению о значимости единобожия, как краеугольного камня ислама, который составляет основу исламской цивилизации и определяет ее идентичность. Занимая центральное положение в исламском мировоззрении, единобожие служит главным источником всех исламских ценностей, обнаруживающих конкретное применение в самых разных сферах жизни мусульман – от мышления и рационального исследования, политики, социальной и экономической систем и до области эстетики и мусульманского подхода к различным видам искусства. Второй момент связан с тем, что единобожие служит основой для единства знания. Оно, в свою очередь, служит основанием для интеграции познания, для исламского мировоззрения, исламской методологии и для реализации ее на практике.

Очищение (*тазкййа*) в системе основополагающих исламских ценностей

В предыдущем фрагменте мы говорили, что с точки зрения ислама, религия не имеет смысла без утверждения единобожия Господа – Создателя, без духовного и физического

очищения человека, которое необходимо для несения высокой миссии наместничества на земле. Именно человеческим существам было адресовано пророчество, снизошедшее от единого Бога Создателя; они верят в единство и единственность Создателя, они признают себя Его верными слугами, которые стремятся использовать свои духовные и физические возможности для улучшения Земли и земной жизни. Посредством этого своего стремления, человеческие существа очищают самих себя, свое имущество и свои отношения от всего того, что недостойно божественного одобрения и благословения.

Наша цель в обсуждении данного вопроса состоит в понимании познавательных аспектов очищения (*тазкийя*) которое занимает весьма значительное место в системе коранических ценностей. Объект очищения и исправления – это люди, которые как индивидуальные личности, так и группы или члены уммы – ответственны перед Господом за то, как они распорядились тем, что было им вверено на Земле. Поскольку человеческие существа живут одновременно на двух уровнях – духовном и материальном – процесс очищения должен происходить на обоих. Реформирование человеческой сущности должно способствовать движению в направлении очищения; иначе такая реформа будет лишена какой бы то ни было ценности. Очищение одновременно является и конечной целью человеческого развития, и средством развития. Очищение – это нечто большее чем личные эмоции, переживания и сомнения; очищение – это важнейший элемент общественного развития.

Обсуждение темы очищения далее будет происходить при помощи рассмотрения различных смыслов в которых этот термин встречается в Священном Коране, определения места этой концепции в теории и практике мусульманских мистиков, аскетов и воинов, а также, при помощи изучения концепции очищения как главной цели божественного откровения.

Термины и концепции, связанные с очищением (*тазкййа*) в Священном Коране

Различные производные от арабского трехбуквенного корня з-к-у встречается в Коране пятьдесят девять раз. Среди них *закā* (чистота), *заккā* (очищать), *азкā* (увеличивать), *йузаккй* (хвалить), *закийан* (здравомыслящий), *закāt* (очистительная милостыня) и другие. Термин *закāt* (чистота, милостыня, благословение и рост) встречается в Коране тридцать два раза в значении очистительного налога с движимого имущества, выплачиваемого на содержание неимущих и четыре раза в значении признательности и благодарности. Слово в форме *тазкййа* (очищение) упоминается четыре раза в контексте перечисления целей ниспослания, божественного откровения; в остальных случаях оно относится к описанию таких процессов как очищение, развитие, совершенствование, увеличение блага и пользы. Ниже мы обсудим некоторые фрагменты, в которых передается тот или иной оттенок смысла слова очищение (*тазкййа*) в Коране.

Очищение (*тазкййа*) – обязанность человека

Сам процесс принятия исламской веры уже является актом очищения (*тазкййа*). Всемогущий Господь однажды напомнил Пророку, что некий слепец, который приблизился к нему в поиске истины³³⁹ *«может быть, он очистится»*

³³⁹ Речь идет о суре 80 «Нахмурился», которая была ниспослана в ознаменование ситуации, возникшей во время важной для Мухаммада встречи с представителями мекканской знати, которых Пророк надеялся склонить на свою сторону. В этот самый момент к нему подошел слепой старик с вопросом о вере, вместо ответа, Мухаммад нахмурился: «Он нахмурился и отвернулся от того, что подошел к нему слепой. А что дало тебе знать, - может быть, он очистится, или станет поминать увещевание, и поможет ему воспоминание. А вот тот, кто богат, к нему ты поворачиваешься. Хотя и не на тебе лежит, что он не очищается. А тот, кто приходит к тебе со тщанием и испытывает страх, - ты от него отвлекаешься (80:1-10). (Прим. перев.).

(80:3). Ибо именно благодаря стремлению к самоочищению человек может избежать адского пламени: *«Удален от него будет богобоязненный»* (92:17-18). Продвижение по дороге очищения приносит людям огромное благо: *«Не понесет носящая ношу другой: если и позовет отягченная понести ее, не понесут у нее ничего, хотя бы и был это родственник. Ты увещаешь тех, которые боятся Господа своего втайне и простаивают молитву. А кто очищается, тот очищается для самого себя, и к Аллаху возвращение»* (35:18). Тот, кого характеризуют такие качества как вера, добро, праведность и верность описываются в Коране как *«чистые души»* (18:74) или *«отрок чистый»* (19:19). Самая длинная клятва Господа в Священном Коране говорит чистоте души: *«Клянусь солнцем и его сиянием, и месяцем, когда он за ним следует, и днем, когда он его обнаруживает, и ночью, когда она его покрывает, и небом, и тем, что его построило, и землей, и тем, что ее распростерло, и всякой душой, и тем, что ее устроило и внушило ей распущенность ее и богобоязненность! Получил прибыль тот, кто ее очистил; Понес убыток тот, кто ее утаил»* (91:1-10).

Всемогущий Господь в этом фрагменте Корана клянется некоторыми из своих творений – солнцем, луной, днем, ночью, небесами и землей, человеческой душой. Сам набор наиважнейших сущностей, которыми Всевышний клянется, без сомнений свидетельствует о том, что истина, о которой он возвещает, представляет собой величайшую значимость. И конечно, истина, во имя которой Всемогущий клялся означает, что те кто очищают свою душу, обретут успех, а те, кто подвергают свою душу порче – обречены на погибель: *«Получил прибыль тот, кто ее очистил; Понес убыток тот, кто ее утаил»* (91:10). Очищение души включает в себя отказ греховных деяний, которые вызывают недовольство Господа, и совершение праведных поступков, заслуживающих Его одобрение. Что касается порчи души, она происходит,

когда человек намеренно предается искушению в совершении греховных деяний, что препятствует духовному росту человеческой души, тем самым отказывая себе в благословении и духовном росте.

Человеческая душа, которая – либо процветает, благодаря продвижению по пути очищения, либо погружается в пучину отчаяния и потерь, подвергая себя порче, – символизирует всего индивидуума целиком: его тело, сознание и дух. Человеческие существа, благодаря божественному провидению, обладают самого разного рода дарами и богатствами [– земля со всеми ее стихиями, растениями и животными]. Они были переданы им в качестве доверительного владения их истинным Владельцем – Всемогущим Господом. Люди живут в мире, созданном для них Всевышним, который назначил их над землей наместниками. Они обязаны должным образом использовать данное им богатство во имя процветания земли и благополучия человеческой цивилизации. При этом, главный объект очищения – человеческая душа – обиталище чувств, эмоций и ощущений, которая ответственна на внутреннее «Я» человека, которое подвержено постоянному беспокойству: *«ведь душа побуждает ко злу»* (12:52); *«Ведь человек создан колеблющимся»* (70:19). Слыша внутренний обвиняющий голос совести, душа продолжает свое возвышение к чистоте до тех пор, пока не становится целиком угодной Богу и достойной слышать обращение Всевышнего к себе со словами: *«О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!»* (89:28-30).

Очищение чувственной души и социальные отношения

Различные слова – производные от термина очищение (*тазкийя*), зачастую используются в значении улучшения и возвышения чувств в контексте социальных отношений. Когда, к примеру, муж и жена разводятся, то для людей свой-

ственно поддаваться чувствам ненависти и горечи, в то время как некогда между ними царила любовь и привязанность. Подобные чувства могут побудить родную семью женщины запретить ей возвращаться к мужу даже тогда, когда муж и жена желают воссоединиться. Однако Бог ясно возвещает в Коране, что примирение – это наилучший вариант для всех, и что восстановление гармонии и доброжелательности в семье в большей степени будет способствовать очищению сердец, нежели пребывание в сомнении и подозрительности. Проблема, таким образом, состоит в развитии мыслей и чувств, которые очищают человеческие сердца, укрепляют взаимоотношения между людьми и упрочивают полезные социуму системы. Всемогущий Аллах говорит: *«А когда вы дали развод женам и они достигли своего предела [ожидания – ‘идда – прим. перев.], то не препятствуйте им вступать в брак с мужьями их, если они согласятся между собой согласно принятому. Этим увещают тех из вас, которые веруют в Аллаха и в последний день. Это - яснее для вас и чище [зāлика азкā лакум]. Поистине, Аллах знает, а вы не знаете!»* (2:232).

Согласно Ибн Агуру фраза *«Это - яснее для вас и чище [зāлика азкā лакум]»* означает, что если жена вернется к своему мужу, то это наиболее благоприятный исход для сохранения чистоты обеих сторон, для их чести и достоинства, а также это будет максимально способствовать благу и благословению всех кто вовлечен в семейные отношения. Термин «чище» (*азкā*), который здесь употреблен, означает возрастание и изобилие. Это потому что они (семьи жен) противились возвращению жен к их мужьям из соображений сохранения незапятнанности репутации своих семей. Однако Бог говорит здесь, что позволение женщине вернуться к своему мужу в большей степени защитит ее честь, поскольку это поможет сохранить добрые отношения между семьями, объединенными узами брака. Таким образом, если семья, пре-

пятствуя возвращению разведенной женщины к своему мужу, пытается защитить ее от зла и несправедливости, то позволяя ей вернуться к своему мужу, семья поистине совершит акт великодушия и прощения при помощи мер, которые могут наладить то, что подверглось разладу.³⁴⁰

Фраза *азкā лакум* – чище для вас или *азкā лахум* – чище для них, используется в тех случаях, когда та или иная практика может причинить вред или нарушить чьи-то права. Например, когда вы воздерживаетесь от посещения чьего-либо дома из уважения к частной жизни хозяев, или отказываетесь от нескромного взгляда на представителя противоположного пола, или не позволяете себе сексуальных отношений тогда, когда это может повредить чьей-то чести или достоинству. Все это приводит к очищению сознания человека и совершенствует его поведение. В результате, человек поднимается на более высокий уровень и становится осознанным в следовании божественному руководству во всем что он думает или делает. Ведь нам говорят: *«Если же не найдете там никого, то не входите, пока не позволят вам. А если вам скажут: «Вернитесь!», - то возвращайтесь. Это - чище для вас [хуа азкā лакум], а Аллах знает то, что вы делаете»* (24:28) и далее: *«Скажи верующим, пускай они потупляют свои взоры и берегут свои члены; это - чище для них [зāлика азкā лахум]. Поистине, Аллах сведущ в том, что они делают!»* (24:30).

Очищение имущества

В отношении термина «закят»³⁴¹, представляющего один из пяти столпов ислама, и являющегося уникальным исламским религиозным предписанием, Ибн Ашур утверждает, что

³⁴⁰ Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур, Ат-тахрир уа ат-тануир (Освобождение и просвещение). – Тунис: Дар сахнун ли ан-нашр уа ат-таузи, 1997. Часть 2, с. 428.

³⁴¹ Закат - очистительная милостыня, один из пяти столпов ислама, обязательных для исполнения верующими. (Прим. перев.).

до коранического откровения слово *закят* никогда не использовалось в значении доли имущества, расходуемого ради довольства Аллаха, и только в Коране мы можем встретить подобный его смысл.³⁴² Будучи одним из столпов ислама, *закят* стоит в одном ряду с такими ритуальными действиями, как произнесение формулы единобожия «*Нет божества кроме Аллаха*», пятикратная молитва, пост в месяц Рамадан и хадж в Мекку. Будучи стержнем всей общественной системы мусульманского общества, *закят* служит очищению душ верующих от скаредности, избавляя их от болезненной зависимости от своего имущества и богатства; одновременно *закят* служит сохранению чести и достоинства членов общины. *Закят* имеет огромное значение для экономической системы, поскольку сбор средств, через призму ислама, рассматривается как форма служения Господу. *Закят*, состоящий из определенной доли собственности человека, которая жертвуется на нужды общины, должен выплачиваться только в том случае, если мусульманин владеет достаточным уровнем материального богатства. Только тогда он обладает правом расходовать из заработанного честным трудом дохода – необходимую долю. *Закят* взимается с производства, сельскохозяйственного урожая, промышленного товара или торговли, и ограничивается определенным временем и точно установленной суммой. Он выплачивается, если человек владеет специально оговоренными средствами не менее целого года. Пожертвование выплачиваться в определенное время года: так, например, для сельскохозяйственного урожая – это время сбора продукции: «*давайте должное во время жатвы*» (6:141). Что касается размеров выплат, они могут исчисляться 2,5 процентами, 5 процентами, 10 процентами или 20 про-

³⁴² Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур, *Ат-тахрир уа ат-тануир* (Освобождение и просвещение). – Тунис: Дар сахнун ли ан-нашр уа ат-гаузи', 1997. Часть 1, с.12.

центами: в зависимости от типа имущества и специфики труда, затраченного на его приобретение. Процент имущества, расходуемого на общественные нужды может достигать 100 процентов, в случае доходов от реализации природных ресурсов, которые не могут находиться в руках частного собственника.

Закаят является гарантированным средством обретения благословения Божьего, и, следовательно, дальнейшего увеличения богатства: *«То, что вы даёте с прибылью, чтобы оно прибавлялось в имуществе людей, - не прибавится оно у Аллаха. А то, что вы даёте из очищения, желая лика Аллаха, - это - те, которые удваивают»* (30:39). Таким образом, если вы стремитесь к гарантированному увеличению своего богатства, то жертвуйте долю из своего имущества в форме *закаята*.

Всемогущий Бог обещал быть с людьми, преданными ему: *«И сказал Аллах: «Я - с вами»* (5:12). Как восхитительно иметь такого спутника! Однако для этого требуется исполнение определенных условий, одно из которых – готовность выделывать средства из своего имущества в качестве благотворительности, что и представляет собой *закаят*: *«Если вы будете выстаивать молитву и давать очищение (закаят), и уверуете в Моих посланников, и возвеличите их, и дадите Аллаху прекрасный заем»* (5:12).

Это обещание Господа пребывать с нами прекрасно, оно ведет нас по праведному пути и защищает от ошибок. Однако оно также имеет свои условия, поскольку требует, *«чтобы мы подчинялись Ему, ведя себя сообразно Его предписаниям; мы должны строить свою экономическую жизнь на принципах, которые гарантируют, что богатство вовсе не означает перемещение средств от одних богачей к другим, или концентрацию денег в руках нескольких людей, что ведет к экономической депрессии, поскольку массы оказываются не в состоянии покупать и потреблять продукты производства. В этой ситуации, процесс производства товаров*

*останавливается, или по меньшей мере, начинает сильно замедляться, что ведет к роскоши и изобилию одних, и нужде и лишениям для остальных, а также к коррупции и дисбалансу всего общественного устройства в целом... Все эти беды могут быть предотвращены при помощи закята. Божественный [коранический] подход к распределению богатства и экономическому регулированию помогает справиться с этими недугами».*³⁴³

Современный экономический порядок основывается на принципах ростовщического интереса, и большинство людей не в состоянии представить себе действенную финансовую систему, опирающуюся на иную практику. Поэтому *закят* воспринимается лишь как индивидуальная форма благотворительности, которая не может стать основой современной экономики. Таким образом, люди в наши дни утратили ощущение того, что на самом деле представляет собой *закят*, и как он должен работать, ибо они никогда не имели непосредственного опыта его внедрения в реальную исламскую экономическую систему.

Очищение (*тазкййа*) общины верующих как цель божественного откровения

Слово очищение (*ат-тазкййа*), в качестве четко обозначенной цели ниспослания божественного откровения, особенно, что касается откровения, переданного печатью пророков – Мухаммадом, встречается в Коране четыре раза. Ниже я приведу все четыре фрагмента:

«Господи наш! Сделай нас предавшимися Тебе и из нашего потомства - общину, предавшуюся Тебе, и покажи нам место нашего поклонения, и обратись к нам, ведь Ты - обращающийся, милосердный!»

³⁴³ Саид Кутб, *Фи зилал ал-кур'ан* (В сени Корана). – Каир: Дар ал-шурук, 1978. Том 2, часть 6, с. 857.

Господи наш! И воздвигни среди них посланника из них, который прочтет им Твои знамения, и научит их писанию и мудрости, и очистит их (йузаккйхим), ведь Ты, поистине - великий, мудрый!» (2:128-129);

«Как Мы послали среди вас посланника из вашей среды; он читает вам Наши знамения, и очищает вас (йузаккйкум), и обучает вас писанию и мудрости и обучает вас тому, чего вы не знали раньше» (2:151);

«Оказал Аллах милость верующим, когда воздвиг среди них посланника из них самих; он читают им Его знамения, очищает их (йузаккйхим) и учит их писанию и мудрости, хотя они и были раньше в явном заблуждении» (3:164);

«Он послал среди простецов посланника из них; он читает им Его знамения, и очищает их (йузаккйхим), и обучает их писанию и мудрости, хотя раньше они были, конечно, в явном заблуждении» (62:2).

Первый из приведенных выше фрагментов, содержит мольбу, произнесенную Авраамом, мир ему, в которой он просит Бога сделать его потомков общиной верующих и послать им пророка, который был бы одним из их соплеменников и который осуществил бы для них четыре задачи: 1) передал бы людям божественное послание; 2) сумел донести до них его смысл; 3) научил бы их мудрости; 4) способствовал очищению их душ. В оставшихся трех фрагментах содержится благословенный ответ Господа на мольбу Авраама о ниспослании откровения Пророку Мухаммаду и о появлении мусульманской общины.

В этом отношении следует сделать два наблюдения. Первое состоит в том, что очищение упоминается в мольбе Авраама в качестве четвертой по счету задачи или цели, которую грядущий посланник должен осуществить, в то время как в трех других фрагментах, очищение упоминается сразу после задачи передачи божественного послания. Второе наблюдение заключается в том, что то самое очищение, о ко-

тором молил Господа Авраам, должно было осуществиться в мусульманском сообществе: во втором из цитируемых фрагментов (2:151), Бог обращается к общине мусульман непосредственно, в то время как в третьем (3:164) и четвертом (62:2) он повествует о них в третьем лице как о «верующих» или «простецах», соответственно.

Примечателен при этом тот факт, что все те цели, ради достижения которых, был послан Пророк, адресованы не столько индивидуумам, сколько некому множеству, включающему в себя всех – отдельных людей, семьи, племена и так далее, поскольку послание божье адресовано всему человечеству, и очищение должно произойти в масштабе всей человеческой цивилизации.

Эти четыре коранических фрагмента устанавливают программу по формированию уммы, состоящую из четырех основ, которые, взаимодополняя друг друга, определяют ее образ и обуславливают ее основные характеристики. Первый компонент боговдохновенной программы состоит в передаче божественных знамений. Необходимо иметь в виду, что слово, которое переводится как «знамение» (*āyā*), также используется в арабском языке для обозначения коранических стихов – аятов (*āyā*). Значит, «передача божественных знаков» (*tilāwa al-āyā*) также может пониматься как «чтение божественных стихов». Этот процесс включает в себя ликвидацию неграмотности на самых разных уровнях, от неспособности читать и писать до борьбы с невежеством в сфере образования и культуры, и возвышение тех, к кому обращено это чтение до такого уровня, на котором они ощущают собственную честь и достоинство от самого факта того, что они почтены Господом: ибо они читают Его откровение и получают пользу от применения его содержания. Второй компонент – очищение, которое включает в себя стремление к совершенству, избавление от всего наносного, а также достижение в результате этого – благодати, роста и изобилия. Тре-

тий компонент — усвоение откровения, или, иначе говоря, принятие людьми содержания откровения на сознательном уровне в качестве морального руководства. И, наконец, четвертый компонент — научение мудрости, что включает в себя обучение людей истинам откровения таким образом, чтобы это давало плоды на уровне как слов, так и деяний, а люди при этом обретали все большее духовное видение и прозрение; это также развитие способности понимания сути вещей при помощи постижения одновременно и причин, и целей их сотворения.

Как очищение понимается среди приверженцев аскетизма (зухд), суфизма (*ат-тасаууф*) и усердия (*джихад*)

В период раннего ислама, некоторые сподвижники Пророка Мухаммада предпочитали выбирать для себя путь аскетизма. Позже, по мере того, как среди мусульман стала выделяться прослойка богатых людей, взявших ориентир на мирское благополучие, в ходе усиления политической борьбы, эта тенденция к аскетизму стала развиваться в некое изоляционистское движение и превратилось в то, что мы сейчас знаем под названием суфизм. Суфизм характеризуется отказом от преходящих удовольствий земной жизни и непрестанное усердие в исполнении актов поклонения в поисках большего приближения к Всемогущему Господу.

Со временем, эти формы самоочищения, самосовершенствования и личной набожности приобрели форму коллективной деятельности единомышленников, которые стали формировать отдельные ячейки; их члены признавали своего учителя, свои модели поклонения и поминания (*зикр*) Бога, а также собственные правила поведения в рамках отдельного суфийского братства или его ответвления. В результате, они выработали свою суфийскую терминологию, в которой те или иные понятия могли иметь разное содержание: простое для обычных мусульман, и особое, эзотерическое для членов

братства и их духовных лидеров. В качестве примера подобной терминологии можно привести трехсоставную систему понятий *тахаллӣ* - *тахаллӣ* – *таджаллӣ*. Термин *тахаллӣ* означает отказ от греховных деяний, в то время как *тахалли* относится к обретению добродетелей и божественных свойств. Последовательная приверженность к обеим практикам - *тахаллӣ* и *тахаллӣ* – может позволить идущему по суфийскому пути достичь стадии духовной чистоты и духовного возвышения, которое суфии именуют *таджаллӣ*. На этой ступени стремящийся к совершенству суфий ощущает снизошедшее на него состояние проявленного божественного присутствия.

Однако, отдельные суфийские практики стали ассоциироваться с некими концептами и формами поведения, которые рассматривались как непозволительные новшества в исламе, в то время как другие практики, имеющие отношение к аскетизму и продвижению по пути самосовершенствования и самоочищения по-прежнему оставались в рамках ортодоксии. Некоторые суфийские братства принимали участие в вооруженном сопротивлении против врагов ислама, в то время как другие занимались исламским просвещением и прозелитизмом в многочисленных регионах Азии и Африки.

Можно ожидать также, что очищение (*тазкийя*) имеет отношение к различным формам усердия (*джихад*). Так, существует внутренняя борьба против дурного начала в собственной душе (*ан-нафс*). Подобный тип усердия в Коране описывается следующим образом: «*А тех, которые усердствовали за Нас, - Мы поведем их по Нашим путям. Поистине, Аллах, конечно, с добродетельными!*» (29:69). Порой подобное усердие включает в себя оставление привычного комфорта, расставание с имуществом, а иногда и с самой жизнью. Именно про подобный тип усердия говорится в следующем фрагменте Корана: «*Поистине, те, которые уверовали и выселились и боролись своим имуществом и душами на пути Аллаха*»

(8:72). Есть также усердие, в ходе которого человек жертвует своим богатством; про него в Коране сказано следующее: «*который приносит свое достояние, чтобы очиститься*» (92:18).

Таким образом, становится ясно, что на индивидуальном уровне, очищение имеет отношение к чувствам, мыслям, намерениям, представлениям и личному поведению. Тем, кто стремится к самоочищению обещан успех в истинном понимании этого слова. Очищение также имеет свое применение и на уровне жизни социума. Таким образом, Пророк, который был послан ко всему человечеству, помогает людям в их стремлении к чистоте, посредством улучшения отношений между людьми и реформированию социальной и экономической систем. Очищение также имеет отношение к богатству и собственности людей.

Закаят, который мусульманин обязан выплачивать нуждающимся, также является средством очищения для тех людей, которые выплачивают пожертвования из своего имущества. Это ведет к очищению имущества, поскольку выплата *закаята* делает богатство благословенным, умножает и упрочивает его, причем, как на уровне индивидуума, и на уровне общества в целом. Самые разные значения термина «*закаят*», которые дополняют друг друга, включают в себя все о чем мусульманин только может помыслить, все, что он стремится познать и достичь в этом мире и мире последующем. Все это и составляет три области исламской методологии: мышление, научный поиск и деяния.

Цивилизованное развитие (*‘умрāн*) в исламской системе ценностей

Если единобожие (*таухīд*) представляет собой основу исламской концепции Бога, который сотворил и утвердил порядок во Вселенной, и если очищение (*тазкīйа*) имеет отношение к исламскому взгляду на человеческие существа,

как сотворенные Богом создания с определенными обязанностями и задачами, то цивилизованное развитие (*'умрāн*), имеет отношение к исламскому пониманию функции человека как наместника Бога на земле (*халифа*). В соответствии с данным мировоззрением, общественное развитие и процветание составляют нормативный стандарт, или, иначе говоря, ценность, на основе которой уровень жизни измеряется одновременно и с точки зрения индивидуума, и общества в целом. Это также критерий для оценки успеха усилий того или иного сообщества в области развития и исправления тех недостатков, которые имеются обычно среди людей, сообществ и наций.

Как было уже упомянуто до этого, ценности единобожия (*таухид*), очищения (*тазкийя*) и цивилизованного развития (*'умрāн*) очень тесно связаны. Взятые вместе, они составляют внутренне интегрированную систему, которая формирует основу для методологии интеграции познания. Единобожие (*таухид*) представляет собой наиболее важный аспект существования. Единобожие – это непреходящая ценность, из которой берут начало все остальные виды существования. Весь космос, по самой своей природе, подчиняется законам единобожия. Именно поэтому, если человек хочет находиться в гармонии со Вселенной, он должен стремиться к самоочищению, поклоняясь одному лишь Господу, и следуя божественным предписаниям в отношении того как организовывать свои земные дела и как относиться ко всем другим сотворенным существам. Очищение (*тазкийя*) одновременно является как средством, так и целью человеческого развития и процветания; как таковое, оно лежит в самой сердцевине социальной системы.

Эта трехсоставная система ценностей составляет важнейшую систему координат, в рамках которой мы должны познавать божественную цель творения. Она также служит в качестве нормативной системы ценностей, которая включает

в себя все – как главные, так и побочные ценности исламской религии. В то же время, однако, необходимо помнить, что эта система является выражением истинной природы вещей, а не внешней, навязанной нам организационной структуры.

Мы будем говорить о цивилизованном развитии (*‘умрāн*) с точки зрения логики мусульманского права (*фиqh*) и той связи между этой ценностью ислама и образом жизни, который Бог желал бы для людей, ибо мусульманское право – это ничто иное как вербально выраженные указания Бога относительно деяний человеческих: какие поступки заслуживают удовольствия Всевышнего, какие Он запрещает, и от каких поступков он рекомендует нам воздерживаться. При этом, главной целью всех предписаний, рекомендаций и запретов является обеспечение благополучия людей и избавление их от ненужных сложностей и страданий.

Цивилизованное развитие составляет ценность, которая определяет наше понимание человеческих устремлений в земной жизни, и усилий общества, в целом, и в особенности, той его части, которая занимается вопросами управления и защиты общественных интересов. Социальное развитие проявляется посредством упрочения материальной составляющей нашей жизни: строительства дорог, зданий, организации работ в сфере промышленности и сельского хозяйства. Развитие также находит выражение в эмоциональном и духовном аспектах нашей жизни, включая поддержание безопасности, сохранение справедливости и вовлечение общества в обсуждение насущных социальных проблем. Задача наиболее влиятельных и богатых общественных страт, включая правителей, состоит в служении интересам простых граждан, в то время как задача общества в целом, состоит в молитве Господу даровать благословение и энергию тем, кто находится у власти.

В те времена, когда мусульмане придерживались «правых норм цивилизованного развития» (*фиqh ал-‘умрāн*), их жизни

были наполнены благодатью. Расширялся ареал распространения образования, и Бог открывал для людей сокровища небес и земли. Они наслаждались изобилием во всем, в чем нуждались, и благодаря прогрессивной и передовой цивилизации – во главе которой они находились и к которой призывали – они стали примером для всех остальных народов. Однако напротив, когда мусульмане перестали следовать этим «правовым нормам цивилизованного развития» (*фикх ал-‘умрāн*), они стали слабеть и уступать свои позиции другим народам. Их власть и могущество пошатнулись, империя постепенно разваливалась, и они были побеждены своими врагами. Их халатность и равнодушие проявлялись в отсутствии амбиций и предпочтении легкой и праздной жизни. Нередко этот упадок подкреплялся текстами религиозных трактатов, основанных на ложных идеях, не обусловленных истинным пониманием исламского права. Подобные труды пропагандировали отвращение к земной жизни, отрицание ее ценности и отказ участвовать в земных делах. В результате, возникла тенденция пренебрежения делами общества, интересы и права людей перестали волновать интеллектуалов, и они отказывались принимать участие в делах мусульманской уммы.

Далее, как обычно, мы начнем наш разговор о цивилизованном развитии (*‘умрāн*) с того, как этот концепт представлен на страницах Корана, затем, мы поговорим о том, как выстраиваются отношения между организацией жизни на земле (*и‘мār ал-‘ард*) и уровнем цивилизации, с одной стороны, и судьбой человечества в жизни последующей – с другой.

Обсуждение будет завершаться отсылкой к новаторской, для своего времени, работе Ибн Халдуна, который черпал вдохновение из коранического руководства для создания новой науки, которую он называет «наукой цивилизованного развития человечества» (*‘илм ал-‘умрāн ал-башарī*).

Цивилизованное развитие (‘умрāн) в кораническом лексиконе

Различные производные от трехбуквенного арабского корня ‘у-м-р встречаются в Коране двадцать пять раз. В трех из них этот корень используется в качестве обозначения имени собственного:

«Поистине, Аллах избрал Адама и Нуха и род Ибрахима и род Имрана пред мирами» (3:33).

«И Марйам, дочь Имрана, которая сберегла свои члены, и Мы вдунули в нее от Нашего духа. И она сочла истиной слова ее Господа и Его писания и была из числа благочестивых» (66:12).

«Вот сказала жена Имрана: «Господи! Я обетовала Тебе то, что у меня в утробе, освобожденным (для Тебя). Прими же от меня, - ведь Ты - слышащий, знающий» (3:35).

Трижды корень ‘у-м-р встречается при упоминании ритуала малого паломничества или «визита благочестия» (‘умра) в Запретную мечеть в Мекке. В отличие от большого паломничества (*хадж*), которое должно совершаться лишь в определенный месяц, малое паломничество можно совершать в любое время, в результате чего Запретная мечеть в Мекке полна паломников на протяжении всего года: *«И завершайте хадж и посещение (‘умра) ради Аллаха. Если вы затруднены, то - из жертвенных животных, что легко» (2:196).*

Корень ‘у-м-р трижды встречается в контексте посещения мечетей и их содержания:

«Не годится многобожникам оживлять³⁴⁴ (йа ‘мурӯ) мечети Аллаха, свидетельствуя о неверии против самих себя.

³⁴⁴ В разных переводах Корана приводятся различные варианты передачи слова «йа ‘мурӯ»: Э.Кулиев и И.Абу Адель – повторяют вариант И.Крачковского, и пишут «оживлять». М.Османов (использует слово «бывать»), египетский тафсир «ал-Мунтахаб» (использует слово «ходить»), В.Порохова (использует глагол «приходить»), Г.Саблуков (приводит вариант «посещать») – все они применяют слова, более далекие от изначального смысла слова «йа ‘мурӯ». (Прим. перев.).

У этих тщетны деяния их, и в огне они вечно пребывают! Оживляет (йа 'муру) мечети Аллаха тот, кто уверовал в Аллаха и в последний день, выполнял молитву, давал очищение и не боялся никого, кроме Аллаха, - может быть, такие окажутся идущими верно! Неужели же поение паломника и оживление ('имāра) священной мечети вы считаете таким же, как если кто уверовал в Аллаха и в последний день и боролся на пути Аллаха? Не равны они пред Аллахом: Аллах не ведет людей несправедливых» (9:17-19).

Мы также встречаем корень 'у-м-р уже в форме прилагательного при описании храма для поклонения: *«Клянусь горой, и книгой, начертанной, на свитке развернутом, и домом посещаемым (ал-байт ал-ма 'мӯр)» (52:1-4).*³⁴⁵

В трех других случаях тот же самый корень возникает в значении заселения земли и начала ее обработки, строительства хижин и дворцов, основания земледельческой общины при переходе от кочевого ведения хозяйства к оседлому. Бог говорит о людях, которые жили на земле длительное время, укоренялись и обретали силу, обрабатывали землю и извлекали из нее полезные ископаемые:

«Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них? Они были мощнее их силой, и взрыли землю, и заселили ('амарӯхā) ее больше, чем заселили ('амарӯхā) они. Пришли к ним их посланники с ясными знаменами. Аллах не был таков, чтобы их тиранить, но они сами себя тиранили!» (30:9).

³⁴⁵ Существуют различные точки зрения по поводу используемого в этом отрывке слова «дом». Некоторые считают, то оно относится к часто посещаемой Запретной мечети в Мекке, а другие полагают, что это иносказательное описание сердца верующего, или места пребывания праведников на небесах, населенных ангелами.

Возможно, это отсылка к племени 'Ад'³⁴⁶, к которым был послан пророк Худ. Они строили храмы на вершинах холмов, а также возводили замки и укрепления. Бог обратился к ним, спросив о следующем:

«Неужели вы строите на каждой возвышенности диво, забавляясь. И устраиваете вы цистерны, - может быть, окажетесь вы вечными! А когда вы владычествуете, владычествуете тиранами» (26:128-129).

Они заблуждались, полагая, что будут жить на своей земле вечно.

Корень 'у-м-р' возникает один раз в значении жизни Божьего пророка: *«Клянусь твоей жизнью (ла 'амрука)! Ведь они в своем опьянении скитаются слепо» (15:72).* Что касается значения остальных случаев употребления этого слова, то все они относятся к течению времени человеческой жизни:

«Да, Мы дали пользоваться благами жизни этим и их отцам, так что затянулся для них жизненный предел ('алайхим ал- 'умур)» (21:44).

«Аллах создал вас, потом Он вас упокояет. Бывают среди вас и такие, что обращаются в гнуснейшую жизнь (ал- 'умур), чтобы не знать после бывшего ведения ничего. Поистине, Аллах - ведающий, мощный!» (16:70).

Совершенно очевидно, что для выполнения поставленных задач и достижения целей нам необходим определенный промежуток времени. Именно время является главным фактором в физическом, психологическом и духовном развитии человека и появлении у него неких определяющих его характеристик. Точно также, время необходимо и для того, чтобы то или иное сообщество достигало определенного уровня культурного развития. Малик Беннаби предложил уравнение,

³⁴⁶ В Коране упоминается племя 'Ад ('адиты), проживавшее в районе современного Йемена. Согласно преданиям, они, отличаясь высокомерием, не признали в Худе пророка, за что и были уничтожены Господом. (Прим. перев.).

в котором представлена формула цивилизации. Ее составляющие – это человеческие усилия по обеспечению материальных ресурсов, определенной пространство и временной промежуток, необходимый для формирования в сообществе различных артефактов и элементов культуры. Согласно Бенаби, соотношение этих элементов следующее:

люди + территория + время

При этом, наличие всех трех факторов вовсе не обязательно приводит к формированию цивилизации. Скорее, ее возникновение требует определенного уровня духовной энергии, либо же некой искры, способной запустить этот процесс, ведущий к культурному прогрессу.³⁴⁷

В качестве антонимов понятия цивилизованное развитие *‘умрāн* в Коране приводятся следующие слова: коррупция, убийство, кровопролитие, разрушение, разорение, уничтожение, запустение. Все они используются в значении контраста гармоничной жизни, где люди следуют законам и нормам, установленным Господом для них и мира природы, где храмы полны коленопреклоненных людей, поминающих Господа, и где народы поступают согласно божьим заветам. Коранический термин цивилизованное развитие (*‘умрāн*), таким образом, содержит в себе взаимосвязанные и перекликающиеся друг с другом значения, которые в своей совокупности формируют смысловое поле, насыщенное оттенками и подтекстами. Среди них:

Цивилизованное развитие (*‘умрāн*), как образ жизни

Человеческая жизнь на протяжении многих земных дней и лет проходит ряд этапов. В суре Поэты говорится, что после того, как пророк Моисей передал свое послание фараону, тот

³⁴⁷ Малек Бен Наби, *Шурūt ан-нахда* (Условия для возрождения), перевод ‘Абд ас-Сабура Шахина и Умара Камиля Мискави. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1979, с. 44.

ему отвечал: *«Разве Мы не воспитали тебя среди нас ребенком, и ты оставался среди нас годы твоей жизни (умрика)?»* (26:18).

Человеческие существа начинают свою жизнь в утробе матери, а затем появляются на свет. Когда век человека заканчивается, он умирает, после чего обнаруживает себя во чреве земли и пребывает там до Дня Воскрешения. Он восстает в этот день из могилы, и наступает для него новая, вечная жизнь. Каждый из нас начинает свое земное существование в качестве младенца. Затем мы становимся малым дитятей, который должен вырасти и пройти период отрочества. После достижения пика своего развития в духовном и физическом отношениях, человек вынужден стареть, опускаясь до своего самого ничтожнейшего состояния.

У общины, также как и у человека, имеется свой собственный жизненный срок. Каждое сообщество переживает ход времен и поколений, и по мере течения этого срока, оно сохраняет свое существование, присутствуя на этой земле в том или ином состоянии. Как только жизнь общины подходит к концу, ее отличительные черты и могущество растворяются и исчезают. Некогда крепко выстроенные дома становятся руинами, и от них остаются лишь покинутые остовы:

«Посмотри же, каков был конец их хитрости! Мы погубили их и их народ - всех. И вот - это дома их, разрушенные за то, что они были несправедливы. Поистине, в этом - знамение для людей, которые знают!» (27:51-52).

Человеческое существование теряет ценность, если человек не откликается на призыв Господа к истинной и глубоко осмысленной жизни: *«О те, которые уверовали! Отвечайте Аллаху и посланнику, когда он вас призывает к тому, что вас оживляет. И знайте, что Аллах стоит между человеком и его сердцем и что к Нему вы будете собраны!»* (8:24).

Жизнь людей не будет наполнена истиной, благословением и праведностью, если они не ответят на призыв Господа.

В результате, их пребывание на этой земле окажется лишённым истинного смысла; по сути, жизнь будет потрачена на достижение ложных и бесполезных целей.

Развитие и процветание земли непосредственно связаны с жизнью в трех стихиях – на суше, в воде, и в воздушном пространстве, а также с сохранением всего живого во всех этих трех измерениях. Следовательно, концепция процветания также влечет за собой воздержание от разрушения жизни – вне зависимости от того, напрямую или косвенно, воздержания от уничтожения, истощения ресурсов или порчи окружающей среды, от которой зависит все существующее. Процесс развития и процветания на земле, на которой мы и другие сотворенные существа живем, строится на разумном использовании всего того, что даровал нам Господь – полей и лесов, морей и океанов, озер и рек, воздушного пространства, и всего того, что их наполняет, не важно растений или животных, полезных ископаемых или других ресурсов.

Цивилизованное развитие (*‘умрāн*) как устройство поселений, организация жизни и строительство городов в конкретном географическом пространстве

Термин цивилизованное развитие (*‘умрāн*) несет в себе также смысл основания поселения в определенном месте, которое расценивается обитателями как их родной дом; соответственно, чтобы соответствовать требованиями оседлого хозяйствования, некий народ должен оставить кочевой тип жизни, с его постоянными перемещениям по степям и пустыням, и начать обрабатывать землю, строить жилища и производственные помещения. Этот тип оседлой жизни можно обнаружить в деревнях и городах, которые противостоят существованию кочевников, бродящих по пустыням. Как записано в Коране, этот сдвиг произошел при пророке Иосифе, да будет над ним мир, когда семья его отца Якова оставила кочевой образ жизни и переехала в город, что стало для них божьей милостью и благодатью.

Иосиф сказал: «*«О мой отец! Это - толкование моего сна прежде. Аллах сделал его истиной и оказал мне милость, когда вывел меня из темницы и привел вас из пустыни, после того как сатана устроил сору между мной и моими братьями. Ведь Господь мой благосклонен, к чему захочет. Поистине, Он - знающий, мудрый!»*» (12:100).

Совершенно очевидно, что и в пустыне возможно достижение определенного уровня развития и процветания, будь то материального или духовного. Однако это будет отличаться от того благополучия и процветания, что мы обнаруживаем в городской среде. Происходит сие потому, что пустыни или степи могут временами населяться, а затем вновь становятся необитаемыми землями, которые никому не станут служить домом. Кораническое значение слова, производного от корня 'у-м-р, а именно – проживать, населять, возвращать и заботиться встречается также в форме 'āмир и ма'мūr – оба содержат следующий спектр значений: населенный, наполненный, процветающий, цветущий, цивилизованный и прочее, подобное этому. Есть также существительное ал-ма'мūra, которое употребляют в значении населенного мира.³⁴⁸ Точно также, когда говорят, что та или иная страна является урбанизированной, это означает, что в ней популяция людей проживает в многолюдных поселениях, плотно застроенных домами.

Цивилизованное развитие ('умрāн) как материальное процветание

Материальное развитие и процветание имеет отношение к конкретным аспектам цивилизации, являющимся результатом использования знаний, которые аккумулируются с течением времени, по мере того, как мы наблюдаем повторяю-

³⁴⁸ Согласно нынешним научным представлениям, Земля представляет собой единственную планету, населенную людьми.

щиеся явления во Вселенной, обнаруживаем ее законы, которые управляют предметами и процессами, и обретаем способность предвидеть возникновение тех или иных событий. Эти достижения ведут, в свою очередь, к использованию тех возможностей, которые предоставляет подобное знание, и в то же время, это знание помогает избегать опасностей, о которых нам становится известно. Применение новой информации позволит людям лучше использовать земные ресурсы, строить дома, дороги, мосты и заводы, производить продукцию и совершенствовать средства передвижения и коммуникации. И сейчас, с появлением цифрового и виртуального миров, и всех, связанных с ними изобретений и достижений, люди могут встречаться, общаться и обмениваться информацией, наслаждаться искусством и получать разного рода услуги, не выходя при этом из дома!

Другой аспект материального развития и процветания осуществляется при помощи возделывания пахотных земель и усовершенствования средств существования до такой степени, что каждый квадратный метр обрабатываемых земель используется максимально эффективно и каждый дееспособный человек имеет прибыльную работу, а также современные дома, транспорт и средства коммуникации. В Коране в суре «Румы», в девятом аяте Бог вопрошает: *«Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них? Они были мощнее их силой, и взрыли землю, и заселили ('амарӯхā) ее больше, чем заселили ('амарӯхā) они. Пришли к ним их посланники с ясными знаменами. Аллах не был таков, чтобы их тиранить, но они сами себя тиранили!»* (30:9)

Признаки успешного материально развития и процветания можно заметить как на земле, так и на водных просторах. Однако подобное развитие нередко сопровождалось проявлениями коррупции и разложения, которые Бог упоминает, когда говорит следующее: *«Появилось нечестие на суше и море за то, что приобрели руки людей, чтобы дать им вкусить часть то-*

го, что они творили. Может быть, они обратятся!» (30:41). Для того, чтобы избежать подобного разрушения мы должны покончить с такими практиками как покупка ядерного оружия или сброс радиоактивных отходов в море. Необходимо проводить и усиливать законы, которые бы ограничивали загрязнение окружающей среды, осуществляемое выбросами вредных веществ автомобилями, фабриками и заводами.

Цивилизованное развитие ('умрān) как интеллектуальное и культурное процветание

Нематериальные аспекты человеческой цивилизации начинают развиваться тогда, когда сообщество обретает позитивный опыт решения социальных и экономических проблем, включая принятие законов и организацию структур, регулирующих отношения между живущими в одном пространстве людьми. Эти достижения позволяют расти и развиваться культурам и субкультурам, они формируют традиции и обычаи, когда люди, ради обеспечения безопасности и стабильности, добровольно подчиняются власти администрации или правительства.

Силы, которыми Господь облагодетельствовал людей более чем других существ, включая даже ангелов (которые, в отличие от Адама, не были научены именам всех вещей³⁴⁹) возможно являются частью божественного замысла, согласно которому Бог поручил людям утвердить себя на Земле, и тем самым, осуществить задачу развития и обеспечения процветания не только в материальном отношении, но также и в духовном и культурном.

Бог выражает признательность тем, кто заботится и поддерживает в хорошем состоянии молитвенные здания и ко-

³⁴⁹ Отсылка к Кораническому аяту: «И научил Он Адама всем именам, а потом предложил их ангелам и сказал: "Сообщите Мне имена этих, если вы правдивы" (2:31). (Прим. перев.).

рит тех, кто стремится осквернить их или разрушить: *«Кто же нечестивее того, кто препятствует, чтобы в местах поклонения Аллаху поминалось Его имя, и стремится разрушить их?»* (2:114). Всемогуший Господь наимудрейший установил определенные правила поведения для людей, которые служат поддержанию разнообразия среди нас. Одним из таких правил служит то, что невзирая на конфликты между различными группами людей, запрещено разрушать храмы, как места Божьего поминовения и вознесения Ему хвалы. В Коране говорится: *«Господь наш - Аллах». И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллаха много»* (22:40). Иными словами, Бог позволяет верующим воевать с врагами, тем самым помогая сохранять и защищать те сооружения, которые были выстроены для поклонения Ему и для поминовения Его имени. Другое правило состоит в призыве справляться совместными усилиями и защищать системы и законы, которые упорядочивают людские дела, принимая управление выборного лидера, который собирает совет экспертов, также избранных населением, и устанавливает судебную систему, представители которой служат обществу, разрешая между людьми конфликты и защищая права потерпевших.

Еще одно правило подобного же рода заключается в том, что люди различаются в степени обладания знаниями, в результате чего те, у кого меньше знаний стремятся черпать его у тех, кто обладает большими познаниями. Этот процесс ведет к формированию образовательной системы, состоящей из школ и университетов, тренировочных центров и институтов, исследовательских центров и консультативных организаций, помогающих решать возникающие проблемы. Эти и другие подобные им институты представляют собой прогресс в сфере мышления, культуры, образования и управления. Люди по праву могут гордиться прогрессом в данной

сфере, соперничая друг с другом за первенство в различных сферах знания и борясь за собственные показатели достижений.

Одним из твердо установленных правил и неизменным законом, который можно наблюдать в ходе восхождения и заката земных цивилизаций, является то, что процветание или разрушение благополучия страны, благоприятное течение жизни или нищета – все это результат деятельности самих обитателей. Коран упоминает истории народов, которые достигли высокого уровня материального и духовного прогресса, однако, они не были благодарны Богу за те дары, коими Он их удостоил. Вместо признания того, что, в конечном счете, все их достижения – не что иное, как подарок Господа, они не соблюдали справедливости ни к себе, ни к другим, и в результате, законы Бога, управляющие Вселенной приводили их города и государства к упадку и разрушению. Эти страны превращались в руины вместе со всеми своими великими достижениями и признаками цивилизации, лишенными духа жизни. Их дворцы и замки все еще стоят, однако, они опустели, в них нет больше неправедных обитателей, чье материальное благополучие не принесло им выгоды. Что касается таких проявлений культуры и прогресса, как акведуки, то они по-прежнему пригодны к использованию, однако, людей, которым нужна была бы вода, уже нет на месте прежнего поселения. И стоят акведуки как памятники в честь достижений своих изобретателей и творцов; однако они, одновременно, также являются и свидетельствами неспособности прежних обитателей к сохранению собственных культурных завоеваний, и указанием на их забвение главного принципа – благодарности Господу за те блага, которыми Он их некогда одарил: *«Сколько селений Мы погубили, когда они были неправедны! И вот они сокрушились на своих основаниях! Сколько колодцев опустевших и замков воздвигнутых!»* (22:45).

Причем, падение цивилизаций вовсе не было связано с опустошительными землетрясениями, которые бы разрушили прекрасные здания и постройки до руин. Не случилось это также и ввиду оскудения жизненно важных ресурсов, таких как, к примеру, вода: *«И сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют?»* (21:30).³⁵⁰ Скорее эти народы стали заложниками разрушения несмотря на то, что их производство, материальное развитие и благополучие оставались на прежнем уровне, а средства к существованию по-прежнему наличествовали в изобилии. Эта особенность может дать объяснение тем трудностям, с которыми сталкиваются некоторые арабские и исламские сообщества в тех странах, где завидное материальное положение привело жителей к праздности, непомерному потребительству и различным зависимостям. Эти народы становятся неспособными защитить себя от врагов, уровень собственного производства становится недостаточным для обеспечения страны, у них отсутствуют справедливая политика и достойное управление, которые могли бы гарантировать им стабильность и безопасность, и которые воспитывали бы чувство причастности к своему социуму, способное порождать желание сохранять и защищать фундаментальные основы общества; у них не работает и справедливая экономическая система, которая могла бы обеспечить людей рабочими местами, и одновременно способствовала бы пополнению денежных фондов, которые, в свою очередь, тратились бы на приоритетные нужды, такие как местное сельское хозяйство и промышленное производство.

Подобная ситуация превращает жизни людей в пустое времяпровождение и некое подобие застоя, предшествующее

³⁵⁰ Не совсем понятно, почему автор приводит здесь этот аят, поскольку в нем говорится о последовательности творения, а не об обилии ресурсов у тех или иных цивилизаций. (Прим. перев.)

погибели. Вместо того, чтобы наполнять существование плодотворным трудом, реформами, благородством, надеждой и творческими усилиями, позволяющими народу стать передовой нацией в современном мире, или же, по крайней мере, принять посильное участие в мировых процессах, их жизни наполнены жалобами, проклятиями, завистью, сожалениями, враждебностью и бранью. В результате, они отчаиваются в возможности проведения реформ, поскольку видят самих себя безнадежно потерянными и гибнущими.

Цивилизованное развитие ('умрāн) и жизнь

Деятельность, связанная с сохранением жизни на земле, ассоциируется в Священном Коране с дарением жизни, поэтому мы читаем: *«кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех, А кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех (ахйā ан-нāса джмй'ан – буквально, дал жизнь всем людям)!»* (5:32). Деяния, связанные с сохранением жизни, признание ее ценности и священной неприкосновенности – все это способы развития и процветания на земле, в то время как лишение жизни – это акт порчи и нарушения. Ал-Исфакхани, возможно, вывел свое определение слова 'умур – «жизненный срок» из словосочетания 'умрāн ал-хайā, которое можно истолковать как «наполненная, процветающая жизнь», или из представления о человеке, наполненном жизненной энергией - 'умрāн бадан ал-инсāн би ал-хайā.³⁵¹ Арабское слово *исти'мār*, имеющее значение «заселение» или «колонизация» относится к сути того, что составляет развитие и процветание, поскольку оно является производным из того же самого корня, как и существительные: 'умрāн – цивилизация, процветание, благоден-

³⁵¹ Ар-Рагиб ал-Исфакхāнй, *Му'джем алфāз ал-Кур'āн ал-Карīm* (Свод лексикона Священного Корана), под редакцией Ибрагима Шамс ад-Дина. – Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийя, 1997. введение к слову 'умур.

ствие, густонаселенность, и *‘мār* – процесс заселения и развития и *та‘мīr* – устройство, перестройка, удлинение жизненного срока. Именно при помощи стремления к развитию и процветанию на земле человеческие существа воплощают свою задачу служения наместниками (*халīфа*) Бога на Земле: *«И вот, сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле наместника»* (2:30). Полной противоположностью стремлению к развитию и процветанию на Земле, а также действиям в рамках наместничества, является совершение разрушительных актов на земле, и наиболее страшной формой таких актов является лишение человека его жизни.

Когда человеческие существа принимают на себя задачу исполнения роли заместителя Бога на земле, то это означает, что они должны обогатить земную сферу своими благими деяниями и милосердием. Когда человек умирает, благодать продолжает свое существование в силу тех усилий, которые человек осуществил на протяжении своей жизни – тех знаний, которые он обрел и передал соплеменникам, либо праведных потомков, которые возносят за усопшего свои молитвы. Передают, что Пророк сказал: *«Когда человек умирает, то его деяние обрубается, за исключением трех — кроме действующей милостыни, используемого знания и когда праведный ребёнок молится за него»*³⁵², и это не говоря уже о том, какими обильными и нескончаемыми благами будет наслаждаться праведник в потустороннем мире. Вышеозначенная задача распространяется на все человечество, передаваясь от одного поколения к другому и от одного народа к следующему – до тех пор пока существует род человеческий. Однако если это процветание и развитие будет подвергнуто порче, то жизнь людей на земле станет ничем иным, как за-

³⁵² Муслим ибн ал-Хаджāдж ан-Нисāбūrй, *Сахих муслим*, раздел о том, что ожидает человека после смерти. – Бейрут: Дār Ибн Хазм, 1995. Хадис № 1631, с. 1016

блуждением и страданием: *«А кто отвернется от воспоминания обо Мне, у того, поистине, будет тесная жизнь! И в день воскресения соберем Мы его слепым»* (20:124). Развитие и процветание в своем истинном смысле означают жизнь в соответствии с божественными законами, что влечет за собой добро и благословение в этой и последующей жизни, в то время как нарушение божьих предписаний ведет к самым тяжким последствиям в обоих мирах.

Как мы уже отмечали, активный ответ на призыв Господа развивать и способствовать процветанию Земли ведет к полноте человеческой жизни: *«О те, которые уверовали! Отвечайте Аллаху и посланнику, когда он вас призывает к тому, что вас оживляет»* (8:24), в то время как отказ следовать предписаниям Господа ведет к нарушению жизненного строя и смерти. Ибо про того, кто не повинуется призыву сказано: *«А когда он отвернется, то ходит по земле, чтобы распространить там нечестие и погубить и посевы и потомство, - а Аллах не любит нечестия!»* (2:205). Результаты нечестия, совершаемого подобным индивидуумом, коснутся не только его самого, но и того, что Коран называет «пашней и потомством», что означает землю, на которой живут люди и ее пригодность для сельского хозяйства, а также грядущие поколения. Это верно не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне: если народ или государство отказываются следовать божественному руководству и служить наместниками на земле, если они проливают кровь, ведя захватнические войны и препятствуя стремлениям народа честно зарабатывать себе на пропитание посредством сельского хозяйства или иным другим способом, если они растрачивают земные ресурсы и наполняют окружающую их среду вредными веществами и ядами – результатом станет уничтожение пашен и будущих поколений во всем мире, если только другая нация не возьмет на себя ответственность приструнить это хищническое государство. В конце концов,

наша земля, на которой все мы путешествует в воздушном пространстве, подобна некому кораблю, на котором все мы - его пассажиры. Если оно потонет, то погибнут все, и плохие люди, и хорошие. Их конечный исход, конечно же будет предрешен Господом, который рассудит согласно Своему совершенному знанию, милосердию и справедливости.

Достойная жизнь в этом мире состоит из личного счастья, душевного мира, благополучия, приятной атмосферы во взаимоотношениях между людьми, чувства безопасности, открытости друг другу и солидарности, достатка в средствах, необходимых для комфортной и удовлетворяющей потребности человека жизни. Все это возможно только тогда, когда люди совершают праведные поступки и демонстрируют практическую сметку, постоянно улучшая и реформируя те стороны жизни, которые требуют корректив: *«Кто совершил благое - муж или жена - и он верующий, Мы оживим его жизнью благой и воздадим им награду им еще лучшим, чем то, что они делали»* (16:97). Если же, напротив, люди, живущие в одном сообществе, погрязли в нечестии и преследуют лишь собственные узкие интересы за счет интересов других, то результатом станут потери, нищета и лишения. Эти законы действуют на всех уровнях: и на уровне индивидуума, и общины, и всего человечества в целом. Награда в мире последующем, в свою очередь, зависит от результатов деятельности в мире этом. Она зависит от наших усилий по улучшению земного существования посредством совершения добрых дел и исправления имеющихся в мире недостатков.

Жизнь людей можно считать успешной только тогда, когда они решают свои проблемы совместно, в сотрудничестве, поскольку человек – существо социальное и он не может достичь процветания и благоденствия в изоляции. Мы видим, что люди строят семьи, которые регулируются определенными правилами, сложившимися отношениями и чувством ответственности. Семьи, в свою очередь, формируют группы,

племена, народы и нации. Семьи нередко проживают в самых разных общинах и даже государствах. Они могут поддерживать связи, образовывать виртуальные сообщества и осуществлять плодотворный обмен в мирное время, однако, в ситуации волнений и конфликтов между ними возможны и проявления враждебности. Люди создают самые разные модели жизнеустройства в отношении пищевых предпочтений, одежды, внутреннего убранства жилища, транспорта и средств связи. Каждый человек имеет свою жизненную траекторию и историю. Кто-то будет бедным, а кто-то богатым, кто-то здоровым, а кто-то больным, кто-то будет отличаться своими познаниями, а кто-то поражать своим невежеством. Каждый народ также имеет свою собственную историю: наполненную событиями кочевой жизни или достижениями городской цивилизации, есть народы отсталые, а есть прогрессивные, имеющие развитые науку и промышленность.

Тем, кто желает запечатлеть жизнь людей или народов в исторических сочинениях необходимо правильно понимать природу людей и изучать законы развития человеческой цивилизации. Это поможет им в сборе исторических документов и свидетельств, истинность которых следует проверять как на уровне содержания, так и с точки зрения надежности лиц, от имени которых они были переданы.

Жизнь людей на этой земле не создана напрасно. Бог сотворил человека для поклонения: *«Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись»* (51:56). И чтобы понять смысл этого поклонения, а значит и цель нашего существования Бог ниспослал следующие слова: *«И вот, сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле заместника»* (2:30). Значит, поклонение для нас означает осуществление миссии заместника на Земле, а это, в свою очередь, подразумевает нашу деятельность по развитию и обеспечению процветания на Земле, на которой Он нас поселил. Как напоминал самудьям пророк Салих: *«О народ! Поклоняй-*

тесъ только Аллаху Единому! Нет никого, кто заслуживает, чтобы ему поклонялись, кроме Аллаха. Он сотворил вас из земли и поселил вас на ней, чтобы вы заселяли её (иста‘маракум) и пользовались её благами»³⁵³ (11:61).

Таким образом, главной заботой людей в этой земной жизни должно быть процветание на земле, поскольку сам Бог повелел нам заселять планету, пользоваться ее благами и преумножать их. Ибо, если все другие создания осуществляют поклонение и выражают благодарность Богу, подчиняясь Его законам на уровне инстинктов, то человеческие существа должны делать это при помощи осознанного выбора, поскольку они сознательно избрали веру в единственного и единого Бога.

Земля существовала задолго до нас. Мы были созданы позже для того, чтобы осуществлять функции наместничества. Именно поэтому Бог считает нас ответственными за то, что он препоручил нам. Он говорит: *«Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства жизни, - мало вы благодарны!»* (7:10). *«Разве вы не видели, что Аллах подчинил вам то, что в небесах и на земле, и пролил вам милость явную и тайную?»* (31:20). Таким образом, мы подотчетны Богу за то, что совершаем в контексте нашего наместничества на Земле. Это и есть наше истинное поклонение, и та цель, с которой мы были сотворены.

Цивилизованное развитие (‘умрāн) в концепции Ибн Халдуна

Ибн Халдун (ум. 1406) смог раскрыть гораздо больше содержательных элементов в концепции цивилизации (‘умрāн), нежели его предшественники, хотя несколько мыслителей, которые творили несколько позже, смогли развить его идеи.

³⁵³ Данный аят приводится в переводе на русский язык, осуществленным Университетом ал-Азхар «ал-Мунтахаб». URL: <https://falaq.ru/quran/munt/>

Ибн Халдун написал книгу по истории, которая носит название «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших власть огромных размеров» (*Kitāb al-‘ibār*). Однако введение (*Мукаддима*) к этой книге обрело бóльшую известность среди потомков, нежели само вышеупомянутое сочинение. Несмотря на то, что это просто введение к книге по истории - области науки, которая была уже достаточно хорошо развита на тот момент времени – *Мукаддима*, тем не менее, содержит разделы о самых разных аспектах, которые уже много позже Ибн Халдуна, развились в независимые дисциплины (со своим собственным научным аппаратом), к которым и поныне обращаются и которые развивают исследователи в области гуманитарных и социальных наук.

Что, собственно, удалось сделать Ибн Халдуну, так это взять кораническиую концепцию цивилизации и превратить ее в новую науку, которая изучает жизнь человеческих сообществ, те изменения и трансформации, которые они проходят, те взаимоотношения и институты, которые возникают в ходе развития. Ибн Халдун называл эту новую науку *‘илм ал-‘имран*, что можно перевести как «наука развития человеческих сообществ» или «наука о цивилизационном развитии», собственно, то, что мы сейчас изучаем в рамках социологии. Провозглашая рождение новой области исследования и вырабатывая ее методологию, Ибн Халдун приглашал своих последователей продолжить работу, изучая соответствующие темы и проблемы. Он писал:

Я намереваюсь закончить мою первую книгу, рассматривающую природу цивилизации (таби‘ат ал-‘умрāн) и ее акциденции... возможно некий исследователь позже, при помощи дара здравого ума и хорошей подготовки, сможет проникнуть в проблематику этой науки более детально, нежели это было сделано мною на этих страницах. Человек, открывающий новую науку вовсе не обязан перечислять все

*проблемы с нею связанные. Его последователи, позже могут постепенно добавлять все большее количество проблем до тех пор, пока эта дисциплина не будет полностью представлена «...поистине, Аллах знает, а вы не знаете!» (2:216).*³⁵⁴

В своем Введении (Мукаддима) Ибн Халдун отходит от того подхода к истории, который был принят в его время, и который представлял собой перечисление событий прошлого. Для него история – это, прежде всего история человеческой цивилизации, проходящей в своем развитии различные стадии. Он утверждает:

*«Следует знать, что история, представляет собой сведения о различных формах социальной организации людей, которые, в своей совокупности составляют мировую цивилизацию ('умрāн ал-'āлам). В рамках изучения последней мы исследуем особенности формирования цивилизации. Это, к примеру может быть первобытная дикость или способность к интеграции в сообщества, групповые представления или различные способы, при помощи которых одни люди обретают первенство над другими. Мы изучаем природу авторитета царской власти, и то как она трансформируется в царские династии, со всеми их особенностями передачи власти и рангами. Далее, мы можем исследовать сферу профессиональной деятельности людей и типы хозяйствования, науки и ремесла, и все остальные институты, которые возникают в цивилизациях в силу самой ее природы.*³⁵⁵

Если прежней целью написания исторических сочинений было изложение событий и фиксация неких любопытных деталей, то для Ибн Халдуна главным стало установление научного метода для исследования истинного течения исто-

³⁵⁴ 'Абд ар-Рахман Ибн Халдун, *Мукаддима* (Введение), под ред. Али Абд ал-Вахид Вафи. – Каир: Мактабат нахда миср, в трех томах, 2004.

³⁵⁵ Там же, с. 329.

рических событий и отделение их от фальсификаций при помощи логической аргументации, не допускающей сомнений. Следовательно, продолжает он, объектом исторической науки должна быть цивилизация, изучение которой, само по себе, также может считаться своего рода независимой наукой. Эта наука имеет своей собственный объект, представленный человеческой цивилизацией (*ал-'умрāн ал-башарī*) и социальными структурами. Она также имеет свою проблематику, связанную с объяснением обстоятельств, присущих различным цивилизациям, следующим одна за другой.³⁵⁶

Самые разные обстоятельства и череда трагических событий, свидетелем которых Ибн Халдун оказался при жизни³⁵⁷, стали, возможно, причиной его отшельничества в уединенном замке Ибн Салама на западе современного Алжира, где он смог посвятить свое время изучению, размышлению и записи собственных выводов относительно положения, в котором оказалась мусульманская община в тот исторический период. Проанализировав предшествующие этапы развития мусульманских династий Ибн Халдун сумел вывести ряд закономерностей, сопровождающих, по его мнению, эволюцию человеческой цивилизации. Среди различных факторов, влияющих на развитие цивилизаций, он упоминает психологические особенности людей, специфику исторического развития народов и цивилизаций, географические условия, тип

³⁵⁶ Там же, с. 332.

³⁵⁷ Ибн Халдун с 1349 по 1475 гг. занимал различные высокие посты при дворах правителей Туниса, Феса, Гранады и Бужи, выполняя при этом рискованные дипломатические поручения в христианской и мусульманской Испании, и в Северной Африке. В 1475 году отошел от политической деятельности и уединился в замке Ибн Салама в Алжире, где и написал свой самый известный труд – «Книгу поучительных примеров» (*Kitāb ал-'ибар*) со знаменитым Введением (*Мукаддима*). (Прим. перев.).

правления, особенности политики и экономики, отношение к богатству, принципы социальной организации, систему образования и пр.³⁵⁸

Одной из установленных свыше моделей, которые можно наблюдать в человеческих сообществах, является то, что по мере развития социума, люди стремятся к созданию благоприятных условий, связанных с роскошью и праздностью, которые подрывают сплоченность и силу общности, что ведет, в конечном счете, к падению цивилизации под натиском более энергичных захватчиков, представляющих собой более молодую и сплоченную нацию, наделенную могучим коллективным духом. Эта нация, точно также, как и предыдущая, достигает пика в своем развитии; она удерживается некоторое время на этом пике, а затем уступает место следующему завоевателю – преемнику. Как Господь напоминает нам в Коране: *«Если вас коснулась рана, то такая же рана коснулась и того народа. Эти дни мы сменяем чередой среди людей»* (3:140). Таким образом, не важно, сколько существует то или иное государство, нация или империя, они также, как и все остальные обречены, раньше или поздно, стать жертвами духа лени и упадка, которые в свою очередь, приводят к стадии слабости и неизбежной гибели.

Ибн Халдун обладал потрясающим пониманием истории и организации социальных процессов, и успешно связывал их с естественными процессами и законами существования. Именно это понимание отличает Ибн Халдуна от всех остальных историков, занимавшихся этой наукой до него. Человеческое общество было предметом исследований и размышлений со стороны многих ученых с древнейших времен, среди них Платон, Аристотель, ал-Фараби и Августин.

³⁵⁸ ‘Абд ар-Рахман Ибн Халдун, *Мукаддима Ибн Халдун*, под ред. Али Абд ал-Уахид Уафи. – Каир: Мактабат нахда миср, в трех томах, 2004, с. 332.

Однако теоретическая и философская концептуализация, которая была для них характерна, отличалась оторванностью от реалий жизни человека и социума. Их подход был либо нормативным, либо дидактическим, поскольку они не столько рассматривали реальные сообщества, сколько описывали, какими они должны быть. Ибн Халдун же, напротив, опирался в своем исследовании социумов на то, что происходит на самом деле, основываясь в своих штудиях на свой практический опыт наблюдения истории династий. Таким образом, он, хотя и не упускал из виду представления об идеальном обществе, тем не менее не ограничивался в своих исследованиях абстрактными философскими рамками и концепциями. Вместо этого он реалистично подходил к предмету своего исследования, хотя в его сознании постоянно присутствовали и те божественные предписания относительно человеческих сообществ, которые установлены в Коране. В результате, Ибн Халдун объединил в своих трудах описательные приемы с нормативными установками. Он говорил о конкретном, наблюдаемом им мире, но при этом не игнорировал мир незримый; он признавал роль разума, не забывая при этом и о роли божественного откровения.

При этом, наиболее яркой отличительной характеристикой подхода Ибн Халдуна к исследованию человеческой цивилизации была его убежденность в том, что мы можем понять природу цивилизации только в том случае, если мы сначала поймем законы и определяющие принципы, в соответствии с которым люди объединяются в сообщества. Его настойчивость в данном вопросе основывалась на идее о том, что все, что происходит в человеческом сообществе, обусловлено данными Богом законами и моделями, которые сходны с теми, что управляют материальной Вселенной. Поэтому необходимо исследовать социальные явления и феномены, следуя определенному методу, который коррелирует с реальностью. Ибн Халдун утверждает: «Есть метод, который

позволяет отличить правду от вымысла в ворохе исторической информации на основе допущения возможности или невозможности описываемых событий, и этот метод заключается в исследовании человеческих сообществ, которые мы называем цивилизациями. Мы должны уметь различать те особенности, которые присущи цивилизации по своей природе, и затем сверять с ними те или иные факты».³⁵⁹ В связи с этим, когда Ибн Халдун рассматривал предмет науки социологии, или «науки о цивилизациях», и ту проблематику, которой она занимается, он заключил о ней следующее: «Таким образом, эта наука подобна всем остальным наукам, будь то прикладным или же умозрительным».³⁶⁰

Идеи Ибн Халдуна звучат весьма современно и схожи с теми, что мы сейчас можем услышать от сторонников реформ, которые призывают изучать законы, управляющие трансформацией сначала людских сердец и умов, а затем и социальных условий. Подобные исследования и полученные в результате знания включают естественные законы и модели, которые впоследствии могут стать основой для деятельности реформаторов. В конце концов, реальные изменения не происходят лишь благодаря ограниченным познаниям отдельных личностей или так называемым «экспертным мнениям» недалекovidных политиков, получивших власть благодаря случаю. Не происходят они и при простом тиражировании лозунгов, не получивших основательную проработку и не сопровождающихся продуманной программой, вне зависимости от того, насколько бы ярко они не звучали. Перемены не случаются лишь благодаря добрым надеждам благонравных людей, как бы не были искренни их сердца. Не происходят они и в ответ на вознесение молитвенных прошений, не важно, как громко бы не звучали при этом голоса верующих! Настоящие изменения возможны

³⁵⁹ Там же, с. 332.

³⁶⁰ Там же, с. 332.

только в результате последовательных и упорных действий, основанных на методологии, которая включает в себя знание законов Вселенной, учитывает причинно-следственные связи, существующую реальность и закономерности ее функционирования, а также вследствие применения принципов и ценностей, которые должны управлять человеческими устремлениям и очищать их сердца.

В ходе разработки новой дисциплины - социологии, Ибн Халдун вовсе не шел по стопам ученых прошлого, будь то мусульман или представителей иных религий. В своем начинании он четко осознавал, что его предшественники не разработали достаточных теоретических оснований для понимания механизмов функционирования и трансформации человеческой цивилизации. Именно поэтому Ибн Халдун на четыре года уединился в крепости Ибн Салама на западе современного Алжира, где и закончил свое историческое сочинение «Книгу назидательных примеров» (*Kitāb al-‘ibār*) и главы Введения (*Муқаддима*) к этому труду, которые содержат фундаментальные основы современной социологии. Свои достижения он увенчал в следующем выражении: *«Следует заметить, что рассмотрение данной темы представляет собой нечто совершенно новое, особенное, и при этом весьма полезное. Тщательное исследование человеческих цивилизаций продемонстрировало, что данная проблематика сама по себе образует целую науку, и доселе я не встречал, чтобы кто-то рассматривал ее особенности. Мы же, со своей стороны, были вдохновлены свыше Богом, и это Он привел нас к изучению науки, истины которой я, порой беспощадно, излагаю на страницах своей книги».*³⁶¹

Соответственно, наука, которую Ибн Халдун ввел в оборот, не только включает в себя знание законов, сопровождающих общественные трансформации, но и идет гораздо

³⁶¹ Там же, сс. 333-335.

дальше: ученый смог изучить как именно эти законы работают в отношении стадийного развития конкретных цивилизаций. Чтоб совершить подобное в наши дни нужна степень гениальности, подобная хальдуновской. Либо же следует объединить усилия нескольких ученых для того, чтобы их опыт и знания, при вдохновении Всевышнего, помогли им решить тот комплекс проблем, с которыми сталкиваются современные сообщества.

Таким образом, согласно Корану, цивилизованное развитие ('*умрāн*) является целостной концепцией, элементы которой взаимосвязаны и дополняют друг друга. Цивилизованное развитие ('*умрāн*) – это совершенствование земного мира при помощи развития и процветания человеческой жизни; цивилизованная человеческая жизнь строится на основе добрых дел и поступков, способствующих прогрессу в материальной и духовной сферах, цивилизованность в духовной сфере и сердцах человеческих означает надежду на божью помощь, милость и прощение. Понимание «цивилизации» – как развития и процветания человечества – еще больше углубляется по мере сравнения с ее противоположностью. Так, жизнь, проходящая в постоянном развитии противостоит смерти, а праведность и воспитанность противоположны упадку, разрушению и гибели. Точно также наше понимание развития человечества углубляется благодаря осознанию его истоков, которые представлены укорененной в сердце и в сознании вере и истинной приверженности божественному руководству. Результатом подобного подхода является благополучие в обоих мирах: *«А если бы обладатели писания уверовали и были богобоязненны, Мы очистили бы с них их скверные деяния и ввели бы их в сады благодати. А если бы они держали прямо Тору и Евангелие и то, что низведено им от их Господа, то они бы питались и от того, что сверху их, и от того, что у них под ногами. Среди них - народ соразмерный, а многие из них - скверно то, что они делают!»* (5:65-66).

«А если бы обитатели селений уверовали и боялись Бога, Мы открыли бы им благословения неба и земли. Но они сочли ложью, и Мы схватили их за то, что они приобрели!» (7:96).

Особое упоминание в Коране цивилизованного развития (*‘умрāн*), как основы материального благополучия, может стать аргументом для тех, кто стремится к материальному богатству: в то время как для одних, вратами веры могут стать рациональные рассуждения и логические конструкции, для других ту же самую роль играет обещание *«благословения неба и земли»* в значении изобилия, благосостояния и наполненной приятным времяпровождением жизни. Вступив однажды под сень религии, человек ощущает душевное умиротворение и уверенность, являющиеся сладостными плодами веры. Щедрый и благородный Коран обращается к самым разным категориям людей, и в своем милосердии, учитывает разные уровни и состояния, надеясь осенить всех своими благами. Ибо многообразие, существующее среди людей, требует различных форм обращения.³⁶² Некоторые люди в большей степени подвержены влиянию тех посланий, что адресованы к разуму и совести, другие – к чувствам и практической выгоде. Таким образом, кораническое послание отражает разнообразную, но одновременно единую методологию, которая обращена как к каждому в отдельности, так и ко всем вместе.

Выводы

Мы рассмотрели в этой главе методологические принципы и ценности. Были отмечены смысловые совпадения между терминами «принципы» и «ценности», и мы увидели, что методологические принципы (*мабāди ал-манхаджийа*) явля-

³⁶² ‘Абд ал-Маджид ан-Наджар, *Ал-‘умран уа ал-иман* (Цивилизация и вера)//Маджаллат исламийят ал-ма‘рифат (Журнал по исламскому образованию), год 2, номер 8, апрель 1997, сс. 40-84.

ются условиями и предпосылками на основании которых исламская методология выстраивает свои интеллектуальные положения, проводит исследования и формирует поведенческие модели. Для достижения своих целей исламская методология обращается именно к этим принципам, которые выше мы суммировали в пяти основных пунктах. Мы установили, что один из этих принципов – это принятие определенной системы руководящих ценностей или идеалов. Исламская модель интеграции познания управляется этой трехсоставной системой, состоящей из единобожия (*таухид*), очищения (*тазкийя*) и цивилизованного развития (*умрāн*). Из этой всеобъемлющей и, одновременно, единой системы ценностей можно вывести и все остальные производные принципы.

Если чуть более подробно, то наша трехсоставная система состоит из следующих компонентов:

- утверждение единственности Бога-Создателя;
- очищение и совершенствование жизни людей, как на индивидуальном, так и на групповом уровне;
- цивилизованное развитие, определяемое как процесс, благодаря которому люди улучшают самые разные аспекты своего бытия.

Все это формирует систему ценностей, которую мусульмане должны принять в качестве основного методологического принципа в интеллектуальной сфере, в познании и в области деяний. В то же время, необходимо углублять наше понимание этой системы ценностей при помощи дальнейших исследований. Мы должны разработать систему вторичных элементов этой системы ценностей, которые будут способствовать переходу от проповеди ислама и изучения шариатских наук к развитию в мусульманских сообществах гуманитарных, социальных и естественно-научных дисциплин, выстроенных на основе исламских ценностей. И тогда мусульманская умма сможет стать ориентиром для всего остального мира.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

§ 1. Ступени на пути к интеграции познания

(1) Определение концепции «интеграции»

У термина «интеграция» столько же значений, сколько у него имеется контекстов. Наиболее часто используемый смысл арабского термина *такāmул* – интеграция означает энциклопедическую широту познаний в области нескольких наук, вместо учености, ограниченной рамками лишь одной дисциплины. Другое весьма распространенное значение слова «интеграция» (*такāmул*), относится к потребности различных наук в дополнении друг друга и установлении междисциплинарных связей для их полноценного развития и роста, а также для использования научных достижений и принципов на практике.

В нашем контексте мы использует термин «интеграция» в отношении того, что мы называем «модель интеграции познания». Эта модель основана на трех уровнях взаимодополняемости и взаимозависимости:

- 1) Взаимозависимость между двумя источниками знания, а именно – между сотворенным миром и божественным откровением;
- 2) Взаимозависимость между двумя инструментами познания – разумом и чувственным восприятием;
- 3) Взаимозависимость между источниками знания и его инструментами.

Термин «интеграция» в данной работе, прежде всего связан с процессом объединения «двух чтений» – чтения открито-

вения и сотворенной Вселенной или иначе говоря, текста [божественной] Книги и видимого мира. В контексте проекта Исламизации знания и реформы современной исламской мысли «интеграция знания» предполагает что мы:

- Обладаем истинным пониманием основных принципов ислама и его целей;
- Развиваем методологию, позволяющую применять эти принципы и достигать целей на практике;
- Используем эту методологию для осмысления и работы в области современной науки;
- Работаем над формированием современной личности в исламе, обладающей цельностью натуры и эффективной в сфере труда;
- Предпринимаем все необходимые шаги, чтобы мусульманская умма, руководствуясь божественным откровением, смогла внести выдающийся вклад в развитие мировой человеческой цивилизации.

(2) Работа с целями и содержанием религиозных наук, вместо ограничения рамками лишь исторических форм их развития

Вышеприведенные элементы концепции интеграции познания подразумевают, что мы готовы выйти за рамки имеющегося у нас подхода в обучении исламских правовых дисциплин. Нынешний подход в преподавании концентрируется на обучении основам ислама, ритуалам, и практикам в том состоянии, в котором они рассматривались и понимались в прошлом. Однако то как мы преподносим ислам, должно происходить в привязке к современным реалиям и к тем задачам, с которыми мусульмане сталкиваются в наши дни. Только тогда мы сможем добиться конкретных результатов, которые позволят нам играть ведущую роль среди государств мира.

(3) Комплекс условий, необходимых для достижения интеграции познания

Для достижения интеграции познания необходимо соблюдение четырех условий:

Первое: Необходимо иметь глубокие познания в области ислама и обладать подлинным исламским мировоззрением, поскольку все наши идеи и концепции должны проходить через призму исламского знания. Это включает в себя детальное понимание исламского взгляда на изучаемую проблему, как на уровне основных источников ислама – Корана и пророческой Сунны, так и их толкований мусульманскими учеными в эпоху праведных предшественников³⁶³, причем, с учетом контекста и жизненных реалий, присущих тому времени и месту. Мы также должны уметь интерпретировать религиозные тексты в свете открытий и достижений, которые были совершены на протяжении последующих веков. Кроме того, необходимо учиться понимать механизмы толкования священных текстов и извлекать из них решения, соответствующие как специфике различных географических широт, так и изменяющимся условиям жизни в современном мире.

Второе: Эпистемологическая интеграция требует от ученого основательных познаний в области объекта исследований в соответствии с данными современной науки. Иными словами, исследование должно начинаться с анализа имеющихся на данный момент научных данных, включающих в себя достоверные факты, концепции и теории, философские подходы, исторический и социальный фон, сопровождавший появление, развитие и использование достижений тех или иных наук.

Третье: Необходимо развивать критическое и аналитическое мышление, которое требуется для распознавания доктри-

³⁶³ Праведные предшественники (*салаф ас-сāлих*) – первые три поколения мусульман, включая сподвижников (*āṣḥāb* – мн.ч) Пророка Мухаммада, последователей сподвижников (*ат-тāби ‘уна* – мн.ч.) и последователей (*тāби ‘у ат-тāби ‘ин* – мн.ч.). (Прим. перев.).

нально-идеологических суждений и интеллектуальных ориентиров в той их части, что относится к человеческому опыту и практике, будь то в области исламской традиции или современных мировых течений. Подобный критический анализ позволяет изучать накопленный опыт и практическую его реализацию, применительно к интеллектуальным школам и их лидерам. Это помогает выводить истинные суждения относительно различных компонентов практик тех или иных направлений мысли, и осмысливать ту роль, которую каждое из них играло и играет в прошлом и настоящем. Данный вид критического и аналитического видения необходим для достижения наиболее полного понимания исследуемой проблемы. Это также существенно для определения областей, которые требуют более тщательных исследований, а также для пересмотра исследовательских приоритетов, осуществления научных проектов и планирования их применения на практике. В процессе реализации наших задач можно искать содействия у тех, кто обладает соответствующей специализацией, будь то в области исламского наследия, либо других сферах науки.

Четвертое: Если три предыдущих положения были связаны с необходимыми элементами усвоения уже известного, то четвертое имеет отношение к доселе неведомому, к трансцендентному. При этом мы вовсе не принижаем первые три, ибо тогда мы бы не посвятили им столько внимания, поставив на первые три места по важности в том, что составляет у нас интеграцию познания. То, что мы называем здесь трансцендентным – это акт продвижения за пределы опыта – как прошлого, так и настоящего в творческом процессе построения нового будущего, управляемого одновременно, как божественным откровением, так и нашим знанием законов, определяющих процессы в области физического, социального и психологического миров. Будущее, с точки зрения ислама – это вовсе не возвращение к некой ситуации в прошлом. Скорее, это скачек вперед, где мусульманское сознание со-

здает реальность, не менее важную, чем та, что была некогда создана во время первых дней ислама, когда руководство, содержащееся в божественном откровении, вкупе с деяниями мусульман, основанными на этом руководстве, привели к появлению новой культуры и цивилизации, ставшей беспрецедентным достижением человечества.

Те беды, которые навлекла на нас материалистическая цивилизация привели человечество практически на порог гибели. В этой связи мы сейчас крайне нуждаемся в некоем творческом рывке, который мог бы переформатировать современную цивилизацию и позволил пользоваться ее достижениями во благо людей, сделав доступными ресурсы и потенциал для всех без исключения, а не только для избранных. И как только произойдет этот рывок, ислам опять станет «чуждым» (*гарйбан*)³⁶⁴ на земле, как это уже раз случилось в самом начале распространения ислама. Однако эти «чужаки» (*гураба*) сделают то же самое, что сделали задолго до них первые мусульмане: они усовершенствуют концепцию религии и религиозности, возьмут на себя роль заместителей Бога на земле, и сделают жизнь на земле счастливой и процветающей, основывая свое существование на истине, справедливости и миролюбии.

§ 2. Определение специфики интеграции познания в сфере интеллектуальной деятельности

Человек по своей природе – существо мыслящее, именно мышление отличает его от всех остальных земных творений.

³⁶⁴ Отсылка к хадису: «Ислам пришел чуждым (*бада'а* ал-исламу *гарйбан*) и вернется чуждым, как в начале (*уа са йа 'гүду камā бада'а гарйбан*). Обрадуйте же чужаков (*гураба*)!» Муслим ибн ал-Хаджадж ал-Нисабури, *Сахих Муслим* под ред. Абу Сухайба ал-Карми. – Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-даулийа ли ан-Нашр уа ат-таузи', 1988. – С. 83. Книга веры, хадис № 150. (Прим. перев.).

Соответственно, разработка методологии мышления является одной из самых важных областей знания, поскольку от методологии зависит и способ исследований, и поведение людей, причем, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Исламская методология мышления имеет ряд характеристик, которые взаимосвязаны и дополняют друг друга. С точки зрения ислама мышление должно быть:

1) Целеориентированным: иными словами, оно направлено на постижение текста откровения с позиции той мудрости, ради которой он ниспосылался в определенных реалиях и при определённых обстоятельствах;

2) Всеобъемлющим: что означает что это мышление базируется на целостном мировоззрении, которое располагает отдельные феномены в более широком контексте, предоставляя каждому из них свое собственное место и значение, в зависимости от времени, места и обстоятельств;

3) Упорядоченным: что выражается в том, что оно связывает события и феномены с их причинами и управляющими Вселенной божественными законами;

4) Практическим: поскольку оно рассматривает все существующее с точки зрения того, как оно соотносится с конкретной реальностью. В поисках решения имеющихся проблем изучаются все возможные сценарии развития ситуации;

5) Стратегическим прогнозирующим и позитивным: нацеленным на построение прекрасного будущего и достижение цивилизованного прогресса уммы.

§ 3. Методология интеграции познания в сфере научных исследований

Занятия научными исследованиями невозможно осуществлять в отрыве от мыслительных процессов, соответственно и методология интеграции познания применительно

к исследовательской деятельности будет включать в себя элементы, относящиеся к мышлению. Одним из таких элементов в нашей методологии является определение исследовательских приоритетов, которое обеспечивает ученого выбором наиболее важных, для конкретного сообщества, проблем, решение которых следует осуществлять с учетом всех имеющихся обстоятельств. Исследование, само по себе, вовсе не является конечной целью. Скорее, это средство обретения знания, необходимого для решения проблем, для нахождения ответов на вопросы и для повышения эффективности труда. Поэтому вовсе не все, что стоит изучать в условиях одного сообщества, следует изучать в ситуации другого. Более того, совсем ни к чему заново изучать то, что уже было исследовано и зафиксировано мусульманскими учеными прошлого, поскольку их вклад в толкование божественного откровения и в то, как божественное руководство применялось в жизни, относится к их собственной эпохе, и не годится для наших дней. Эти ученые решали проблемы своего времени в контексте собственного социума и исходя из имеющихся у них на тот момент знаний. Современные ученые должны мыслить творчески о том, как именно следует применять божественное руководство данное в откровении к проблемам, задачам и вопросам, с которыми мы сталкиваемся сегодня. Ведь божественное откровение - это настолько обильный источник, который не может оскудеть, сколько бы из него не черпали живительной влаги. Он применим в любую эпоху и в каждом месте, его указания имеют вневременной характер.

При этом, нельзя сказать, что ученые прошлого исчерпывающе ответили на все вопросы, и нам больше ничего не осталось делать. Например, назрела необходимость в возрождении исламского наследия при помощи редактирования, составления аннотаций и подготовки рукописей к изданию, для того, чтобы современное поколение могло прикоснуться

к мудрости предшественников. И это вовсе не заменяет собой рождения новых направлений науки, занимающихся текстами Корана и Сунны. И если мусульманская умма и ее ученое сословие уже не в состоянии осуществлять изучение исламского наследия, опираясь на независимое мышление и творческую мысль, то это признаки серьезного недостатка жизненной энергии. Это серьезно подрывает возможности мусульман в условиях мировой конкуренции, не дает им занять свое собственное место в мире и лишает шанса внести свой вклад в мировой интеллектуальный и культурный прогресс. Посланник Аллаха предупреждал мусульман, что они окажутся в определенный момент времени в подобном состоянии.

Следует иметь в виду, что научная сфера, признаваемая мусульманами, вовсе не ограничиваться тем, что мы называем исламскими правовыми науками (*ал-‘улум ал-шар‘ийа*), занимающимися фиксацией, документированием, толкованием и выводением правовых суждений из авторитетных религиозных текстов. Она включают в себя и то, что мы именуем в наши дни естественнонаучными дисциплинами, включая прикладные и практические науки, а также комплекс социальных и гуманитарных наук. Они не должны выводиться из текстов письменного откровения. Эти дисциплины основываются на изучении природы вещей, событий и явлений, в свете заложенных Богом физических, социальных и психологических законов, управляющих данными сферами бытия.

Текст Корана представляет собой источник общего руководства для нас в нашем стремлении к знанию, его апробации и использованию с целью достижения развития человечества и усовершенствования жизни на планете Земля. Опираясь на руководство, почерпнутое из Корана, мусульманские ученые и исследователи должны быть готовы предпринять все необходимые шаги для изучения предмета своего исследования, включая ознакомление с трудами и взглядами

различных ученых на проблему, осуществление наблюдений и экспериментов. И на всех этапах своей работы они должны использовать наиболее подходящие и эффективные методы и инструменты исследований.

§ 4. Как методология интеграции познания реализуется в поведении человека

Согласно исламскому подходу, вопрос о поведении человека включает в себя рассмотрение множественных миров: мира индивидуумов, мира идей, мира вещей, и многих других, поскольку и мышление и исследовательская практика охватывают самые разные сферы. В седьмой главе мы уже кратко упоминали основные принципы методологии в области человеческого поведения. Мы выделили три взаимодополняющих и взаимосвязанных принципа, которые служат систематической организации человеческого поведения, а именно – намерение (*ниййа*), следование идеальному примеру, (*иттибā‘*) и творчество (*ибдā‘*). Когда мы решаем следовать этим принципам, мы не позволяем себе действовать исходя из простой привычки или обычая, из соображений выгоды или слепого подражания окружающим.

Человеческое поведение связано с внешней, практической стороной деяний. Однако все эти внешние, видимые проявления в реальности оказываются прямым продолжением того, что происходит внутри и незримо человеческому оку. Эта невидимая часть человеческого поведения включает в себя процесс размышлений и рефлексии; рассмотрения различных вариантов поступков; выбора, сравнений и сопоставлений, в ходе которых человек приходит некому решению, в котором он ощущает себя комфортно, и уже далее он формирует намерение совершить те или иные шаги. Этот процесс внутренней работы происходит при помощи сердца или сознания.

В том случае, если мусульманин пожелает применить исламскую методологию, это внутренний процесс направляется внутренней установкой на поиск Господа – Создателя. Иными словами, он пытается неким образом воспринять божественное сознание, которое сподвигло бы человека на обнаружение деяний, за которые он бы снискал довольство Господа, Его одобрение и награду. Одновременно, человек стремится избегать всего, что вызвало бы Божий гнев и повлекло возмездие.

Подобный человек обязательно будет учитывать жизненный опыт других людей, поэтому он выберет тот путь, который уже был проверен и доказал свою истинность, что более или менее гарантировано приведет его к желаемому результату. В этом случае нет необходимости искать дорогу самому и совершать ошибки. Вместо этого, подобный подход представляет собой осознанное и просветленное следование хорошо зарекомендовавшему себя подходу, в рамках которого поведение человека соответствует пути, заповедованному Пророком.

Эта приверженность пути Пророка является подтверждением принадлежности индивидуума к мусульманскому сообществу и умме. Однако это вовсе не слепая зависимость от застывших и стереотипных форм поведения, полностью лишенных самостоятельности. Скорее это постоянные усилия по преодолению препятствий, это прогресс, рост и творчество, исходящие из стремления к мудрости и истинной добродетели.

И в заключение нам необходимо прояснить способы, благодаря которым «методологическая культура» интеграции познания будет влиять на качественные характеристики работы мусульманских ученых и исследователей, в особенности, профессоров и преподавателей университетов, которые осознают, что системное (методологическое) мышление является основополагающим элементом личности ученого и, в целом, определяет его идентичность. В своей специализиро-

ванной научной сфере они являются учеными, в то время как в своем социальном окружении они уже реформаторы, а также воспитатели нынешнего и будущих поколений. Именно профессора университетов вовлечены в процесс систематического мышления как способа познания явлений, исследования их качеств и различий; именно для них системные исследования составляют суть их профессиональной деятельности, и соответственно, последовательное, руководствуемое познанными законами, поведение – их ежедневная обязанность. Причем все это совершается уже автоматически, ибо методологическое мышление и действие становится их неотторжимой сущностью.

И Аллах Всемогуший знает лучше.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Планирование практикума по методологии интеграции знаний

Материалы, которые мы представляем в этом приложении, не являются полноценной программой по методологии интеграции познания, поскольку они не задумывались как учебное пособие по этой теме. Скорее – это некое приглашение читателя или потенциального преподавателя к размышлению о создании обучающей программы или учебника. Здесь мы рассмотрим круг тем и обсудим сопутствующие материалы, которые можно было бы использовать в качестве основы для составления практикума или даже нескольких практикумов на вышеупомянутую тему.

То, что представлено ниже, появилось в результате проведения серии практикумов на тему Интеграции знаний, реализованных автором в различные годы под эгидой Международного института исламской мысли.

§ 1. Основные рекомендации и требования к практикуму

Учебно-методические рекомендации к практикуму представляет собой документ чрезвычайной важности; он должен быть разослан слушателям задолго до начала занятий, для того, чтобы участники могли должным образом подготовиться. Продолжительность времени, отведенного на подго-

товку слушателей зависит от содержания и объема материалов практикума, которые должны будут освоить участники, а также от количества заданий, которые должны выполнить слушатели до начала обучения. Для того, чтобы время занятий отводилось на плодотворные дискуссии и усвоение практических навыков, а не на прочтение и презентацию текстового материала, учено-методические рекомендации должны содержать четкий график дедлайнов для выполнения всех предварительно намеченных заданий. Подготовка к практикуму со стороны слушателей требует тщательного и внимательного изучения представленных материалов, а также ознакомления с дополнительной литературой, список которой составляется лектором. Слушателям необходимо пройти все задания (включая чтение основной и дополнительной литературы) в рамках подготовки к практикуму до его начала.

Учебно-методические рекомендации должны содержать следующие разделы:

1. Информация об участниках практикума: их общее количество, указание стран и регионов откуда они приехали, их специальность, сведения об имеющемся у них профессиональном опыте;

2. Копии текстов основной и дополнительной литературы, которые должны быть прочитаны к началу практикума;

3. Мероприятия, осуществление которых необходимо до начала практикума:

а) Участники должны внимательно прочитать и проанализировать основную литературу и в достаточной мере ознакомиться с дополнительными текстами к практикуму.

б) Участники должны ответить на вопросы и выполнить задания, составленные по материалам практикума; им также необходимо подготовить представить и защищать свою точку зрения по заранее составленным вопросам на практических занятиях.

в) Каждый участник должен выбрать определенную научную проблему, изучение которой, по его мнению, будет полезным для остальных учащихся. К заранее оговоренному сроку он должен будет выслать свои материалы администратору практикума.

г) Каждый участник должен будет для себя решить – над какой темой он будет работать в рамках исследовательского проекта, исходя из своей специализации и того опыта, который он приобрел в ходе обучения. Участник должен завершить работу над проектом уже после прохождения практикума и впоследствии опубликовать статью – либо в рецензируемом журнале, либо же в качестве раздела книги, содержащей работы участников практикума. Каждый автор должен выслать тему предполагаемого исследования администратору практикума к определенной дате.

д) Каждый участник практикума должен предложить три высокоприоритетных исследовательских проекта (в области собственной специализации), к которым можно творчески применить содержание курса. Названия этих трех проектов также необходимо выслать администратору практикума к назначенному сроку.

е) Каждый участник должен выбрать из программы практикума тему, в обсуждении которой он хотел бы участвовать в качестве помощника преподавателя. Он должен будет разработать несколько учебных задач, имеющих отношение к выбранной теме, и также, к определенной дате выслать их администратору, обозначив предварительно тему, по которой он планирует ассистировать преподавателю;

4. Работа в рамках обучения на практикуме.

Каждый участник должен:

а) Ознакомиться с темами занятий и подготовиться к активному участию в обсуждении;

б) Написать краткое резюме (250 слов) о наиболее важных идеях и навыках, обретенных на занятиях. Резюме можно пи-

сать либо во время конкретного занятия, либо же по его завершении. Текст резюме следует присылать на утро следующего дня после соответствующего занятия;

в) Определить для себя наиболее продуктивную модель поведения на занятиях. Среди моделей могут быть следующие: индивидуальная работа, работа в группах, общее обсуждение;

г) Разработать план исследования, которое участник должен будет подготовить для публикации, при этом план может модифицироваться в ходе занятий. Исследовательский план, составленный частично до практикума, и частично – во время него, должен содержать не менее 2500 слов;

д) Разработать план для трех исследовательских проектов, которые участник считает наиболее приоритетными в рамках своей специализации. Каждый такой план должен содержать не менее 250 слов. Кроме названия исследовательского проекта, план должен содержать раздел об актуальности темы; должны быть сформулированы вопросы, связанные с исследованием, методология, и самое главное – ожидаемые результаты, которых можно будет достичь благодаря реализации проекта. Основной целью данного задания является составление перечня предполагаемых высокоприоритетных исследовательских проектов. Этот список, содержащий по три исследовательских проекта от каждого участника курсов, необходимо будет раздать всем во время последнего занятия;

е) Ответить на вопросы двух анкет, которые участники получают перед началом практикума вместе со всеми остальными материалами. Ответы на вопросы этих двух анкет (одна из которых имеет целью количественное измерение³⁶⁵,

³⁶⁵ По всей видимости, автор имеет в виду оценку занятий и других видов деятельности по шкале, к примеру, от одного до пяти, или от одного до десяти. (Прим. перев.)

другая – качественное) можно будет подготовить либо постепенно – по мере прохождения практикума, либо же на последнем занятии;

5. Рекомендации для участников по завершении практикума.

От участников по завершении практикума ожидается совершение следующих действий:

а) Организовать групповое общение, используя электронную почту для обмена знаниями, опытом, материалами и своими достижениями, связанными с проблематикой практикума;

б) Работать над завершением исследовательского проекта и подготовить его к публикации. Участникам будет предоставлен срок от двух до четырех месяцев для написания статьи, которая должна иметь приблизительно 10 000 слов и соответствовать требованиям авторитетных научных журналов. Статью следует высылать администратору практикума. Публикацию можно будет подать либо в рецензируемый журнал, либо организация, устраивающая практикум, должна будет опубликовать специальное издание, состоящее из исследовательских проектов участников;

6. Структура программы практикума.

Структура практикума должна включать в себя информацию о количестве часов, рассчитанных для прохождения материала, должно также быть указано время, необходимое для подготовки к практикуму и для завершения всех заданий, намеченных по завершении программы. Там же должно быть указано расписание на каждый день, и информация о вечерних мероприятиях;

7. Программа практикума должна содержать список тем для обсуждения на каждом из занятий;

8 Необходимо представить буклет с краткой информацией о каждом участнике, составленной по одной схеме. Анкету для написания буклета следует разослать будущим участ-

никам задолго до проведения курсов, с тем, чтобы организаторы успели свести всю информацию в единый документ, который будет роздан участникам либо в первый день практикума, либо незадолго до начала занятий. Текст о каждом участнике практикума, предназначенный для представления участников друг другу, должен состоять из 50-70 слов и включать следующие сведения:

- Имя;
- Ученая степень или имеющийся у участника наивысший уровень образования;
- Специальность;
- Университет [или иное место работы];
- Город;
- Год [рождения];
- Должность;
- Количество опубликованных монографий;
- Количество статей;
- Область исследований;
- Наиболее существенные достижения;
- Сфера научных и практических интересов.

§ 2. Раздаточный материал

Раздаточный материал – это комплекс приготовленных заранее текстовых документов, которые участники получают до начала практикума. Эти материалы содержат следующие компоненты:

- 1) Информационное письмо, которое обычно состоит из объявления о проведении практикума, о его целях и задачах, о формах проведения занятий; также там приведена информация об организаторах и даны их контакты;
- 2) Ридер, состоящий из копий текстов основной и дополнительной литературы, а также заданий, которые высылают-

ся участникам заранее. Обычно это фрагменты книг или статьи, раскрывающие тематику занятий, на основе которых будут проводиться дискуссии и обсуждения. Что касается дополнительной литературы, то она предназначена для тех, кто хотел бы более глубоко погрузиться в проблематику практикума;

3) Программа, содержащая расписание, включая церемонию открытия и закрытия практикума;

4) Учебно-методические рекомендации, содержащие перечисление всего того, что организаторы планируют осуществить на протяжении всего практикума. Они включают в себя предварительные задания, темы занятий на все время прохождения программы, и требования к участникам, выполнение которых ожидается по завершении практикума. Учебно-методические рекомендации следует выслать участникам до начала курсов, однако, в виде распечатанного файла его также необходимо включить в число документов раздаточного материала, что поможет организовать деятельность участников по завершении программы;

5) Буклет с краткой биографической справкой о каждом участнике программы. Справка должна содержать семь основных пунктов: наивысшая квалификация, имеющаяся у участника; специальность; должность; наиболее выдающиеся достижения (книги, статьи, награды); сфера интересов; электронный адрес и фотография. Информация не должна превышать 50-75 слов, чтобы уместиться на одной странице. Буклет необходимо раздать перед началом практикума;

6) Анкеты для оценки практикума. Заполнение данных анкет имеет по меньшей мере две цели. Во-первых, они помогают организаторам понять, насколько успешной, по мнению участников, была программа в достижении заявленных целей, и какие аспекты программы необходимо в будущем доработать. Во-вторых, эти анкетные формы дают участникам возможность проанализировать компоненты и материа-

лы курсов и определить для себя, насколько полезными они для них были. Рекомендуется предоставить участникам три типа опросных форм: первая – это оценка каждого занятия: их количество должно соответствовать количеству занятий в программе; вторая и третья – это финальные опросники, один из которых имеет количественное выражение, а второй – описательное;

7) Форма самооценки участника. Эта форма содержит информацию о том, как сам слушатель оценивает свое участие на занятиях - степень успешности выполнения заданий, темы, которые были усвоены полностью, и те, которые требуют дополнительного рассмотрения, планирует ли он сам провести подобный курс для студентов, а также степень того, насколько ему удалось реализовать поставленные организаторами практикума цели (шкала оценки - от 1 до 100);

8) Сертификат участника, который полагается каждому слушателю, успешно выполнившему все задания;

9) Краткие методические рекомендации к каждому занятию: несмотря на то, что преподаватель готовит методические рекомендации ко всем урокам, не все из них следует раздавать слушателям в рамках комплекта раздаточного материала, поскольку одной из задач курса является обучение слушателей самостоятельному составлению подобных методических рекомендаций. Для этого всем участникам практикума, коллективно, на вечернем собрании группы дается задание составить методические рекомендации на одно из прошедших на дневной сессии занятий; на следующий вечер уже каждому индивидуально дается то же самое задание. Методические рекомендации должны включать в себя следующие элементы: а) Цели и задачи занятия; среди них те, что относятся к теме конкретного урока, а также по меньшей мере одна цель, связанная с целями всего практикума; б) ключевые идеи занятия; в) наиболее важные выводы, которые сформулированы в виде содержательных предложений или концептуальных положений

ний, необходимых для развития навыков и умений, на формирование которых было нацелено данное занятие; г) проблемные ситуации и виды работ, включая название и описание каждого из рабочих заданий, их продолжительность, требования к выполнению и способ реализации.

§ 3. Ситуативные задания

Различные учебные цели подразумевают использование целого комплекса ситуативных заданий, имеющих разнообразные формы проведения, и требующих разных временных затрат. Ниже приведены примеры учебных ситуаций и заданий к ним:

1. Индивидуальная и парная работа

Одной из целей индивидуальной работы является развитие самостоятельного мышления в ходе рассмотрения проблемы. Важно, чтобы на участника курсов не влияли мыслительные конструкции окружающих, с их мнениями, стереотипами и предрассудками. Большинство людей (хотя и не все) подвержены влиянию доминирующей точки зрения, которая формируется под влиянием внутренних представлений человека. Если в сообществе превалирует тенденция к принятию той или иной позиции, то и отдельный человек будет склоняться к ее усвоению, если же складывается атмосфера отторжения, то и индивидуум скорее всего не примет представленные идеи. Другая цель данного задания состоит в формировании точного, ясного и лингвистически отточенного умения излагать свою точку зрения при помощи письменного ответа обучающегося на заданный вопрос, поскольку в большинстве случаев, письменный язык отличается гораздо большей отточенностью, определенностью и красноречием, нежели спонтанная и незапланированная речь;

а) При осуществлении индивидуальной работы, в качестве учебной ситуации, от участника ожидается выработка, в ходе размышлений, независимого суждения и изложение его в виде текста. Преподаватель просит слушателей в течении, к примеру, одной минуты записать свой ответ на заданный вопрос, уложившись в 20 слов. Затем лектор просит нескольких участников зачитать свои ответы и далее комментирует услышанное на предмет их содержательной стороны, отмечая степень глубины ответа, направление мысли и ее перспективность с практической точки зрения. Каждого участника просят сравнить их собственный ответ с ответом коллег, и отметить то, что ускользнуло от их внимания. Индивидуальная работа способствует развитию абстрактного мышления и выработке объективного подхода к проблеме. Соответственно, данное задание будет более полезно на индивидуальном, нежели на групповом уровне. Можно также попросить участников сделать запись для себя, не показывая результат остальным слушателям курсов. Вместо того, чтобы обмениваться результатами с другими, он может сохранить ответ для себя, и впоследствии сравнивать его с другими ответами, данными по следующему темам, отмечая изменения и прогресс в своем мышлении по той или иной проблеме. Подобный вид заданий может помочь участникам сконцентрироваться на внутренней, непосредственной и индивидуальной ответственности перед Всевышним Господом. Ибо каждый из нас предстанет перед Богом и будет спрошен обо всех своих деяниях на земле: *«Всякая душа - заложница того, что она приобрела»* (74:38), и он один будет ответственен за свои деяния: *«не понесет носящая ношу другой»* (17:15). Когда мы мыслим подобным образом, у нас нет иного выбора нежели быть объективными и усердными в поиске истины.

б) Целью, однако, может стать и создание возможностей для совместной работы участников в парах. В этом случае, каждой паре дается определенное время (например, две ми-

нуты) для обмена мнениями и выработки общего суждения, после чего один из участников сообщает свой ответ всей группе слушателей. Этот вид работы в парах способствует формированию определенной степени откровенности между людьми. Целью здесь, однако, вовсе не является демонстрация выигрышности позиции той или иной пары, поскольку это не некие публичные дебаты. Скорее, целью является создание ситуации для обоих партнеров, в которой они могли бы договориться о формировании некой консолидированной точки зрения. Преподаватель просит слушателей сформировать пару с тем, кто сидит справа, и затем, обсудить с ним проблему в течении определенного количества времени (для того, чтобы избежать формирования устойчивых пар, преподаватель может менять собеседника, и в следующей раз попросить объединиться с человеком, сидящим слева).

Важность как самостоятельного мышления, так и обсуждения проблемы в парах находит подтверждение в Коране в словах: *«Скажи: «Я увещаю вас только об одном, чтобы вы стояли пред Аллахом по двое и по одному, потом вы размыслите; в вашем сотоварище нет одержимости. Поистине, он - только увещатель для вас пред жестоким наказанием!»* (34:46).

2. Работа в группах

Несмотря на пользу индивидуального и парного мышления, некоторые ситуации требуют вовлечения большего количества участников и выработки коллективного решения.

Работа в группах бывает эффективной в тех случаях, когда есть смысл дать каждому слушателю больше времени на участие в дискуссии по определенной теме. В подобной ситуации перед аудиторией ставится цель сформулировать некое общее мнение по проблеме, либо же обсудить и перечислить несколько позиций, возникших при обсуждении в группе. Некоторые проблемы или вопросы имеют множество ас-

пектов, обсуждение которых невозможно в рамках одной дискуссии. Для этого инструктор делит группу на несколько подгрупп (3-5 подгрупп по 4-6 человек в каждой). Члены этих небольших коллективов должны обсудить свою часть проблемы и представить ее решение. От каждой подгруппы делегируют одного спикера, который суммирует выводы и презентует их перед всей аудиторией.

Данный вид коллективной работы имеет очень важное значение. Мы проиллюстрируем это на следующем примере. Давайте представим, что у нас есть 20 участников, и обсуждаемый вопрос имеет 4 аспекта. Если инструктор захочет дать каждому участнику по одной минуте на изложение своего мнения всего лишь по одному аспекту, это займет 20 минут времени. На обсуждение всех четырех уйдет уже 80 минут. Однако это весьма значительный период времени, который не всегда имеется в распоряжении преподавателя, не говоря уже о том, что открытая дискуссия может увлечь участников обсуждением одной под-темы, препятствуя рассмотрению других аспектов проблемы. Удачным решением в данной ситуации будет деление слушателей на четыре подгруппы по пять человек, каждая из которых обсуждает один из четырех аспектов изучаемой темы. Каждой подгруппе предоставляется 10 минут на обсуждение, на протяжении которых участники должны сформулировать некое общее мнение. По завершении десяти минут все участники собираются вместе на общую сессию, на которой каждая подгруппа получает по одной минуте на изложение консолидированного мнения. В этом случае тема занятия, включая все четыре ее аспекта, будет полностью раскрыта за гораздо более короткий промежуток времени, что позволит оставить часть занятия на дискуссии по другим темам практикума.

Образование подгрупп не обязательно означает, что их члены должны всегда обсуждать разные проблемы. Иногда, возможно, есть смысл всем четырем подгруппам обсуждать

одновременно одну проблему, после чего один человек из каждой подгруппы излагает для всех участников общее мнение своего небольшого коллектива. В этом случае, каждый слушатель будет иметь больше времени для обмена информацией и выражения собственного мнения. Возможно, каждая из команд может выработать собственный подход к решению проблемы. Тем самым, ее члены будут в меньшей степени подвержены общему мнению, которое неизбежно возникает в условиях открытой дискуссии.

В тех ситуациях, когда необходимо изучить возможные аргументы или доказательства в поддержку диаметрально противоположных точек зрения по рассматриваемой теме, ее обсуждение может быть организовано в рамках двух подгрупп, а если точек зрения больше – то тремя, четырьмя и т.д.

3. Общегрупповая дискуссия

Иногда есть смысл организовать открытую дискуссию по той или иной теме при участии всех слушателей. Преподаватель обычно излагает практическую информацию или имеющийся у него опыт в форме рассказа, схемы или графика, которыми он предваряет последующую дискуссию и привлекает внимание слушателей к теме, а затем предоставляет время для комментариев и вопросов. Желательно уравновесить эти две части, чтобы с одной стороны, вводная часть не напоминала лекцию, а с другой – чтобы изложение мнений и реплики слушателей не занимали все отведенное на занятие время. Следует понимать, что в дискуссии примут участие далеко не все слушатели. Преподавателю лишь необходимо почувствовать, что слушатели представили достаточно материала для размышлений, и можно переходить к обсуждению следующей темы. При этом, преподаватель должен обладать достаточной чуткостью, чтобы успеть дать слово всем, кому есть что сказать, и не позволять доминировать в споре одним

и тем же участникам, в ущерб выражению других точек зрения по рассматриваемой проблеме.

Следует понимать, что данный практикум предполагает значительную долю рефлексий над той информацией, что была представлена и раскрыта в ходе дискуссий. Именно такая рефлексия поможет усвоить материал, сформировать на его основе собственную позицию, инкорпорировать ее в свою систему взглядов на научное познание, а также пересмотреть свой прежний опыт, прежнее понимание рассматриваемой на практикуме проблематики и изучить те новые перспективы, которые открываются в результате усвоения представленной информации. Время, которое слушатель проводит в подобных размышлениях, не менее важно, чем сами занятия, проведенные в дискуссии с другими участниками.

Имеется несколько способов ведения групповых дискуссий. Можно развернуть обсуждение вокруг вопроса, заданного преподавателем или одним из слушателей. При этом, помимо того, что можно получить один ответ на заданный вопрос или одну его формулировку, преподаватель открывает обсуждение для получения самых разных вариантов ответов или же различных формулировок таких ответов.

Преподаватель также может обозначить проблему, требующую решения, либо же задачу, которую требуется реализовать. В этом случае дискуссия может принимать форму мозгового штурма, во время которого участники используют свой разнообразный опыт и знания (исходя из своей специализации) для решения имеющейся проблемы или задачи.

§ 4. Некоторые соображения относительно концепции практикума

Нередко практикумы противопоставляют обучению и преподаванию, наделяя их негативными коннотациями и

ошибочными суждениями. Далее мы приведем несколько примеров:

Обучение и преподавание ассоциируются с интеллектом, зрелостью и осознанностью, в то время как практикумы связывают с неразвитостью ребенка или с отсутствием мышления, как у животного.

Практикумы принято воспринимать как усвоение прикладных или практических навыков, а обучение связывают со знаниями и идеями.

Некоторые методики обучения ограничиваются прослушиванием лекций и пассивным восприятием информации, а методики практикумов нацелены на активное участие обучающегося в процессе занятий.

Между тем, в реальности все обстоит совсем иначе. Обучение нацелено как на детей, так и на взрослых и оно также может включать в себя активное вовлечение учащихся. Для лучшего усвоения информации, оно также может содержать обретение навыков и установок. Иначе обучение не будет качественным. В свою очередь, практикумы также могут включать в себя лекционные занятия, на которых слушатель является пассивным восприемником информации. Когда, однако, подобное происходит на протяжении всего практикума, его уже нельзя назвать успешным. Таким образом и обучение, и практикумы могут сложиться удачно, а могут и не быть успешными. Соответственно в продолжение нашего обсуждения практикумов, давайте сконцентрируемся на тех чертах, которые характеризуют успешно проведенный практикум.

Мы не станем говорить о распространенных случаях многих, так называемых, «практикоориентированных обучающих программ», в которых большая часть занятий ограничивается проведением лекций с использованием таких технических средств как PowerPoint презентации. Как и любое другое обучение, практикумы способствуют усвоению участни-

ками информации и умений, помогающих им сформировать новые ориентиры и воззрения. В ходе подготовки, основное внимание уделяется информации, относящейся к конкретной теме, и создание позитивного отношения к приобретению соответствующих навыков. В конце концов, каждое умение, будь то практическое и прикладное, умственное и интеллектуальное – опирается на фундамент определенных знаний или информационную базу.

Исследователь, к примеру должен обрести навык формулирования таких вопросов, ответ на которые способствовал бы сбору всех необходимых для понимания данных, которые непосредственно относятся к исследуемой проблеме. Выработка этого навыка, в свою очередь, требует информации об особенностях и характеристиках, которым должны отвечать исследовательские вопросы. Программа практикума, относящаяся к развитию исследовательских навыков, должна продемонстрировать примеры хороших и качественных исследовательских вопросов, а затем позволить слушателям самостоятельно выводить из этих примеров характеристики, которым данные вопросы соответствуют. Также можно предложить слушателям рассмотреть несколько исследовательских вопросов, которые не имеют подобных характеристик и особенностей, а затем попросить слушателей их исправить. И последнее, инструктор может подвести участников в обсуждению тех вопросов, которые они сами сформулировали для себя в своих исследовательских проектах, и попросить их довести до требуемого уровня научного осмысления. Даная информация может быть представлена напрямую, в виде краткой лекции; она также может быть дана в виде текстового документа, либо же выведена в ходе тех дискуссий, примеры которых были представлены выше.

Люди, обычно весьма заинтересованы в прохождении платных курсов из желания расширить свои знания и развить свои способности и навыки. Соответственно, можно ожи-

дать, что слушатели будут проходить подобные программы, как из искреннего интереса, так и из глубокой убежденности в значимости высокой цели, на которую направлена эта программа, а также из целеустремленной решимости, которая оправдывает затраты любых усилий, времени и расходов, необходимых для прохождения материала.

БИБЛИОГРАФИЯ

ЛИТЕРАТУРА НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ:

Абд ал-Кадир, Мухаммад Мизрак *Машируг Адунис ал-фикри ва ал-ибда'и: Риуайа ма'рифийа* (Творческий и интеллектуальный проект Адониса: гносеологическое исследование). – Херндон, Вирджиния, Международный институт исламской мысли, 2008.

‘Абд ал-Фаттах, Сайф ад-Дин, *Хаула ал-манхаджийа ал-исламийа: мукаддима уа татбикат* (К вопросу об исламской методологии: основные принципы и приемы), выступление на Третьем курсе повышения квалификации по Исламской методологии, проведенном Международным институтом исламской мысли в Аммане, Иордания, 12-17 ноября, 1998.

‘Абд ар-Рахман, Таха, *Фи таквим ал-манхаджийа ал-мантикийа фи ‘илм ал-калам мин хилал мас‘алат ал-мумасала фи ал-хитаб ал-калам* (Оценка логической методологии схоластической теологии на основе вопроса о сравнении в схоластическом теологическом дискурсе), в кн.: *Ал-манхаджийа ал-исламийа ва ал’улум ал-нафтийа ва ал-тарбийавийа* (Исламская методология в контексте психологии и педагогики), под ред. ал-Тайиб Зайн ал-‘Абидин. – Херндон: Международный институт исламской мысли, 1992. Том 2, сс. 203-243.

‘Абд ар-Рахман, Таха *Тадждид ал-манхадж фи таквим ат-турас* (Новый метод при анализе исламского наследия). – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 1994, сс. 19-20.

Абд ар-Рахман, Таха, *Ал-‘амал ад-дини уа тадждид ал-‘акл* (Религиозные деяния и обновление разума). – Бейрут: ал-марказ ал-сакафи ал-‘араби, 1997.

‘Абд ар-Рахман, Таха *Ал-каул ал-фалсафи китаб ал-мафхум ва ат-тасил. Фикх ал-фалсафа*, 2. (Философские беседы: книга понятий и их надлежащих обоснований. Фикх философии, том 2. – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 1999.

‘Абд ар-Рахман, Таха, *Фи усул ал-хивар ат-тадждид ‘илм ал-калам*. (К вопросу об основах диалога и обновления схоластической теологии). Репринтное издание. – Бейрут: Марказ ас-сакафи ал-‘араби, 2000.

Абу ал-Фадл, Муна ‘Абд ал-Муним *Нахуа минхаджийа ли ал-та‘амул ма‘а масадир ал-танзир ал-ислами: байан ал-мукаддима уа ал-мукаууима*. (К вопросу методологии обращения с источниками по исламской теории: основные принципы и составные элементы). – Каир: Международный институт исламской мысли, 1996.

Абу Хулвийа Ибрахим Салим «Таха Джубайр ал-Алвани: Тиджалийа ат-тадждид фи магру‘ихи ал-фикри» (Проявление обновления в интеллектуальной деятельности Таха Джубайра ал-Алвани). – Бейрут: Марказ ал-хадара ли танмийа ал-фикр ал-ислами, 2011.

Абу Сада, Рауф, *Мин и‘джаз ал-кур’ан* (Примеры чудесности Корана). – Каир: Дар ал-халал, 1993-1994.

Абу Сулейман, Абдул Хамид, *Азмат ал-ирада уа ал-видждан ал-муслим: ал-ба‘д ал-гаиб фи маширу‘ ислах ал-умма* (Кризис воли и убеждений среди мусульман: отсутствующие элементы, необходимые для реформы мусульманской общины). – Дамаск: Дар ал-фикр, 2005.

Абу Сулейман, Абдул-Хамид, *Ма‘ариф ал-уахи: ал-манхаджийа уа ал-ада* (Науки откровения: методология и практика), Исламийа ал-ма‘рифа (Исламское образование). Первый год, № 3.

ал-Алвани, Таха Джабир, *Ат-таухид уа алт-тазкийя уа ал-‘умран* (Единобожие, очищение и цивилизация). – Бейрут: Дар ал-Хади, 2003.

ал-Алвани, Таха Джабир *Ма‘алим фи манхадж ал-курани* (Постижение коранического пути). – Каир: Дар ас-Салам, 2010,

ал-Алвани, Таха Джабир, *Ма‘алим фи манхадж ал-курани* (Постижение коранического пути). – Каир: Дар ас-Салам, 2010,

ал-Алвани, Таха Джабир, *«Ал-‘акл уа мауки‘уху фи манхаджийя ал-исламийя»* (Разум и его место в исламской методологии)//Маджалат исламийя ал-ма‘рифа №. 6, Сентябрь 1996,

Амāра, Мухаммад, *Маламих ал-манхадж ал-ислāmī* (Особенности исламского метода), Каир: Международный институт исламской мысли и Университет ал-Азхар, 1990.

Амзийан, Мухаммад, *Манхадж ал-бахс ал-иджтима‘и байн ал-уаз‘ийя уа ал-ма‘ийарийя* (Метод социальных исследований: между ситуативным и нормативным) – Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1991.

Анвар, Ала Мустафа, *Ат-тафсир фи ал-‘улум ал-иджтима‘ийя: дираса фи фалсафа ал ‘улум* (Толкование социальных наук: изучение философии науки). – Каир: Дар ал-сакафа, 1988.

‘Ариф, Наср Мухаммад *Қадāйā ал-манхаджийя ал-ислāmийя: фи ал-А‘мāl му‘тамар қадāйā ал-манхаджийя фи джāмиати Абд ал- Қāдир би-л Қустантина*, 1989 / («Вопросы исламской методологии: материалы Конференции по методологическим вопросам в Университете имени эмира Абд ал-Кадира в Кусантине, 1989/ под ред. Насра Мухаммада Арифа). - Херндон, штат Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1996.

Наср, ‘Ариф, *Назарийат ал-сийаса ал-мукарана уа ман-хаджийа дирасат ан-нузум ал-сийасийа ал-мукарана ал-‘арабийя: мукарана би-истимулуджийа*. (Теории сравнительной политологии и методология исследования арабских политических систем: эпистемологический сопоставительный анализ. – Лизбург, Вирджиния: Университет исламских и социальных наук, 1998.

Аристу, *Мантик Аристу* (Аристотелевская логика), Часть I. Под ред. Абд ар-Рахмана Вадави. – Бейрут: Дар ал-калам, 1980.

‘Атар, Нур ад-Дин, *Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис* (Критический подход к науке о хадисах). Репринт. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1979.

ал-Ауда, Салман ибн Фахд, *Макалат фи ал-манхадж* (Статья о методе). – Энн Арбор: Таджаму‘ ал-исламийа фи амрика аш-шамалийа (Исламский альянс в Северной Америке), *Силсила расаил ат-тадждид* (Серия «Послание обновления»), № 2, 1999.

Бадави, Абд ар-Рахман, *Манахидж ал-бахс ал-ислами* (Методы научного исследования) - Каир: Дар ан-нахда ал-‘арабийа, 1963.

Бадави, Абд ар-Рахман, *Ал-маусу‘а ал-фалсафийа* (Философская энциклопедия), - Бейрут: ал-му‘ассаса ал-‘арабийа ли ад-дираса уа нашр, 1984.

ал-Байануни, Мухаммад Абдул ал-Фатх, *Ал-мадхал ила ‘илм ад-да‘уа: дираса манхаджийа* (Введение в науку исламского призыва: принципы и методология. Репринтное издание. – Бейрут: Муассасат ар-рисала, 1993.

Баккар, Абд ал-Карим, *Тадждид ал-уа‘и* (Обновление сознания), *Силсила ар-рихла аз-зат* (Серия: Путешествия к самому себе), № 2, Дамаск: Дар ал-калам, 2000.

Бен Наби, Малек, *Шурут ан-нахда* (Условия для возрождения), перевод ‘Абд ас-Сабура Шахина и Умара Камиля Мискави. – Дамаск: Дар ал-фикр, 1979,

Бидун, Ибрахим, *ал-Китаб ат-тарихийа ал-исламиа: байна ат-тарики уа ал-манхадж* (Исторические труды исламского мира: способ и метод), Журнал Института арабо-исламских исследований, Лондон, Первый год: № 1, Январь, 1999

ал-Бухари, Мухаммад ибн Исмаил, *Сахих ал-Бухари* (Сборник достоверных хадисов ал-Бухари) под ред. Абу Сухайба ал-Карми. – Эр-Рийад: Байт ал-афкар ад-даулийа ли ан-нашр уа ат-таузи', 1998.

Букруша, Халима *Ма'алим тадждид ал-манхадж ал-фикхи: ан-намузидж аш-шаукани* (Признаки обновления в методологии права: пример Шаукани) – Доха, Катар: Министерство вакфов, кутуб ал-Умма, Номера 90-91 за месяцы Раджаб и Рамадан, 1423 года хиджры,

Ал-Бушайхи, аш-Шахид, *Мушкила ал-манхадж фи дираса мусталах ан-накд ал-'араби ал-кадим* (Проблема метода в исследовании древнеарабской литературной критики и ее терминологии), Маджалла ал-муслим ал-ма'асир, № 14, Январь-Апрель, 1990.

Гадамер, Ханс-Георг, *Бидайа ал-фалсафа* (Введение. Философия [и герменевтика]), перевод Али Хакима Салиха и Хасана Насима. – Бейрут: ал-Китаб ал-джадид, 2000.

ал-Газали, Абу Хамид, Джавахир *ал-Кур'ан ва дураруху* (Драгоценности Корана и его жемчужины), - Бейрут: Дар ал-Джил, 1988.

ал-Газали, Абу Хамид, *Тахафут ал-фаласифа* (Непоследовательность философов), под ред. Сулеймана Дунийя. - Каир: Дар ал-ма'риф, б.г.

ал-Газийави Али, *Мадхал ала ал-манхадж ал ислами фи ан-накд ал-адаби* (Введение в исламскую методологию литературной критики). Силсила кутуб да'уат ал-хакк (Серия книг «Приглашение к истине»), №. 6, ал-Мухаммадийа. – Марокко: министерство вакфов, 2000.

ал-Джиср, Надим *Ал-кисса ал-иман байн ал-фалсафа уа ал-‘илм уа а-кур’ан*. (История веры: от философии к науке и Корану). Репринтное издание. – Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1969.

ад-Димашки, Таки ад-Дин Абу Бакр Мухаммад ал-Хусайни, *Кифаят ал-ахийар фи хал гаят ал-ихтисар* (Достаточность благого или комментарий на книгу «Гаят ал-ихтисар» (Краткое изложение) Абу Шуджа‘), часть 1, под ред Али Абд ал-Хамида Балтаджи и Мухаммада Уахби Сулаймана. – Дамаск: Дар ал-хайр, 1994.

ал-Джурджани, Али ибн Мухаммад *Китаб ал-та‘рифат* (Книга определений, под ред. Ибрагима ал-Абйари, - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘араби, б.г.

Зайн ал-Абидин, Мухаммад Сурур, *Манхадж ал-анбийа фи ад-да‘уат ила Аллах* (Пророческий метод к приглашению [людей] к вере в Бога). – Бирмингем: Дар ал-аркам, 1992.

аз-Зунайди, ‘Абд ар-Рахман ибн Заид, *Манахидж ал-бахс фи ал-‘акида ал-исламийа фи ал-‘аср ал-хадир: дираса ли мадхадж ал-фикр ал-ислами ал-ма‘асир уа ли ал-‘анасир ал-манхаджийа фи дирасат усул ад-дин* (Методы исследования, относящиеся к исламскому вероучению в новое время: исследование подходов к современной исламской мысли и методологическим аспектам изучения основ исламской веры). – Эр-Рийад: Марках дирасат ал-и‘лам, Дар ишбилийа (Seville House), 1998).

Ибн ‘Абд ал-Бирр, Абу ‘Умар Йусуф *Джами ‘ ‘илм ал-байан уа фадлихи* (Сборник по риторике, [повествующий] о ее достоинствах), под редакцией Аби ал-Ашбала ал-Зухайри. - Эр-Рийад: Дар Ибн ал-Джаузи, 1994, в двух томах.

Ибн Аби ‘Усайби‘а, Муаффак ад-Дин Абу ал-Аббас Ахмад ибн ал-Касим *‘Уйун ал-анба’ фи табакат ат-тибба’* (Воззрения и мнения, достойные внимания в среде представителей докторского сословия) под редакцией Назара Риды. – Бейрут: Дар мактабат ал-хайа, б.г.

Ибн Ашур, Мухаммад ат-Тахир, *Алаиса ас-сабах би-кариб: ат-та'лим ал-'араби ал-ислами*. (А разве заря не близко: арабо-исламское образование). Репринтное издание. – Тунис: Дар ас-сахнун, и Каир: Дар ас-салам, 2007.

Ибн Ашур, Мухаммад ат-Тахир, *Ат-тахрир уа ат-тануир* (Освобождение и просвещение). – Тунис: Дар сахнун ли ан-нашр уа ат-таузи', 1997. Часть 1,

Ибн Ашур, Мухаммад ат-Тахир, *Ат-тахрир уа ат-тануир* (Освобождение и просвещение). – Тунис: Дар сахнун ли ан-нашр уа ат-таузи', 1997. Часть 2.

Ибн Ашур, Мухаммад ат-Тахир, *Тафсир ат-тахрир уа ат-тануир* (Толкование освобождения и просветления). – Тунис: Дар ат-тунисия ли ан-нашр, 1984. Часть 3.

Ибн Хишам ал-Ансари, Мухаммад 'Абд Аллах Джамал ад-Дин, *Аузаг ал-масалик ила Алфийа ибн Малик* (Наияснейший путь к пониманию [филологии] книги «Алфийа» Ибн Малика). Новое переработанное издание. – Сидон-Бейрут: Ал-мактаба ал-'асрийа, 1966. Том 3.

Ибн Джази, Абу ал-Касим Мухаммад ибн Ахмад *Такриб ал-вусул ила 'илм ал-усул* (К правильному пониманию основ исламского права), под ред. Абд Аллаха ал-Джабири. – Аман, Иордания: Дар ал-нафаис, 2002.

Ибн Касир, *Тафсир ал-кур'ан ал-'азим* (Комментарий к Великому Корану) – Каир: Ихйа ал-кутуб ал-'арабийа, 'иса ал-баби ал-халаби, б.г. Часть 1.

Ибн Мансур, Абу ал-Фадл Джамил ад-Дин, *Лисан ал-араб* (Арабский язык) (Бейрут: Дар Садир уа Дар Бейрут, б.г.), Том 2.

Ибн Рушд, Абу ал-Валид, *Фасл ал-макал фи такрир ма байн ал-хикмати ва ал-шариа мин ал-иттисал* (Раздел о связи между мудростью и ниспосланным божественным законом), под ред. Мухаммада Абида ал-Джабири. - Бейрут: Марказ Дирасат ал-Арабийа, 1997.

Ибн Таймийа, Абу ал-Аббас Таки ад-Дин, *Дар'у та'аруд ал-'акл ва ан-накл* (Предотвращение конфликта между разумом и откровением), под ред. Мухаммада Рашада Салима (Ар-Рийад: Университет короля Мухаммада ибн Сауда, 1979). том 1.

Ибн Халдун, Абд ар-Рахман, *Мукаддима* (Введение), под ред. Али Абд ал-Вахид Вафи. – Каир: Мактабат нахда миср, в трех томах, 2004.

Ибрахим, Абу Бакр Мухаммад Ахмад *ат -Такамул ал-ма'рифи уа татбикатуху фи ал-манхадж ал-джами'ийа* (Эпистемологическая интеграции и ее внедрение в университетские программы), - Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 2007.

Ислāмийат ал-ма'рифат: ал-мабāди' уа –ал- хиттат ал-'амал уа ал-инджāзāt (Исламизация знания: основные принципы, план действий и достижения) – Херндон: Международный институт исламской мысли, 1986.

Ишта, Фарис *Мадхал ила ал-манхаджийа фи ал-'улум ал-иджтима'ийа* (Введением в методологию социальных наук). Маджаллат ал-'улум ал-иджтима'ийа (Журнал «Социальные науки») (Ливанский Университет, 1991), том 1, № 1.

ал-Исфакхāнī, ар-Рағиб *Му'джем алфāз ал-Кур'āн ал-Карīm* (Свод лексикона Священного Корана), под редакцией Ибрагима Шамс ад-Дина. – Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1997.

ал-Йасин, Джасим ибн Мухаммад ибн Мухалхал, *Ал-химийа ал-манхаджийа мин калам шаиخ ал-ислам Ибн Таймийа* (Алхимия метода, почерпнутая из трудов шейха ислама Ибн Таймийи). – Кувейт: Муассасат ал-калима, б.г.

Карам, Йусуф *Тарих ал-фалсафа ал-йунанийа* (История греческой философии). Репринтное издание. – Каир: Комитет по литературе, переводу и публикации, 1966, с. 1

ал-Кахтани, Мусфир ибн Али, *Асар ал-манхадж вл усули фи таршид ал-'амал ал-ислами*. (Роль методов основ ислам-

ского права на систематическую организацию исламской деятельности). – Бейрут: аш-Шабакка ал-'арабийя ли ал-абхас уа ан-нашр, 2008.

ал-Куртуби, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Ансари, *Ал-джамии' ал-ахкам ал-кур'ан* (Свод правовых норм Корана). – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1988. Том 5.

ал-Куртуби, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Ансари, *Ал-джамии' ли ахкам ал-Кур'ан* (Сборник коранических правовых норм). – Бейрут: Му'ассасат манахил ал-'ирфан, б.г.), том 6.

Кутб, Саид, *Фи зилал ал-кур'ан* (В сени Корана). – Каир: Дар ал-шурук, 1978. Том 2.

Кутб, Саид, *Хасаис ат-тасуир ли-л ислами ва мукауаматуху* (Отличительные черты и составляющие компоненты исламского мировидения), Часть 1. Репринтное издание. – Кувейт: Международная исламская федерация студенческих организаций, 1983.

Мадкур, Ибрахим *Фи ал-фалсафа ал-исламийа: манхадж уа татбикуху* (О философии ислама: метод и его применение). Репринтное издание. – Каир: Дар ал-ма'ариф, 1983. Часть I.

Малкави, Фатхи *'Алам ал-кийам фи ар-ру'йа ал-манхаджийа ал-исламийа* (Мир ценностей с точки зрения исламской методологии).

Малкави, Фатхи Хасан и 'Уда, Ахмад *Асасийа ал-бахс ал-'улуми фи 'улум ал-инсанийа ва ал-тарбавийа* (Основы научного исследования и в гуманитарных науках и педагогике) – Ирбид: Дар ал-Кинди, второе издание, 1993.

ал-Манхаджийа ал-исламийа (Исламская методология) под. ред. Ахмада Фуад Паши и др. – Каир: Международный институт исламской мысли и Дар ас-салам, 2010.

ал-Манхаджийа ал-исламийа ва ал'улум ал-нафтийа ва ал-тарбийавийа (Исламская методология в контексте психологии и педагогики), под ред. ал-Тайиб Зайн ал-'Абидин. –

Херндон: Международный институт исламской мысли, 1992. Том 2.

ал-Массири, Абдельваххаб, *Рихлати ал-фикрийа фи ал-будур уа ал-джудур уа ал-самар: сира гайр затийа уа гайр мауду'ийа*. (Мое путешествие от семян и корней до плодов: биография лишенная как субъективности, так и объективности) – Каир: Хайа ал-‘амма ли кусур ал-сакафа, 2000.

ал-Мас‘уди, Абу ал-Хасан ‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али, *Мурудж аз-захаб уа ма‘адин ал-джаухар* (Золотые луга и суть драгоценностей) под редакцией Муфида Камиха. Часть 1. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1985.

Мирзак, Абд ал-Кадир Мухаммад *Маишуг Адунис ал-фикри ва ал-ибда‘и: Риуайа ма‘рифийа* (Творческий и интеллектуальный проект Адониса: гносеологическое исследование). – Херндон, Вирджиния, международный институт исламской мысли, 2008.

Мустафа, Надия Мухаммад и ‘Абд ал-Фаттах, Сайф, *Даурат ал-Минхаджийа ал-исламийа фи ал-улум ал-иджтима‘ийа: хакл ал-‘улум ал-саиясийа нумузаджан* (Об исламской методологии в сфере политических наук: кейс политологии). – Каир: Международный институт исламской мысли и Марказ ал-хадара ли-л ‘улум ас-сийасийа, 2002.

ал-Му‘джем ал-фалсафи. (Философский сборник). – Каир: Маджма‘ ал-луга ал-‘арабиййа, Ал-хайа гамми лишийун ал-матабих ал-‘амирийа, 1979.

Мукдади, Фуад Кадим, *Макулат фи фахм ал-хитаб ал-сакафи ал-тагриби* (К вопросу о постижении проблемы вестернизации культуры). Рисалат ал-сакалайн (журнал «Две драгоценности»), 11 год (издания), N 41, 2002.

Муслим ибн ал-Хаджадж ан-Нисабури, *Сахих Муслим* под ред. Абу Сухайба ал-Карми. – Эр-Рийад: Байт ал-афкар ад-даулийа ли ан-Нашр уа ат-таузи‘, 1988.

Мухаммад Мустафа и Сайф ‘Абд ал-Фаттах, *Даурат ал-Минхаджийа ал-исламийа фи ал-улум ал-иджтима‘ийа: хакл*

ал-‘улум ал-саиясийа нумузаджан (Об исламской методологии в сфере политических наук: кейс политологии). – Каир: Международный институт исламской мысли и Марказ ал-хадара ли-л ‘улум ас-сийасийа, 2002.

ан-Наджар, Абд ал-Маджид, *‘Ауамил аш-шухуд ал-хадари* (Вопросы культурного свидетельствования). – Бейрут: Дар ал-Гарб ал-ислами, 1999, том 2,

ан-Наджар, Абд ал-Маджид, *Ал-‘умран уа ал-иман* (Цивилизация и вера)/Маджаллат исламиййат ал-ма‘рифат (Журнал по исламскому образованию), год 2, номер 8, апрель 1997.

ан-Наджар, Абд ал-Маджид, *Мабахас фи манхаджийа ал-фикр ислами*. (Изучение методологии исламской мысли). – Бейрут, Дар ал-гарб ал-исламийа, 1992.

Наср, ‘Ариф, *Назарийат ал-сийаса ал-мукарана уа манхаджийа дирасат ан-нузум ал-сийасийа ал-мукарана ал-‘арабийа: мукарана би-истимулуджийа*. (Теории сравнительной политологии и методология исследования арабских политических систем: эпистемологический сопоставительный анализ. – Лизбург, Вирджиния: Университет исламских и социальных наук, 1998.

Нахуа бина низам ма‘рифти ислами (К построению исламской эпистемологической системы) под ред. Фатхи Малкави. – Амман: ал-Марказ ал-‘илми ли-л фикри ал-исламийа, 2000.

ан-Нашшар, ‘Али Сами, *Манахидж ал-бахс ‘инд муфаккири ал-ислам* (Исследовательские методы мусульманских ученых), Второе издание. – Александрия: Дар ал-ма‘ариф, 1965.

Паша, Ахмад Фуад, *Дирасат исламийа фи ал-фикр ал ‘илми*. (Исламские исследования в области научной мысли). Каир: Дар ал-Хидайа, 1997.

Паша, Ахмад Фуад, *Фалсафат ал-‘улӯм би назра исла̣мийа* (Философия науки с точки зрения ислама), Первое издание. - Каир, 1984.

ар-Райсуни, Ахмад, *Ал-куллийат ал-ассасийа ли-л шари‘а ал-исламийа* (Всеобъемлющие основы исламского права). – Рабат: Харакат ат-таухид ва-л ислах, 2007.

ар-Райсуни, Ахмад, *Назарийа ат-таркиб ва ат-таглиб ва татабикатиха фи ‘улум ал-исламийа* (Теория приближения [к истине] и выбора приоритетов и ее применение в области исламских наук). – Микнас, Марокко: Матба‘ат Мус‘аб, 1997.

ар-Райсуни, Ахмад, *Фикр ал-макасиди: кавайдуху ва фаваидуху* (Мышление, основанное на целеполагании: его руководящие принципы и его преимущества. Карманное издание, №9, публикация газеты аз-Заман. – Касабланка, 1999.

ар-Райсуни, Ахмад и Барут, Мухаммад Джамал, *ал-Иджтихад: ан-насс, ал-уаки‘ ал-маслах* (Иджтихад: текст, реальность и благо). В книге: Силсила ал-хиуарат ал-карн (Цепочка бесед столетия). – Дамаск: Дар ал-фикр, 2000.

ар-Рази, Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа *Китаб аш-шукук ‘ала калам фадил ал-атиба’ джалинус фи кутуб ал-лати нусибат илайхи* (Замечания относительно утверждений, сделанных блистательным Галеном в атрибутируемых ему книгах) под редакцией Мухаммада Лабиба Абд ал-Гани. – Каир: Дар ал-кутуб уа ал-уасаик ал-каумиа, 2009.

ар-Рази, Фахр ад-Дин *ат-Тафсир ал-кабир ау мафатих ал-гаиб* (Большой комментарий или ключи от незримого), том 32, под ред. Имада ал-Баруди. – Каир: ал-мактаба ал-тауфикийя, б.г.

Рида, Мухаммад Рашид, *Манафи‘ ал-аурубийин уа маза-рухум фи аш-шарк ал-истибдад (3)*. (Польза и вред от европейского влияния на восточную деспотию (3), Журнал ал-Манар, том 10, № 4, 1315 год по хиджре (1898).

Саид, Абд ал-Джаббар, *Манхаджийа ат-та‘амул ма‘а ас-сунна ан-набавийа* (Методология обращения с Пророческой Сунной), Исламийа ал-ма‘риф (Исламское образование), Год 5, № 18. Осень, 1999,

ас-Субки, ‘Али ибн ‘Абд ал-Куфи, *Ал-Ибхāдж фй шарх ал-минхāдж: шарх минхāдж ал- уṣūл илā ‘илм ал- уṣūл ли-л-кāдй ал-Байдāуī* (Радостное предвкушение от комментария на книгу о методе: комментарий на «Метод постижения знания об основах мусульманского права» Байдави). - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-исламиа, 1995, том 1.

ат-Таханави, Мухаммад Али ал-Фаруки, *Кашишаф истилахат ал-фунун* (Постижение научной терминологии), под ред. Лутфи Абд ал-Бади. – Каир: Хайя ал-мисрийа ли ал-китаб, 1972. Том 1.

ат-Тирмизи, Абу Мухаммад, *Ал-джами‘ ас- сахих* (Сборник достоверных хадисов) под ред. Ахмада Мухаммада Шакира. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиа, б.г.

Усман, Саид Ахмад, *Аз-затийа ан-надиджа: макалат фи маура ал-манхадж* (Зрелая субъективность: эссе о методологии). - Каир: Мактабат ал-анджилу ал-мисрийа, 2000

Халлаф, ‘Абд ал-Уаххаб *‘Илм усул ал-фикх* (Наука об основах права), Восьмое издание. – Каир: Мактабат ал-да‘ва ал-исламиа, б.г.

ал-Хаким, Тауфик, *‘Аудат ал-уа‘и* (Возвращение в сознание). - Каир: Дар ал-ма‘ариф, 1972.

Хаммам, Абд ар-Рашид Саид, *ал-Фикр ал-манхадж ‘инд ал-мухаддисин* (Методологическая мысль среди хадисоведов). – Доха: Силсила кутуб ал-умма, № 16, месяц Мухаррам, 1408 года хиджры.

Хатиб ал-Багдади, Ахмад ибн ‘Али ибн Сабит, *Иктида ал-‘илм ал-‘амал* (Знание требует деяний), под ред. Мухаммада Насируддина ал-Албани, Пятое издание. - Дамаск: ал-Мактаб ал-ислами, 1984.

ал-Хафни, Абд ал-Муним, *Ал-Му‘джам аш-шамил ли ал-мусталахат ал-фалсафийа* (Полное собрание философских терминов). - Каир: Мактабат ал-мадбули, 2000.

Шариати, ‘Али, *Ал-инсан уа ал-ислам* (Человек и ислам). Перевод Аббаса Тарджумана. – Бейрут: Дар ал-рауда, 1992.

Шайх Идрис, Джафар, *Кадийа ал-манхадж ‘инд ас-Саид Кутб фи ма‘алим фи ат-тарик* (Проблема метода в книге «Постижение пути» Саида Кутба), Материалы семинара «Направления развития современной исламской мысли», проведенного в Бахрейне. – Эр-Рияд: Мактаб ат-тарбийа ал-‘араби ли дууал ал-халидж, 1985.

ЛИТЕРАТУРА НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ:

AbuSulayman, AbdulHamid, *Crisis in the Muslim Mind*. Translated by Yusuf Talal Delorenzo (Herndon, VA: IIIT, 2004).

AbuSulayman, AbdulHamid. *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2011).

Agnos, Michael, ed. *Webster's New World College Dictionary*. Fourth Edition. - Foster City, CA: Webster's New World, 2001.

Alalwani, Taha Jabir. *Islamic Thought: An Approach to Reform*. Translated from Arabic by Nancy Roberts (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006).

Alalwani, Taha Jabir. *Issues in Contemporary Islamic Thought. Compiled from the American Journal of Islamic Social Sciences*. - London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2005.

Alalwani, Taha Jabir. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. A Revised English Edition By Yusuf Talal Delorenzo and Anas S. Al-Shaikh-Ali. - London and Washington: IIIT, 2003.

Bacon, Francis. *The New Organon*. - Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*. - Kuala Lumpur, Malaysia: Institute for Policy Studies, 1992.

Bakar, Osman. *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. - Kuala Lumpur, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.

Beeston, A. F. L., et. al. (eds). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. - Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Benson, G., R. Glasberg and B. Griffith. *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge*. - New York: Peter Lang, 1998.

Boyer, Ernest. *Scholarship Reconsidered: Priorities of Professoriate*. - Princeton, NJ: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1990.

Broad, William J. *Why They Called It the Manhattan Project*. The New York Times, (October 30, 2007).

Damasio, Antonio, et. al. (eds.). *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and Human Sciences*. - New York: The New York Academy of Sciences, 2001.

Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. Fourth Edition. - Indianapolis, IN: Hachett Publishing Company, Inc., 1998).

DK Publishing. *Oxford Illustrated American Dictionary*. - New York: Oxford University Press, 1998

al-Faruki, Ismail. *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective, in Islam: Source and Purpose of Knowledge*. - Herndon: IIIT, 1988&

al-Faruki, Ismail. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Reprint. - Herndon, VA: IIIT, 2000).

Flick, Uwe. *An Introduction to Qualitative Research*. Fourth Edition, - Los Angeles: Sage, 2009).

Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*. - Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002).

Haynes, Stephen. *Professing in the Postmodern Academy*. - Waco, Texas: Baylor University Press, 2002).

Hung, Edwin. *Nature of Science: Problems and Perspectives*. - Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1996).

Iqbal, Muzaffar. *Islam and Science*. - Aldershot, UK: Ashgate Publishing LMT, 2002.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Enlarged Edition.

Chicago: University of Chicago Press, 1970

Lai, C. H. and Azim Kidwai (eds.). *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*. Third Edition. - World Scientific Publishing Co., 1989).

McKeon, Richard (ed.). *The Basic Works of Aristotle*. - New York: Random House, 1941).

Moreland, J. P. and William Lane Craig. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. - Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

Murray, Charles and Catherine Cox. *Apollo: Race to the Moon*. - Clearwater, FL: Touchstone Books, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. - New York: State University of New York Press, 1993.

Nasr, Seyyed Hossein (ed.). *Islamic Spirituality I: Foundations* (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Volume 19). - London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. -New York: State University of New York Press, 1993.

Plowright, David. *Using Mixed Methods: Frameworks for an Integrated Methodology*. - Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2011.

Al-Qaradawi, Yusuf. *Approaching the Sunnah: Comprehension and Controversy*.

Translated by Jamil Qureshi. - London and Washington: IIIT, 2006.

Rossman, G. B. and S. F. Rallis. *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*. Second Edition. -Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.

Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. -London: Mansell Publications, 1989.

Schwarz, John. *The Complete Guide to the Christian Faith*. - Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2001.

Teddlie, Charles B. and Abbas Tashakkori. *Foundations of Mixed Methods Research: Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in Social and Behavioral Sciences*. -Los Angeles: Sage, 2009.

Wan Daud, Wan Mohd. Nor. *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*. -London: Mansell, 1989.

Wilson, Edward O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. - New York: Vintage Books, 1999.

World Health Organization. *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic*. - Geneva, Switzerland: WHO, 2009.

ИНДЕКСЫ

ИНДЕКС ИМЕН И НАЗВАНИЙ:

- ‘Абд ал-Джаббар, Саид 178,
‘Абд ар-Рахман, Таха 181, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
‘Абд ал-Фаттах, Сайф ад-Дин
185, 324, 366,
- об интегративном анализе
125,
- об интегративном подходе
125, 220, 286, 287
- о дифференцированном
анализе 125,
‘Абдус Салам, Мухаммад 0,
Абу Сулейман, Абдул-Хамид 65,
113, 114, 115, 116, 146, 147, 182,
183, 366,
об искажениях в мусульман-
ской мысли 16, 146, 147, 179
о методологии 117-126, 129,
131-137, 140, 144, 147, 148,
151, 155, 156-158, 160-171,
173-188, 191, 192, 194-
196, 199-202, 204, 205, 208-
210, 212, 213, 215, 216, 219-
221, 228, 233, 241-244, 248-
250, 253-255, 257-269, 271-
276, 283, 285, 286, 287, 289,
290, 293, 296, 298, 299,
300, 301, 302
- о мировоззрении и идеях
- о реформе и обновлении
Абу ал-Фадл, Муна 89, 168, 169,
Абу Ханифа 169, 214, 269, 275,
293
ал-Абхари 316
Августин 428
Авель 0
Авиценна (Ибн Сина) 29, 30, 123,
256, 267
Авраам 176, 246, 400
Агатодемон 224
‘Ад (народ) 409
Адам 245, 247
‘Аиша 0
ал-Алмави 215
ал-Алвани, Таха Джабир 66, 107,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
184, 368
‘Али ибн Аби Талиб 274, 313
Утке, Аллен 36, 37, 38

ал-Аш‘ари 267, 272, 273, 274, 275

Аристотель 216, 217, 230, 428

- об индукции 131, 238, 261
- об эмпирических наблюдениях 0

Аркун Мухаммад 125

Асклепий 224

ал-Атгас, Саид Мухаммад 0

ал-Багдади, ‘Абд ал-Кадир 273

Бадави, Абд ар-Рахман 99, 100, 232

Байдави 95

Бакар Осман 57, 58

- трактовка интеграции знания 24, 33, 34, 63, 126, 257, 435, 436

Бакиллани 268, 273, 294

Басри, Хасан 269,

Бен Наби, Малек 410,

Бируни 267

Бойер Эрнест 35

Бойль Роберт 234

де Боно Эдвард 338

Брахман 225

ал-Бушайхи 181

Бэкон, Френсис 234

- об идолах 51, 236, 239, 250, 287, 321, 322

Византийская Империя 232

Гадамер, Ханс-Георг 226

ал-Газали 40, 47, 53, 72, 73, 74,

100, 122, 184, 215, 256, 270, 273, 276, 277, 288, 294, 300, 324,

- дискуссия с Ибн Рушдом 30, 31, 72, 73, 74, 82, 83, 276
- как представитель суфизма
- о возможных расхождениях между разумом и откровением и приоритете откровения
- о классификации наук
- о критике рационалистических методов калама
- о методологии
- о структурном единстве знаний
- о трехчастном делении вопросов теологии у мутазили-тов

Гарвей, Уильям 234

Гераклит 227, 228,

Гилберт, Уильям 234

Гульшани, Мехди 44

Декарт, Рене 234, 236, 237, 238,

Демокрит 228

ал-Джабири, Мухаммад ‘Абид 73, 83, 125, 297

ад-Джиср, Надим 225

ал-Джувайни 268, 273

Дюркгейм Эмиль 234, 239, 240

Заде, Таш Кубра 46

аз-Захаби 213

Зороастр 225

Ибн ‘Аббас 89

Ибн Аби Усайби‘а 224

Ибн Аби Хатим 212

Ибн ‘Араби 256, 277, 300

Ибн Ашур 291, 292, 304, 395, 396

Ибн Джама‘а 215

Ибн Зухр 256

Ибн Кайим ал-Джаузийя 277, 281

Ибн ар-Рауанди 0

Ибн Рушд 30, 31, 72, 73, 74, 82, 83, 276, 327

- дискуссия с ал-Газали
- как энциклопедист
- о взаимодополняемости наук и божественного откровения
- о возможных расхождениях между разумом и откровением и приоритете разума
- о гармонии между разумом и откровением
- об использовании греческого наследия
- о классификации наук
- о критике рационалистических методов калама

Ибн Салама (замок в Алжире) 427, 431

Ибн Салах 184

Ибн Таймийя 30, 31, 74, 174, 184, 276, 277, 281

- как энциклопедист
- о боговдохновенном знании
- о взаимодополняемости наук и божественного откровения
- о гармонии между разумом и откровением
- о критике

рационалистических методов калама

- об отношении к тексту Корана

Ибн Туфайл 256

Ибн Фурак, Абу Бакр 0

Ибн Хаджар ал-Аскалани 213

Ибн Хаджиб 294

Ибн Хазм 256

- как энциклопедист 29
- о гармонии между разумом и откровением 53, 67, 74, 185, 273, 275
- о классификации наук 45, 214,

Ибн Хайтам, ал-Хасан 216, 217, 253, 256

Ибн ал-Хайам, ‘Умар 316

Ибн Халдун 29, 253, 290, 294, 384, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431

- как энциклопедист
- об универсальных законах развития общества
- об эмпирическом методе
- о классификации наук
- о методологии истории
- о мусульманском праве
- о систематизации истории
- о цивилизации

Ибн Ханбал, Ахмад 275

Ибрахим, Абу Бакр Мухаммад Ахмад 63

‘Изуддин ‘Абд ас-Салам 292

Икбал Музаффар 41

Индия 225

- Иосиф (библ.) 413
Исмаил (библ.) 0
ал-Исфакхани 419
Каин 69, 245,
Каин и Авель 0
Каирский Университет 24, 144, 155,
Карам, Йусуф 222, 227
ал-Карафи, Шихаб ад-Дин 297,
Кардави, Юсуф 13, 117
Кеннеди, Джон Ф. 0
ал-Кинди 102, 123, 267
Конт Огюст 234, 239
Коперник 149
Кулсон, Ноэль Дж. 211
Кун, Томас 148, 150, 151
ал-Куртуби 89, 91, 317, 318, 319, 320, 330
Кутб, Саид 62, 140, 398
ал-Кушайри 31, 277, 300
Лавуазье 149, 151
Мазкур, 'Абд ал-Хамид 277
Маккеон, Ричард 231
Малик Ибн Анас 213, 275
ал-Мас'уди 225,
ал-Массири, Абдельваххаб 151, 152
- использование термина *ма'рифй* как универсального познания 3, 7, 28, 29, 32, 137, 154
Махмуд, Шейх Абд ал-Халим 272
Мекка 95, 391
Мустафа, Надия 144
Мухаммад (см. Посланник Аллаха) 202, 377, 391
Наср 'Ариф 154, 155
Наср, Саид Хусейн 54
ан-Нашшар, 'Али Сами' 218, 297
Ницше, Фридрих 242,
Ной (библ.) 245,
Османская Империя 0
Паша, Ахмад Фуад 41, 105
Пифагор 227
Платон 428
Протагор 230
Саид, 'Абд ал-Джаббар, 178,
Сардар, Зиауддин, 43
Сартр, Жан-Поль 242
Сноу, Чарльз 30
Сократ 226, 227, 230,
ас-Субки, Тадж ад-Дин 294
ас-Сухраварди 202, 256
ар-Раджиз 89
ар-Рази, Абу Бакр 55, 219, 268,
ар-Рази, Фахр ад-Дин 303, 315,
ар-Райсуни, Ахмад 130, 133, 134
Римская Империя 232
ат-Табари 29, 256
ат-Таухиди Абу Хайан 256

ат-Таханави 100

‘Умар ибн ал-Хаттаб 384

Фалес 226, 227,

ал-Фараби 46, 123, 428

Фаруки, Исмаил 42, 48, 49, 51,
52, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
115, 371, 372, 373, 382, 388

об исламском искусстве

- о единстве знания
- о единобожии
- о методологии
- о разделении на светское и религиозное

ал-Хорезми 215

Хан, Эдвин 150

аш-Шайбани, Мухаммад ибн ал-Хасан 291

аш-Шатиби, Имам Абу Исхак
295, 324,

аш-Шаукани, Мухаммад ибн
‘Али 296

аш-Шафи‘и, Имам 100, 120, 132,
214, 275, 293, 297, 320

- автор трудов по методологии
- методологический подход
- первооткрыватель науки «основ [исламского] права»
- философ

аш-Шафи‘и, Хасан 269, 272,

аш-Шахрастани 268, 273

аш-Ширази, Кутб ад-Дин 47, 55,

Шпенглер, Освальд 242

Яков (библ.) 412

ИНДЕКС АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ

ал- ‘ада ал-муххама - устоявшаяся практика 305

аййā – знамение 271, 400

‘ақл – разум 269, 326, 327,

асбāб ан-нузūл - причины ниспослания аятов 345

ахл ал- ҳадйс - традиционалисты, 293

ахл ар-ра’й - сторонники личного независимого суждения 293

ахуāл, - духовные и психологические состояния в суфизме 279

баст – (букв. расширение), довольство 279

Дāр ал-ислāм - Мир ислама 143

джихад – усердие 401, 402

закат – очистительный налог 385, 395, 396, 397, 398, 403

зикр – поминание Аллаха, суфийский обряд 401

зухд – аскетизм 401

ибдā’ - творчество 443

иджмā’ - согласное мнение сподвижников Пророка 203, 204

иджтихād - независимое суждение 111, 131, 132, 204, 257, 293, 298, 305

‘илм ал-джарх ва ат-та‘дйл - науки критики и апологии передатчиков хадисов 212

‘илм мусталах ал-хадйс - наука терминологии хадисов 212

‘илм ар-ридждāl - наука о мужах 212

илхām - вдохновенное знание 277

истиҳсāн - правовое предпочтение 204

иснād - цепочка передатчиков хадисов 212

истисхāб - презумция неизменности состояния 305

иттибā‘ - следование идеальному примеру 118, 443

ишрāқ - философия озарения 202

қабз (букв. сжатие) уныние 279

қā‘ида ал-‘илла – закон действующей причины 279

қā‘ида ал-иттирад - закон постоянства присутствия причины 279

қаул ас-сахāбй - единственное высказывание сподвижника [не подкрепленное другими свидетельствами] 305

кашф – раскрытие 277, 281

кийās - суждение по аналогии как источник знания 203, 204

ла дунйй - не относящуюся к

земному миру 277

мақāmāt - духовные стоянки в суфизме 279

масāлик ал-‘илла - способы определения действующей причины 297

ан-нāсих ва мансӯх - отмененные и отменяющие аяты 51, 345

ниййа – намерение 443

сабйл – путь 84, 91, 118

сadd аз-зарāйи ‘ - преграждение пути зла 305

сaдр – грудная клетка вход, начало, многозначность термина 303

сирāt – путь 84, 91, 92, 93, 94, 96, 118

таджаллй - состояние божественного присутствия 402

тазкййа - очищение 356, 357, 358, 359, 367, 368, 369, 389, 390, 391, 393, 398, 402, 403, 404, 434

такāмул – интеграция, полнота 3, 28, 29, 32, 435,

ат-такāмул ал-ма‘рифй - интеграция познания 29

тасауур – мировоззрение в концепции С.Кутба 140

тахлййа - отречение и опустошение 278

тахлййа украшением себя богоподобными нравственными добродетелями 278

тараб - веселье и духовное освобождение, радость 279

тарйк - путь (духовный) 95

таухйид единобожие 3, 25, 47, 48, 49, 52, 53, 45, 55, 56, 57, 58, 60, 68, 83, 257, 356, 357, 358, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 378, 382, 403, 404, 434

уахи – откровение 309, 310

уахб – знание как это дар Всевышнего 276, 278

умма – мусульманская община 10, 110, 143, 147, 157, 168, 178, 296, 377, 378, 379, 380, 381, 434, 436, 442

умма истиджāба - ретранслирующая нация 143

умма ад-да'уа - нация в отношении которой осуществляется призыв 143

'умрā – малое паломничество 407

'умрān - цивилизованное развитие 356, 357, 358, 359, 367, 368, 367, 403, 404, 405, 406, 407, 710, 412, 413, 415, 419, 424, 425, 426, 427, 432, 433, 434,

- в исламской системе ценностей
- в Коране
- в трудах Ибн Халдуна
- как жизненное процветание
- как культурное развитие
- как материальное процветание

- как основание поселений и переход к оседлому образу жизни

усул ал- фикх 100, 120, 129, 131, 161, 162, 214, 220, 294,

фикх – глубокое понимание, мусульманское право 305, 326, 336, 405

фикх ал-джигрāфй - мусульманские географические право 143

фикх ал-'умрān – правовые нормы цивилизованного развития 405

хузн - печаль 279

шар'у ман кабланā - божественные законы, присланные до ислама 305

шахāда – символ веры ислама 0

шарй'a – законы и их разнообразие в различных общинах 90.91.

шир'a – то, посредством чего можно приблизиться к чему-либо 89, 90, 118, 119, 259

ширк – поклонение кому-то или чему-то иному, нежели единому Богу 371, 387

шўрā – совет, принцип консультативного принятия решений) 135, 307

шухўд – свидетельство 277

ИНДЕКС ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ

Аскетизм 401, 402

Арабеска 387

арабский менталитет 125

аристотелевская логика 230, 232, 235

атомная бомба 0

афиняне 228

ашариты 267, 268, 270

благотворительность 397, 398

Бог 42, 53, 54, 56, 89, 90, 91, 92, 121, 157, 176, 208, 211, 223, 241, 244, 245, 246, 247, 268, 271, 281, 282, 309, 310, 315, 316, 318, 319, 326, 327, 332, 334, 354, 366, 369, 370, 394, 397, 400, 405, 406, 408, 409, 414, 415, 416, 423, 424,

- атрибуты

- единобожие 48, 53, 60, 118, 119, 357, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 379, 383, 384, 385, 387, 389, 403, 404

- индивидуальная ответственность перед Богом 0

- трансцендентность 0

бозоны 40

большая мусульманская семья 376

вестернизация 110

вненаучные методы 242

вода и солнечные лучи 0

военные и политические поражения мусульман 0

Всемирная организация здравоохранения 197

всеохватность исламского права 365, 379

гармония 227

герменевтика 226, 243, 346

грамотность (методологическая) 4, 26, 164, 165, 166, 168, 185, 221

групповая работа 0

гуманитарные науки 77, 265

деление наук на субдисциплины 36

дискуссии 11, 70, 80, 109, 126, 145, 150, 202, 295, 447, 452, 456, 457.458.459

добрая воля 0

доверительный интервал (CI) 347

доказательство как метод 0

досократическая философия 226

древнегреческая философия 0

духовное знание 58

духовный наставник 279

жаргон, научный 76

евангелизм 97

европейский культурный застой 232

единобожие 48, 53, 60, 118, 119, 357, 368, 369, 370, 371, 372, 373,

374, 376, 379, 383, 384, 385, 387,
389, 403, 404

- в методологии ал-Алвани 119
- в понимании человеческой цивилизации
- в эстетике
- как высшая ценность ислама
- как основа интеграции познания
- как основа ценностей
- как цель суфийского пути
- проявления в социальной системе
- проявления в политике
- проявления в экономике

единство знания 3, 28, 32, 35, 113

- как практическое основание для интеграции познания
- в исламском дискурсе
- в сравнении с интеграцией познания
- в концепции Бакара
- в концепции Насра
- в концепции ал-Фаруки
- в метафизических учениях Востока
- во взаимодополняемости наук и божественного откровения
- и классификация наук

единство мусульманской общины, 0

жизненный срок 411, 419

западная интеллектуальная традиция 0

- аристотелевская логика 230, 232, 235
- Бэкон 234, 235
- влияние мусульманской ци-

вилизации 0

- возвращение греческой традиции 0
- идеализм 0
- модернизм 107
- Темные века 0
- эволюция метода 0

Зенд Авеста 225

знание 25, 31, 34, 35, 38, 40, 41, 43, 44, 49, 56, 57, 58, 60, 64, 66, 67, 74, 87, 101, 109, 111, 116, 124, 131, 137, 147, 148, 163, 166, 170, 171, 181, 185, 191, 236, 244, 247, 251, 252, 268, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 290, 308, 355, 366, 414, 431, 438

- интеграция знаний из божественного откровения и сотворенного мира
- исламизация знания
- коммуникационный барьер между гуманитарными дисциплинами и естественными науками
- Коран как источник знаний
- передача из поколения в поколение

зрение 141, 142, 207, 216, 246, 257, 327

идолопоклонство 287

индивидуализм 374

инструменты исследований 337, 340, 443

инструменты мышления 4, 337, 339

инструменты толкования 346

интеграционная фаза исследова-

ния 0

интеграция, как термин 435

интеграция знания 26, 28, 29, 32, 33, 56, 61, 62, 63, 64, 66, 77, 81, 349

- взаимоотношения между мировоззрением, системой познания и методологией
- в мировоззрении
- в исламском мировоззрении
- в исследованиях
- в поведении человека
- в сопоставлении с концепцией «единства знания»
- единобожие как основа для интеграции знания
- используется во всех школах и течениях мысли
- модель для интеграции знания
- объясняющие модели интеграции знаний
- определение интеграции знания
- определение специфики интеграции знания
- парадигма
- практикум по интеграции знания
- практические основания для интеграции знания
- практический аспект интеграции знания
- препятствия для интеграции знания
- у Абу Бакра Мухаммада Ахмада Ибрахима
- условия для интеграции знания

интеллектуальное процветание 415,

исключение религиозных источников знания в Западной научной традиции 231, 289, 297, 325

искусство 10, 282, 373, 386, 387, 388

ислам 1-446

- высшие ценности
- единство и интеграция знания
- мир ислама 0
- принятие веры 370
- религия практики 380
- религиозные меньшинства 0
- семья в исламе 0

исламская методология 19, 20, 21, 22, 39, 84, 85, 103, 104, 111, 114, 123, 158, 255, 257, 269, 323, 325, 350, 434, 440,

- вклад 'Абд ар-Рахмана
- вклад Абу Сулаймана
- вклад ал-Алвани
- вклад ар-Райсуни
- вклад ал-Фаруки
- исследовательский подход Корана
- история Авраама
- коранические методологические детерминанты
- методологическая безграмотность
- модель интеграции познания
- методология работы с божественным откровением
- необходимость изучения исламской методологии
- ограничения
- принципы

- специфика интеграции познания
- связь с мировоззрением и познавательной системой
- терминология
- этапы развития
- исламский принцип производства продукции 384
- исламское мировоззрение 3, 15, 61, 62, 64, 65, 68, 142, 146, 156, 159, 309, 380
 - абсолютное божественное единство
 - в университетских программах
 - определение
- исследования 4, 11, 15, 18, 20, 23, 26, 30, 31, 39, 40, 52, 54, 60, 63, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 96, 97, 100
 - важность исследований
 - интеграция познания в области исследований
 - исследования и исламская методология
- исследовательские инструменты 4,
- исторические подходы 0
- источники методологии 26
 - интеграция откровения и сотворенного мира
 - концепция
 - откровение как методологический источник
 - природа как методологический источник
- ионийские ученые 226, 227
- каллиграфия 387
- капитализм 241, 242
- качественные данные и их анализ 0
- квантовая теория 0
- кино и культурные ценности 0
- кислород 151
- ковчег (подход Сайфа ад-Дина 'Абд ал-Фаттаха) 245
- колонизация 419
- коммунизм 374
- компас 352, 353
- компьютеры 329
- Коран
 - история Авраама
 - взаимодополняемость Корана и науки
 - «внимающее ухо»
 - интеграция коранических наук с социологией и гуманитарными дисциплинами
 - инструменты толкования
 - интеграция текстов откровения и сотворенного мира
 - использование слова «знамение» для стихов Корана и для явлений исследовательская методология в Коране
 - история Иосифа
 - как источник знаний
 - как источник исламских универсальных положений
 - как источник методологии
 - мировоззрение Корана
 - нормы семейных отношений в Коране

- и окружающий мир
- очищение в Коране
- притчи как методологический инструмент
- суфийская интерпретация коранических аятов
- универсальная кораническая методология ал-Алвани
- чувственное познание в Коране
- цивилизованное развитие

коранический метод 117

космологическое знание 57

креативность 0

Крестовые Походы 233

КРИС (Курс по развитию интеллектуальных способностей) 338

критериальная оценка 347

культурное развитие 64

курение 196, 197

курс лекций (см. практикум) 0

литература 23, 136, 252, 322, 323

логика 100, 161, 230, 232, 235, 236, 286

луна 0

любовь 18, 376, 394

маздаиты 0

марксизм 242

математика 237, 252

матуридиты 268, 270

магические ритуалы 251,

магнетизм 39, 234

материальное развитие 413, 418,

Международный институт исламской мысли (МИИМ) 11, 21, 22, 23, 63, 144, 168, 170, 324

Международный исламский университет Малайзии (МИУМ) 63

мета-методология 'Абд ар-Рахмана 125

метод 2, 3, 4, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26, 45, 46, 60, 84, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 443

- варианты использования термина
- в сравнении с методологией
- во время жизни Пророка Мухаммада
- определение метода
- производные от арабского корня *н-х-дж* в Коране
- современное использование термина
- с точки зрения Корана

методизм и методисты (христ.) 97

методологические инструменты 337

- исследовательский инструментарий
- мышление, исследования и поведение
- работа сознания и органов чувств
- разум и чувственное восприятие

методологические принципы,
относящиеся к исследованиям
366

методологическая грамотность 4,
164, 165, 168, 185

- важность методологической грамотности для установления причинно-следственных связей
- в мировоззрении
- методологическая грамотность мусульманской общины
- необходимость методологической грамотности
- неспособность правильно воспринимать окружающий мир
- определение методологической грамотности
- четыре элемента методологической грамотности

методологические принципы,
относящиеся к поведению человека
5, 443, 444

методологические силки 168

методологические школы 255

- монистическая школа
- мусульманская правовая традиция
- научно-эмпирическая школа
- определение
- рационалистические направления – схоластика и философия
- суфизм 30, 112, 276, 401

методология

- у Авраама

- в исторических исследованиях
- в сравнении с понятием «метод»
- методология, основанная на целях исламского права
- научный прогресс
- необходимость методологии в исламской мысли

механизмы познания 171, 245

мечеть 407

мировоззрение

- отношение к методологии
- определение
- отсутствие баланса в мировоззрении
- содержание понятия

мир человеческой души как методологический источник 0

мистический подход 277, 278

младенец 0

модель познания 154, 349

модели восприятия 152

модернизм 107, 240, 243

монистический дискурс 256

монистическая методология 261

монотеизм (см. единобожие) 358

мусульманская община 42, 67,
85, 108, 109, 110, 122, 142, 171,
185, 186, 292, 427

- влияние Запада
- военные поражения
- кризис 42, 142, 147, 172, 177, 179, 232, 237
- методологический дисбаланс

- 187, 188
- необходимость обретения методологической грамотности
- отсталость 0
- реформа 63, 115, 167, 296, 370, 390,
- семья и образовательные учреждения 0
- мусульманские интеллектуалы 40
- мусульманское право 290, 295, 405
 - всеобъемлющие универсальные положения 0
 - использование термина «право» 0
 - определение 5, 25, 28, 34, 99, 111, 113, 141, 151, 185, 220, 291, 419, 435, 439, 441
 - процветание человечества и мусульманское право 0
 - развитие
 - философия права 0
- мутазилиты 267, 269, 270, 275
- наследственные отношения в исламском праве 0
- наука 31, 34, 38, 39, 55, 56, 58, 74, 79, 80, 97, 98, 103, 137, 149, 154, 156, 162, 177, 178, 212, 231, 241, 243, 244, 261, 286, 292, 293, 294, 296, 305, 308, 427, 430, 431
 - божественное откровение и наука
 - взаимодополняемость и взаимозависимость наук
 - классификация наук
 - коммуникационный барьер между гуманитарными дисциплинами и естественными науками
- наука, с точки зрения ислама
- научная революция
- развитие методологии и научный прогресс
- четыре этапа научной работы
- научно-экспериментальный метод 0
- научная логика 235
- рационализм, научно-эмпирическая школа
- самореференсная оценка 347
- научное открытие как этап научной деятельности 35
- научно-позитивистская ступень развития мышления 0
- научно-эмпирический метод 262, 284, 285
- неделимая частица (атом) 228
- нигилизм 242
- Новое время (эпоха) 177
- Образование 20, 34, 78, 172, 178, 183, 198, 236, 292, 376, 457
- образовательная стадия исследовательской деятельности 0
- образовательные институты 193, 416, 425, 426
- общественный прогресс 370
- община верующих, и ее очищение 377
- объясняющая модель 84, 151, 152
- Оксфордский Университет 97

опасность узкой специализации и фрагментации науки 0

Органон 230, 231, 232, 234, 235,

Ориенталисты 179, 253

основы мусульманского права 161, 292

откровение

- запись и передача
- интеграция с сотворенным миром
- как источник методологии
- откровение и разум
- откровение и чувственное восприятие
- пророческая Сунна как часть откровения

откровение и природа 0

открытая дискуссия 457

отреченность от мира 0

отсталость мусульманской общины 0

очищение

- богатства 0
- души 392
- в Коране 391
- в области социальных отношений 0
- в суфизме 0
- как основополагающая ценность ислама
- связь с другими ценностями — единобожием и цивилизованным развитием

параметрическая статистика 342

парная работа 454

парадигма 84, 148, 149, 160, 325

перемены 37, 167, 430

поведение человека 159, 444

позитивизм 239

покаяние на суфийском пути 0

политическое право (юриспруденция) 143

политическое устройство, как манифестация единобожия 378

посланник Аллаха 165, 166, 442

- его подход к принятию решений
- как интерпретатор Корана

постмодернизм

праведная отреченность

практикоориентированный подход

практикум

- концепция
- раздаточный материал
- ситуативные задания
- структура
- требования к практикуму

предрассудки 251

пренебрежение будущим 192, 295

применение знаний на практике 265

принципы ислама 190

принятие веры 370

природа 44, 66, 78, 148, 150, 156, 159, 227, 248, 265, 287, 350, 351, 352, 353, 357

Причинность 195, 365

пророки, посланные ко всем народам 0

Протонный суперсинхротрон 39

Развод 394

Разум 51, 53, 54, 66, 70, 74, 78, 109, 141, 156, 159, 170, 171, 191, 204, 231, 239, 242, 248, 251, 265, 267, 269, 271, 275, 279, 281, 282, 287, 299, 306, 307, 326, 327, 330, 334, 337, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 371

- и откровение
- как инструмент для интеграции познания
- как методологический инструмент
- роль разума в мутазилитском каламе
- роль разума в суфизме

рай 0

рационалистические школы в исламе 0

редукционизм 36

реинтерпретация исламского наследия 0

религиозно-теологический этап развития человеческого мышления 14, 162, 169, 258, 311

религиозные меньшинства 0

ретроспективные исследования 218

реформирование мусульманской общины 166, 182

романтизм 242

роскошь как характеристика стадии, предшествующей распаду общества 0

ростовщичество 115, 398

самореференсная оценка 347

сбор данных 102, 307

сексуальные отношения 210, 353

сельское хозяйство и цивилизация 284, 384, 418

семья 184, 373, 375, 376, 394, 395, 412

сохранение семейных отношений 373

система познания 84, 155, 156, 158, 160

сканер 329

слепое следование авторитетам 0

слух 207, 246, 248, 327

смерть 313

сознание и его сила 172

сознание космического единства Аллена Атки 36, 37

соотношение понятий: мировоззрение, система познания и методология 156, 158

социальная система и проявления единобожия 373, 382, 386

социальные отношения и очищение души 392

социум и как методологический источник 62, 64, 66, 69, 96, 110, 111, 142, 146, 147, 179, 191, 200, 240, 257, 313, 332, 349, 353, 354,

369, 384, 394, 403, 418, 428, 429, 441

софисты 229

справедливость 159, 193, 373

споры софистов 0

сподвижники 203, 269, 290, 380, 401

- высказывания сподвижников
- практические шаги сподвижников
- согласное мнение сподвижников

стандартизированная оценка 347

структурное единство Корана 119

сунна 66, 92, 93, 117, 178, 305, 311, 312

- как методологическое основание
- как один из коранических терминов
- как скрытое откровение
- ложные интерпретации
- суфизм и пророческая Сунна

суфизм 30, 112, 276, 401

- как мистическая практика
- как основа жизнеспособности мусульманской общины
- метафизические учения Востока

схоластика (калам) 100, 123, 125, 172, 174, 219, 232, 292

табачная промышленность 0

Темные века Европы 0

t-тесты, 342

тест Уилкоксона 342

Теория Великого объединения 81

теория относительности 38

теория электрослабого взаимодействия 39, 40

терминологические штудии 181

торговля 249, 358, 384, 385, 396

традиционалисты 293, 319

традиционная методология 115, 126

трудовая этика 264

три стадии развития мышления людей Огюста Конта 258

убийство 410

универсальная душа 60

универсальная кораническая методология 275

универсальность методологии исламского права 221

универсальные 131, 133, 311

университетские программы 63

устройства с дистанционным управлением 362

ученые и их роль 0 положения ислама 195, 373

философия 38, 41, 44, 74, 97, 116, 127, 137, 139, 140, 154, 225, 226, 231, 234, 252

философия как расхождение между словами и деяниями 127

философия науки 41, 154

философско-метафизический
этап развития мышления 103, 258

философы 31, 45, 79, 221, 267,

фильмы и культурные ценности
139

фотокамера 329

фрагментарный подход к исто-
рии 188

хадисоведение 29, 162, 178, 205,
212, 215, 220, 256, 298, 312

хи-квадрат, 342

христианство в Европе 0

человеческие существа, как
наместники Бога на земле 39,
393, 403

человеческие существа, как обла-
годетельствованные Богом

человеческий организм 0

чувственное восприятие 70, 207,
215, 251, 287, 299, 327, 330, 334,
350, 355

- в откровении
- как инструмент интеграции
познания
- как методологический ин-
струмент
- чувственное восприятие в от-
ношении познания сотворен-
ного мира

чужаки 439

шарообразность земли 046

Шесть шляп 338

школа (интеллектуальное
направление) 97, 132, 202, 254,

267, 272, 275, 276, 283, 300

ценности 5, 26, 48, 116, 146, 204,
270, 323, 349, 356, 357, 368, 369,
374, 376, 380, 382, 383, 385, 387,
388, 390, 404, 405, 406, 419, 433

- единобожие
- определение
- очищение
- цивилизованное развитие

ЦЕРН 39

цивилизация 6, 7, 37, 43, 82, 110,
112, 116, 121, 202, 242, 256, 356,
368, 372, 410, 427, 433, 439

- рост и закат
- упадок из-за стремления рос-
коши и изнеженности
- ценности

экзистенциализм 242

экономика и единобожие 34, 46,
286, 25, 48, 53, 60, 118, 119, 357,
368, 369, 370, 371, 372, 373, 374,
376, 379, 383, 384, 385, 387, 389,
403, 404

эмиграция 0

эстетика в исламе как манифе-
стация единобожия 378

язык и его развитие 0