
Исламская научная традиция и европейская мысль*

© 2021 г. Н.Л. Сейтахметова^{1**}, А. Сагикызы^{2***}, Ж.Ж. Турганбаева^{3****}

^{1,2} *Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан,
Республика Казахстан, Алматы, 050010, ул. Курмангазы, д. 29.*

^{2,3} *Казахский национальный университет им. аль-Фараби,
Республика Казахстан, Алматы, 050040, пр. аль-Фараби, д. 71.*

** *E-mail: natalieseyt@mail.ru*

*** *E-mail: ayazhan@list.ru*

**** *E-mail: zhanara0890@mail.ru*

Поступила 29.01.2021

Статья посвящена рассмотрению исламской интеллектуальной традиции с точки зрения возможности ее соотнесения с социально-гуманитарными аспектами науки, сформировавшейся в традициях европейской культуры. Поводом для исследования послужили постмодернистские трактовки процессов исламизации знания как способов преодоления дихотомии науки и религии. В основании этих трактовок – социальная, по сути, идея цивилизационной идентичности мусульман, живущих и работающих сегодня в европейских странах (в том числе и в сфере науки) и мусульман традиционного исламского Востока. Авторы, однако, связывают перспективы обновленной трактовки исламской научной традиции с возможностью ее реинтерпретации в контексте постнеклассической концепции научной рациональности. Эта концепция позволяет преодолеть доходящую до противопоставления трактовку «западного» и «восточного» знания. Авторы приходят к выводу: исламизация образования на Востоке, начатая в IX в. интеллектуалами (прежде всего из числа мусульманской уммы) на дидактических основаниях, заложенных в Коране и Сунне, подразумевала осмысление культурного статуса различных областей знания с позиций соответствующих ценностных ориентиров, что в принципе не противоречит современному пониманию науки как аксиологически ориентированной системы. Сама возможность такого рода соотнесения ценностных аспектов знания противостоит «научной маргинализации» ислама и предполагает разграничение смыслового содержания ислама как культурного регулятива, ориентирующего также и науку, и ислама как системы жестких религиозных представлений.

Ключевые слова: ислам, научная традиция, исламизация знания, мусульманский интеллектуализм, научная дихотомия, Запад и Восток, конструктивизм, позитивизм, вестернизация.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-72-82

Цитирование: *Сейтахметова Н.Л., Сагикызы А., Турганбаева Ж.Ж.* Исламская научная традиция и европейская мысль // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 72–82.

* Статья подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта №AP08855962.

Islamic Scientific Tradition and European Thought*

© 2021 Natalya L. Seitakhmetova^{1**}, Ayazhan Sagikyzy^{2***},
Zhanara Zh. Turganbayeva^{3****}

^{1,2} *Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee of science of the Ministry of education and science of the Republic of Kazakhstan, 29, Kurmangazy str., 050010, Almaty, Republic of Kazakhstan.*

^{2,3} *Al-Farabi Kazakh National University, 71, al-Farabi Av., 050040, Almaty, Republic of Kazakhstan.*

^{**} *E-mail: natalieseyt@mail.ru*

^{***} *E-mail: ayazhan@list.ru*

^{****} *E-mail: zhanara0890@mail.ru*

Received 29.01.2021

The article is devoted to the consideration of the Islamic intellectual tradition from the point of view of the possibility of correlating it with the social and humanitarian aspects of science, formed in the traditions of European culture. The reason for this study was postmodernist interpretations of the processes of the Islamization of knowledge as ways to overcome the dichotomy of science and religion. These interpretations are based on the social, in fact, idea of the civilizational identity of Muslims living and working today in European countries (including those working in the field of science) and Muslims of the traditional Islamic East. The authors, however, associate the prospects of a renewed interpretation of the Islamic scientific tradition with the possibility of its rethinking in the context of the post-nonclassical concept of scientific rationality. This concept makes it possible to overcome the interpretation of “western” and “eastern” knowledge, which reaches the point of opposition. Such a rethinking is unfolding today, in particular, in the course of the reinterpretation of historically established Islamized intellectual trends. The authors come to the conclusion: the Islamization of education in the East, begun by 9th century intellectuals (primarily from among the Muslim Ummah) on the didactic foundations laid down in the Qur’an and Sunnah, implied a rethinking of the cultural status of various fields of knowledge from the standpoint of the corresponding value orientations, which, in principle does not contradict the modern understanding of science as an axiologically oriented system. The very possibility of this kind of correlation of the value aspects of knowledge opposes the “scientific marginalization” of Islam and presupposes the delineation of the semantic content of Islam as a cultural regulator that also orientates science and Islam as a system of rigid religious ideas.

Keywords: Islam, scientific tradition, Islamization of knowledge, Muslim intellectualism, scientific dichotomy, West and East, Constructivism, Positivism, Westernization.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-72-82

Citation: Seitakhmetova, Natalya L., Sagikyzy, Ayazhan, Turganbayeva, Zhanara Zh. (2021) “Islamic Scientific Tradition and European Thought”, *Voprosy filosofii*, Vol. 7 (2021), pp. 72–82.

* The article was prepared within the framework of the research project No. AP08855962.

Научно-образовательный дискурс в гуманитарном пространстве исламского мира базировался на философии и адабе, в которых интеллектуальность и энциклопедизм были принципами построения знания. Именно в этих традициях интеллектуальная инклюзивность выступала мерой образования. Адаб с самого начала апеллировал к образованию и научному поиску, имел во все времена дискуссионную природу, взаимодействовал с различными сферами знания, и, разворачиваясь в мультикультурной среде, не был ограничен пространственными или временными рамками; в современном мире он продолжает играть роль генератора научного дискурса, вдохновляемого плюрализмом подходов к научному знанию как таковому. Проблема исламизации знания как органичного консенсуса, *иджма*, науки и религии, веры и знания на волне пробуждения цивилизационного самосознания и поисков идентичности у представителей мусульманской уммы на Востоке и Западе, ввиду масштабности культурно-коммуникативного пространства, затронутого им, актуальна сегодня вновь.

Исламские научные исследования, теоретические и прикладные, были непрерывными начиная с эпохи Средневековья, что позволило развивать традицию, влиявшую на интеллектуальное обеспечение Востока и Запада. Возможно ли сегодня переоткрытие исламского научного капитала для включения его в общий научный мировой проект? Когда западные интеллектуалы заговорили о кризисе науки в связи с ее отторжением от духовных ценностей, которые тысячелетиями выстраивались в лоне самой (фундаментальной) науки, назрела необходимость поиска новых научных подходов, в которых человек реализовывал свою «человеческую» сущность. Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и ряд знаменитых ученых начали критику рациональных парадигм науки; порой они обращаются к научным традициям Востока, в которых ценности материалистических представлялись ложными, отражающими нищету духовного бытия. В этом контексте наследие исламской науки дает устойчивые модели гармонии мира и человека. Изгнание метафизики из западной науки завершилось деконструкцией ее духовного содержания. Об этом пишет Ж. Маритен в «Величии и нищете метафизики», ссылаясь на учения Фомы Аквинского, Платона, Декарта и Спинозы. Сегодня многие ученые испытывают своеобразный философский дискомфорт, говоря о парадигме вообще, поскольку в эпоху плюрализма вызывают сомнение даже парадигмальные контексты того или иного знания.

Можно ли говорить о парадигмах знания Востока и Запада? Наверное, будет более корректно говорить о традиции научного знания, которая была и остается non-финальной, продолжающей «образовывание» человека, выявляющей его человеческую сущность и назначение. Исламская научная традиция по своей сути была философской и глубоко метафизической, проблемы науки соотносились с нравственными вопросами и имели фундаментальный смысл. Подобно Сократу, ученые исламского мира полагали, что философское знание должно разбудить в человеке тягу к знанию, чтобы он мог состояться в мире как уникальная целостная индивидуальность. В отрыве от философии наука фрагментарна, не способствует «собираанию» человека в единство, а его мышления – во всеохватывающую рефлексию о Боге, о мире и самом себе. Так считали и аль-Фараби, и Ибн Сина, создавая учения об *инсан ал-камил*, и так же считают интеллектуалы современного мира, подхватившие идею преобразования знанием. Известный хадис «Ищи знание, если даже оно в Китае» стал фреймом осознания человека человеком только в образовании и приумножении знаний.

С появления калама, фальсафа, адаба в исламском мире развивается традиция непрерывности и преемственности научного и философского знания. Учеными осуществлялась миссия возвращения философии в повседневную практику жизни, чтобы эту жизнь сделать значимой и личностной. Возвращение к опыту интеллектуальной традиции исламского Востока актуализируется в связи с поисками способов существования в новой реальности культурного, религиозного разнообразия, постнеклассических методологий, консенсуса веры и знания, взаимодополнительности классического и неклассического, рационального и иррационального. Появившиеся концепты «исламская наука», «исламская юриспруденция», «исламская экономика», «исламский

феминизм» и другие стали вводиться в орбиту исламоведческих учений с целью доказательств наличия общих научных оснований в пространстве исламского Востока и Запада.

Имевшиеся теории о стагнации научной традиции в исламском мире способствовали фрагментарному изложению исламского научного и философского знания, которое вопреки этим теориям развивалось и генерировало идеи, востребованные современностью. Нелишне заметить, что научно-философская традиция исламского мира не прерывалась, а содержащаяся в ней преемственность знаний, философского опыта, органично и пластично вводится в круг современных проблем. Дискуссионный, полемический характер современных направлений исламской философии и науки демонстрирует способность к самокритике, осознанию несостоятельности или необходимости трансформации когнитивных установок, принятию новой реальности, модернизации.

Появившийся в исламской науке концепт «исламизация знания» способствовал расширению границ интерпретации исламской науки и исламской философии. Так, научное знание и его исламизация в учении Исмаила Раджи аль-Фаруки, дополнившего термин «исламизация знания» социально-культурным и политическим аспектами, сегодня имеет тенденцию к расширению как понятия, так и направления. Исламская наука – феномен многогранный, отличительной чертой его является этический императив, который определяет границы теоретического и практического знания.

Проблема сущности и существования, которая была поставлена исламскими учеными – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Синой, – очертила трансцендентный контур единства природы и человека, Бога и мира. Моделирование научного знания и познания в бытии духовности открывало возможность отстаивать общечеловеческие ценности, в которых преодолевается отчуждение человека и Бога, науки и религии. Известно, что аль-Фараби, занимаясь математикой, определил не только ее онтологический статус, но и моделировал посредством математических формул трансцендентность Бытия. Уже в Средневековье сложился способ познания мира – исламский рационализм или исламская рациональность, которая «перешла» по научному мосту в Европу.

Сегодня в эпоху постмодерна постнеклассические парадигмы сменили классические, но все они переоткрывают «банк» прежних интеллектуальных и научных идей, методологий, принципов. И поэтому исламские научные традиции представляются востребованными для конструирования философской реальности современности.

Рассмотрение вопроса об исламской научной традиции может быть начато с изучения того, чему она традиционна противопоставляется: западной научной мысли. Противопоставление это носит характер, скорее, элемента новейшей истории, когда «интровертный» и «пассивный» Восток стал развивать рефлексию о «комплексе неполноценности» перед активным и экстравертным Западом, манифестированную в труде Э. Саида «Ориентализм». О современности антагонизма «Ислам – Запад» говорит факт тесного и плодотворного взаимодействия культурно-коммуникативных пространств исламского адаба и его западного варианта – *studia humanitatis*, а точнее, заимствования последним значительной части элементов первого. Речь идет о заимствовании Европой, начиная с Итальянского Ренессанса, отдельных компонентов политической культуры, институционализации образования, социального регулирования и почти всего гуманистического комплекса. При этом определенные части культурной жизни исламского Средневековья, в частности философская рефлексия, имеют древнегреческие корни, а благодаря деятельности перипатетиков являются достоянием западной и, в определенной степени, мировой научной парадигмы [Makdisi 1990].

Противопоставление исламской научной традиции, одной из характернейших черт которой выступает интеграция науки и религии, носит характер повседневно обсуждаемого явления, ставшего настолько привычным для восприятия, что всякое критическое осмысление этого антагонизма отходит на задний план. Так, малайзийские исследователи исламской научной мысли утверждают, что она нацелена на удовлетворение потребностей, во-первых, души и, во-вторых, тела. При этом западная научная парадигма представляется бездуховной, отвечающей лишь физическим потребностям человека.

Исламизация образования, согласно отдельным исследователям, основанная на апелляции дидактики к Корану и Сунне, предполагает переосмысление категорий различных отраслей научного знания, фундированного западными интеллектуалами и освоенного в процессе секулярного образования интеллектуальной элитой мусульманской уммы. При этом легко прочитывается негативизм в восприятии сложившегося положения вещей [Hamdan et al. 2018, 1299]. В трудах современных мусульманских ученых присутствуют, наряду с объективными фактами вписываемости ислама во все сферы жизни общества, изображение ислама как идеального образа жизни: уникальность этой религии подчеркивается гуманизмом, присутствующим в ней, возможностью (а чаще всего – предпочтительностью) рационального, научного осмысления всего созданного Богом [Ibid., 1300].

Одновременно имеет место отрицание глобализации в варианте вестернизации сознания в пользу сохранения исламских и аутентично-национальных специфических черт мусульманской уммы в различных частях мира. Однако в процессе критического осмысления воспринятого сразу возникает замечание: то, что выделяется рядом интеллектуалов как характерное для ислама, в той или иной степени свойственно всем мировым религиям. Сразу вспоминаются христианские варианты гуманизма, жизнестойкость буддизма в различном культурно-географическом и социально-экономическом окружении, неотделимость названных религий от когнитивных процессов, инициируемых религиозными аксиологическими ориентирами. Интересно заметить, что стадию доминирования религиозного сознания над научным западный мир преодолел в Средневековье, тогда как исламские авторы доказывают правомерность апеллирования ислама к современной жизни, ее аспектам, ценностям, процессам.

Еще одна черта современной исламской традиции – рационализм субъектов познания, ассоциирующихся с наукой в исламе. Большую роль в призыве к рационализму сыграл мутазилизм, гонения на представителей которого были характерны для основоположников исламского традиционализма Средневековья. В свою очередь, рациональное как категория научного познания имеет много общего с категорией светского. Иными словами, передовые исламские интеллектуалы признают важность светского элемента в образе жизни мусульманской уммы. О светском характере власти в Средневековом халифате хорошо говорится у Зияуддина Сардара: «К своему удивлению, я узнал, что религиозные государства были скорее исключением, нежели правилом в исламской истории. Великие Омейядская и Аббасидская империи... основывались на личном и авторитарном правлении. Почитание ими религии было чисто символическим. В лучшем случае они были полусветскими государствами. С единственным исключением – Фатимидское государство в Египте и Сирии... – государства, которые существовали после этого периода были еще более светскими. Фатимидские правители были фанатичными исмаилитами (ответвление шиизма), но даже они не были в состоянии навязать свою веру всему государству. Большая часть их населения принадлежала к суннитской вере, и по практическим соображениям они часто отделяли дела государства от идей исмаилитской теологии» [Sardar 2007 web].

Вопрос о научной парадигме был тщательно рассмотрен Томасом Куном в труде «Структура научных революций» (1970 г.), который определил научную парадигму как набор определенных рамок, включающих доверие, предположения, нормы, ценности и цели, которые в той или иной степени определяют направленность деятельности субъекта научного познания. Функции парадигмы сводятся к управлению научным познанием через стандартизацию проблем и поиск их решений [Kuhn 1970]. Наложив, например, теорию ориентализма на методологию Куна, можно увидеть, что эта концепция, сыграв роль научной парадигмы в определенный промежуток времени, вызвала к жизни кризис существовавших тогда социологических теорий, развил и обогатил при этом гуманитарно-научное знание. Теперь же концепция ориентализма должна уступить роль фрейма другой научной парадигме. Это представляется необходимым в соответствии с тезисом Куна о необходимости подстраивания науки под потребности исторической эпохи – процесса, в котором важную роль играют социологические,

исторические, психологические факторы. Востоковедческое знание, согласно этапам развития научного знания, переживает кризис, предвещающий революцию и новое прочтение этого научного знания. Кун считает, что научная парадигма независима от времени и пространства и определяет контекст, в котором творится научный дискурс и его направленность. Научная парадигма обнаруживает в себе определенные аномалии, которые, разрушая парадигму извне, приводят к революции в науке и, следовательно, в дискурсе. Субъект научного познания в этот момент оставляет старую парадигму в пользу новой [Hamdan et al. 2018, 1301].

Философское знание, неотделимое от потребностей социума (любого масштаба), на каждом этапе своего развития предлагает актуальные для существующих проблем парадигмы. Сегодня в исламоведческом знании встает вопрос идентичности, корни которого уходят в колониальные времена, инициировавшие миграционные процессы. Последние стали богатой почвой для развития таких теорий, как мультикультурализм, ориентализм, способствовали оживлению проблемы нацистроительства, с одной стороны, и размывания идентичности – с другой. Ибрахим Рагаб, выделяет два основных подхода к проблеме применимости ислама к современному «научному» мышлению. Первый, позитивистский подход, разделяющий религию и науку, был четко выражен определением Национальной академии наук США: «Религия и наука – разные и взаимоисключающие области человеческой мысли, представление которых в одном контексте ведет к заблуждению как научной теории, так и религиозных верований». Эту парадигму доктор Рагаб называет устаревшей. Второй подход к исламской науке характеризуется стремлением мусульманских ученых к ограничению исламских детерминант образа человеческой жизни от таковых, так или иначе ассоциирующихся с Западом. При этом «исламскость» представляется априори как возвышенное, истинное, сакральное, апеллирующее к проявлениям духовности высшего порядка, тогда как «западничество» связывается с абсолютно материалистическим, позитивистским/эмпирическим, а значит, бездуховным научным мировоззрением [Ragab 1992, 2–3].

На этот счет имеется ряд возражений. Исследователь напоминает, в противовес первому из озвученных им подходов, что мусульманские ученые, вся жизнь которых подчинена регулятивам и ценностям ислама, способны и всячески должны стремиться к поиску достоверного знания, к которому стремится наука в принципе. Священное Писание в данном поиске должно выступать фактором, не ограничивающим, но инспирирующим научный поиск. Касательно второго подхода исследователь подчеркивает интегрирующий и универсальный характер ислама как последнего Слова Божьего, имеющего отношение ко всем людям – идет ли речь о западном или исламском мире [Ibid., 3–4]. Сказанному созвучно замечание З. Сардара о недопустимости одностороннего толкования исламской когнитивной традиции, которая должна выйти с гностического на научный уровень [Sardar 1988, 15]. Ряд малайзийских ученых, представляющих внушительный исламский образовательный нарратив, отрицают духовность западной научной мысли. Подчеркивая универсальность таухидного мировоззрения; авторы настаивают, что исламская наука рассматривает человека как материальное и одновременно нематериальное существо. Критика западной научной мысли центрируется вокруг ее преимущественно материального характера [Ibid., 69].

Мы исходим из позиции, что такая однобокость рассмотрения категорий западного и восточного не должна иметь места в современном мире, научный прогресс которого начиная со Средневековья был в большей степени инспирирован и проведен в жизнь западной наукой и западными социальными ценностями. Тренд возвращения к корням в традиционных обществах всегда был и будет актуален. Между тем, отрицание научной парадигмы ввиду ее «западности», наряду с провозглашением права на жизнь исламского мировоззрения может отвлечь внимание исследователя от разноуровневости сопоставляемых величин. Отрицание заслуг западной научной мысли в ряде трудов мусульманских интеллектуалов видится нам не как панацея от «пассивности» исламской научной традиции. В этом вопросе мы согласны с З. Сардаром, который считает, что ислам и «исламскость» в научном поле должны быть снова интегрированы

в жизнь; отсутствие практического воплощения элементов исламского образа мысли в научном и философском поле мирового сообщества весьма обедняет исламское общество, лишая знание прагматизации и оставляя на уровне теоретической рефлексии; мировое сообщество, сконцентрированное на одной модели мысли и жизни – западной, без своевременной альтернативы может прийти к саморазрушению из-за внутренних противоречий не-западных обществ.

Аль-Фаруки называет три базовых недостатка западной научной парадигмы: во-первых, сведение изучения реальности к данным естественнонаучного характера; во-вторых, ложное чувство объективности, основанное на полученных данных; в-третьих, персонализм/индивидуализм, к которому сводится то или иное знание [Al-Faruqi 1982]. Исламские ученые приходят к выводу о необходимости построения исламского знания, которое бы использовало собственную методологию. Дискуссия об исламском знании обосновывает неприменимость к нему западных научных образцов в контексте позитивизма, критикуемого за чрезмерную закрытость, а также конструктивизма, которому инкриминируют чрезмерную открытость [Krairulyadi 2016, 72]. Фаруки высказывает мнение о релевантности западного знания на определенном, коротком промежутке истории, ввиду того что западному мировоззрению – материалистичному по своей сути – свойственна погоня за краткосрочными выгодами. Фаруки продолжает: западная научная парадигма продуцирует знание ради знания, не стремится к духовному развитию личности, что ведет в итоге к дисгармонии между разумом и душой, рациональным и духовным. Хайруляди заключает, что недостатком позитивизма является игнорирование психологических и социальных измерений, влияющих на данные, получаемые в процессе изучения реальности [Ibid., 74–75]. Иными словами, личностные взгляды и религиозные ценности теряют значимость ввиду ограничения внимания исследователя рамками данных, на которые он не может и не должен влиять [Al-Zeera 2001]. Конструктивизм рассматривается Хайруляди как более адекватная социальным реалиям парадигма [Krairulyadi 2016, 75]. В связи с тем что рассматриваемая парадигма не подвержена абсолютизации изучаемых явлений и их сепарации от познающего субъекта, здесь у мусульманских интеллектуалов мы находим иное замечание: чрезмерную субъективацию, граничащую с отрицанием объективно существующего положения вещей. Холистический подход конструктивизма находит отклик у исследователя: внимание к деталям, контексту, взаимосвязям между частями целого, понимаемого в позитивизме как совокупность частей, в конструктивизме предстает сложной системой, обусловленной социальной средой [Ibid., 76–77]. Применимость принципов объективизма (позитивизм) и субъективизма (конструктивизм) мусульманскими исследователями отвергается, поскольку исламом регламентирована одна истина, релевантная для всех точек времени и пространства.

Исходя из позиций мутазилизма Хайруляди ссылается на 27-й аят суры «Аль-Анфаль», говоря, что человеку дано свыше быть не только потребителем, но и производителем знания, не только реципиентом, но и актором когнитивного процесса, поскольку человек является «наместником Бога на земле» (*хилафа*). В эту роль включается элемент гуманизации [Ibid., 78–79]. Раскрывая смысл исламской научной традиции, Хайруляди выделяет ее основные черты. Во-первых, установка на единство духовного и материального воплощений человека. Во-вторых, одновременно религиозный и рациональный характер, предполагающий сочетание «божественного, духовного, религиозного, вечного, абсолютного и идеального, с одной стороны, и человеческого, материального, рационального, изменчивого, временного, относительного, актуального – с другой, в процессе конструирования таухидного исламского знания». В-третьих, принцип единственности истины, автором которой является Бог, понимание реальности как реализации ценностей, которые определяют внешний облик и внутреннее содержание самой реальности и знания, направленного на ее изучение. Четвертым элементом исламской научной традиции, согласно Хайруляди, является принцип «умматизма», понимаемый как универсальность и полезность для уммы любого добываемого знания в мире, целенаправленно созданном и управляемом Богом. Знание

понимается как распознавание знаков Аллаха на земле, которые он оставил человечеству для познания моральной составляющей реальности [Krairylyadi 2016, 83–84].

Метод исследования, релевантный для исламского знания, должен отвечать следующим параметрам: 1. Понимание реальности как целенаправленно созданной вселенной, имеющей моральный контекст, что, в свою очередь, требует от метода направленности на положительные трансформации во всех аспектах человеческой жизни. 2. Направленность на целостное восприятие мира; индивид предстает как часть космоса ввиду единственности истины, что содействует избеганию фрагментации знания. 3. Требование, чтобы процесс поиска истины не был вредоносным для социального и морального воплощений человечества. 4. Внимание к духовному уровню в его единстве с материальным [Ibid., 2016, 81–84].

В среде мусульманских ученых, критикующих западную научную мысль, особняком стоит иранский философ-религиовед Сеййед Хоссейн Наср. Специфической чертой его подхода является отрицание принятого мусульманскими интеллектуалами мнения об отсутствии аксиологической компоненты в западной науке. Данное утверждение совпадает с нашим видением западной научной мысли. Иные подходы Насра представляются нам достаточно спорными. Так, его критика преемственности западной науки по отношению к исламским научным традициям оспаривается другими интеллектуалами – выходцами из мусульманской уммы [Nasr 2010 web].

Понимая научное знание как знания о естественном мире, а не о сверхъестественном, Наср вступает в противоречие со своей же позицией относительно того, что ученым пора перестать плодить инженеров и обратить свои взоры на «чистые» знания, основанные на этике и религии. Наср предлагает свое видение исламской науки. Вопрепят, исламскому миру необходимо преодолеть «комплекс неполноценности» перед западными наукой и технологией, стремительное развитие которых отсчитывается от времени европейской научной революции. Далее, Наср призывает к созданию исламского концепта единства природы и естествознания, которые станут основой для исламского мировоззрения. Этот концепт должен исходить из глубокого и целостного исследования источников исламской религии вместо реконтекстуализированных аятов Корана. Эти положения устремлены к созданию исконно исламской науки – науки о природе и технологиях, способной к уравниванию внутреннего мира людей и построению их жизни в соответствии со Священным Писанием. Наср проводит актуальную сегодня идею необходимости возвращения к природным способам продуцирования энергии. Возвращение баланса природы и науки в жизнь современного мира – это возможность избежать глобальных катастроф, связанных с изменением климата и т.д. Наср проводит идею гармоничного сосуществования человека и природы, заложенную, по его мнению, в тексте Корана. Впрочем, идеи рационального и бережливого использования природных ресурсов характерны для большинства представителей исламской философии и науки. Актуальность этих теорий и идей мы повсеместно наблюдаем в моделировании «зеленых» экономик и др.

На сближение, диалог исламской научной традиции и западноевропейской обращает внимание и Рагаб. Исходя из несовершенства западной научной парадигмы, исследователь предполагает, что ислам может способствовать формированию более холистической, интегративной, ценностно-ориентированной методологии [Ragab 1992, 6]. Рагаб считает единственным возможным путем развития научного дискурса консенсус между традиционной исламской наукой и западной онтологией и эпистемологией, предполагая, что онтологические и эпистемологические конструкции ислама содержат потенциал построения общего фрейма для обсуждения научной методологии (социальных наук) [Ibid., 7–8].

Как отмечают индонезийские мусульманские интеллектуалы Прима Асвирна и Реза Фахми, Средневековые ознаменовались распространением исламской культуры свободного мышления, инспирированного таухидным мировоззрением, не противопоставляющим науку и религию, и вызвало впоследствии к жизни европейский Ренессанс. Европейское культурно-коммуникативное пространство того времени тяготело

к сепарации веры от знания, в то время как познание в исламе берет свое начало от провозглашения религиозных истин, вдохновляющих на поиск знаний, понимаемых мусульманами как подтверждение существования Бога [Aswirna, Fahmi 2016, 107]. Исламская модель знания затронула все сферы социальной жизни Европы, переоткрывшей для себя наследие Аристотеля через перипатетические труды Ибн Сина (Авиценны) и Ибн Рушда (Аверроэса). Последствия разрыва между научным и религиозным мировоззрениями, начавшегося с провозглашения некоторых знаний «нежелательными» у аль-Газали, Ибн Таймии и Ибн Кайима аль-Джаузиди, выразились в стагнации научной мысли XI в. в Османской империи, а также в современной пассивности мусульманского научного сообщества. Причину этого исследователи усматривают в преждевременном развитии мутазитского рационалистического дискурса, подвергнутого традиционалистской критике, что впоследствии свело на нет пробуждение научного сознания в исламском мире [Ibid., 108–109].

Асвирна и Фахми констатируют понимание уммой окончания идеологического господства Запада на мировой арене. Переживаемые и уже пережитые населением различных частей исламского мира трагедии воспринимаются, в зависимости от автора и подхода, как пережитки колониального этапа истории или как следствия эксплуататорской политики западных стран. Между тем, авторы называют ряд внутренних причин интеллектуальной стагнации в исламском мире, выделяют два типа проявлений исламизации знаний, которые ими дискредитируются. Первое касается практического игнорирования теоретически провозглашаемых ценностей, не допускающих дискриминации по какому бы то ни было признаку. В пример авторы приводят нобелевского лауреата, пакистанского физика Мухаммада Абдус Салама, и его западного коллегу Стивена Вайнберга. Второе относится к пониманию некоторыми учеными Священного Писания как точного научного пособия, которое обуславливает самовосприятие исламской уммы, а также пренебрежительное отношение к Западу, утратившему ценности высшего, духовного порядка. В этом контексте исламизация знания саркастически связывается учеными с движением «спасения мусульманского интеллекта от удушающего секуляристского вакуума» [Ibid., 110–111]. Фахми и Асвирна приходят к выводу, что должна иметь место не исламизация знания, а исламизация современности, которая заново актуализирует ислам как целостное мировоззрение – универсальное и адекватное существующим реалиям [Ibid., 117].

Авторы выделяют три ключевых эпистемологических положения в дискурсе исламской науки. Во-первых, противопоставление веры и научного либерализма; религия в этом контексте видится фактором, лимитирующим научную мысль. Во-вторых, природу поиска источника этого дискурса нельзя характеризовать ни как однозначно редукционистскую, ни как детерминистскую. В-третьих, метод, используемый этим дискурсом, представляет собой «расширение исламской метафизики», ассоциируя безграничность знания с безграничностью объектов этого знания. Определяющей чертой современного пост-научного общества авторы признают духовную реидентификацию, которая в сочетании с культурным релятивизмом и плюрализмом актуализирует духовный поиск. Чтобы не допустить маргинализации ислама, следует разграничивать ислам как научное поле / научную категорию и ислам как веру [Ibid., 117–118].

Камаруддин Заелани солидарен с предыдущими авторами в необходимости разграничения ислама как веры и ислама как науки. Заелани идет несколько дальше, дифференцируя ислам и исламскую мысль, под последней понимая личностное восприятие объективной реальности и религиозной истины, чаще всего не соответствующее Откровению [Zaelani 2015, 113].

Тренд на «исламизацию знания» порождает попытки построения стройной концепции с необходимыми ее частями – принципами и методологией. Следует констатировать, что «исламизация знания», стремящаяся к фундаментальной отличности от «вестернизма», тем не менее, использует концепты и категории, заложенные и распространённые благодаря стремительному развитию западной социологической науки,

внесшей в жизнь человечества многие жизнестойкие фундаментальные концепции. Отрицание наследия, инспирировавшего философскую дискуссию на глобальном уровне и детерминировавшего построение соответствующего дискурса, было бы заблуждением. Однако знание не имеет обязательной привязки к локации или эпохе, ввиду чего стремление к продуцированию исламом собственных моделей и концепций знания встречает широкий отклик у мусульманских интеллектуалов, падая на благодатную концептуальную почву.

Правомерна ли постановка философского вопроса о дихотомии западной и исламской научной мысли в современном мире, который представляется нам лишенным опоры на образцовые модели научного знания, центрацию вокруг жестких логических структур и замыкания на них? Наверное, все-таки правомерно, поскольку речь идет о взаимодополнительности научных знаний и включенности исламского контента в мировой научный дискурс, и не только потому, что интеллектуальный потенциал исламской науки, заложенный в X–XII вв., не раскрыт еще во всей полноте, а потому, что новое знание XXI в. не может состояться без духовного основания. Исламская научная традиция была направлена не на поиск абсолютной истины, а на ее истолкование. Целью научного знания было понять значимость собственного бытия. Исламские интеллектуалы уже с VIII в. стремились понять науку как единый мировой процесс, не разделяемый на Восток и Запад. Для современности реконструкция исламских научных знаний, аккумулированных в опыте прошлого, также представляется актуальной для переоценки традиционных классических научных образцов с целью воссоздания интегрального научного дискурса.

Органичное единство образования и науки в исламском дискурсе всегда создавало неограниченные коммуникативные возможности для развития науки и научной рефлексии. Научная традиция исламского мира вообще по своей сути направлена на восстановление гармонии религии и науки, веры и знания, всегда стремилась к сохранению в себе нравственного содержания, моральных ценностей, которые постоянно возвращались в практику жизни. Этический пафос трудов аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, осуществивших диалогический поворот к западноевропейской мысли, – понимать мир с позиции нравственного субъекта, – не остался в прошлом, он реализуется в глобальном научно-философском процессе, поскольку на него есть интеллектуальный запрос ученых исламского мира и Запада.

References

- Al-Faruqi, Ismail Raji (1982) *Al-Tawhid, its implication for thought and life*, International Institute of Islamic Thought, Herndon.
- Al-Zeera, Zahra (2001) *Wholeness and Holiness in Education: an Islamic Perspective*, International Institute of Islamic Thought, Herndon.
- Aswirna, Prima, Fahmi, Reza (2016) “The new paradigm on the Islamization of Science: Islam as knowledge and belief”, *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 105–120.
- Hamdan, Nur Asyikin, Samian, Abdul Latif, Nazri Muslim (2018) “Islamic Science Paradigm is a Science and religion Integration”, *International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET)*, Vol. 10, No. 9, pp. 1298–1303.
- Khairulyadi, Khairulyadi (2016) “A Quest for Islamic Paradigm: towards the Production of Islamic Knowledge”, *Jurnal Sosiologi USK*, Vol. 10, No. 2, pp. 69–88.
- Kuhn, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Makdisi, George (1990) *The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Nasr, Seyyed Hossein (2010) *Modern Islam and Science*, URL: <https://inpropriapersona.com/articles/modern-islam-and-science-an-article-by-seyyed-hossein-nasr/>
- Ragab, Ibrahim A. (1992) “Islamic Perspectives on Theory – Building in the Social Sciences”, *Association of Muslim Social scientists, 21st Annual Conference, East Lansing, Michigan*, URL: <http://www.ibrahimragab.com/ebods-15>
- Sardar, Ziauddin (1988) *Information and the Muslim world. A strategy for the twenty-first century*, Mansell Publishing, London.

Sardar, Ziauddin (2007) *Searching for secular Islam*, URL: <https://newhumanist.org/uk/articles/798/searching-for-secular-islam>

Zaelani, Kamarudin (2015) "Philosophy of science actualization for Islamic science development: Philosophical study on an epistemological framework for Islamic sciences", *Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences*, Vol. 1, Iss. 3, pp. 109–113.

Сведения об авторах

СЕЙТАХМЕТОВА Наталья Львовна –

доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент Национальной академии наук
Республики Казахстан, заведующая отделом
Института философии, политологии
и религиоведения Комитета науки Министерства
образования и науки Республики Казахстан.

САГИКЫЗЫ Аяжан –

доктор философских наук, главный научный
сотрудник Института философии, политологии
и религиоведения Комитета науки Министерства
образования и науки Республики Казахстан,
профессор Казахского национального
университета им. Аль-Фараби.

ТУРГАНБАЕВА Жанара Жанатовна –

PhD Казахского национального
университета им. Аль-Фараби.

Author's Information

SEITAKHMETOVA Natalya L. –

DSc in Philosophy, Professor,
Institute for Philosophy, Political Science
and Religion Studies of Committee of science
of the Ministry of education and science
of the Republic of Kazakhstan.

SAGIKYZY Ayazhan –

DSc in Philosophy, Professor,
Institute for Philosophy, Political Science
and Religion Studies of Committee of science
of the Ministry of education and science
of the Republic of Kazakhstan;
Al-Farabi Kazakh National university.

TURGANBAYEVA Zhanara Zh. –

PhD. Al-Farabi Kazakh National university.