



Проблема знания и познания в исламе

А.А. Закиров^{1а}

¹Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3745-4300>, e-mail: aydarzak1@yandex.ru

Резюме: В статье рассматриваются эпистемологическое учение ислама, виды знания и позиция ислама относительно вопроса веры и разума. Также автор статьи предлагает ответ на вопрос о допустимости изучения экзегетики в качестве предмета познания и результата развития мыслительной деятельности. В статье предложен более гибкий и либеральный подход к интерпретации термина «иджтихад», который рассматривается как стремление возродить исследовательский дух исламской религии. Вопрос знания представлен не как конечная цель, а как средство достижения успеха в религиозной жизни. Существует ли связь между кораническим откровением и возникновением эмпирической науки, стимулирует ли коранический текст на научные изыскания, является ли реальность рационально постижимой структурой – это те вопросы, на которые ищет ответы автор.

Ключевые слова: эпистемология ислама; вера и знание; религия и наука; исламская экзегетика; исламское богословие; философия ислама; постмодернизм

Для цитирования: Закиров А.А. Проблема знания и познания в исламе. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):631–646*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-631-646





The Problem of Knowledge and Cognition in Islam

A.A. Zakirov^{1a}

¹Center for Islamic Studies of Academy of Sciences of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3745-4300>, e-mail: aydarzak1@yandex.ru

Abstract: The article considers the epistemological teaching of Islamic religion, various types of knowledge and position of Islam regarding the matters of faith and reasoning. The author of the article answers the question about admissibility of examining exegesis as an object of cognition and an outcome of development of cognitive activity. The article offers more flexible and liberal approach to the interpretation of notion of “ijtihad” and it is regarded as an attempt to revive the exploratory spirit of Islamic religion. The matter of faith is not introduced as an ultimate goal but as a mean of achieving success in religious life. “Is there any relation between the revelation of seventh century and emergence of empirical science?”, “Does the Quranic text foster the scientific research?”, “Is reality a rational comprehensible structure?”, – these are the questions the author seeks to provide the answers.

Keywords: epistemology of Islam; faith and knowledge; religion and science; Islamic exegesis; Islamic theology; philosophy of Islam; postmodernism

For citation: Zakirov A.A. The Problem of Knowledge and Cognition in Islam. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):631–646. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-631-646

Введение

Эпистемология как область научного знания продолжает развиваться со времен возникновения философии наряду с такими направлениями, как этика, логика и метафизика, несмотря на то что термин «эпистемология» применяется в современной науке не более пары сотен лет. В течение истории ее развития фокусом изучения становились различные аспекты. Древнегреческий философ Платон (427 до н. э. – 347 до н. э.) сформулировал определение понятия «знание», описал его виды и характеристики, провел различие между «знанием» и «мнением». Он также разграничил «знание» относительно того, что существует в реальном мире [1, с. 53–76]. Эпистемология И. Канта (1724–1804) была на-



правлена на изучение условий возможностей человеческого познания, а Б. Рассел (1872–1970) делал попытки понять и оправдать современную науку с точки зрения чувственного опыта. На современном этапе развития эпистемология формируется в рамках различных направлений как междисциплинарный комплекс научных дисциплин. Один из таких комплексов – это когнитивная наука, которая объединяет исследования в сфере искусственного интеллекта, когнитивной психологии и лингвистики [2, с. 99–102].

В современной философии эпистемология знания изучается в рамках двух направлений. В первом направлении большое внимание уделяется иррациональным способам познания, лого и антропоцентризм подвергаются деконструкции (представители: Ф. Бекон (1561–1626), Дж. Локк (1632–1704), Д. Юм (1711–1776), Дж. Беркли (1685–1753)). В другом направлении знание рассматривается как подлинно существующее и обоснованное мнение (представители: Р. Декарт (1596–1650), Б. Спиноза (1632–1677), Г. Лейбниц (1646–1716)). Основным предметом спора между ними был вопрос происхождения знания: это чувственный опыт или деятельность разума?

Вместе с тем следует упомянуть культурную легитимацию определенных видов знания в различные этапы развития истории. В европейской науке Нового времени опыт и эксперимент были основными источниками знания, в то время как в исламских странах первостепенное значение уделялось знанию, которое добывалось из недр традиции и толкования. Рационализм и эмпиризм как концептуальные направления эпистемологического знания в их зачаточном положении были уделом небольшой группы людей, которые трудились при Домах мудрости. Однако со временем научные изыскания в исламском мире пришли в упадок в силу исторических обстоятельств, они не получили институционального развития, знание заключили в рамки сакральных текстов и их интерпретирующих субъектов, трансцендентальный субъективный опыт был заменен на объективно существующий, эмпирическое и рациональное восприятие как инструменты рационального познания, мысленные продукты, порождаемые разумом, стали служить субъективному ощущению и традиции, а их агенты начали доминировать в мусульманском общественном дискурсе.

Эпистемологическое учение ислама

В исламе вопрос «знания» поднимается в первых аятах суры «ал-‘Аляк», в начале ниспослания откровения Мухаммаду. В них отмечается, что человек со-



творен из куска плоти, ему было велено «читать и развиваться во имя Господа», который «научил его перу» и «поведал неизведанное». Муфассиры¹ отмечают, что человек изначально появляется на свет без врожденного или врожденного умственного содержания, не обладая какими-либо сведениями об окружающем мире, в виде «*tabula rasa*», далее он познает окружающий мир посредством опыта, чувственного восприятия и разума [3, с. 376].

Согласно исламскому мировоззрению, Бог является творцом и первопричиной всего сущего и бытия, исходной точкой которого является «калимат Аллаха» (слово Бога), следовательно, Он – единственный знаток истины вещей и источник знаний и наук. Человек получает знания посредством изучения «Книги сотворения», которая представлена тремя уровнями. Первый уровень – это знания о «Книге происхождения, жизни и конечной судьбе сотворения» (аят аль-китаб). Второй – знания о «Книге человеческого общества» (аят аль-анфус), третий – это знания о Вселенной (аят аль-каун) [4, р. 51–52].

Первый уровень представлен откровениями пророков, которые они получали от Бога на протяжении жизни. С точки зрения ислама эти знания считаются достоверными, в исламе они представлены в виде свода Корана и сборников хадисов. В большинстве случаев положения коранических текстов и хадисов взаимозаменяемы, дополняя друг друга, и относятся к категории шариатских знаний – «аль-‘улюм аль-наклийя» (традиционные религиозные науки). Второй уровень знаний относится к изучению человека и общества. Цель – изучение предписанных Богом закономерностей функционирования человеческих сообществ через пространство и время. В этих изысканиях человеческий интеллект, разум и органы чувств выступают основными инструментами научного познания. Эти науки исламские ученые называют гуманитарными и рациональными науками. Третий уровень – это знания, полученные в результате изучения Вселенной (аят аль-каун) или физических законов природы. Они представлены в виде закономерностей природных явлений и феноменов, а источниками этих данных выступают человеческий интеллект, чувства, систематизация, наблюдение и опытно-экспериментальные работы. Эти науки называются естественными. С точки зрения ислама они также относятся к рациональным наукам [5, р. 70]. Тем не менее, несмотря на четкое разделение религиозных и научных знаний, конфликт между их представителями оказался неизбежным.

¹ Муфассир – специалист по толкованию Корана, имеющий необходимые для этого навыки и знания.



Прежде чем изучить историю столкновения трансцендентального откровения с разумом, следует обозначить позицию ислама относительно вопроса веры, которая была руководством для мусульман. В Коране вера означает признание реальности и единства Аллаха и положения о том, что люди несут ответственность за свою жизнь и деяния в День воскрешения. Единобожие является ядром исламского вероучения. С одной стороны, в исламе важное значение имеет вера, поклонение и послушание, а рациональные изыскания и дискурсивная мысль находятся в подчинении веры и приобретают ценность в том случае, если они не противоречат основным постулатам веры. С другой стороны, Коран высоко оценивает потенциал человеческого интеллекта, призывая размышлять и развивать его. Вера в любом случае сохраняет приоритет над самостоятельным человеческим разумом, наблюдает и ограничивает функции и полномочия интеллекта.

Вопрос соотношения веры и разума стал одной из основных проблем в эпоху становления национальных государств и секуляризации многих сторон человеческой жизни. Исламские ученые подошли к решению этого вопроса с двух противоположных позиций – реформаторской и традиционной. Основная проблема состояла в том, что исламские ученые игнорировали достижения гуманитарных и естественных наук, которые получили колоссальное развитие в последние несколько столетий. В исламском мире отсутствовали механизмы и площадки для обмена мнениями, и вследствие такой устоявшейся практики возникла вполне закономерная патовая ситуация: первая когорта уповала лишь на религиозные тексты, а вторая – надеялась только на социальный активизм первой и не нуждалась в их мнении. Осознавая положение вещей, современные исламские деятели предложили разграничить сферы эпистемологии и онтологии и заново воссоздать эту утраченную связь. Вместо переноса богословской итерации из одной крайности в другую и обращения исключительно к религиозным текстам они предложили всеобъемлющий подход, в котором рациональный аспект стал превалирующим. Именно этим положением мы можем объяснить попытку систематического и целостного осмысления современных неомодернистских тенденций, которые определяются как «прогрессивный ислам». Современный исследователь ислама А. Дудериджа определяет представителей этого движения как сообщество интеллектуалов, которые допускают определенные интерпретационные предположения эпистемологического, герменевтического и методологического характера в отношении осмысления традиции и ее первоисточников [6, р. 2–3]. Характерным объединяющим качеством этого движения



является следование императивным нормам, выражающим теоретические и этические принципы ислама как универсальной религии [7, с. 55].

В связи с этим возникают вполне целесообразные вопросы: может ли экзегетика быть предметом познания и развития мыслительной деятельности и перестать быть исключительно богословской дисциплиной? Может ли она претендовать на самостоятельный предмет и область изучения в рамках рационализма и быть одной из форм рефлексивного философского исследования? В разные исторические периоды ислама мы находим различные ответы на эти вопросы, и в этом отношении ислам предоставляет механизмы обновления религиозной мысли в каждом столетии. В достоверном хадисе пророка Мухаммада сказано о том, что Аллах будет посылать для этой общины каждые сто лет того, кто будет возрождать для нее их религию [8, с. 688]. Обновителями религии в исламе называют «муджаддидами», а сам процесс обновления – «таджидом». Концепт «таджидида» сыграл ключевую роль в современном исламском возрождении (исламский ривайвелизм). Исламское возрождение – это общий термин, который включает в себя широкий спектр движений, зачастую с противоположными идеологическими установками (нетерпимыми или плюралистичными, научными или антинаучными, направленными на изменение себя или внешнего мира, аполитичными или политическими, демократическими или авторитарными и т. д.). В общем, основные идеи ривайвелизма направлены на реконструкцию реального или воображаемого прошлого, подвергают сомнению современное состояние исламской мысли, нацелены на осознание эмоциональной близости к Богу и переживание личной встречи с ним. Их представители обвиняли современных мусульман в забвении религиозного учения ислама и в отступлении от ценностей «истинного ислама». В этом отношении представители исламского ривайвелизма не исключение, так как они предлагают доступ к «истинному посланию» и хотят восстановить его в первоначальном виде [9, р. 30]. Даже так называемые «фундаменталисты» преследуют схожую цель, которая свидетельствует о слабой вере во внеконтекстуальную природу религии.

Вместе с распространением идей исламского возрождения следует отметить особое место идеи «открытия врат иджтихада». Исламские ученые, богословы и законоведы на протяжении веков вели споры по поводу независимого суждения в религиозных делах, применяя термин «иджтихад». В религиозно-правовой терминологии «иджтихад» – это «труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решении различных религиозных проблем и вопросов на осно-



вании аятов Корана, хадисов, кыяса и иджмы» [10, с. 266]. В исламе существует два подхода к иджтихаду. В первом подходе он представлен в узком смысле, в религиозно-правовом понимании. Под «иджтихадом» понимается процесс религиозно-правового суждения с целью определить дозволенность или запретность какого-либо действия, которое не упоминается в основных источниках ислама. На самом деле этот подход часто применяется с целью ограничения права на независимое суждение среди мусульман и предоставления права понимания и разъяснения вопросов ислама исключительно мусульманским законооведам (факихам). Данный вид иджтихада противоречит свободному суждению, так как допускает его применение только в том случае, если рассматриваемый вопрос не упоминается в основных источниках ислама и ни один из средневековых ученых не вынес решения по нему. В таком значении разум – это последний инструмент в понимании воли Бога. В более широком смысле под «иджтихадом» понимается процесс свободного суждения, рациональное размышление и поиск истины, в котором задействованы эпистемология науки, рационализм, человеческий опыт и критическое мышление. Обычно эту позицию отстаивают сторонники исламского модернизма и либерализма. Для модернистов иджтихад – это дух изысканий и стремления ко всем формам знаний, не только религиозных и правовых, и желание возродить и восстановить исследовательский дух ислама. Поэтому вопрос свободы и необходимости применения свободного суждения за пределами откровения был предметом спора на протяжении всей истории ислама. Следует отметить, что иджтихад периодически применялся вопреки духу откровения, который приводил к противоречиям. Исламские ученые считают, что иджтихад дал возможность мусульманам быть гибкими и перенимать знания из других культур и цивилизаций. С точки зрения ислама ни один человек не обладает истиной, и верующий находится в постоянном поиске истины. Этот подход стал хорошим подспорьем для уважительного отношения к чужому мнению и признания своего мнения ошибочным, если в споре выяснялось таковое. К сожалению, четыре-пять веков назад исламская цивилизация, в частности исламская мысль, начала терять былую гибкость и притягательность перед лицом достижений западной науки, заняла более консервативную позицию с целью сохранить традиционные ценности и институты. В итоге многие исламские ученые стали отрицательно относиться к инновациям и чужому опыту, а в лучшем случае – настороженно [11, р. 2].



Исламские богословы считают, что подчинение веры разуму может привести к тому, что религия станет подотчетной философии. Они даже не допускают мысли о том, что откровение можно подвергнуть внешней философской оценке, исследовать религию на основании критериев, которые применяются при изучении естественных наук. В конечном счете поздний исламский фидеизм приобретает схожие черты с христианским. Христианские фидеисты считают, что вера доминирует над разумом в вопросах веры, откровение является единственным источником просвещения верующего. Вера не нуждается ни в рациональной, ни в научной или в какой-либо внешней аргументации, она, наоборот, основывается на заверениях откровения, является судьей разума и его устремлений в вопросах веры [12, p. 81].

Следовательно, исторический конфликт между верой и разумом укоренен в отличных друг от друга эпистемологиях, которые предполагают наличие различных рамок мышления и видов рациональности для исследования. Проблема знания у мусульман возникает не как вопрос секулярный и обособленный, а в большей степени как вопрос религиозный. Знание не является конечной целью, а лишь выступает средством достижения успеха в религиозной жизни, наподобие приобретения знаний естественных наук в наше время с целью заработка, контроля ресурсов и демонстрации власти. Коран обращается к верующим лишь с одним вопросом: «Во что следует уверовать верующему и как ему стоит поступать для того, чтобы он смог приобрести довольство Бога и войти в райские сады?». Такой узкий взгляд на религию неизбежно приводит к ограничению индивидуального разума и доступных возможностей для спекуляций. В результате этих ограничений мы получаем соразмерную зависимость от авторитетов мнений. Видимо, это положение стало причиной гибели зародившейся философии среди мусульман. Были предприняты попытки развить религиозно-философскую мысль за пределами исламской ортодоксии, однако, как и в случае с естественными науками, не были созданы институциональные условия для передачи результатов этого опыта. Следующие поколения не имели непосредственного доступа к этим знаниям. Философия и наука впервые были внедрены культурно и институционально в средневековых университетах Западной Европы и продолжают эти традиции по сей день.



Познаваемость Бога и Вселенной

Мусульмане признают, что эпоха Просвещения оказала огромное влияние на исламскую цивилизацию. Развитие религиозной мысли вместе с распространением и ростом популярности естественных наук обнажили некоторые проблемы традиционной веры. Мусульмане считают возможным сохранить аутентичное религиозное ядро откровения при условии, что эти проблемы будут приняты и рассмотрены с точки зрения разума. Об этом также свидетельствуют коранические нарративы о знамениях Бога в качестве проявлений божественного искусства. Эти аяты внушают оптимизм на познаваемость Бога: истина завуалирована, потенциально выявляема и открывает себя усердному и умному наблюдателю – ищущему. Бог остается за завесой таинственности – Его воля совершенно ясна. Кораническое послание гласит, что человек наделен способностями различения истины от лжи и приобретения знаний [13, с. 636]. Возникает вполне закономерный вопрос: существует ли какая-либо связь между возникновением эмпирической науки и откровением Корана, которая побуждала большой интерес к изучению проявлений Бога, признаваемых как различимые паттерны и физические законы природы? С точки зрения ислама божественное откровение не претендует на соответствие научным критериям исследований и детализацию описанных в нем процессов и явлений. Более того, Коран не ставит целью обращение к представителям какого-то определенного поколения, в нашем случае – к современному. Цель Корана – вдохновение на изучение законов природы, следовательно, он прямо или косвенно способствовал к тому, чтобы природа изучалась как автономная и независимая сущность. По сути, такую цель преследовала и наука. По этой причине заявления мусульман о том, что ислам дал стремительный импульс к развитию наблюдательной науки, имеет реальные основания [12, с. 237].

В этой связи возникает вопрос: каковы исходные положения Корана относительно научных исследований и каким образом коранический монотеизм стимулировал научные изыскания? Побуждает ли коранический текст на рефлексивные размышления и непредвзятое изучение природы? Коранический нарратив об определении Адама наместником Бога на земле вполне отвечает на этот вопрос. Согласно тексту Корана, Бог научил Адама всевозможным именам творений, а затем попросил ангелов назвать эти имена. Ангелы сказали, что они знают только то, чему научил их Бог [13, с. 36]. В данных аятах разъясняется, что человек наделен способностью запоминать, различать и классифицировать мате-



риальные предметы. Коранические откровения заверяют нас в том, что природа создавалась целенаправленно, следовательно, она постижима и научный поиск возможен. К тому же следует отметить, что наука может возникнуть только в такой среде, где мир не воспринимается как иллюзия.

Помимо метафизической поддержки в деле изучения постижимой и аутентичной реальности, монотеизм предложил возможность заниматься наукой тремя способами. Первый из них уникален для исламского монотеизма, остальные – для западного монотеизма. В исламе осуждаются языческий политеизм и магические практики, которые имеют отношение к нему. В исламском праве колдовство и черная магия строго запрещены [13, с. 46]. Во-первых, магия подвергается жесткой критике за то, что она вводит в заблуждение и является ложной религией. Она содержит псевдоритуалы, не ведет борьбу с невежеством своих последователей, следовательно, она не может быть мировоззренческой основой для конструирования научных теорий. Во-вторых, язычество не побуждает к получению знаний о мире и рассматривает Вселенную как место состязания и поле битвы соперничающих божеств. Согласно учению ислама, политеизм является источником хаоса на небесах и земле [13, с. 358], каждое божество действует в соответствии со своими интересами, следовательно, появление иерархии богов является неизбежной реальностью [13, с. 383]. Неорганизованность и нестабильность – это сущностные характеристики политеизма, которые создают препятствия для рационального поиска. Выход из этой ситуации – монотеизм, избавляющий нас от иррациональных и непредсказуемых действий и хаоса языческого пантеона. Верховная власть одного-единственного божества в природе гарантирует унификацию названий наблюдаемой Вселенной и создает объективную основу для закономерностей, на которой базируется наука. В такой ситуации верующий в роли исследователя может планомерно изучить миропорядок, постижимый разумом. Наше понимание реальной действительности предполагает постоянную закономерность восприятия, которая в свою очередь основывается на предположении, что реальность – это рационально постижимая структура, доступная человеческому разуму. В монотеизме это предположение основывается на творческой и частично познаваемой воле Бога. В Коране многократно проходит мысль о том, что мусульманам следует изучать физические законы природы. Усилия в этом направлении на протяжении веков привели к тому, что мусульмане стали передатчиками западу классической греческой учености. Однако и в этой ситуации сохранялась напряженность между ортодоксальными представителя-



ми ислама и талантливыми интеллектуалами, которые были и мыслителями, и поэтами, и учеными-естествоиспытателями. В частности, ортодоксия запрещала хирургические вмешательства в человеческие тела и эксгумацию трупов. Религиозное право также запрещало членовредительство, так как мусульмане убеждены в том, что они будут воскрешены физически. В общем, в исламе отсутствовала практика противодействия научным исследованиям как в средневековой церкви. Тем не менее в более поздние времена среди мусульман распространилось мнение о нежелательности занятия наукой. Они заявляли, что Коран представляет собой источник подлинной веры и заслуживает первоочередного изучения. Занятие философией и наукой требует более развитой религиозной мысли, допускаемой с одобрения откровения. Таким образом, изучение природы наделяло верующего инструментом для постижения, контроля и эксплуатации природных ресурсов в строго определенных моральных рамках и позволило ему развить необходимые технологии. Научный подход, санкционированный религией, предоставил возможность более активно накапливать опыт, который основывается на вере в закономерный и системный характер отношений в природе. Коран многократно заявляет, что природа содержит аллегорические указания на предустановленный порядок объективного мира и его смыслы. Если они указывают на присутствие и величие Бога, отношение к ним может быть определено не как субъект к объекту (как, например, к эмпирической науке), а как субъект к субъекту, так как мы имеем дело с проявлениями божественной сущности. Отношение субъект–субъект объясняет причину того, почему довольно развитая исламская наука оставалась свободной от скрытого скептицизма и оценивания – именно в этом кроется причина отличия западной науки с момента ее возникновения. Европейская наука изначально отказалась от рассмотрения природы как воплощения божественного присутствия в ней. Однако по мере изучения природы она утрачивала свою ценность. Ислам же прилагал большие усилия для сохранения этой связи – изучение Вселенной должно было привести к большему пониманию смысла мироздания. Таким образом, Коран оказывал покровительство новым научным изысканиям, которые основывались на секулярной любознательности, а также призывал к поиску божественных замыслов в природе, которые уберегали науку от обесценивания. В итоге мы пришли к тому, что моральные нормы стали подвергаться оценке со стороны инструментального разума: проводится техническая экспертиза без ценностных критериев, пренебрегается человеческая и моральная стоимость. Современный секулярный разум выиграл борьбу и создал алгоритм, в



котором отсутствуют моральные критерии оценки и содержатся лишь формальные процессуальные шаги для достижения цели, оправдывающей средства.

Заключение

Несмотря на то, что религия открыто не препятствует проведению научных изысканий, будучи относительно гибкой в усвоении их результатов, она со скепсисом относится к утверждению о существовании первопричины возникновения Вселенной. Средневековая религия утратила свою значимость в тот момент, когда ученые XVII в. отвергли формальную и заключительную первопричины возникновения Вселенной. Древнегреческий философ Аристотель (384–322 гг. до н. э.) выделял четыре первопричины бытия вещей: материальную (материя), формальную (суть и сущность), деятельную (активное деятельное начало) и целевую (предназначение) [14, с. 23]. Предполагалось, что целевая первопричина будет иметь глобальный характер в масштабах Вселенной, а формальная причина будет олицетворять замысел Творца. Верховное божество не принимало участия в мирских делах и пребывало вне времени. Аристотель и Платон были убеждены в истинности этих положений, и весь средневековый христианский мир придерживался этих идей. Мусульманские философы, которые усвоили и развили идеи греческих философов, считали рационализм самой передовой формой религии и разработали более возвышенное представление о Боге по сравнению с кораническим Богом [15, с. 119]. Они нашли подтверждение своих идей в кораническом тексте: «Господь наш – Тот, Кто создал все вещи, а затем указал [всему] путь» [13, с. 349]. А следующий аят служил доказательством формальной первопричины сотворения: «Поистине, если Мы пожелаем [возникновения] чего-либо, Нам достаточно сказать: “Будь!”, и оно сбывается [творение возникает]» [13, с. 305]. Тем не менее в исламских странах научные изыскания пришли в упадок и не получили институционального развития – «рациональное божество» мусульманских философов погибло, несмотря на то что они не видели принципиальных противоречий между откровением и наукой, верой и рациональностью [15, с. 120].

В большинстве исследований сущности религии утверждается, что она есть иррациональная и простейшая попытка контроля и умиловления природы. Религия прочно сохраняет свое место и роль в жизни человека, несмотря на колоссальные достижения в современной науке. В этой связи возникает вполне закономерный вопрос: был ли ислам частью зарождающегося процесса сов-



ременной эмпирической науки и существует ли устойчивая институциональная связь между монотеизмом и наукой? Современные ученые заявляют, что существует объективная физическая реальность, которая постижима и упорядочена. Они предлагают полностью разграничить сферы религии и науки, воспринимая мир как самодостаточную детерминированную систему, и не нуждаются в идее Бога. Следовательно, ответ на вышеупомянутый вопрос зависит от того, что мы подразумеваем под наукой и ее конечными целями. Если мы определяем науку как стремление объяснить события и феномены физическими критериями, в этом случае она несовместима с теизмом, так как ее предпосылка изначально не содержит идеи вовлеченности Бога в процессы мироздания. Однако, если наука – это систематическое изучение природы, которое предполагает изучение фактов и данных в защиту или опровержение какой-либо выдвинутой теории, в этом случае данное занятие совместимо с теизмом и было простимулировано исламом. Наука не занимается апологетикой религиозных постулатов, тем более телеологией. С точки зрения науки Вселенная упорядочена, а ученые изучают сложные природные явления, их причинно-следственные связи, которые сформулированы в натуралистических понятиях. Воздействие сверхъестественных сил на природу не принимается в качестве данных. То же самое принято и в гуманитарных науках, где ни один ученый не посмеет предположить, что демон оказал влияние на поведение серийного убийцы. Гипотезы, которые подразумевают вмешательство сверхъестественных сил, не принимаются во внимание. В этой связи коранические нападки на магию и колдовство лишь усиливают позицию науки.

Разрыв традиционной связи между нравственностью и религией не принес ущерба ни одной из сторон, а разрыв между наукой и религией причинил ущерб науке. Наука и технологии, которые не несут никакой ответственности перед трансцендентальным разумом, могут причинить необратимый вред человечеству. В современную эпоху эти опасения в контексте глобального ядерного самоуничтожения и запрещенных технологий бактериологического и химического оружия являются вполне обоснованными. Кораническое видение науки не получило должного развития, а восторжествовала философия эпохи Ренессанса в лице ее интеллектуального реформатора и философа естественной науки Френсиса Бэкона (1561–1626), который приравнял знание к власти. Ф. Бэкон был убежден в том, что человек – властелин природы, признавая за природой статус второго священного писания в качестве открытой книги божественного провидения. Он был очарован степенью достоверности резуль-



татов, получаемых опытным путем в природе – чистый разум гарантирует их правильную интерпретацию. Цель современной науки – это покорение природы и контроль над ее ресурсами, изучение ее предполагаемой пригодности к эксплуатации, а также получение выгоды и пользы. С точки зрения ислама эксплуатация природы с применением научных технических средств искажает ее истинную цель и предназначение. Пренебрежение религиозной телеологией природы приводит к отрицанию проявлений Бога, поэтому исследователь отказывается от поиска более благородной цели, нежели ее эксплуатации. Природа нема, поэтому она нуждается в дополнительном откровении, а в секулярную эпоху у нее отсутствуют сакральные интерпретаторы. Религия уступила место секулярным интерпретаторам в лице искусства и науки, таким образом природа лишилась своей моральной значимости и ценности. Заполняя эту пустоту, Коран заявляет, что только верующий осознает истинную ценность природы как места, где проявляется уникальное трансцендентное представительство Бога, где его деятельность становится постижимой разуму. Ведь в Коране сказано: «А на земле – знамения для людей убежденных, а также они [знамения] – в вас самих. Разве вы не видите?» [13, с. 555].

Литература

1. Асмус В.Ф. *Платон*. М.: Мысль; 1975. 220 с.
2. Никитина Е.А. Современная эпистемология: тенденции и направления развития. *Социально-гуманитарные знания*. 2010;1:91–103.
3. *Коран: Пер. с араб. и коммент.* М.–Н. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 575 с.
4. Faruqi I. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1987. 59 p.
5. Lantong A. The Islamic Epistemology and its Implications for Education of Muslims in the Philippines. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Amsterdam: Atlantis Press; V. 125. 2018. P. 67–71.
6. Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge; 2017. 224 p.
7. Мухетдинов Д.В. Исламский модернизм: эскиз обновленческой программы. *Ислам в современном мире*. 2019;2:48–70.
8. *Сунан Абу Дауда. Сборник хадисов*. Казань: Издательство Иман; 2009. 888 с.



9. Rippin A., Knappert J. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press; 1986. 209 p.
10. Али-заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. 920 с.
11. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century. *USIP Special Reports*. №125. Washington: United States Institute of Peace; 2004. 8 p.
12. Akhtar Sh. *The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam*. London, NY: Routledge; 2008. 400 p.
13. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
14. Аристотель. *Метафизика*. Марков А.В. (пер. с древнегреч., вступительная статья и комм.). М.: РИПОЛ классик; 2018. 384 с.
15. Армстронг К. *История Бога*. Семенов К. (пер.), Трилис В. и Добровольский М. (ред.). К. – М.: София; 2004. 285 с.

References

1. Asmus V.F. *Platon [Plato]*. Moscow: Misl Press; 1975. 220 p. (In Russian)
2. Nikitina E. A. *Sovremennaya epistemologiya: tendentsii i napravleniya razvitiya [The Modern Epistemology: tendencies and outlines for development]. Sotsial'no-gumanitarnye znaniya [Social and Humanitarian Knowledge]*. 2010;1:91–103. (In Russian)
3. *Koran: Per. s arab. i komment. M.–N. Osmanova [Quran: Arabic translation and comments by M.N. Osmanov]*. Moscow: Ladomir, Vostochnaya literature Press; 1993. 575 p. (In Russian)
4. Faruqi I. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1987. 59 p.
5. Lantong A. The Islamic Epistemology and its Implications for Education of Muslims in the Philippines. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Amsterdam: Atlantis Press; V. 125. 2018, pp. 67–71.
6. Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge; 2017. 224 p.
7. Muhetdinov D.V. *Islamskiy modernizm: eskiz obnovlencheskoy programmy [Islamic modernism: outlines of renewal programme]. Islam v sovremennom mire [Islam in the modern world]*. 2019;2:48–70. (In Russian)



8. Sunan Abu Dauda. *Sbornik khadisov* [Abu Daud's Sunan. The Collection of hadiths]. Kazan: Iman Press; 2009. 888 p. (In Russian)
9. Rippin A., Knappert J. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press; 1986. 209 p.
10. Ali-zade A.A. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic encyclopedic dictionary]. Moscow: Ansar Press; 2007. 920 p. (In Russian)
11. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century. *USIP Special Reports*. №125. Washington: United States Institute of Peace; 2004. 8 p.
12. Akhtar Sh. *The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam*. London, New York: Routledge; 2008. 400 p.
13. Kalyam Sharif. *Perevod smislov* [Kalam Sharif. Interpretation of meanings]. Kazan: "Khuzur-Spokoystvie" Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian)
14. Aristotel. *Metafizika* [Metaphysics]. Markov A.V. (ancient Greek, introductory article and comments). Moscow: RIPOL Klassik Press; 2018. 384 p. (In Russian)
15. Armstrong K. *Istoriya Boga* [The History of the God]. Semenov K. (tr.), Trilis V. and Dobrovolskiy M. (eds). Kiev-Moscow: Sofiya Press; 2004. 285 p. (In Russian)

Информация об авторе

Закиров Айдар Азатович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук РТ, Казань, Российская Федерация.

About the author

Aydar A. Zakirov, Cand. Sci (Philosophy), Senior Research Fellow of the Center for Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 ноября 2022
Одобрена рецензентами: 20 августа 2023
Принята к публикации: 10 сентября 2023

Article info

Received: November 01, 2022
Reviewed: August 20, 2023
Accepted: September 10, 2023