


РАЗВИТИЕ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ИСЛАМА

 Жолмухан Таншолпан

PhD, докторант
Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва,
Астана, Казахстан
e-mail: Tangsholpanzh@gmail.com

Ключевые слова

Образование, культуротворческая парадигма, ислам, воспитание

Аннотация

В статье рассматривается взаимосвязь науки, философии и религии в ранних формах их развития. Автор утверждает, что ранние формы науки и философии были неразрывно связаны с религиозным мировоззрением и духовными, этическими, социальными нормами, которые поощрялись этими религиями. Конфликт между рациональным познанием и верой существовал, но был ликвидирован за счет распределения сфер влияния: наука и философия для познания творения, религия для познания творца. Статья также подчеркивает, что религия и наука являются различными элементами жизни человека и общества, но их связь глубока. Наука, задаваясь вопросами о сущности и ценности мира, а также о трансцендентном, вынуждена обращаться к религии. Религия, стремясь систематизировать свои постулаты и адаптировать их под задачи применения в качестве социальной практики и образовательного ориентира, использует средства разума и науку.

Введение

Ранние формы науки и философии были неотделимы от религиозного мировоззрения, а также от духовных, этических, социальных норм, которые поощрялись этими религиями. Конфликт между рациональным познанием и верой присутствовал, но его пытались ликвидировать за счет распределения сфер влияния: наука и философия – для познания творения, религия – для познания творца. Основоположения религии, зафиксированные в священных текстах сомнению не подвергались, а все остальное могло быть и было полем для применения мудрецами *ratio*. Религия и наука являются различными элементами жизни человека и общества в целом, хотя в отдельных вопросах эти сферы пересекаются. Тем не менее, их связь глубока. Наука, задаваясь предельными вопросами о сущности и ценности мира, а также о трансцендентном, вынуждена обращаться к религии. Религия, стремясь систематизировать свои постулаты и адаптировать их под задачи применения в качестве социальной практики и образовательного ориентира, использует средства разума, а вместе с ними и науку. Следовательно, вокруг всех развитых и сформированных религий формируется некая (прото)научная или полноценно научно-теоретическая база.

Важно также отметить, что различные социальные практики вписаны в более широкую культурную оболочку,

которую можно назвать культуротворческой парадигмой. Религиозные воззрения, являющиеся базовыми в жизни человека и общества, являются одним из культуротворческих факторов, влияющих на все сферы жизни: политику, науку, искусство, семейные отношения, образование и т.д. [4].

Научно-теоретическая основа ислама формировалась по такому же принципу: базовые положения принимались на веру, а разнообразные выводы из них выводились уже путем мышления, силлогизмов, наблюдения. Первой формой научно-теоретической основы ислама в этом смысле можно назвать исламскую теологию. Так, на наличие в мусульманской средневековой науке всех характерных черт современной западной науки указывают Д. Сихимбаева и Д. Жанабаева. Они указывают на наличие в трудах мусульманских мыслителей следующих атрибутов, которые были взяты из наблюдений за практической жизнью людей, их экономической и культурной активности, коммуникации и повседневного изучения окружающей действительности: методологии, эксперимента, исследовательской практики. [8].

Исламская теология изначально не была единой, а представляла собой набор из следующих дисциплин:

- акида (вероубеждение),
- тафсир (толкование священных текстов),

- фикх (исламское право),
- калам (рационалистическая теология),
- ильм аль хадис (хадисоведение).

Развитие каждой из них и создавало то, что сейчас можно назвать научно-теоретической основой ислама. Каждая из них использовала рациональные доказательства для создания тех или иных социальных, познавательных практик, пропущенных через ценности ислама. Также эти науки систематизировали и концептуализировали те положения Корана, которые нуждались в интерпретации. Велика их роль и в формировании ориентиров мусульманского образования, а также отдельных образовательных практик и институций в его рамках.

Методы исследования.

Для выполнения первой задачи исследования, связанной с теоретическим анализом содержательной структуры исламского взгляда на образование и воспитание, были применены общенаучные методы – анализ и синтез. Анализ позволяет разделить сложное явление на более мелкие составляющие, раскрывая их внутренние связи и структуру. Синтез, в свою очередь, позволяет объединить эти составляющие в цельное представление, выявляя взаимосвязи между ними.

“Символ веры” является перечнем базовых онтологических и теологических положений вероучения, следовательно, именно его можно считать первоосновой

той или иной религии. Для мусульман такой “символ веры” – это акида. Структура положений акиды всегда рассчитана на то, что ее положения будут озвучивать в шахаде (свидетельстве веры, которое озвучивает каждый человек, принимающий веру), поэтому утверждения начинаются с фразы «необходимо уверовать в» или подобного изречения. Положения акиды используются в качестве фундамента для дальнейших исследований мусульманских теологов, философов и ученых. Они являются основой и ориентиром для исламской системы образования в том числе.

Первой акидой считается “Al-Fiqh al-Akbar” Абу Ханифа. В этой акиде еще не использовались доказательства и аргументация, за исключением отсылок к священным текстам. Однако, в ней совершается попытка изложить и систематизировать основополагающие догматы веры, а также обсуждаются такие базовые темы, как дхат (сущность) и атрибуты Аллаха, иман (истинная вера) и куфр (неверие). Поднимает Абу Ханиф также такие антропологические вопросы, как степень роста и упадка веры в человеке, их причин и последствий [3]. Отдельные концепции, рассматриваемые мудрецом, здесь не так принципиальны – важно то, что первая акида была попыткой систематизировать базовые положения религии. Если первые акиды все-таки были далеки от научного метода, и не обеспечивались никакими доказательствами, то уже с IX

века в акидах появляются системы доказательств, включающие отдельные доксографические разделы. В это же время, с IX по XI век, появляются основные мазхабы, т.е. догматические школы ислама. Стремительно развивается жанр акиды: появляются тексты аль-Тахави, ибн Батта, аль-Газали, аль-Джувайни и многие другие [2].

Сердцевиной религии была и остается вера, поэтому консервативные движения замедляли формирование научно-теоретических основ ислама, осуждали и преследовали мыслителей, которые пытались сформировать рационалистическое богословие. В исламе ключевой консервативной силой были салафиты.

Движение салафитов в суннизме отвергало любые заимствования из иных религий, античной философии, да и вообще свободное использование разума в постижении мира. Это замедляло оформление научно-теоретической основы ислама, но не остановило его полностью. Так, в противовес салафитам в VIII веке появилось рационалистическое богословие (калам) [2]. Сам калам стал возможен благодаря тому, что в мусульманском мире появились отличные друг от друга религиозно-политические объединения: джабриты, хариджиты и другие.

Высокой также была потребность в ведении дискуссий с представителями иных религий. Стремясь разработать аргументацию для защиты собственной веры, мудрецы создали метод

рассуждения, который базировался на символично-аллегорической интерпретации Корана, отвергающий достаточность отсылок на авторитетный источник. Из этих же дискуссий сформировался перечень вопросов, которые стали базовыми для калама: сущность Аллаха и его атрибуты, свобода воли и ответственность мусульманина, роль в обществе халифов и имамов, особенность истинной веры в противовес неверию [88].

Здесь нужно оговориться, что представители калама все равно использовали священные тексты ислама для собственных рассуждений, и не опирались на античную философию. Отличались от них фальсафы, которые изучали и активно использовали наработки греческих философов. Их же деятельность сыграла важнейшую роль в оформлении научно-теоретических основ ислама. Так, в первую очередь, велико значение арабских перипатетиков: аль-Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Рушда.

“Эллинизирующая” философия ислама была попыткой объединить откровение авраамических религий с языческих интеллектуализмом греков. Эта попытка стала весомым толчком для формирования научно-теоретического фундамента ислама. Более того, их результат, т.е. тексты мусульманских философов, значительно повлияли на средневековую европейскую философию и, как следствие, на всю историю философской мысли [4].

Мусульманские философы опирались преимущественно на философию Аристотеля, на что и указывает наименование “перипатетики”. Однако, этим их осведомленность в античной философии не ограничивалась. Так, аль-Фараби, Ибн-Сино, Ибн-Рушд глубоко знали учения, а также применяли их на практике, досократиков, Платона, стоиков, эпикурейцев и т.д.

Вышеперечисленные философы оставили богатое творческое наследие и занимались различными темами, традиционно относящимися к сфере философии: онтологией, гносеологией, теологией, социальной и антропологической наукой, психологией. Очень много внимания, особенно аль-Фараби и Ибн-Сино уделяли теме философии образования. Фактически, и сама их деятельность была деятельностью педагогической – они писали тексты и искали учеников, чтобы распространять знания и ценности ислама, античной философии.

Перипатетики выражали в своих учениях ценности ислама и его культуротворческую функцию, однако, делали это не совсем явно. Так, конкретной проработкой исламской догматики они занимались мало. И конкретно в этом вопросе на формирование научно-теоретической базы ислама больше повлияли представители калама, т.е. рационалистического богословия.

Создателем калама считают аль-Джада ибн Дирхама, который первый из

мусульман отстаивал необходимость обращаться к разуму и доказательствам даже тогда, когда речь идет об интерпретации стихов Корана. Для аль-Джада ибн Дирхама это не означало отказ от веры в содержание Корана, но он считал, что неочевидные фрагменты Корана должны интерпретироваться посредством символично-аллегорического толкования, также называемого тавиль [5].

Его ученик Джахм ибн Сафван считал, что откровение Аллаха упрощает для человека задачу различать добро и зло, но не является обязательным. По его мнению, способности человеческого разума могли бы и сами прийти к этим положениям, что, конечно, потребовало бы гораздо больше сил и времени. Многие идеи этих двух мыслителей калама заложили основу для возникновения мутаизма.

В эпоху расцвета калама можно выделить три его ключевых направления: мутазилиты, ашариты и матуридиты. Представители трех школ предлагали различные подходы к вопросам, связанным с исламской догматикой. Расходились они также в отношении к антропологическим проблемам, например, свободе воли человека и божественной предопределенности. Выделение нескольких школ было связано не только с ценностными и мировоззренческими расхождениями, но также с географическим фактором (дистанция между центрами школ) и политикой – на разных этапах истории

арабской цивилизации те или иные школы калама в больше или меньше мере подвергались гонениям [50].

Первые идеи мутазилитов появились в начале IX века, но достаточно быстро стали преследоваться в Аббасидском халифате. Мутазилиты считали, что Аллах не нарушает и не изменит установленный им же порядок мирских вещей. Для них это было обоснованием надежности и устойчивости знаний, которые люди получают о мире. Также мутазилиты настаивали на том, что Аллах всегда создает наилучшее.

Мутазилиты концептуализировали принцип таухида, т.е. единобожия. Они отвергали политеизм и считали его более наказуемой ересью, чем другие монотеистические религии (христианство, иудаизм, зороастризм и т.д.). Также осуждались антропоморфные представления об Аллахе, т.е. запрещалось изображать его в виде человека и даже говорить о нем в этом ключе. В дальнейшем принцип таухида сыграет существенную роль в формировании гуманистических воззрений ислама.

Среди базовых положений мутазилитов стоит также упомянуть положение обещания и угрозы, согласно которому даже милосердие Аллаха не отменит кару за совершенные грехи. Мутазилиты затрагивали антропологическую тему: по их мнению, миссия человека – приближать победу добра над злом. Пытались они также определить отношение ислама

к тяжело согрешившему человеку. Для таких случаев была введена концепция “промежуточного состояния” между верой и неверием. Такой человек более не считался у мутазилитов верующим мусульманином, но и иноверцем не считался тоже [5].

Анализ и результаты.

Для качественного анализа объекта исследования следует разобраться с его центральным понятием – религиозное образование, которое является основной формой передачи исламской модели мировоззрения. Религиозное образование нацелено на обучение и трансляцию духовных ценностей.

Попытку сделать калам законным способом размышления о вопросах религии совершил аль-Ашари. В процессе аргументации своей позиции он создал отдельную школу калама – ашаризм. Его последователями были аль-Бакиллани, аль-Джувейни, аш-Шахрастани и Фахруддин ар-Рази, творческое наследие которых также обогатило исламскую догматику концепциями, методами и систематизированной научно-теоретической базой по многим теологическим вопросам.

Главное отличие ашаритов от мутазилитов – это их отказ от идеи “сотворенности” Корана, признание вечности “субстанциальных” атрибутов Аллаха. Также они настаивали на приоритете разума (акль) над религиозной традицией (накль). Регулятором, который управляет практической жизнью мусульман,

считали шариат. Они считали, что перед тем, как рассуждать об основоположениях веры на основе разума, следует безоговорочно принять их на веру. Для трактовки Корана и Сунны ашариты использовали логические методы наряду с символично-аллегорическими [89].

В вопросе свободы воли ашириты придерживались концепции “касба”. Она основывается на том положении, что Аллах сотворяет всю палитру возможных действий человека, а человек уже сам присваивает их с помощью воли и стремления. Также ашариты выделяли три типа божественных атрибутов:

- сифат ас-сальбия (то есть атрибуты, свойственные исключительно Аллаху и не относящиеся к его творению),
- сифат ас-субутия (доказательные атрибуты);
- сифат аль-асма (атрибуты присущие личности Аллаха), которые совпадают с положениями доказательных атрибутов [38].

Порождением творчества аширитов стал «принцип допустимости», который гласил, что для человеческой мысли допустимо все, что человеческий разум способен вообразить. Он был одной из форм распространенного в средневековом научно-теологическом сообществе метода «воображаемых допущений». Сейчас такой подход называли бы “спекулятивным”, как в негативном, так и в позитивном смысле этого слова. Следуя принципу допустимости, Фахруддин ар-

Рази, допускал, что наряду с нашим миром возможно существуют тысячи других миров. Это существенно углубило и усложнило исламскую онтологию [8]. Однако, также это стало фактором, позитивно повлиявшим на свободу мысли в исламской цивилизации и заложило фундамент для формирования научной среды.

С начала XIII столетия происходит сближение калама и фальсафа. Под фальсафом имеются в виду ранее упомянутые “эллинизирующие философы”. Из мутакаллимов ключевую роль в сближении имело творческое наследие аш-Шахрестани и ар-Рази, а от фальсафа — учение Насруддина ат-Туси [7]. Также оба течения исламской мысли сближались и обменивались концепциями с суфизмом, отличающимся мистицизмом и аскетической направленностью. Из этого смешения возникли школы ишракизма и вуджидизма, внесшие свой вклад в онтологию и антропологию ислама. Особенно богатым был вклад исламского мистицизма и школ, возникших из него, на философскую и религиозную антропологию, включая вопросы психологии и духовно-нравственной дидактики.

Матуридиты заняли усредненную позицию по вопросу авторитета человеческого разума. С одной стороны, они не запрещали размышлять о божественном промысле и обсуждать его, как это делали ашариты, но и не соглашались с мутазилистами, которые все деяния Аллаха

считали благими. По мнению матуридитов, Аллах творит по единому замыслу, но не отчитывается перед кем-либо, поэтому то, что для него есть благим, не всегда является таким же для людей [3].

Матуридиты использовали ашаритскую концепцию “касб” (воля Аллаха), но не считали, что этой волей predeterminedены все действия человека. Божья сила, по мнению матуридитов, помогает человеку совершить поступок, но какой это будет поступок – зависит от воли самого человека.

В отличие от ашаритов, матуридиты классифицировали атрибуты Аллаха по двум типам: личностные (сифат аз-затия) и доказательные (сифат ас-субутия). В проблеме сотворенности Корана они же соглашались с ашаритами, считая священное писание несотворенным. Сотворены были лишь чернила и бумага, на которой текст Корана был записан.

В VIII веке исламская цивилизация столкнулась с необходимостью создать собственную систему права, потому что заимствованные из других культур и цивилизаций нормы уже не соответствовали нормам общественной жизни. Первые формы фикха не похожи на современную юриспруденцию, и представляли собой скорее отдельные хадисы, а за источник правовой системы и отдельных правовых решений брались Коран и Сунна.

Заключение.

Развитие юридически-философской мысли ислама прошло много этапов

и находилось в постоянном процессе трансформаций. Это развитие обеспечивало как изменения социальных норм жизни мусульман, так и формирование научно-теоретической основы ислама. В дальнейшем оно стало основой как для многих “исламских наук”, так и законодательной базой для формирования религиозного исламского образования.

Так как именно исламское право регулирует множество тем, связанных с воспитанием и образованием, поэтому вдвойне важно остановиться на этом элементе формирования научно-теоретического осмысления норм ислама и их имплементации в повседневную жизнь общин. Так, Эль-Гамаль называет следующие этапы создания и осмысления исламских юридических норм:

1. Первый период, охватывающий годы жизни пророка Мухаммеда. Этап закладывает основоположения ислама и исламского права, которые в дальнейшем начали интерпретировать и систематизировать.
2. Второй период начался со смерти пророка Мухаммеда и закончился до 50 г. хиджры. Здесь толкования и идеи мусульманского права предлагали сподвижники Мухаммеда и сахабы.
3. До II века хиджры, когда в мусульманском праве произошло разделение между «традиционалистами» в Западной Аравии и «рационалистами» в Ираке.
4. «Золотой век классической исламской юриспруденции». Продолжался от

начала II до середины IV века хиджры. В этот период возникли 8 крупнейших школ исламской юриспруденции, как среди суннитов, так и среди шиитов.

5. Следующий этап продолжался во временном промежутке IV-VII веков хиджры. Характерной особенностью периода было то, что здесь исламская юриспруденция обрела стабильность, и все ранее сформированные юридические школы занимались систематическим законотворчеством.

6. «Темный век» исламской юриспруденции. Период начинается с падения Багдада до 1876 г. н.э.

7. Седьмой этап начинается в 1876 г. н.э., когда законодатели Османской империи закончили систематизацию ханафитской юриспруденции. Продолжался период до середины XX века и ознаменовался несколькими движениями за возрождение исламского права. Османские юристы и законодатели опирались как на классическое исламское право, так и на инновации, внедренные с Запада.

8. Восьмой период развития, который продолжается и сейчас – это эпоха “возрождения исламского права”. Его характерной чертой является отказ от западной модели юриспруденции на пользу развития исламских государств, их уникальной системы права, управления финансами, экономикой, социальной жизнью и науками..

Начальные этапы развития исламского права еще не имели научного и

теоретического характера, не обладали четкой методологией и базой аргументации. На практике же часто применялось либо право, основанное на местных, общинных традициях и обычаях, либо правовые системы, заимствованные у других народов. Первой работой, систематизирующей право мусульман и устанавливающей методологию трактовки, применения и создания юридических постановлений, был “Ар-Рисаль” Мухаммада аш-Шаффи. С момента появления этого текста начинается постепенный расцвет жанра, как и формирование отдельных школ [9].

Список источников

1. Алтайқызы, А., Токтарбекова, Л. Особенности экологического сознания в системе исламских ценностей // Адам әлемі. – 2023. – вып. 96, №2. – С. 152–158. <https://doi.org/10.48010/2023.2/1999-5849.16>.
2. Бегалинова К. ., Назаров А., Курманбек А., Чобаноглу О. Некоторые суфийские аспекты религиозного воспитания в семье // Адам әлемі. – 2022. – вып. 94, №4. – С. 159–169. <https://doi.org/10.48010/2022.4/1999-5849.15>.
3. Бектенова М. К. Феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе: казахстанские реалии: дис. ... докт. филос. (PhD): 6D020600. – Алматы: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, 2017. – 135 с. <https://www.kaznu.kz/content/files/pages/folder17928/Диссертация%20Бектенова%20МК.pdf>

4. Биджер Р., Абдуллаев Н. Суть хикмета в творении. В рамках познания Матуриды // Вестник КазНУ, Серия Религиоведение. – 2022. – vol. 31, №3. – 20-28 pp.
<https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v31.i3.r3>.
5. Височанський Р. Дескрипції ісламу в призмі європейського гуманізму // Вісник львівського університету, філософські науки. – 2008. – Вип. 11. – С. 80-89.
<http://publications.lnu.edu.ua/bulletins/index.php/filos/article/view/1003>
6. Гиёсов Ф. Н. Философия гуманизма в учениях мусульманских мыслителей(историко-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Душанбе: Таджикский государственный педагогический университет им.С.Айни, 2017. – 149 с.
https://ifppanrt.tj/dissertatsii/filos/2017/11-Giyosov_Faridun.pdf
7. Еділбаева С. Ж., Иманбаева Ж. М., Кенжегулов Н.А. Эл-Фарабидін философиялык-педагогикалык ілімі // Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2023. – №2(84). – С. 13-23.
<https://doi.org/10.26577/jrcp.2023.v.84.i2.2>.
8. Жұмағұлов, М. Религия и светское образование в воспитании сознательного поколения. Вестник «Социологические и политические науки». – 2022. – вып. 77, №1. – С. 5–9.
<https://doi.org/10.51889/2022-1.1728-8940.01>.
9. Сартаева Р. С., Нурмуратов С. Е. К вопросу социально-философских оснований духовного реформатирования общества и личности // Адам әлемі. – 2023. – №3(97). – С. 69-78. <https://doi.org/10.48010/2023.3/1999->

5849.07.