

### Список использованных источников

1. Historical Amnesias: an Interview with Paul Connerton / Cabinet [Electronic resource] // Mode of access: [https://www.cabinetmagazine.org/issues/42/kastner\\_najafi\\_connerton.php](https://www.cabinetmagazine.org/issues/42/kastner_najafi_connerton.php). – Date of access: 15.01.2023.
2. *Boym, S.* Nostalgia and Its Discontents / Svetlana Boym // The Hedgehog Review. – 2007. – Volume 9, № 2. – Mode of access: <https://hedgehogreview.com/issues/the-uses-of-the-past/articles/nostalgia-and-its-discontents>. – Date of access: 01.02.2023.
3. *Connerton, P.* How Societies Remember / Paul Connerton. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 121 p.
4. *Connerton, P.* Seven types of forgetting / Paul Connerton // Memory Studies. – 2008. – № 1. – P. 59–71. – Mode of access: <https://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/classes/201/articles/08Connerton7TypesForgetting.pdf>. – Date of access: 23.01.2023.
5. *Connerton, P.* How Modernity Forgets / Paul Connerton. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 149 p.
6. *Connerton, P.* The Spirit of Mourning: History, Memory and the Body / Paul Connerton. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 192 p.
7. *Rieff, D.* In Praise of Forgetting: Historical Memory and Its Ironies / David Rieff. – Yale: Yale University Press, 2016. – 160 p.

(Дата подачи: 06.02.2023 г.)

*Айдын Озджан*

Белорусский государственный университет, Минск

*Aydın Özcan*

Belarusian State University, Minsk

УДК 1(091)+291.1

### КОНЦЕПТ «ИСЛАМСКИЙ МОДЕРНИЗМ» КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

### THE CONCEPT OF «ISLAMIC MODERNISM» AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

*В статье анализируются основные направления философского дискурса, осмысляющие противоречивость концепта «исламский модернизм»: во-первых, его двойственность, под которой подразумевается как направленность на новое, положительность трансформаций, так и стремление сохранить неприкосновенность исламской традиции; во-вторых, вопрос о правомерности каких-либо нововведений в культурную и религиозно-философскую традицию ислама; в-третьих, стремление среди исламских интеллектуалов обосновать методологическую значимость данного понятия и раскрыть адаптивную роль исламского модернизма как движения к современным трансформационным процессам.*

*Ключевые слова: исламский модернизм; возрождение; нововведение (Бида) и суеверие (Хураф); Коран и Сунна; панисламизм; иджтихад; суфизм.*

*The article analyzes the main directions of philosophical discourse, which comprehends the contradictory nature of the term «Islamic modernism»: firstly, its duality, which implies both*

*the orientation towards the new, the positive transformations, and the desire to preserve the inviolability of Islamic tradition; secondly, the question of the legitimacy of any innovations in the cultural and religious-philosophical tradition of Islam; thirdly, the desire among Islamic intellectuals to substantiate and disclose the methodological significance of this notion.*

*Keywords: Islamic modernism; revival; innovation (Bida) and superstition (Khuraf; Koran and Sunna); pan-Islamism; ijihad; Sufism.*

В современном философском дискурсе термин «исламский модернизм» еще полностью не адаптирован и обладает новизной. Основной смысл этого понятия правомерно выразить через идею о необходимости возвратиться к основным источникам ислама, которые не представляют собой неприкосновенной догматической истины, а, наоборот, рассматриваются как «мягкий материал» для адаптации и интерпретации в соответствии с социально-политическими и культурными условиями XX–XXI вв. В целом основанием исламского модернизма и общим цементирующим элементом для всех его направлений и версий является тезис о том, что религию необходимо очищать от Хурафа (суеверий) и Бида (нововведений), нужно обращаться к Корану и Сунне, совершать иджихад путем отказа от подражания и, таким образом, возродить идеи, придавать особое внимание образованию, противостоять аспектам суфизма, которые не соответствуют Корану и Сунне, а также принять науку и технологии Запада. Зарождение такой социально-политической и философской программы, как исламский модернизм связано с осмыслением кризисной ситуации во взаимодействии Запада и Востока и осознанием необходимости для исламского мира пересмотреть свое мнение на научно-техническое развитие перед лицом интеллектуального и научного прогресса в западном мире. Основной целью всех исламских модернистов, стремящихся укрепиться и подняться до уровня, позволяющего противостоять Западу в отстаивании своей культурной аутентичности, являлось обеспечение интеллектуального и научного пробуждения в исламском мире, усиление его позиции как своеобразной антитезы западному миру. По этой причине целью исламских модернистов стало стремление достичь того уровня, при котором можно было бы идти в ногу со временем, но не отказываясь от своего культурного кода, а акцентируя его через истолкование Корана и Сунну в соответствии с современными условиями.

В качестве теоретических основ данного исследования выступили основные положения исламского модернизма, касающиеся как разбора терминологии, так и анализа основных векторов исламского возрождения. Так, например, значимым в философском дискурсе современной Турции является вопрос о правомерности концепта «исламский модернизм». Что касается понятия «модернизм», то под ним понимается современность в широком значении этого слова. Термин «современный» западного происхождения и означает «новый, нынешний, соответствующий уровню, требованиям настоящего времени, инновационный; относящийся к одному времени с чем-либо [1, с. 668, 672; 2, с. 586; 3, с. 616; 4, с. 630; 5, с. 71,

251; 6, с. 317]. Однако при использовании в религиозном и философском дискурсах следует отметить наличие у данного понятия нескольких значений с противоположными коннотациями (т. е. с отрицательной и положительной оценкой), а именно: «похвала», «прославление», «почет», а также «снискходительность», «пренебрежение», «неуважение». В значении «похвала», «прославление», «почет» этот термин может выражать «ясность ума», дивергентное мышление, новое изобретение, новая информация, свежий взгляд, высказываемое одобрение кого-либо, чего-либо. В значении «снискходительность», «пренебрежение», «неуважение» понятие «модернизм» используется для обозначения понятия «погони за модным», описания поведения человека, считающего крайность новизной, подверженного переменам, поэтому нестабильного, неустроенного и готового мгновенно отвергнуть прошлое. Следовательно, это понятие не только используется для характеристики новизны и изменения, но также выражает стремление к изменению как освобождению от груза прошлого [6, с. 317], что может быть расценено как поверхностное осмысление процесса трансформации. Таким образом, термин «модернизм» означает «современность, новаторство, любовь к новому, противодействие традиционализму, новаторские тенденции [1, с. 668, 672; 2, с. 586; 3, с. 616; 4, с. 630; 7, с. 862]...». Последователей, следующих или придерживающихся этих взглядов и учений, а также внедряющих их в свою жизнь [1, с. 668, 672; 2, с. 586; 3, с. 616; 4, с. 630; 7, с. 862], правомерно называть «модернистами». Термин «модернизм» также включает такие значения, как «пропаганда нового, страсть к инновациям, враждебность ко всему старому и призыв разрушить все, что устоялось» [6, с. 317]. Что же касается модернизма в отношении к религиозному движению, то здесь акценты смещаются в сторону проблематики применимости современной критики и методов критики как к священным текстам, так и ко всем религиозным и историческим догмам [6, с. 318].

Вопрос о правомерности концепта «исламский модернизм» связан с проблемой соотношения нового и традиции. Так, модернизм отвечает за новое, делает ставку на изменение и прогресс, а прилагательное «исламский» подразумевает сохранение традиции, верность истокам, отставание непогрешимости основных религиозных положений и культурных особенностей. Получается, что концепт «исламский модернизм» – это в определенном роде «понятие-кентавр». Однако благодаря своей смысловой двойственности он делает явной проблему взаимоотношения Запада и Востока: для Запада модернизм – это символ просвещения, разума и науки, а для Востока – сигнал о пренебрежении западной наукой и культурой по отношению к эмоциям, воображению, духовному богатству, традициям и верованиям, что в итоге порождает угрозу ослабления и даже разрушения исламского мира [6, с. 318]. Целесообразно подчеркнуть, что не все представители исламского модернизма делают акцентирование на таком противоречии. Так, в частности, такие мыслители, как Джамал ад-

Дин Афгани, Мухаммад Икбал, Мухаммад Абдо, Решит Рыза, критически относились к исламской традиции и принимали за образец западный модернизм. Более того, некоторые из них, например, Фазлур Рахман Малик, Мохаммед Аркун, Наср Хамид Абу Зайд, взяли на вооружение «метод исторической критики» западников и стали применять его ко всем исламским источникам, в том числе и к Сунне (поступки и высказывания пророка Мухаммеда) и даже к Корану [8, с. 278].

Поэтому затруднительно дать точное и удовлетворяющее всем направлениям исламского возрождения определение концепту «исламский модернизм». Тем не менее в качестве рабочего определения полагаем правомерным предложить следующий вариант: исламский модернизм – это религиозное и философское направление в современной исламской культуре, предлагающее возвращение к Корану и Сунне (поступки и высказывания пророка Мухаммеда), являющимися основными источниками ислама, а также к верованиям и обычаям предшественников с целью интерпретации и их адаптации на основе исторического наследия к современным реалиям информационного и глобализирующегося мира, с учетом их переосмысления сквозь призму науки и технологической рациональности в соответствии с сегодняшними условиями жизни [8, с. 274; 9, с. 320; 10, с. 215]. Другими словами, «исламский модернизм» – это «попытка решить проблемы современного мира в свете основных источников ислама» [11, с. 149, с. 192]. Именно поэтому последователей, поддерживающих эти идеи и следующих этим взглядам, правомерно называть «исламскими модернистами».

Как следует из вышеприведенных утверждений, для решения сегодняшних проблем необходимо обратиться к основным источникам ислама и, ссылаясь на эти источники и основанное на них историческое наследие, попытаться найти решение проблем, порожденных современными трансформациями. Как показывает практика, исламский модернизм исходит из этих утверждений и следует теоретическим установкам ислама, демонстрируя как сильные, так и слабые стороны в решении трудной задачи: не отстать от Запада, но и не раствориться в Западе. Таким образом, правомерно констатировать, что это движение направлено на то, чтобы открыть путь исламскому обществу и обеспечить его прогресс путем решения рассматриваемых проблем [12, с. 151].

Одной из наиболее важных направлений внутри исламского модернизма является «движение возрождения» [13, с. 25–29], цель которого – возрождение идей и принципов эпохи Возрождения. Это движение также правомерно определить, как движение «обновления религиозных правил и концепций» [14, с. 45]. Исламские модернисты единодушны с представителями эпохи Возрождения в отношении «возвращения к Корану и Сунне, к верованиям и практикам предшественников», что упоминалось выше в определении исламского модернизма. В то время как представители Возрождения стремятся снова воссоздать прошлое, модернисты де-

лают ставку на переосмысление, объяснение и адаптацию ислама к новым условиям [9, с. 320; 10, с. 215].

Целесообразно отметить, что исламский модернизм не гомогенен; возможно классифицировать два его типа: классический и современный исламский модернизм [8, с. 275, 277]. Однако учитывая, что исламский модернизм как интеллектуальное движение находится еще в процессе оформления, достаточно проблематично четко развести как во времени, так и по содержанию этих два типа [8, с. 277; 15, с. 50, 52–53]. В силу этого автор статьи выбрал принятую на сегодняшний день классификацию, согласно которой представители исламского модернизма до Фазлуррахмана (1919–1988), такие как Афгани (1838–1897), Абдо (1849–1905), Сейид Ахмет-хан (1817–1898) и Икбал (1877–1938), являются представителями классического исламского модернизма, а Фазлуррахман и его последователи представляют собой уже современный исламский модернизм [8, с. 275–277].

Вторым значимым вопросом является проблема зарождения исламского модернизма. В исламском мире с VI в. Мусульманской эры (Хиджра) (XII в. христианской эры) наступила интеллектуальная пауза, а затем началось все более ощутимый регресс. Эта пауза и в определенной степени регресс в философско-религиозной мысли со временем отразились в других областях и отчетливо проявились во всех сферах жизни исламского общества. Одной из важнейших причин этого было появление у мусульман в средние века «болезни подражания», «закрытие двери иджитхада» (идейный застой): не то, чтобы неспособность, а отвержение новых идей, их игнорирование, невзирая на изменяющиеся условия существования. Преодоление этой паузы и «философского зстоя» стало восприятие идей эпохи Ренессанса и влияние реформаторских движений. Западный мир постепенно отказался от схоластической мысли и перешел от статической структуры к динамической. За этим последовал огромный прогресс Запада в науке и технике. Результатом этого процесса в начале XIX в. стало господство Запада в исламском мире, и эта гегемония всецело ощущалась.

На протяжении всей своей 14-вековой истории мусульмане сталкивались с тремя основными угрозами своей вере, культуре и цивилизации:

1) проникновение древнегреческой философии в исламский мир, результатом которого, вопреки ожиданиям, стало обогащение и инициирование развития исламской религиозно-философской мысли. Так, например, последователи древнегреческой философии – Абу Али ибн Сина, Аль Фараби, Аль-Газали, Ибн-Рушд, Ибн Хальду – не просто стали подражателями, но проявили самостоятельность мышления, оставив след в интеллектуальной исламской традиции и сыграв важную роль в появлении самобытной исламской мысли [16, с. 3; 17, с. 29; 18, с. 138–139; 19, с. 32–33];

2) монгольское нашествие под предводительством Чингисхана (624–1227), приведшее не только к раздроблению исламского мира, но и к культурной ассимиляции, привнесшей новые элементы в культуру ислама [16, с. 4; 23, с. 327–329];

3) третьей серьезной угрозой в XIX–XX вв. была гегемония промышленно развитого христианского Запада, оказавшая огромное влияние не только в политической, военной и экономической областях, но также в интеллектуальной и культурной сферах исламского общества. Запад не только «окупировал» исламский мир в рамках материальных ценностей, но и поставил под сомнение его веру, менталитет, моральные ценности, идентичность. Результатом этого стало отдаление исламского общества от исторической коллективной идентичности и стремление перенять западную идентичность, что в итоге привело лишь к внешней форме культурного заимствования и как, следствие, породило страстное желание вернуться к своему культурному истоку и отстоять право на свою идентичность, цементирующим элементом которой стал ислам. Такое кажущееся на первый взгляд только культурное противостояние вылилось в жесткую конфронтацию Исламского Востока и Запада [8, с. 275; 20, с. 3–4].

Таким образом, ислам стал той силой, на которую мусульманский Восток опирался в отстаивании своего права на идентичность, собственный путь развития и т. п. Это одновременно укрепило позиции ислама как антиимпериалистической религии, а также стало свидетельством успехов мусульман в защите своего материального и духовного существования от колониальных держав [16, с. 4–5]. Инициаторами этого успешного сопротивления западной гегемонии были не улемы (алимы – ученые), воспитанные в традициях медресе, а модернистские интеллектуалы, взявшие на себя миссию руководства мусульманскими обществами в этот кризисный период. Получается, в своей слабости представители исламского модернизма черпали силу, и главным их оружием и идентификационным маркером стал ислам [16, с. 5]. Эта группа интеллектуалов, философов, религиозных деятелей сильно отличается от мусульманских мыслителей эпохи Возрождения тем, что они сделали ислам строительными лесами для нового исламского мира. Представители движения Возрождения, в основном, боролись с нововведениями и суевериями и выдвигали требование «возвращения к Корану и Сунне», прилагали большие усилия для отделения ислама от инородных элементов. Это движение Возрождения заложило основу для становления и развития исламского модернизма, идеи и концептуальные основания которого начали формироваться к середине XIX в. В частности, речь идет о концепциях таджиды (обновления) и возрождения (возрождения) в исламской модернистской традиции. Таким образом, в современном исламском мире возникло движение модернистских мыслителей против традиционалистов, появилась традиционалистско-модернистская диалектика. Яркими реформаторами и представителями исламского модернизма являются Джамаль ад-Дин Афган, Мухаммад Абдо, Сейит Ахмет Хан, Эмир Али и Мухаммет Икбал [21, с. 301–312]. Движение исламского модернизма также нашло отражение среди сторонников инноваций в Османской империи после Танзимата и было в определенной степени перенято как в османском, так и в исламистском дви-

жениях (Намик Кемаль, Филибели Ахмет Хилми, Муса Казым, Ешил Заде Мухаммет Салих, М. Шемсеттин Гюналтай, Мехмет Акиф Эрсой). При этом модернистское движение было весьма вариативно: салафизм с Решидом Ризой, синтетистский консерватизм с Феритом Векди, светско-западный вариант исламского модернизма с Таха Хусейном и «новое возрождение» с Хасан аль-Банна, Маудуди и Сайид Кутбом, [22, с. 1–4; 30, с. 107]. Однако несмотря на разнообразие вариантов развития исламского модернизма, общей является цель этого интеллектуального направления: исламизация культурной, образовательной и научной сфер общества и отстаивание ценностей современного мусульманского общества [23, с. 24].

Модернистские движения, выступавшие против традиций, нашли свое отражение и в Турции, которая после Войны за независимость (1919–1923 гг.) стало светским государством под руководством Мустафы Кемала Ататюрка. В Турции, особенно в период после 1980-х гг., модернистские дискуссии между мыслителями Яшаром Нури Озтюркком, Сулейманом Атешем, Хусейном Атаем и др. во главе с Фазлуром Рахманом получили широкое распространение и нашли определенное отражение наряду с традиционным исламом как в системе образования, так и в современном турецком культурном пространстве в целом.

Несмотря на то что термин «исламский модернизм» имеет более чем столетнюю историю и есть научные работы, посвященные анализу этого явления, до сих пор остается много нерешенных проблем, в частности, полностью не раскрыты философские идеи этого движения, а также, как было отмечено выше, не решена проблема концепта «исламский модернизм», по отношению к которому даже среди сторонников есть скептики. Однако, учитывая глобальные трансформационные процессы, затронувшие не только Восток, но и Запад, постепенное осознание ценности и необходимости исламской модернизации проникает и в консервативные интеллектуальные круги исламского мира. На этом основании полагаем правомерным утверждать, что исламский модернизм имеет потенциал как для развития собственно исламской политической и религиозной философии, так и для выстраивания эффективных социально-политических и религиозных реформистских программ как ответ на запрос современного исламского общества, в частности, турецкого.

#### **Список использованных источников**

1. Longman-Metro, Dictionary of Contemporary English, New Edition, England, 1992, С. 668, 672.
2. El-Ba'lbakı, Münir, el-Mawrid A Modern English Arabic Dictionary, Beyrut, 1992, С. 586.
3. Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English, Edited by J. Milton Cowan, Beyrut, 1980, С. 616.
4. Editör, Robert Avery ve diğerleri, Redhouse, English-Turkish Dictionary, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1984, С. 630.

5. Demir, Ömer-Acar, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1993.
6. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, İstanbul, Akçağ Yay. 1997.
7. Meydan Larousse, “Modernizm” maddesi, İstanbul, Meydan Yayınevi, 1972, T. 8.
8. Aydın, Mehmet S., “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, İslâmî Araştırmalar, (Fazlurrahman Özel Sayısı), Ekim-1990, T. IV, sy. IV.
9. Fazlurrahman, İslâm, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yay., 1992.
10. Güngör, Erol, İslâm’ın Bugünkü Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yay., 1989.
11. Aydın, Mehmet, “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, Hazırlayan: Mehmet Bekaroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.
12. Sönmez Mustafa, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 2002, s: 18.
13. Sönmez, Mustafa, “İhyâcılığın Doğusu ve Bazı Önemli Temsilcileri”, EKEV Akademi Dergisi, Ankara, 2001, c. 3, sy. 1.
14. Hizmetli, Sabri, “Muhammed Abduh’un Düşünce Yapısı”, Hizmetli’nin, Abduh’un Risâletü’t-Tevhîd isimli eserinin, Tevhid Risâlesi isimli tercümesine yazdığı giriş, Ankara, Fecr Yayınları, 1986.
15. Uyanık, Mevlüt, “Günümüz İslâm Düşüncesinde İslahat Kavramı”, İslâmî Araştırmalar, Ocak-1990, c. IV, sy. I.
16. Türköne, Mümtaz’er, Cemaleddin Afgânî, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
17. Ülken, Hilmi Ziya, Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.
18. Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri- Tesirleri, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 1983.
19. Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi (Giriş), İstanbul, Damla Yayınevi, 1981.
20. İşcan, M. Zeki, Siyasal İslâm (Dinî ve Fikrî Temelleri), Erzurum, EKEV Yayınları, 2002.
21. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992.
22. Hamîd Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur’an Te’vili Sorunsalı”, İslami Araştırmalar, 1996.
23. İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, Bilgi, Bilim ve İslam II, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İst., 1992.

**(Дата подачи: 02.02.2023 г.)**