
К НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К. Буньядзаде

Изучение истории философии, начиная с древнейших времен, позволяет сделать вывод о том, что все сущее есть проявление определенной идеи, некоей божественной мудрости. По-разному выражаясь в зависимости от эпохи, различаясь по способу, стилю, языку, религии, эта идея освещала и направляла мысль. Но сущность ее оставалась неизменной. Эту своего рода идейную традицию, передававшуюся посредством духа от поколения к поколению, Сейид Хусейн характеризует как «истины или принципы божественного источника, открытые человечеству» [Наср]. Эта «вечная философия», известная в исламской философии как “*Hikmat al-khalidah* (javidan khirad- поперсидски), на Западе – как “*perennial philosophy*”, а у индусов – как “*sanatana dharma*”, по словам средневекового исламского мыслителя Ибн Мискавейха, есть «изначальный разум, изначальная мудрость. Это – надисторическая истина, не изменяющаяся от эпохи к эпохе, от нации к нации, изначальная мудрость, на протяжении веков проявлявшаяся в различных культурах” [Ибн Мискавейх 1983, 375-376].

Суть этой истины заключается в следующем: Всевышний открыл и продолжает открывать свою мудрость посредством откровения, озарения и вдохновения избранным пророкам, философам, ученым. Одна дверь мыслей и духовного мира таких личностей открыта народу – в поле проявления идей, другая – владельцу данной мудрости – Творцу. Салахаддин Халилов в связи с этим пишет: «Одним из главных условий цивилизации является именно непрерывность истории. Так, если то или иное достижение в развитии общества не будет в дальнейшем использовано и продолжено, то оно, если и не будет забыто, все же так и не включится в реальный исторический процесс» [Халилов 2001, 24]. Если взять эту мысль философа в более широком контексте, распространив ее на историю не какого-либо народа, а на вечную циркуляцию Абсолютной Идеи, Единой истины в целом, то получим простую и одновременно вечную закономерность: *каждая новая идея, философская система в истории должна быть продолжением предыдущей, а эта последняя, в свою очередь, должна служить в качестве надежного фундамента для последующей. Любая идея, не подчиняющаяся этому принципу, обречена на то, чтобы остаться «вне игры».*

Настоящее исламской философии, исламской мысли в целом, находится в центре внимания многих ученых и философов, которые, опираясь на современные реалии, выдвигают очень ценные идеи.

Учитывая идеи, цели и направления развития, предложенные исламскими мыслителями и исследователями ислама, их условно можно разделить на три ветви: модернисты – сторонники обновления исламской мысли посредством ее «европеизации»; реформаторы – новые комментаторы и просветители классического ислама; сторонники единства – сторонники объединения внутреннего потенциала ислама с господствующей философской мыслью.

Модернисты

Поскольку направление деятельности представителей первой ветви наиболее согласуется с политикой и идеями Запада, то эта ветвь в настоящее время является достаточно распространенной и стабильно развивающейся. Представители этой ветви самый верный путь развития Ислама видят в выведении его из средневекового прошлого и адаптации к современным условиям. Правда, они опираются при этом лишь на несколько принципов ислама, оставляя в тени его подлинную сущность, что имеет мало общего с исламской мыслью.

Сторонники данной идеи, придерживаясь чисто европейской позиции, отмечают необходимость проведения в исламе ряда реформ. Устраивая диалоги, организовывая конференции и симпозиумы в этом направлении, они ищут пути «европеизации» исламских ценностей. Основываясь на наличии общих черт, модернисты пытаются примирить Восток и Запад.

Принимая ислам в том виде, каким его представляет Запад, представители данного направления в то же время пытаются строить свои идеи на не имеющих опоры и потому обреченных на провал западных принципах. Данный процесс, называемый модернизацией или европеизацией, на деле связан не столько с историческими корнями Ислама, сколько с более глубоким проникновением западных идей в Ислам. *Самой трагической же стороной этого процесса является превращение мусульманина во врага своей собственной религии, его желание, встав на борьбу со «старыми» законами Ислама, реформировать его в духе Запада.*

Одним из основных способов, используемых сегодня модернистами, является межрелигиозный диалог. Нельзя не учитывать тот факт, что такого рода диалоги преимущественно носят монологический характер. Так, Запад играет в этом диалоге ведущую, а исламский Восток – вспомогательную роль. Запад представляет собой фундамент и корпус этого диалога, а исламский Восток – всего лишь деталь, заполняющую некоторые пустоты этого механизма. Становится очевидным, что все это отдельные ходы целенаправленной политики. Для доказательства данной мысли можно привести речь Римского Папы Павла VI во время II Ватиканского Собора в 1962-1965 гг., где он впервые выдвигает идею межрелигиозного диалога, напоминая об исторической миссии церкви [Кротов].

Ясно, что многовековая борьба, направленная против ислама, еще не завершена. Проявлением этого и является тот факт, что противоположная сто-

рона либо *ищет* пробелы в идеологии исламского Востока, либо целенаправленно их *создает*, с тем, чтобы получить поле для реализации собственных идей и замыслов. Словом, межрелигиозный диалог как самая «прогрессивная» идея современного периода есть не что иное, как осуществление эксплуататорской политики. Только на этот раз эксплуатации подвергаются мысли, ценности, духовность в целом.

Реформаторы

Деятельность реформаторов, получивших достаточно широкое распространение, уже нашла отклик в ряде развитых стран мира. Основная цель реформаторов заключается в том, чтобы через просветительскую работу донести сущность ислама как до мусульман, так и до немусульман.

Одним из основополагающих принципов реформаторов является «исламизация знания», представляемая как процесс, противоположный глобализации и вестернизации [Абу Сулейман (ред.), 1995, 83]. Процесс, осуществляющийся под лозунгом исламизации знания или наук, начался в конце прошлого столетия. В ряде стран, в частности в Индонезии и Малайзии, этот процесс идет на государственном уровне.

Термин «исламизация знания» впервые был введен в научный оборот в 1978 году малазийским ученым Мухаммедом Накиб аль-Аттасом. После него в более широком значении, в контексте «регресса уммы» (мусульманского общества – К.Б.) эта идея в 1982 году была использована палестинским ученым Исмаилом Фаруки. Заслуживает внимания тот факт, что эта идея благодаря деятельности Международного Института Исламской Мысли в США получила широкое распространение. Большой вклад в ее распространение внесли такие ученые, как Абдульгамид А.Абу Сулейман, Таха Джабир Альвани и др. Так, видный ученый, один из основоположников названного института Абу Сулейман заявляет: «Целью наших исследований и анализа должно стать возобновление наших (мусульман – К.Б.) встреч и на этой основе продвижение вперед, реформирование нашей методологии, развитие источников нашей силы» [Абу Сулейман 1997, 62].

Сторонники этой идеи утверждают, что кризис, охвативший исламский мир, проявляется в трех областях: в области интеллекта, в области идеологии и культуры, и, наконец, в области духовности и воспитания» [Абу Сулейман 2009, 10]. Выход из этого кризиса они видят в применении знаний, уже достаточно развитых на Западе, в мусульманском обществе, но на основе исламских принципов и исламской методологии. Примечательно, что реформаторы видят путь выхода исламского мира из кризиса в создании собственной идеологии ислама, способной проникнуть в духовный мир, глубины психологии мусульманского общества. Абу Сулейман пишет: «После этого можно разработать правильную научную методологию и дать инициативу в руки потомков самой уммы – интеллигенции, идеологов» [Абу Сулейман 2009, 10-11].

Первый шаг в реформе – это обращение к основополагающим принципам ислама, их толкование и применение в контексте новых условий. Основная цель заключается не просто в возвращении к основам, а в выработке динамического отношения к ним. Приходит понимание того, что необходим трезвый анализ преимуществ и недостатков предшественников с учетом современных реалий.

Вторым принципом реформирования знания является извлечение урока из истории. Необходимо не просто вернуться к корням, а творчески относиться к самой истории их развития (или существования), охватывающей большой отрезок времени.

Исламизация знания есть процесс реформирования, главным условием которого является, как это было и в эпоху Нового Времени (XIV век), возвращение к основополагающим принципам. Правда, здесь к вопросу требуется уже рациональный подход, или, по выражению Фаруки, «новый синтез всех знаний на основе исламской эпистемологии». По мнению Фаруки, одним из важнейших целей является обеспечение «активного участия мусульман в интеллектуальной жизни» [Фаруки]. Тем не менее все процессы и реформы касаются все тех же основ. К «импортируемым» с целью исламизации знания относятся в основном знания из гуманитарной и социальной сферы. Турецкий ученый Ибрагим Калын, анализируя взгляды Фаруки, пишет, что, «хотя проект Фаруки предложен для исламизации наук, взятых у Запада, внимание его направлено только на гуманитарную сферу. Он практически не затрагивает научные (естественнонаучные – К.Б.) знания. Возможно, принятие им такой идеи связано с нейтральностью остова знания, возникшего вместе с современным естествознанием и потому не заслуживающего особого внимания» [Калын 2002, 60-61]. Это свидетельствует о поиске путей синтеза с ранним исламом самых последних достижений западной науки.

Однако реформы должны коснуться не принципов ислама. *Изменяться должна идеология, философская система, сконструированная на их основе.* В самих принципах исламской религии заключен потенциал развития, динамизма. Эльмир Гулиев пишет: «Предназначение коранических ценностей, согласно исламскому вероучению, сводится к тому, чтобы вернуть цивилизацию на путь, соответствующий божьему замыслу и самой природе человека» [Кулиев 2005, 168].

Сторонники единства

Сторонники единства отличаются от представителей двух других направлений тем, что ищут пути выхода исламской мысли из кризиса в философском пласте. Они, в свою очередь, также делятся на две группы.

К первой группе относятся мыслители, которые, исходя из реалий дня, предлагают конкретные направления и шаги. Поскольку принципы, на которые они ссылаются в решении многих вопросов, а также используемые ими методы во многом схожи, к этой группе можно отнести и традициона-

листов. Несмотря на то, что представители этой группы дают по существу правильную оценку современного состояния исламской мысли. Это всего лишь горизонтальное решение проблемы. В числе представителей этой группы отметим тех исследователей, с чьими взглядами мы имели возможность познакомиться, а именно, Абу-ль-Хасана Али Надви, Сейид Хусейна Насра и Кенана Гюрсоя.

Кстати, большинство принципов сторонников единства и реформаторов совпадают. И это естественно, более того, логично. В обоих случаях речь идет об одном и том же объекте – исламской мысли, духовности и идеологии, и об одной и той же цели. Разница лишь в подходе к вопросу.

Первым принципом, на который ссылаются представители первой группы, является вера. На первый взгляд, данный тезис перекликается с взглядами реформаторов. Но здесь имеется и существенное отличие. Если реформаторы подходят к вопросу в чисто религиозном аспекте, предлагая начать изменения с реформ в самой религии, то философы придерживаются позиции раскрытия собственной философии ислама, реализации его сущности посредством философской пропаганды.

Вместе с тем необходимо отметить, что о какой бы вере ни шла речь – о вере ли в Бога, пророка или потусторонний мир, - только с нею не могут быть связаны все наши надежды. *Здесь центральное место должна занимать вера в самого себя, в свои силы, в свою собственную веру.* Но нельзя превращаться в орудие своей веры в Бога, заставляя свой разум работать преимущественно в этом направлении. Другими словами, есть вера, понимаемая как движущая сила, формирующая человека как личность и обеспечивающая его стабильное состояние, но есть и вера, понимаемая как сила, связывающая человека и управляющая им.

Во втором принципе – принципе единства – речь идет как о таухиде, являющемся основой и центральной идеей ислама, так и о единстве, солидарности людей, независимо от их расовой, религиозной и языковой принадлежности. В наиболее совершенном виде данная идея нашла свое выражение именно в суфизме. Поэтому и философы среди принципов и методов исламской философии предпочтение отдают именно суфизму – сердцевине ислама. Именно здесь нашли свое полное выражение общечеловечность, толерантность, человеколюбие ислама. Кенан Гюрсой считает суфизм самым удобным способом достижения взаимопонимания с Западом [Гюрсой 2009, 154]. Сейид Хусейн Наср же, основываясь на сущностном сходстве, ратует за объединение ислама (суфизма) с дзен-буддизмом, йогой и другими дальневосточными учениями [Наср 2004, 198]. Да, суфизм содержит в себе величайшую мудрость, которая включает в себя рациональность Запада и эзотеричность Востока. В то же время он является, по словам С.Халилова, и философским методом, способным противостоять традиционной философии.

Другим мощным оружием ислама является та оценка, которую он дает науке и рациональному мышлению. Акцентируя внимание именно на этом факте, философы считают необходимым изучать наряду с религиозными и светские науки. Дело в том, что отставание Востока от Запада особенно явно обнаруживается в области науки и техники. Надви, объясняя причины спада исламской истории после золотого века «неподвижностью умов», которые позволили «своей великолепной боевой машине заржаветь и сгнить» [Надви 2006, 91-92], с уверенностью утверждает, что, если «мусульманский мир поставит перед собой те же мирские идеалы и попадет в ту же сеть материальных желаний, что и Запад, то последний, имея большие запасы материальных знаний и сил, конечно, с полным основанием будет претендовать на превосходство» [Надви 2006, 168].

Если многие авторы основную причину спада в развитии ислама видят в склонности халифов к материальным ценностям, то, по-нашему мнению, в этом «заслуга» и самих ученых, забывших о подлинных ценностях ислама и его призыве к науке. В данном вопросе позиции сторонников единства и реформаторов расходятся. Сторонники единства не говорят о необходимости «импорта» с Запада «нейтральных» наук.

Изучение наряду с религиозными и естественных наук не только не противоречит духу ислама, напротив, оно есть требование ислама. Имеются три источника познания Истины как корня и одновременно конечной цели всякой философии: *божественное писание, природа и человек*. Если сравнить Восток и Запад, то можно заметить, что в своем «чтении» этих источников они приходят примерно к одним и тем же крайностям, только разными путями. Так, если, начиная с эпохи Нового Времени, Запад направлял основные свои усилия и энергию на изучение книги природы, то на исламском Востоке приоритет в последующие после средневековья эпохи давался в основном священному откровению. Перед нами две крайности! Реформаторы и первая группа сторонников единства предлагают изучать природу как самостоятельную книгу. Например, Альвани пишет: «Две книги (священная книга и природа – К.Б.) должны быть обязательно согласованы друг с другом, так как в противном случае истинное познание действительности будет невозможно» [Альвани 2005, 32-33]. Такой же подход можно найти и у Сейид Хусейна.

Ко второй группе сторонников единства относятся мыслители, которые, на наш взгляд, не только смогли возродить движущую энергию ислама, но и своей деятельностью дали начало новому этапу в философии, предложив вертикальное решение проблемы. Среди них можно отметить Мухаммеда Икбала, Тошихико Изутсу и Салахаддина Халилова.

Представим в виде тезисов и проанализируем размышления второй группы сторонников единства в связи с новой теорией.

В соответствии с закономерностями развития истории философии не только не отказаться от достижений западной философии, а, напротив, воспользоваться ими как одним из этапов в истории.

Извечная мудрость не прекращает свое существование. Она просто ищет благоприятные пространство, время и условия для своего проявления. В определенном смысле эту идею можно назвать и творческой энергией. Идеей, не исчезающей, изначальной и вечной, по-разному проявляющейся в зависимости от пространства и времени. Это может быть и симфонией, и художественным произведением, и философской системой.

Если учесть, что западная мысль составляет существенную часть истории философии, то станет очевидным то, насколько ошибочно было бы отказаться от нее целиком. Но *из западной мысли, напоминающей сегодня хаос, отбору и развитию подлежит именно самосохранившаяся Абсолютная Идея*. Икбал также концентрирует внимание не на видимой стороне, а на сути: «Единственное, чего мы опасаемся, это то, что ослепляющая внешность европейской культуры может помешать нашей деятельности, и мы не сможем проникнуть в подлинную суть этой культуры» [Икбал 2004]. Как видим, речь идет не о том, чтобы «поделиться» этой средой, в которой задыхается Запад, а об очищении ценных принципов от вредных наслоений времени и условий.

Опыт Запада со всеми его недостатками и преимуществами является примером для Востока. Но возникают вопросы: в каких ценностях Запада, лишённого, по словам Ницше, «всего, кроме интеллекта», содержится зародыш вечной философии?; на каких столпах Запада может быть воздвигнут очередной этаж философии?

Это, прежде всего, уровень развития *науки*, которая уже коснулась всех сфер общества, включая духовную.

Второй момент в вопросе использования западной философии связан с *терминами*. Поскольку в исламском мире долгое время не создавались новые учения, философские системы, то о формировании здесь новых терминов не было и речи. Но если мы говорим о развитии исламской мысли, то здесь в первую очередь надо решить проблему терминов. Этот процесс должен вестись в двух направлениях: во-первых, в направлении усвоения терминов западной философии, в течение долгих веков являвшейся «хозяйкой» философских идей, во-вторых, в направлении создания новых идей. Другими словами, для закрепления статуса новой философии как части, очередного проявления великой идеи необходимо найти общие точки, моменты единства, что возможно, в первую очередь, благодаря «общему языку» – единой терминологии. В определенном смысле язык – это воплощение двух миров. С этой точки зрения особое значение имеет взаимодействие языка и мышления.

Эти два параллельно протекающих процесса – заимствование у Запада уже получивших право на жизнь терминов и создание на основе обеспечения

динамического развития национального языка новых терминов – будут способствовать как адаптации исламской мысли к уровню развития современной науки, так и внесению ею собственного вклада в историю философии.

Второй принцип - современный взгляд на основополагающие принципы восточной философии. Если следовать закономерностям развития идеи, сформулированным Гегелем, не только логичным, но и необходимым, представляется возвращение идеи, некогда перешедшей с Востока на Запад, обратно - теперь уже с Запада на Восток. Необходимо лишь создать соответствующие для этого условия. Как заявляет Абу Турхан, «человечество, пройдя в своем развитии целый цикл, вступило в фазу отрицания отрицания». При этом существенным является то, что это поможет Востоку вновь обрести себя. С.Халилов пишет: «Сегодня мир столкнулся с глобальными проблемами. Запад не в состоянии в одиночку решить эти проблемы. Он нуждается в духе Востока. Однако этот дух стал невидимым в видимых слоях современного Востока. Современный Восток не в состоянии привести в движение ту мощную духовную силу, которая дремлет в его глубоких генетических слоях. В этом смысле он нуждается в помощи Запада» [Халилов 2004, 72]. *Да, человечество столкнулось с интересным парадоксом: Запад в состоянии вымолвить слово, но ему нечего сказать; Востоку же есть что сказать, да он не в состоянии.* Говоря «слово», мы имеем в виду выражение вечной мудрости, а, говоря «в состоянии», – «трибуну», с которой высказывается это слово. Интересно, что на Западе бытует мнение, согласно которому былая мощь Востока – это историческое прошлое, которое никогда больше не повторится. Так, если, Джон Бернал считает, что ислам никогда не обретет прежнего стимула [Бернал 1956, 169], то лауреат Нобелевской премии Абдус-Салам ставит перед молодежью ислама вновь добиться лидерства в науке [Абдус-с-Салам 1991, 41].

Исламская философия многоаспектна по своей сути, и поэтому существенное значение имеет вопрос о том, какой ее идее, какой ее черте необходимо дать новую жизнь. Суть заключена именно в самосохранившейся в ходе непрерывной истории идее. Поэтому и цель состоит в выслеживании линии развития этой творческой энергии, создании условий для ее проявления. Главным препятствием на пути к достижению данной цели было и остается допущение повторений, *вследствие чего выделение оригинальной идеи превратилось в проблему.* Тот факт, что годами и веками в произведениях, комментариях к произведениям, комментариях к комментариям и т.д. различными способами воспевалась одна и та же идея, стал причиной утраты или искажения подлинной идеи. Одной из причин, также парализовавших потенциальную силу и творческую энергию исламской мысли, является информационная перегрузка. Нахождение главной движущей энергии и придание ей новой жизни послужило бы в целом возрождению исламской философии.

Этот процесс можно было бы сравнить с очищением величественного дерева от многолетних сорняков, полностью накрывших его.

Третий принцип - роль национального в определении основ новой философской системы. Великие идеи наднациональны. У них нет родины и национальности. Соответственно, и средства, с помощью которых доводятся эти идеи, - будь то музыка, произведение искусства или философская система, - в состоянии, преодолевая любые пространственно-временные границы, преодолеть любые материальные преграды. Создается впечатление, будто внесением в философскую систему как одну из форм выражения великих идей элемента национального мы спускаем ее с небес на землю, т.е. в определенном смысле обедняем ее. Вполне закономерно возникают вопросы: что такое национальный дух?; чьи интересы будет в основном защищать национальная философия?; не приведет ли возникновение национальной философии к определенному расколу в исламском мире?

Внесем некоторую ясность в вопрос.

В настоящее время в исламской мысли царит некоторый хаос. Вместе с тем существует и мнение, идущее от Джебрана, согласно которому «хаос всегда приносит пользу, потому что он выявляет скрытые возможности нации, когда хмельной сон сменяется пробуждением, бесчувствие – деятельностью... Всякий раз, когда хаос охватывает нацию, у которой еще сохранилась природная онова, это служит признаком творческих сил в ее индивидуумах и готовности в ее обществе» [Джебран 1986, 420]. Особо остановимся на двух идеях, заключенных в словах Джебрана. Во-первых, возможность пробуждения, иными словами, нового порядка, заключена именно в хаосе. Во-вторых, эта возможность может быть дана лишь нации, сумевшей сохранить свои корни, свои естественные основы. Как подчеркивает С. Халилов, национальное содержит в себе общечеловеческое, а, значит, чтобы достичь общечеловеческого, необходимо прежде всего достичь национального [Халилов 2004, 90-91]. Следовательно, цель не в том, чтобы расколоть единую по сути идею, а в том, чтобы таким способом создать условия для появления новой идеи или же вскрыть факт воплощения в качествах, свойственных данной нации, общечеловеческой идеи. По мнению философа, «творчество, новизна свойственны индивиду, воспитанному в данной национальной среде с ее богатым идейным наследием. Возвыситься до уровня общечеловеческих идей в состоянии только идея, созревшая на национальной почве». Здесь речь идет, во-первых, о предшествующем богатом идейном наследии, а, во-вторых, о национальной среде. Первое является подтверждением стержневой идеи нашего исследования, а именно: творческая энергия вечной идеи не исчезает. Как говорил Джебран, энергия сохраняется в «оболочке эфира, окружающего Землю» [Джебран 1986, 428], для того, чтобы в будущем стать надежным фундаментом для новых идей. Второе же касается здания, которое будет по-

строено на этом фундаменте. *В отдельности нет ни фундамента, ни здания, а есть лишь энергия, способная стать фундаментом для будущих зданий.*

Для того, чтобы обеспечить развитие исламской мысли, необходимо дать жизнь тонкостям, содержащимся в ней, – национальным элементам. Существенным является то, что эта национальная мысль, будучи самовыражением определенного национального духа, должна быть прежде всего независимой. М. Икбал пишет: «Уместно было бы беспристрастно исследовать то, о чем будет думать и к каким выводам придет Европа с возрождением Ислама, а также поразмышлять о том, как мы будем использовать это в реформе и даже, если придется, в перестройке исламской мысли» [Икбал 2004]. В структуре ислама в качестве движущего принципа философ выделяет именно «ижтихад» (словарный смысл – «попытка»), что в исламском фикхе означает попытку выдвинуть самостоятельное суждение относительно некоторого юридического вопроса [Икбал 2004]. Выше уже отмечалось, что путь к общечеловеческому лежит через автономного представителя независимой нации, осознавшего свою собственную неповторимость и место своей нации среди других. Имея в виду это, С. Халилов пишет: «Нам нужна не любая, трансфером доставленная идеология, а идеология национальная, вытекающая из собственной логики развития конкретной социальной действительности» [Халилов 2004, 101]. Независимая мысль есть краеугольный камень творчества, благоприятная почва для новых идей. Это отмечает и Джебран: «Подражатель ничего не открывает, ничего не создает, лишь заимствует свой духовный мир у современников, и одежды своих идей шьет из лоскутков, отхваченных от платьев предшественников» [Джебран 1986, 423].

На наш взгляд, именно это является главным условием возрождения и развития Ислама. Это не должно пониматься ни как «европеизация» шариата, ни как адаптация Корана к глобальным условиям. *Речь идет о философской системе, формируемой на основе вечных и прогрессивных принципов Ислама и способной в новых условиях стать новым проявлением вечной мудрости.* Эта философская система должна стать подтверждением прежней исламской мудрости. Именно это имеет в виду Абу Турхан: «Будущее тогда становится нашим, когда оно продолжает наше прошлое». Да, чтобы показать, какого пика некогда достиг ислам, необходимо не переворачивать страницы истории, а заново покорять эту вершину. Изутсу пишет: «...Прежде, чем размышлять о возможности эффективного философского взаимопонимания между Востоком и Западом, мы вынуждены развивать в рамках традиций восточной философии более эффективный способ философского понимания» [Изутсу 2003, 16].

В XX веке начала реализовываться последняя точка в спаде Запада, начало которого было заложено еще в эпоху Ренессанса. Вместе с тем на Востоке имеется необходимый Западу здоровый дух. Свою потребность в здоровом духе Запад частично удовлетворяет, обращаясь к восточной экзотике. Но

здесь заключен и другой, причем главный момент: сердца соединяют умы. Именно благодаря этому фактору XXI век может стать веком мудрости, состоящей в призыве к формированию идеологии прогресса, сочетающей два крайних полюса мышления – восточное и западное.

1. Абдус-с-Салам 1991 – Abdüs-Salam. *İdealler və gerçəkler*, İstanbul, 1991.
2. Абу Сулейман 1997 - Abu Sulayman A.A. Crisis in the Muslim Mind. Trans by Jnsnf Talal Delopenzo international institute of islamic Thought, Herndon, Virginia, USA, 1997.
3. Абу Сулейман (ред.), 1995 – Islamization of Knowledge. General Principles and Work Plan. Edit. by Abdul Hamid A. Abu Sulayman. International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia USA, 1995.
4. Абу Сулейман 2009 – *Əbu Süleyman Ə.Ə. Müsəlmanın iradə və mənəviyyatının böhranı*, Bakı, 2009.
5. Альвани 2005 – *al-Alwani T. C. Issues in Contemporary Islamic Thought*. London-Washington. 2005.
6. Бернал 1956 – *Бернал Дж.* Наука в истории общества, М., Изд-во И*Л, 1956.
7. Гюрсой 2009 – *Kənan Gürsoyla AFSEA-da görüş // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı*, № 1, 2009.
8. Джебран 1986 – *Джебран Дж.Х.* Избранное. Ленинград, 1986.
9. Ибн Мискавейх 1983 – *İbn Miskəveyh. əl-Hikmətu'l-xalidə (Cavidan Xirad)*, Beirut, 1983.
10. Изутсу 2003 – *İzutsu T. İslamda Varlık Düşüncəsi*. Tərc. İ.Kalın, İstanbul, 2003, s. 16.
11. Икбал 2004 – *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sang-i Mil Publications, 2004 // <http://allamaiqbal.com/>
12. Калын 2002 – *Kalın I. God, Life and the Cosmos*. Ashgate, 2002 // <http://www.ismailfaruqi.com/news/dr-ismail-al-faruqis-approach-to-islamization-of-knowledge>
13. Кротов – <http://www.krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt283.html#>
14. Кулиев 2005 – *Кулиев Э.* Коран и глобализация: в поисках гуманистических идеалов. Баку, 2005.
15. Надви 2006 – *Надви А.А.* Что потерял мир по причине отхода мусульман от Ислама. Пер. с англ. М., Изд. дом «Ансар», 2006, с. 163.
16. Наср – *Наср С. Х.* Что такое традиция // <http://www.newatropatena.narod.ru/p22.htm>
17. Наср 2004 – *Nasr S. H. İslam ve Modern İnsanın Çıkması*. İstanbul, 2004.
18. Фаруки – <http://www.ismailfaruqi.com/news/dr-ismail-al-faruqis-approach-to-islamization-of-knowledge/>
19. Халилов 2001 – *Xəlilov S.* Kəsilməz tarix və dövlətçilik ənənələri // *İpək yolu, Beynəlxalq elmi ictimai-siyasi jurnal*, № 1, 2001.
20. Халилов 2004 – *Xəlilov S.* Şərq və Qərb. Ümumbəşəri ideala doğru (fəlsəfi etüdlər). Bakı, 2004.

Буньядзаде Н.

Ислам философиясы жаңаша тарихының мәселелері

Мақалада ислам философиясының жаңа заманғы тарихы талданады, оны зерттеудің маңыздылығы ислам философиясының тарихын пайымдау мен шынайы мәнін айқындау қажеттілігімен сипатталады. Оның барысында автор қазіргі заманғы ислам ойшылдарының көзқарастары мен идеяларын зерттеуде де, қазіргі философиядағы философиялық ой бағыттарын жіктеуде де батыстық ой ұстанымының үстемдігін ескерудің маңыздылығын атап өтеді. Автор модернистер, реосормистер және бірлікті жақтаушылар тәрізді ислам философиясының негізгі бағыттарының негізгі идеялары мен ұстындары айқындалады және кеңінен талданады.

Негізгі ұғымдар: ислам, философия, модернистер, реосормистер, бірлік, Батыс, Шығыс.

Bunyadzade N.

On the Newest History of Islamic Philosophy

This article examines the newest philosophical trends of Islamic thought: Modernists, Reformists and the Followers of unity. Based on the ideas and main principles of the thinkers, the author divides the Followers of unity into two branches – those who comprehend the real problems of the present and propose ways to overcome them and those who along with the restoration of energy of Islam also offer a new system of philosophy of Islam.

If we want to bring to light the history and true nature of Islamic philosophy we need to study the newest history of Islamic philosophy. Both the analysis of modern Muslim thinker's and researcher's ideas and views, and classification of modern philosophical trends have to take into consideration that Western thought has leading position in the world philosophy.