

Фролов А.А.
Проблема «Эго» в религиозной философии М. Икбала

М. Икбаль заслуженно признан одним из самых глубоких мыслителей исламского мира. Получив превосходное философское образование на Западе, он, тем не менее, посвятил свое творчество тому, чтобы выразить суть и смысл традиционной исламской культуры, к которой он беззаговорочно себя относил, на новаторском философском языке. Основой его философского дискурса стало понятие «Эго», под которым мыслитель понимает нечто, напоминающее «монаду» Готфрида Лейбница. «Эго» у него может быть и Богом, может быть человеком, а может быть и просто атомом как частью материи. Главное, что оно всегда разумно и, стало быть, вполне может быть проанализировано научным путем. Именно благодаря этому своему подходу Икбаль, хоть и отдавая приоритет в познании окончательной истины религии, не видит никакого реального противостояния между философско-научным и религиозным методами познания мира.

Ключевые слова: «Эго», интеллект, разум, религия.

Frolov A.A.
The problem of «Ego» in M. Iqbal religious philosophy

Muhammed Iqbal is duly considered to be one of the most famous thinkers of the Islamic world. In spite of his profound knowledge of the Western culture and philosophy, in his writings he always spoke of the traditional Islamic outlook, albeit in an innovative philosophical parlance. Everywhere and everytime did the philosopher refer to himself as a mouthpiece of the Islamic, and not Western way of understanding things. The core of his philosophical approach is his conception of «Ego» redolent of the «Monad» conception by G. Leibnitz. Sometimes this conception assumes the shape of God, at other times – the shape of man, at some other times – the shape of material atoms of the Universe. The most important detail here is the rational nature of the «Ego», which means that everything in our Universe – the religious feelongs included – can well be subject of scientific or philosophical investigation. It is through the conception of the «Ego» that Iqbal, although accepting the priority of religion as far as the knowledge of the Ultimate Reality is concerned, does not envisage any contradiction between the religious and philosophical approaches toward the investigation of the world.

Key words: «Ego», reason, philosophy, religion.

Фролов А.А.
М. Икбальдың діни философиясындағы «Эго» меселесі

М. Икбал лайықты түрде ислам дүниесінің ең терең ойшылдарының бірі ретінде қабылдануда. Батыс философиялық білімдерін жете игергенімен, бүкіл шығармашылығын дәстүрлі ислам мәдениетінің мән-мағынасын жаңашыл философиялық тілмен түсіндіруге арнайтын. Оның философиялық дискурсының негізін Готфрид Лейбництің «монада» деген түсінігін еске түсіретін «Эго» ұғымы қалаған еді. Сол «Эго» түсінігі әрі Құдай, әрі адам, әрі де жай ғана материяның бір бөлшегі ретінде атом бола алуда. Осы жерде ең маңызды жәйт – «Эго»ның әрдайым ақылды болып табылып, ғылыми жолмен талдануы. Дәл әлгі түсінік арқылы М. Икбал, ең асқақ ақиқаттарды ұғу барысында артықшылықты дінге танытып жатса да, ғаламтандың философия мен дін әдістері арасындағы ешқандай қайшылық белгілемеген еді.

Түйін сөздер: «Эго», ақыл, философия, дін.

**ПРОБЛЕМА «ЭГО»
В РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ
М. ИКБАЛЯ****Введение**

Мухаммед Икбаль, прозванный в исламском мире «'Аллямат Икбаль» («Знаток Икбаль») и после смерти называемый «Муфаккир-е Пакистан» («Мыслитель Пакистана») или «Шаир-и Машрик» («Поэт Востока»), стал одним из самых эрудированных и многосторонних представителей исламской мысли XX-го века. Он не ставил перед собой задачу построить цельную философию наподобие Гегеля или Спинозы, однако, несмотря на это, его идеи невероятно широки и поражают глубиной. Вполне можно сказать, что по ходу развития своих идей Икбаль все более и более духовно сближался с Джалаледдином ар-Руми, другим поэтом-мистиком XIII в. – оба сумели представить не просто исламскому миру, но и всему человечеству поэзию, соединившую в себе и чувства, и разум, и религиозность, и интеллект и призывавшую к установлению гармонии не только в сфере социальной или индивидуальной жизни людей, но и просвещавшую благодаря напоминанию о Всеобъемлющем Божественном «Эго» душу человека, его личностное «Эго». Любовь есть суть бытия для них обоих; любовь же всегда приводит человека к истоку всей любви во Вселенной – Богу. Время от времени используя эллинистический мыслительный аппарат, Руми продемонстрировал миру мировоззрение, ставшее трансцендентным по отношению ко всей греческой философии. То же самое сделал и Икбаль, но на сей раз с использованием наработок современной западной философии.

Материалы и методы

При анализе материала были использованы методы философской компаративистики, историцизма, дедукции и индукции.

Результаты и обсуждение

Концепция «Эго» стала, безусловно, центральным пунктом философии Икбаля. Для мыслителя окончательная реальность не может быть выражена словами или окончательно понята логическим путем, ибо в своей целостности она трансцендентна человеческому разуму. Однако, дабы провести хоть какое-то философское исследование бытия, необходимо найти некую

отправную точку бытия, опираясь на которую, можно будет строить все дальнейшие философские размышления. Икбаль считает, что такой точкой является человеческое «Эго» или «Я»: «Мое восприятие вещей слишком примитивно и поверхностно; однако мое восприятие моего собственного «Я» довольно глубоко, интимно и очевидно. Стало быть, сознательное существование есть некий привилегированный модус бытия, во время которого мы находимся в контакте с Абсолютной Истиной; анализ его привилегированного модуса может снабдить нас потоками света для анализа Абсолютного Значения Бытия» [1]. «Я» не есть нечто материальное и способное быть описанным логически, оно не есть некая душа-субстанция, равно как не может быть оно воспринято как простая последовательность психических состояний или «поток сознания». Оно – нечто среднее между всем постоянным и меняющимся, не являясь при этом эпифанией ни того, ни другого. «Я» также не является чем-то, не подлежащим эксперименту, ибо любые душевные переживания есть яркий пример функционирования «Я». Суть «Я» есть направленность на осуществление некой цели, креативность, движение, действие. Поэтому, пишет философ, «моя подлинная личность есть не вещь, но действие. Мое ощущение себя есть не что иное, как совокупность связанных друг с другом действий, целостность которых поддерживается единством направляющей цели. Вся моя реальность располагается в этом «направленном действии». Вы не можете представить меня как вещь в некоем пространстве или как группу ощущений, расположенных в определенном временном порядке; вы должны интерпретировать, понимать и оценивать меня в моих суждениях, в моих волевых актах, целях и устремлениях» [1]. Поэтому воля и интеллект, разум и «Я» сходятся воедино, ибо разум есть «Я», рассматриваемое как потенция, бытие которой формируется ею же самой. Мысль или идея не есть нечто чуждое сути вещей; с этой точки зрения, она есть их Абсолютное Бытие и есть суть их существования, ибо растворяет себя в них с самого начала их существования и вдохновляя весь процесс их трансформации в конечную цель, определяемую ими самими для самих себя». Вполне можно сказать, что Икбаль отстаивает идею «духовного плюрализма», в котором Божественное «Я» создает совокупность других «Я» более низкого порядка; даже атомы обладают собственным «Я» [1].

Икбалью импонирует идея Ницше о власти как внутренней ценности и как «цели-в-самой-

себе», но это лишь потому, что она схожа с суфийской концепцией отражения различных свойств и имен Бога в человеке, в данном случае с идеей отражения в человеческом «Эго» божественного атрибута «Господствующий» (ар. «аль-Хаким»). С этой стороны, власть действительно присуща человеку внутренне, однако она ценна лишь как проявление действий Бога в человеке, а не как концентрация его индивидуалистических устремлений и эгоистических прихотей. Кроме того, Ницше отвергает любые духовные измерения «Эго» человека, оставшись по отношению к главной духовной истине Ислама «Ля иляха иллаллах» («Нет бога, кроме Единого Создателя всего и вся») на этапе «Ля» («Нет»), т.е. погрузившись в абсолютный нигилизм и не дойдя до жизнеутверждающего уровня «Иллаллах» («Кроме Единого Создателя всего и вся»). Фразы Икбала, внешне напоминаящие ницшеанский акцент на силу и волю, такие, как «будь быстрее, пусть твой удар будет сильнее, а не то останешься несчастным в обоих мирах», следует оценивать как реакцию мыслителя на вековой застой в исламской интеллектуальной традиции. Человек обязан найти божественное «Эго» внутри себя; для этого ему нужна колоссальная воля и знания. Как гласит аят: «Ваш Господь есть Тот, Кто предал каждой вещи *ее* облик и характеристики» (20:50), у каждой вещи есть своя индивидуальность как совокупность возможностей-потенций, требующих для своей актуализации недюжинных усилий воли человека [2, с. 50]. С этой стороны, человек не является безвольным пленником божественного предопределения, а сам строит свое будущее, опираясь на имеющиеся возможности. Если он делает это в соответствии с божественными законами и согласии со своим внутренним «Эго», то для него осуществляется возможность «родиться второй раз». Икбаль высоко оценивает успешные попытки Анри Бергсона опровергнуть механистический материализм и сухой научный рационализм начала XX в., представлявший жизнь неизменным набором логических шаблонов-силлогизмов. Однако Бергсон – сознательно или нет – оказал услугу набравшему в XIX в. все больший оборот позитивизму, ибо свел фундаментальную роль разума в познании на нет, объявив логико-научное познание Вселенной, да и любое строгое, претендующее на научность познание Вселенной, «вне Истины», представляя интуицию загадочным чувством, не похожим на субъективную эмоцию, но и отвергающим объективность разума; даже если она «выше, чем интеллект», ничего обще-

го с наукой она не имеет. Икбаль справедливо отмечает, что порывы внимания, из которых, по Бергсону, состоит вся жизнь, предполагают цель и замысел; цель и замысел же предполагают разум, а разум – возможность науки и объективную Истину [3, с. 1620]. Интеллект не просто разбивает реальность на «кусочки» категорий и оставляет их в застывшем положении, но вполне способен и синтезировать – по крайней мере, подбирать логически верную категорию для каждого акта эмпирического осознания. Жизнь движется, но не просто в хаотичном, чувственном порыве и без какого-либо направления; скорее, она логическим образом подчинена тем или иным целям – до конца всего этого Бергсон оценить не смог, и остался на позициях амбивалентного эволюционизма, отвергающего «разумный замысел» Вселенной и, следовательно, возможность какого-либо рационального познания любой истины. Немалой критике также подвергается теория Бергсона о реальности как «творческой, т.е. созидаемой «Эго», продолжительности». Для француза в сердце бытия нет Бога, нет Того, Кто мог бы определить для вещей цели и направить их к ним. Икбаль же доказывает то, что Бог, создавший мир, направил вещи к определенным целям. К тому же Бог, обладая жизнью и сознанием, конечно же, ставит для Себя цели, ибо любое сознание думает не только о настоящем, но и о будущем. «Поставить же цель и достичь ее есть также осуществление в настоящем того, что воспринималось ранее как будущее. Быть детерминированным целью означает быть детерминированным тем, чем надо стать. Поэтому в нашем сознании будущее и настоящее находятся в состоянии постоянного взаимодействия, и для сознания будущее не может быть совершенно недетерминировано, как это представляется Бергсоном. Состояние внимания также включает в себя память и воображение как вспомогательные функции сознания. Аналогично нашему сознанию, бытие не может быть слепым жизненным порывом, не связанным с идеей. Его суть есть идея и, стало быть, оно телеологично» [2, с. 53]. Телеологичность же, естественно, указывает на разумную деятельность Всевышнего.

Для Икбала суть религии есть система общих истин, обладающих характером, трансформирующим личность индивида – при условии, что они правильно им поняты и выполняются им в практической жизни. Однако, по Икбалу, религия, дабы действительно трансформировать личность, должна нести в себе элемент рациональности. Поэтому религия нуждается

в рациональном обосновании еще больше, чем научные истины. Если религиозную веру можно объяснить чувством интуиции, то, как отмечал Бергсон, интуиция есть определенный вид интеллекта, качественно превосходящий обычный рациональный мыслительный аппарат аристотелевского типа. То есть ни логика, ни опыт, ни материальный интерес не позволяют человеку познать Абсолютную Истину, но интуиция – особое состояние разума, когда истина воспринимается моментально и без какой-либо вспомогательной работы логики или опыта чувств – позволит. Под воздействием законов эволюции как творческого процесса, инициированного Богом, мир пребывает в постоянном, ежесекундном движении и качественном изменении. Поэтому разум, привыкший мыслить в неизменных, строгих категориях и способный измерять устойчивый «количественный» аспект бытия, просто не успевает оценить мир и вершинное, самое «качественное» его проявление – жизнь. Чтобы понять жизнь, нужно «слиться» с ней и «почувствовать» ее Истину, не останавливаясь ни на миг. Кроме этого, разум связан с неизменным материальным миром и потому всегда «вращается» вокруг той или иной материальной пользы или корыстной выгоды. Истина же всегда духовна и проявляет себя в изменчивости и движении и поддается познанию только путем интуиции.

Традиционная проблема свободной воли человека с точки зрения абсолютности бытия Бога, будучи проанализированной с позиции его понимания «Эго», не представляет какой-либо сложности. Божественное «Эго» действует подобно талантливому писателю или художнику, создавая вещи по творческому наитию, некому наплыву творческих сил или энергии. Если же представить, что Творец создал статичный план мира, где каждое событие – большое или маленькое – было заранее расписано в мельчайших деталях на нематериальных архетипах и что Творец, создавая вещи, просто «переносит» уже созданные в божественном знании вещи в вещественное бытие, то ни для человека, ни для самого Бога не остается никакой возможности для личной свободы и все сводится к примитивному фатализму. Человеческие «Эго» в представлении Икбала разделяют творческую активность божественного «Эго» и онтологически свободы, активны, творчески и спонтанны. При этом это не ограничивает свободу Создателя, ибо таков Его выбор – сделать людей «зеркалами» Собственных Атрибутов и Имен, манифестирующих

себя в виде свободной деятельности Бога. Другими словами, Абсолютно Свободный Бог актуализирует Собственную Свободу в свободе сотворенных Им многочисленных человеческих «Эго». Также Икбаль указывает, что концепция о всемогуществе Бога в фаталистической трактовке, где Божественная Сила является проявлением безграничной, слепой силы, что не ведает границ или преград, неверна. Такой подход не позволяет нам говорить о божественной Любви, Справедливости или Мудрости. Любая активность – творческая или не творческая – есть своеобразное ограничение божественного бытия, допускаемое нашим воображением, без которого, впрочем, попытаться познать стороны деятельности божественного «Эго» было бы невозможно. Поэтому мы должны признать, что Создатель позволяет нашему сознанию «ограничивать» Свои действия и онтологические проявления в той мере, чтобы дать возможность познать Свою Любовь, Милосердие, Помощь и т.д.

Интересен тот путь, с помощью которого философ подходит к проблеме добра и зла. Для него Бог не создает зло, однако без тех событий, что мы называем неприятными или трудными, жизнь не могла бы существовать. Доброта Бога проявляется в том, что, создав то, что нам кажется злом, Он дает нам возможности преодолеть его. Поэтому зло не абсолютно, «алхимия жизни» всегда способна превратить зло в добро [3, с. 1628]. То есть характер человеческого «Эго» может сформироваться только в процессе борьбы с противостоящими ему силами. Как и Фихте, Икбаль приходит к мысли о том, что «жизнь создает сопротивление в интересах собственного же развития». Он также повторяет кантовскую идею о том, что как не может птица не любить воздух за то, что он оказывает ей сопротивление, так же и человек не может возмущаться бедствиям и трудностям, происходящим с ним в ходе жизни – ибо сие есть суть жизни. По сути, он повторяет мелиоризм Уильяма Джеймса: «учение Корана, которое верит в возможность человека исправить собственное поведение и научиться контролировать силы природы, есть не оптимизм и не пессимизм. Это мелиоризм, что признает меняющуюся со временем и становящуюся все более совершенной Вселенную и жив надеждой на финальную победу человека над злом» [1].

Как считает Икбаль, неверно представлять загробную жизнь как вечное блаженство, где человек будет думать только об удовлетворении любых желаний. Это будет жизнь более высоко-

го уровня, где бытие будет проявлять себя еще ярче, а возможности человека получают еще большее развитие. Однако человеческое «Эго» не может жить без ощущения проблем и трудностей, т.е. без «сопротивления» чему-то неприятному, поэтому элемент боли должен остаться даже в вечной жизни. Икбаль даже написал стих, где призывал любителей жизни не искать ее там, где не существует сатаны. Рай Икбала, таким образом, не похож на ту концепцию блаженного сада, откуда были изгнаны Адам и Ева, как и не является он местом исполнения любых плотских желаний человека [3, с. 1629]. «Коранический рассказ об Адаме и Еве не имеет ничего общего с появлением первых людей на Земле. Скорее, речь идет о развитии, пройденном человеком из состояния полной подчиненности примитивным желаниям инстинкта до сознательного обладания собственным «Эго», способным к сомнениям и ошибкам. Грехопадение людей не несет в себе смысл морального проступка, речь идет, скорее, об эволюции примитивного сознания в первое подобие самоосознания, своеобразное пробуждение человека от сна природы, произошедшее с осознанием ответственности за совершение первого независимого поступка» [2, с. 35]. Таким образом, считает Икбаль, человечество, пройдя эволюционный процесс физического и духовного совершенствования, оставило позади себя некое райское состояние бессознательного подчинения законам бытия. Теперь их ожидает иное райское состояние в будущем, когда они смогут до высочайшей степени развить свои способности в ином мире или измерении. Однако, где бы ни были люди, они всегда будут стремиться к некому сопротивлению, некой внутренней борьбе за совершенствование своего «Эго», ибо их жизнь всегда есть непрестанное раскрытие все новых и новых внутренних возможностей существования. Икбаль не желает спокойствие в растворении в «Эго» Бога, ибо Сам Бог не приемлет безличной статичности; Он – сама активность, активность творческая, безудержная и непрерывная. Человеческое «Эго», будучи созданным по метафизическому подобию Бога, также не приемлет иного экзистенциального состояния.

Заключение

Идея Икбала о единстве материи и мысли, природы и духа представляется крайне конструктивной для синтеза науки и религии. По Икбалу, надо признать, что и научный, и религиозный процесс познания взаимодополняют

друг друга, так как описывают – пусть и с разных точек зрения – единый объект. Единственной разницей между религией и наукой с этой стороны выступает тот факт, что в процессе научного познания «Эго» человека самоисключается из процесса объективного исследования бытия. Во время религиозного познания «Эго» интегрирует свои внутренние склонности и способности в единый акт познания, разрабатывая единое понимание бытия, включающее в себя все проявления последнего; оно есть синтетическое мышление, трансформирующее все виды ощущений, доступных человеку, в единый акт познания. Религия, таким образом, есть не просто философия; она включает в себя философию и несет в себе одновременно с этим чисто религиозный элемент, неподвластный философскому «рацио». Этот элемент есть «ни идея и ни чувство, а также не некое действие, скорее, это выражение *всего* человека» [1]. Причем к этому чувству человека ведет интеллект, выраженный, в своей вершинной форме, в интуитивном мышлении.

Как и многие суфии до этого, Икбаль говорит, что суть Бога («Зат») и природа соотносятся между собой так же, как соотносятся между собой человек и его характер, фактически повторяя идею бытия как «зеркала» Имен и Атрибутов Бога [4, с. 316]. Но Икбаль не монист или пантеист, и для него, наряду с Богом, Которого он называет то «Абсолютной Реальностью», то «Вселенским или Совершенным «Я», существуют «я» и других сознательных созданий, прежде всего, людей – пусть даже если вся их созидательная энергия и онтологическая суть есть энергия божественного «Вселенского «Я». Несмотря на то, что в Коране есть аяты, внешне указывающие на монизм, такие, как «Начало и конец – Он, явь и тайна, преисполнен знания всякой вещи» (57:3), другой аят из суры «Нур» (24:35) отвергает схожесть Творца с какой бы то ни было вещью: «Аллах есть Свет земли и неба, и Свет Его подобен нише, а в ней – светильник, что в стекле, стекло же – точно яркая звезда, роняющая свет жемчужный. Светильник зажигается от древа смоковницы благословенной ни на востоке, ни на западе земли, чье масло может вспыхнуть светом, хотя огонь его и не коснется. Кладется Свет на Свет все выше к небесам, и к Свету Своему ведет Аллах лишь тех, кого Своей угодой пожелает. Так для людей Аллах приводит притчи: Ему известна всякой вещи суть». То есть Бог есть духовная реальность, не связанная ни с местом, ни со временем, одновременно обладающая своим «Эго» и не «растворенная» во Вселенной

подобно безликой, неясной субстанции. Скрытая лампа в нише обозначает собой Бога как собственное «Эго». «Эго» Создателя бесконечно, но бесконечность эта проявляет себя не во времени или месте, а в бесконечных вариациях и потенциях Его творческой деятельности, лишь частичным проявлением которой и выступает наша Вселенная. Время, место и движение есть интерпретация совершенно свободных, творческих действий Бога нашим разумом. Материя в этом понимании становится не некой самостоятельной субстанцией *per se*, противопоставляющей себя Богу, но, скорее, неким моментом из истории жизни Бога, который позволено воспринять человеческому разуму, одним из актов восхищенного осмысления Богом Самого Себя – но посредством наших органов чувств и рассудка. «По отношению к Нему, – отмечает Икбаль, – и мысль, и действие, и акт познания, и акт сотворения идентичны друг другу», ибо есть единый акт божественной саморефлексии [1]. Если же попытаться «втиснуть» бесконечную творческую деятельность Создателя в рамки времени, места и движения и тем самым представить материю как нечто отличное от непрерывного божественного творчества, то мы окажемся перед лицом неразрешимых кантовских антиномий [3, с. 1626]. Отметим также, что, отказываясь от идеи «творения мира во времени» Икбаль в то же время не признает, как ибн Рушд, извечность материи наряду с Богом. Время для него, как это было и у ибн аль-Араби, иллюзия разума, не более того. Бытие как проявление Божественного Бытия было, есть и будет, но оно никак не связано со временем. Таким образом, живое, спонтанное Абсолютное «Эго», непрестанно реализующее Себя посредством постановки целей и их реализации в имманентном бытии, помещенное Икбалем в центр бытия, позволило ему успешно обойти проблемы, связанные с моделью статичного, неизменного Бога-Совершенства, характерного для неоплатонической философии.

По Икбалью, разум не строит свою работу исключительно на индуктивном/дедуктивном логическом дискурсе. «В своих самых глубинных движениях мысль способна достичь Имманентную Бесконечность, мгновениями из процесса саморазворачивания Которой выступают все конечные концепции разума», – считал мыслитель. То есть потенциально мысль содержит в себе бесконечность подобно тому, как крошечное семя содержит в своей сути единство огромного дерева. Если бы мысль не содержала в себе контакта с бесконечностью и Абсолютным Со-

вершенством, она никогда не смогла бы понять собственных границ и ошибочности суждений: «только благодаря присутствию абсолютной бесконечности в движениях мысли становится возможным мышление ограниченное». И аль-Газзали, и Кант, выступавшие против возможности рационального познания Абсолюта, не увидели, по мнению мыслителя, важнейшего факта – «в самом процессе познания мысль преодолевает собственную ограниченность» [2, с. 6-7]. Идеальное и реальное в бытие соотносятся так же, как и бесконечное и конечное, т.е. находятся в состоянии постоянного синтеза. Таким образом, бытие для Икбала выступает *совершенным единством*, где небеса охватывают землю, интуиция и вера не противоречат Вселенскому разуму, наука – религии, а Бесконечность делается причиной существования конечности. Икбаль показывает, что это понимание единства происходит из духа самого Корана, называющего одним словом «фуа'д» («сердце») и рациональный, и чувственный, и интуитивный пути гнозиса: «Кто совершенный вид придал всему, что создал, из глины начал сотворенье человека, потом продлил его потомство из капли жидкости презренной, потом Он выровнял его и соразмерил, от Духа Своего вдохнул, дал зрение, и слух, и *сердце*, – и все ж как мало благодарны вы!»

(32:7-9). Для Икбала «сердце» выступает разнообразно интуиции, существующей исключительно благодаря внутреннему контакту с Богом и открывающей нам новые, более широкие, чем суждения сугубо чувственные или рациональные, аспекты реальности.

При этом он вовсе не против современной западной научной мысли – для него заимствование научных достижений европейской культуры современными мусульманами просто необходимо для их прогресса. Более того, мыслитель уверен, что это заимствование не противоречит духу исламской культуры по той простой причине, что современная научная культура Запада в основе своей происходит из культуры исламской. Так, утверждает Икбаль, сам Коран обладает эмпирическим характером, и именно это позволило мусульманам стать основателями современной науки; рождение Ислама в этом смысле знаменовало собой рождение индуктивного мышления и свершение интеллектуального восстания против спекулятивной философии древних греков. В дальнейшем экспериментальные методы арабских ученых были переняты европейской мыслью и подвергнуты усовершенствованию, однако именно они – идеи мусульманских ученых – лежали в самом сердце, в духе европейской науки [5].

Литература

- 1 R. Whitemore. The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal / www.footprintsand.com/files/Iqbal_Process.pdf
- 2 M. Iqbal (1958). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. – Lahore, p. 72
- 3 Khalifah Abdul Hakim (1963), Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Iqbal / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden
- 4 Majid Fahri (1992). İslam felsefesi tarihi. - Istanbul: İklim yayınları, 1992
- 5 [Http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm](http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm)

References

- 1 R. Whitemore. The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal / www.footprintsand.com/files/Iqbal_Process.pdf
- 2 M. Iqbal (1958). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. – Lahore, p. 72
- 3 Khalifah Abdul Hakim (1963), Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Iqbal / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden
- 4 Majid Fahri (1992). İslam felsefesi tarihi. - Istanbul: İklim yayınları, 1992
- 5 [Http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm](http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm)