

УДК: 165.6/.8

*Niginakhon A. Shermuhamedova,
National University of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
Mustafo T. Khidirov,
National University of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
Javlonbek A. Kodirov,
National University of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan*

*Нигинахон А. Шермухамедова,
Национальный университет Узбекистана,
Ташкент, Узбекистан
Мустафо Т. Хидиров,
Национальный университет Узбекистана,
Ташкент, Узбекистан
Джавлонбек А Кодиров,
Национальный университет Узбекистана,
Ташкент, Узбекистан*

*For citation: Shermuhamedova N.A., Khidirov M.T., Kodirov J.A., (2021).
Main Criteria of Medieval Eastern Rationality.
Cross-Cultural Studies: Education and Science,
Vol.6, Issue 3 (2021), pp. 39-49 (in USA)*

*Manuscript received: 19/07/2021
Accepted for publication: 30/09/2021*

*The author has read and approved the final manuscript.
CC BY 4.0*

ОСНОВНЫЕ КРИТЕРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВОСТОЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

MAIN CRITERIA OF MEDIEVAL EASTERN RATIONALITY

Abstract:

Eastern rationalism was formed and developed under the conditions of Islamic monotheism. Eastern rationality not only showed the power and ability of reason in solving logical and epistemological problems, but also recognized its superiority in answering vital questions and tasks.

Eastern rationality was addressed to the highest principle and principle of all that exists. According to the ideas of the Koran, Eastern rationality was reduced to three principles: Allah is the only God and the reason for being; the world is the result of God's creation; man is a creation of God, but he has a special purpose. In comprehending the Qur'anic truth developed by different directions of Islamic philosophy, representatives of Eastern philosophy relied on ancient Greek rationality, where the ontological understanding of rationality was laid. The deep ontology of

eastern rationality is contained in the First Being, thus, in solving epistemological problems, they recognized the superiority of God, as well as in the comprehension of moral tasks.

On the basis of the teachings of the ideas of the ancient Greek philosophers Al - Farabi, Ibn Sina and other representatives of Islamic philosophy were engaged in substantiating the idea of God and solving the problem of knowledge of God. Eastern thinkers showed interest in natural scientific knowledge about nature, and were also inclined to scientific knowledge of the entire world of the manifested, and not the hidden, transcendental world.

Keywords: Ontology of understanding, the reason for being, the creation of God, eastern peripateticism, the ability of reason

Аннотация:

Восточный рационализм формировалась и развивалась в условиях исламского монотеизма. Восточная рациональность не только показывала силу и способность разума в решение логико-гносеологических проблем, но и признавала его превосходство в ответах на жизненные вопросы и задачи.

Восточная рациональность была обращена к высшему началу и принципу всего сущего. Согласно идеям Корана восточная рациональность была сведена к трем основам: Аллах – единственный Бог и причина бытия; мир – результат творения Бога; человек – творение Бога, но у него особое предназначение. Осмысливая кораническую истину, развитую разными направлениями исламской философии представители восточной философии, опирались на древнегреческую рациональность, где было заложено онтологическое понимание рациональности. Глубинная онтология восточной рациональности заключена в Первом Сущем, таким образом в решение гносеологических проблем они признавала превосходство Бога, а также в осмысление нравственных задач.

На основе учения идей древнегреческих философов Аль - Фараби, Ибн Сина и другие представители исламской философии занимались обоснованием идеи Бога и решением проблемы богопознания. Восточные мыслители проявляли интерес к естественно научным знаниям о природе, а также были склонны к научному познанию всего мира проявленного, а не скрытого, трансцендентного мира.

Ключевые слова: онтология понимания, причина бытия, творение Бога, восточный перипатетизм, способность разума

Введение

Учение аль-Фараби является основным идейным началом формирования и развития восточного рационализма. В своих трудах «Слово о классификации наук», «Гражданская политика», «Философия Аристотеля», «Диалектика» аль-Фараби логически последовательно излагает свои мысли о сущем и о логике. Он пытался обосновать метафизику как само трансцендентное начало, так и порожденный этим началом мир.

Аль-Фараби пишет о том, что метафизика состоит из трех разделов. Первый изучает существующие вещи «поскольку они являются существующими предметами». «Основы доказательств теоретических наук», таких как логика арифметика и другие частные науки по отношению к метафизики науки изучает второй раздел. Третий раздел направлен на изучение «существующие нематериальные предметы» иерархию которых включает Первоначало, единственное и единое [Фараби 1972: с.172-173]. Таким образом метафизика включает в себя учение о Боге, которое «Объясняет, что все существующие предметы следуют за Ним в бытии. Он-Первый сущий, который сообщает каждому, помимо себя бытие. Он-Первый единый, который сообщает всему истинному, помимо себя истину» [Фараби 1972: с.174]. Божественная наука исследует сверхестественный мир, поэтому она с рационалистической точки зрения есть учение о первоначалах бытия

вообще, как единое целое. Но она посредством знания которое дает частные науки изучает и вторичное природное бытие – производное о божественной сущности. Его познание приводит к познанию божественного мира.

Метафизика начинается с изучения мира физических предметов и завершается исследованием сверхприродных метафизических областей и восходит к Первой Причине. Поскольку метафизика определяется как рационалистическое учение о Боге, философия признается как знание обо всем, а также наука об образовании и просвещении. Аль-Фараби считает, что естествознание и другие частные знания необходимы метафизике только в той мере в котором она может выступать как предварительная подготовка к усвоению истинного знания. Так как он полагает, что метафизика и философия во многом дополняют друг друга, и поэтому метафизикой он называет рациональное знание об умопостигаемой сущности, а философия выступает как знание взятое в широком смысле слова, однако, в контексте социальных наук. Если метафизика выступает как рационалистическое учение о Боге, то философия становится «знанием обо всем», и наукой об образовании и просвещении.

Тема разума всегда присутствует в философских взглядах восточных мыслителей при изложении содержания, цели и предназначения различных наук, их значения в раскрытии природного мира и человека. В золотом наследии средневековых восточных мыслителей разум выступает как единство познавательного логического и эстетического. Если онтологическое обоснование рациональности основано на концепции эманации и учении о четырех интеллектах, то гносеологические аспекты связано с двумя позициями. Первая традиционалистская требовала исходить из буквального толкования и прочтения Корана и отказывалась объяснять противоречия, содержащиеся в Священных текстах. Вторая позиция, опираясь на разум считала возможным изложить положения Священных текстов, что потом вызвало творческое отношение к Священным текстам и развитию практики их различным толкованиям.

Разделяя сферы деятельности разума средневековые восточные мыслители признавали приоритет интеллектуально-воображаемую форму познания мира и Бога. Постигание истины прослеживается как путь от субъективности к субстанциальности, от самопознания человека познанию Бога и от него вновь к человеку. Разумная душа проявляет себя как практическая и теоретическая сила. Практический разум должен господствовать над нижестоящими силами души и, в то же время подчиняться теоретическому разуму. Практическая сила души вырабатывает нравственные принципы, а теоретическая – знания, направленные на то, чтобы постичь истину. Обыденная истина должна открывать путь к божественной истине и раскрыть его высшее предназначение и смысл бытия и жизни, показать путь к совершенству.

Материалы и методы

Цель статьи направлено на осмысление сущности средневековой восточной рациональности, его влияние на современную научную и философскую мысль. Методологической базой исследования является сравнительный анализ, системный подход, принципы всеобщей взаимной связи и историцизм. Для проведения исследования были использованы работы аль-Фараби, Ибн Сина, Э.Жильсона, А.Х. Касымжанова, Г. Курмангалиевой, А.В.Сагадеева и других. В результате проведенного исследования выявлено влияние средневекового восточного перипатетизма на современную научную методологию.

Обсуждение и результаты

Изучая взгляды античных философов, восточные мыслители применяли разработанные ими методологические подходы для понимания исламского монотеизма и, таким образом, развивали аристотелевскую идею мыслящего ума, неподвижного и вечного Перводвигателя материи и формы относительно идеи Бога в исламе. Бог причина самого себя, актуальная форма порождающее начало, которое восточные перипатетики обозначают как «Необходимо Сущее», «Первопричина». Первый Сущий обладает самыми совершенными и лучшими качествами и как утверждает Фараби «не может быть бытия совершеннее и достойнее Его бытия, так же как не может быть сущего, предшествующего Ему, стоящего на равной с ним ступени по бытию независимо от Него» [Фараби 1972: с.65]. «Имена, которыми следует называть Первого Сущего, - это имена, обозначающие совершенство и превосходство существующих вокруг нас вещей, однако ни одно из этих наименований не обозначает совершенства, присущего Ему в Его субстанции» [Фараби 1972: с.75]. Исламская культура пыталась по-разному обосновать исламский монотеизм. Если одни ссылались на Коран, считая его содержание неопровержимым доказательством истины, то другие опирались на мистическо-интуитивное прозрение как особый способ видения истины. А третьи, исходили из логического философско - обоснования существования Аллаха. Четвертые ориентировались на обыденно практическую практику и эмпирическому опыту. Следовательно, многообразие теоретических позиций обосновывающие идею Аллаха свидетельствует о интенсивном развитие интеллектуальной мысли средневековой исламской культуры. Диалог теоретических позиций исламской культуры в котором обосновывалась идея Бога говорила о том, что интеллектуальная мысль средневекового востока развивалась и доходила до своего совершенства.

Восточный рационализм опирается на философскую концепцию разума смысл онтологии которого заключена в Первом Сущем. Аль - Фараби подчеркивает, что «Относительно Первого Сущего - следует иметь убеждение, что это Всевышний Аллах. Он является ближайшей причиной существования вторых причин и деятельного разума» [Фараби, с.48]. Согласно его мировоззрению, мироздание разделено на надлунный и подлунный миры. На вершине первого находится Первопричина, а на вершине второго мыслящий человек. Первый разум мыслящего самого себя, порождает вторые причины, соответствующие первому небу, сфере неподвижных звезд и планетам. Это - десять разумов, располагающих в девяти сферах. Деятельный разум не имеет сферу ему соответствует подлунный мир и Деятельный разум следует называть «Верным духом», «Святым духом» и другими подобными именами [Фараби 1972: с.48]. Разум есть во всем, он присущ сферам надлунного мира, он воплощен в человеке как одно из звеньев вселенской иерархии и творении Бога. Неотъемлемая часть мироздания, занимающая высшую ступень в подлунном мире – это разумное животное. Благодаря этой концепции где человек представлял связующее звено, в форме противоположностей божественного и материального мира восточные мыслители преодолели субстанциональное различие между Богом и миром посредством разума и представили его не только как метафизически теологическую, но и астрономическую, космологическую концепцию, где разум является двигателем сфер мироздания [Фараби 1972: с.67].

Таким образом, в учениях восточных мыслителей о «четырех интеллектах» обосновано «глубинный смысл онтологии разума человека, укоренную в Деятельном разуме» [Курмангалиева Г. 2014: с.91]. Его миссия для человеческого разума имела важное значение. В своем трактате аль - Кинди проводил различие между интеллектом возможности, деятельным интеллектом и интеллектом доказательным. При этом аль - Кинди деятельный интеллект рассматривал как высшую духовную субстанцию,

возвышающуюся над душой и способную переводить её из состояния возможности в состояние актуальности. Таким образом, как утверждает Э. Жильсон - «арабская мысль с самого начала приняла, что для всех людей есть только один деятельный Ум, что каждый индивид обладает лишь интеллектом в возможности и что под действием отдаленного от него деятельного Ума этот интеллект переходит от возможности к действию» [Жильсон, Э. 2004: с.262]. Развивая эти идеи аль - Фараби разум рассматривает как тождество мышления и бытия, истоки которой уходят в философию Парменида, Платона и Аристотеля и которая по мысли А.Х. Касымжанова, предвосхищала панлогизм Гегеля. Он утверждает «Помысленное бытие – превращается в бытие само себя мыслящее, насквозь прозрачное с точки зрения высокого интеллекта. Постижимость мира, подаваемость его мыслительному охвату, сходство деятельности разума с внутренней организацией постигаемого объекта оборачивается доводом пользу разумности мира, закона мира - логосом» [Касымжанов, А. 1990: с.101].

Аль-Фараби считает, потенциальный интеллект – это разум или ум, в состоянии возможности воспринимать предметы мысли, это способность человека познавать мир. «Потенциальный интеллект – это некая душа, часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи» [Фараби 1972: с.23]. Разум до процесса познания находится в состоянии возможности со стороны как субъекта, так и объекта. Со стороны субъекта он потенциален, поскольку он актуализируется лишь в случае, когда извлекает формы вещей, т.е. извлекает их из погруженности в материю т.е. зависит от разума вещей. Со стороны объекта он тоже потенциален, поскольку способность мыслить самого себя не зависит от него, а продолжается в познавательном процессе субъекта. Например, глаза, как только получает освещение становится актуально видящем окружающую среду их формы цвет. Цвет предоставляет возможность различать вещи, следовательно, способность видеть актуализировалась. Принцип превращения потенциального интеллекта в актуальный называется деятельный разум. Деятельный разум – это духовное начало, которое сообщает материи ее формы, а человеческим интеллектам в возможности знание об этих формах. Деятельный интеллект по Фараби представляет собой абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана. Это он превращает ту сущность в потенции, в актуальный интеллект, и он же претворяет потенциальные умопостигаемые объекты интеллекции в соответствующие актуальные объекты [Фараби 1972: с.33]. Данный ум всегда в действии. Его действие вечно воздействует на подлунный мир. Различия в результатах его воздействия на подлунный мир объясняются тем, что разные вещи и интеллекты, испытывающие его воздействие, расположены его принять. Деятельный разум - связующее звено между потенциальным и актуальным разумом. Главная цель человека состоит в том, постижении наивысшего счастья через соединение с Первопричиной.

В «Книге о душе» Ибн Сина продолжает идеи о разуме аль-Фараби. В ней Ибн Сина анализирует вопросы физики, психологии. Онтология души по Ибн Сина проявляется как бытие индивидуальное, единичной души и как бытие вселенской силы. Согласно теории Ибн Сина десятый - Деятельный разум воздействует на мир земной. С рационалистической точки зрения это – начало множественности и изменчивости, индивидуализации всего земного. Деятельный разум дает формы первой материи подлунного мира, среди них и душа бессмертная находящаяся в теле. Согласно учению Ибн Сина, жизнь во вселенной обуславливается деятельностью единой силы, действующей как в неорганическом, так и органическом мире. Если аль-Фараби выдвигал идею об активном, деятельном разуме, то Ибн Сина развивает учение о душе человека, которая по онтологическому основанию одинаково с духом, атрибутивно близка к телу и является его

непосредственным двигателем. Душа – это совокупность способностей и сил, материального тела. Согласно Ибн Сина прогрессирующий ряд – от бессознательной растительной жизненной силы до разумной деятельности человека образуют растительная, животная и разумная душа. Растительная душа определяется им как первое завершение естественного органического тела и в той мере, в какой оно размножается, растет и питается. Душа животного, в соответствии с выполняемыми ею действиями, определяется Ибн Синой как первое завершение естественного органического тела – в той мере, в какой оно воспринимает единичное и совершает произвольные действия. Основание животной души образуют элементарные способности чувств, над которыми располагаются способности, обуславливающие чувственное восприятие. Разум продолжает иерархию психических сил, но при этом он сам имеет определенную иерархическую структуру который связан между собой.

Теоретическая сила может достигнуть высшей ступени, когда актуально ум постигает абстрактные формы приобретенным разумом. Приобретенный разум – это метафизическое мышление которое тождественно с деятельным разумом. На уровне приобретенного разума человек соединяется с вселенским духом. В нем человек приобретает счастье. На уровне приобретенного разума человеческий интеллект приобщается к вечным истинам и таким образом становится причастным к вечности. Опираясь на тезис о субстанциональности, нематериальности и акцидентальности души Ибн Сина доказывает бессмертие разумной души достигшей ступени приобретенного разума. На этом основании Ибн Сина опровергает идею о переселение души. Несмотря на то что представления о переселении души было развито аль-Фараби и Ибн Сина отрицали её. Ибн Сина под интеллектуальным процессом постижения истины понимал движение от состояния материального разума к приобретенному разуму. Если материальный разум – это рациональная сила, то приобретенный разум – это разум, умопостигаемой формы. Ибн Сина считает «Когда говорят, что некто познает вещи, воспринимаемые разумом, это означает, что всякий раз, как он видит, форма вещи, воспринимаемой разумом появляется в его собственном сознании. И это означает, что всякий раз, как он видит, он может присоединиться к деятельному разуму таким соединением, коим воспринимается в нем эта вещь. Что касается приобретенного разума, то он есть разум в актуальном состоянии, поскольку он есть некое завершение» [Ибн Сина 1980: с.383].

На основе термина рациональное познание Ибн Сина различает знание, размышление и интуицию. Он пишет «предметы разумного постижения приобретаются лишь в том случае, если получен средний термин силлогизма. А средний термин силлогизма можно получит двумя способами: иногда благодаря пронизательности, представляющей собой такое действие разума, посредством которого средний термин достигается сразу самим разумом. Эта сила пронизательности заключается в сообразительности. Иногда же средний термин приобретается благодаря обучению» [Ибн Сина 1980: с. 506].

Следовательно, размышление - это состояние души, которая обращается к воображению и накопленным ранее знаниям. А интуиция это мгновенное, независимое состояние в котором средний термин не имеет никакого значения. Сообразительность у всех людей происходит по-разному, оно может начинаться от полной неспособности самостоятельного постижения истины, до полного самостоятельного движения и постижения истины. Истина постижима сильной душой. Согласно учению Ибн Сина «приобретение знаний бывает разной степени, независимо от того, черпает ли их познающий у кого – то другого или у самого себя. У некоторых людей эта способность может быть насколько сильна, что для соединения с деятельным разумом им не требуется прилагать особенно больших усилий для приведения в актуальное состояние и в

обучение. Первая способность такого человека настолько сильна, что о нем можно было бы сказать, что он обладает второй способностью: кажется, будто он познает сам по себе. Это - высшая степень такой способности. В данном состоянии материальный разум должен быть назван непогрешимым разумом. Он принадлежит роду обладающего разумом, но он насколько возвышен, что быть наделенным им дано не каждому» [Ибн Сина 1980: 505- 506]. Продолжая свои мысли Ибн Сина говорит «среди людей может оказаться человек, чья душа имеет такую частоту и так тесно связана с началами разума, что он будет воспламеняться искрами деятельного разума, имеющего связь со всем. Таким образом формы всего, что содержится в деятельном разуме, отображаются в душе этого человека сразу или почти сразу, и он принимает их опираясь не на установившиеся убеждения. Ибо установившиеся убеждения относительно того, что познается через его причины, не удостоверяются разумом. А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности и она более всего достойна названия непогрешимой способности. Это высшая человеческая способность» [Ибн Сина 1980: 505- 506]. Нам кажется, именно таким человеком был сам Ибн Сина. Таким образом, средневековая восточная рациональность опирается на учение о четырех интеллектах.

А теперь попытаемся рассмотреть гносеологические аспекты восточной рациональности. Теория ислама доводит до совершенства противопоставление Бога и его творений, и утверждает, что истина о вселенной, смысле бытия и человеке передана Мухамедом и поэтому она обсуждению не подлежит. Тем самым божественная субстанция выводится за пределы человеческого познания и полагаются только на содержание Священного Писания. Рационализм в этом смысле остается в границах религиозной установки. Он уделяет внимание на самостоятельную силу человека и его познавательные способности.

Согласно мнению восточных мыслителей, путь постижения общечеловеческой истины имеет общие стороны с индивидуальным её представлением, а также отличается от неё. В общечеловеческой отождествляется совокупность результатов ценностных ориентаций людей. Однако всеобщие формы, которым подчинена познавательная деятельность человека, не заключены в психологии человека, его природных задатках. Человек принимает их из опыта других через теоретическое знание. Усваивая его индивидуальный разум имеет дело не с чувственно воспринимаемыми вещами самой по себе, а с идеализированной деятельностью, с определением вещи, данным прошлым опытом. Поэтому познание человека осваивает действительность через человеческий опыт, через знание, выраженное посредством всеобщих форм этого освоения. Человек обладает этими знаниями не через непосредственный опыт, а познание общественного содержания всеобщих форм, через логику.

Работая с категориальными определениями, разум делает категориальные формы мерилем истинности, и использует их в качестве принципов разума. Следовательно, истинное знание для восточных мыслителей самое достоверное и проверенное. Согласно логическим законам истинность знания основана на ограждение от ошибок, на соответствии системе доказательств. Таким образом, логика не ограничивалась исследованием только формальной стороны мышления. Она связана и содержательности мышления и его форм.

Восточные мыслители разрабатывали проблему достоверности и способов нахождения истины, вырабатываемых в рамках доказательного знания и диалектического, и поэтому приоритет отдавался аподейтическому знанию. Степень его истинности оценивалась выше, чем диалектического, общепринятого, включавшего в свою орбиту религиозное знание. Исходя из этого можно сделать вывод о том, что если аль-Фараби разрабатывает теоретическую систему, выражающую приоритетное положение

философии в его идеале образцового города как теоретическую модель, то Ибн Рушд это понимает, как идеологическую позицию людей в правоте собственной позиции. В этом случае основное содержание знания вращалось в сфере рассуждений, постольку ведущим методологическим принципом науки стал принцип движения от общих основоположений, к частным. Такой гносеологический метод был обусловлен следующими причинами. Во-первых, необходимо учитывать духовную атмосферу, задаваемой религией и стилем мышления, «где эмпирический мир разворачивалось из постулированных основоположений Корана» [Курмангалиева Г. 2014: с.107]. Во-вторых, мировоззренческий принцип единобожия теологии, обуславливал нацеленность на поиск единого принципа из которого можно было вывести не только форму знания, но и само знание. Интеллектуальная элита включался в диалог мировоззрений, исходящих из логических посылок и принципов управления государством и организацией его жизнедеятельности. По этому поводу аш-Шахрастани утверждает о разногласиях в исламе и подчеркивает их зависимость от исходных посылок, по поводу которых стороны не могли прийти к согласию [Шахрастани 1984: с.8-29]. Общий настрой эпохи, где господствовал символизм, выразился в преобладающем развитии формализованной науки средневековья – математики [Касымжанов А.Х. 1977: с.56]. Числа, бывшие символами математики, рассматривались как символы «сакральной арифметики» и служили инструментом познания божественного смысла, стоящего за ними. Число стало мерой гармонией мира, сотворенного и Творца, орудием трансформации законов бытия и законов социальной жизни.

Получающее развитие эмпирический и теоретический типы научного знания, средневековья прослеживаются в учениях аль-Фараби, аль-Бируни, аль-Хорезми и др., где прослеживается приближении к практике мысленного эксперимента. Таким образом, как утверждает А.Касымжанов восточную рациональность надо рассматривать как рассудочный рационализм, обусловленный неразвитостью дифференциации материальной и духовной деятельности. В силу утилитарной направленности познания, это был рационализм, развиваемый в пределах этой рассудочности [Касымжанов А.Х. 1977: с.156]. Попытка восточных мыслителей найти критерии достоверности в необходимости суждения представляли влиятельную тенденцию исламской культуры. Вместе с ней, формировалась иная форма отношения человека к миру и к познанию, где критерием достоверности стал личный опыт человека, его обращение к опыту переживания. Здесь восточная рациональность отражает индивидуальную практику познания мира человеком и самого себя, которая проявляется в богословских рассуждениях и применяются в целях доказательства приоритета того или иного мнения. «Это может так завладеть человеком, что будет он смотреть на них с неприязнью, считая, что там есть нечто само себя опровергающее» [Ал-Газзали 1980: с.96]. Такой тип знания и веры подрывал установленную традицию отношения человека к Богу и данному им Откровению. Человек в этом случае не только верил в Аллаха проявляя покорность, но и предавался опыту погружения Творца и испытывал себя в этом процессе. Как утверждает Г.Курмангалиева «Упрощенная форма верования замещалась верой искусственной, приобретенной в результате изнурительных испытаний, отчаяния и сомнения, преодоления себя» [Курмангалиева Г.2014: с.109]. Она была предназначена «на человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального, духовного наслаждения.

В восточном рационализме главным критерием было присутствие Бога везде и во всем, поэтому важное значение имело разработка способов, приемов и методов достижения того высшего состояния, в котором больше вероятная возможность слиться с ним, для постижения сущности бытия. Разум в этом случае недостаточен, так как Бога

познать посредством логических доказательств нельзя. Такая форма постижения истины требует другое видение, в котором прежде всего все постигается сердцем. Являясь разными сферами деятельности разум и воображение во многом были связаны с эстетическим отношением к миру. В отличие от догматического отношения мутакаллимов, в восточном рационализме наблюдалось прикосновение к божественной истине, понять бытие, познать непознаваемое и это было моментом озарения. Это - экстаз состояние устремленности к истине, которое человек может испытать в личном опыте, представлялось как интуитивное постижение истины. «О том, как происходит экстаз, нельзя рассказать, поскольку это тайна Аллаха с уверовавшими в Него и достоверно убежденными рабами» [Ибн ал-Араби 1995: с.105]. Логически такое постижение истины может быть, как движение от субъективности к субстанциональности, от самопознания личности к познанию Бога и от него к человеку. Рациональные объяснения о вечной тайны мироздания не были достаточно убедительными, и поэтому восточные рационалисты обращались к вере как к средству освобождения от мук сомнения и неведения и достижения душевного покоя. Однако, вера спасала только в том случае, когда человек был проникнут бесконечной любовью к Богу. Любовь – беспредельна, неисчерпаема как безгранична сам источник любви – Бог. Ибо «крайний предел нашего знания о Нем в том, чтобы узнать следующую истину: что есть наша любовь» [Ибн ал-Араби 1995: с.209]. Таким образом личный опыт каждого познающего направлен на расширение человеческого познания. В этом случае наблюдается стремление подвергать сомнению и проверке общепринятые положения веры.

Сомнение по отношению к догматизированному знанию было формой выражения критического отношения мистической веры к рационалистической [Фролова Е.А. 1983: с.81-86]. Данный мировоззренческий скептицизм обусловлен кризисом нравственных идеалов, утратой жизненных ценностей, невозможностью разумно решить проблемы социальной жизни. И мировоззренческий скептицизм являясь частью духовной жизни общества возбуждал в философии осмыслить роль и значение сомнения как методологического принципа познания. И поэтому оба течения в этом смысле противостояли ортодоксализму. Однако сам опыт восточными рационалистами понималось по-разному. Таким образом исламская средневековая культура выразила потребность освобождения от догматизма, и выдвигала новые пути развития. Восточная рациональность, показало, что человеческий разум обладает познавательной силой и способен открывать истину, содержащуюся в Откровении. Это приводит к необходимости рассмотрения отношения восточной рациональности к теологии и к широкому кругу вопросов влияющих на изменение мировоззренческих установок эпохи.

Заключение

Таким образом, восточная рациональность формировалась в интеллектуально-духовном пространстве исламского средневековья, и также, как и все направления исламской философии, она пыталась найти ответы на жизненно вопросы эпохи. Она сталкивалась с разными мнениями и вырабатывала собственную позицию в диалоге и противостоянии с другими направлениями исламской философии. Восточная рациональность основана на Деятельный разум, который занимает третью ступень в иерархии бытия и осуществляет связь человека с Богом. Способность человека мыслить связано со степенью приобщения человека к сфере Деятельного разума посредством интеллектуального озарения. Также она зависела от способности человека и от умения постигать чистые формы, заключенные в нем. Такое постижение раскрывался в учении о четырех интеллектах – актуальном, возможном, деятельном и приобретенном.

Развиваясь как религиозное мировоззрение, восточная рациональность отражала дух времени и соответствовала исламской религии и не отличалась от теологических суждений. Вместе с тем она не совпадала с религией как веровательным знанием, опирающимся на простоту в постижении коранической истины, предназначенное на широкие слои населения в противоположность знанию предусматривающее образованного интеллектуального человека. Что касается отношения к вере восточные рационалисты исходили из позиции соотношения веры и знания, выраженная в теории двойственности истины.

Восточная рациональность критиковала узкое понимание Корана, то есть его буквального прочтения и заучивания и опирались на доводы разума. Эти различия в методологических подходах к поиску истинного знания как пути человека к Богу способствовали решению фундаментальных философских проблем.

References:

1. Al-Farabi. (1972). On the classification of sciences. Al-Farabi. Philosophical treatises // Almaty: Science.-p. 172-173
2. Ibn Sina (1980). Book of Knowledge // Selected philosophical works. -Moscow: Science ., – p. 105
3. Farabi (1973). Civil policy // Socio-ethical treatises. Almaty. Science, p. 65.
4. Kurmangalieva, G. (2014). East peripatetic rationality. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science, Religious Studies. - p.91
5. Gilson, E. (2004). Philosophy in the Middle Ages. From the origins of patristics to the end of the XIV century. Moscow: Republic. - p. 678
6. Kasimzhanov, A. (1990). Problems of reason in the worldview of al-Farabi / Rationalist tradition and modernity. Near and Middle East. Moscow: Science. -with.
7. Kurmangalieva, G. (2014). East peripatetic rationality. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science, Religious Studies. - p.92
8. Al-Farabi (1972). Reasoning of the Second Teacher about the meanings of intelligence // Philosophical treatises. Alma-ata: Science.-p. 23
9. Ibn Sina (1980). On the soul. In the book: Ibn Sina (Avicenna). Selected philosophical works. -Moscow: Science. -p. 383
10. Al-Shahristani Muhammad ibn Abdal ibn Karim (1984). Book about religions and sects / trans. from Arabic, introduction and commentary by S.M. Prozorova / Ed. in Chief Khalilov A.B., LXXV. Moscow: Science, Part 1. p. 8-9.
11. Kasimdzhanov A, Kh., Kelbuganov A., Satybaldina K.M. (1977). Circles in cognition. Alma-ata: Science, -p. 156.
12. Al-Ghazzali Abu Hamid (1980). Resurrection of the sciences of faith. Selected chapters / Translated from Arabic research and commentary by Naumkin V.V. Moscow: Science, -p 96.
13. Frolova E.A. (1983). Problems of Faith and Knowledge in Eastern Philosophy. Moscow Science, p. 73.
14. Ibn al-Arabi (1995). The image of the circles covering the likeness of man to the Creator and the created world / Translated from Arabian Knysh A.D. at "Petersburg Oriental Studies Center ". - p. 180-181.
15. Ibn al-Arabi (1995). Ways for the one preparing to jump // Mecken revelations. Chapter 178. / Per from Arabic A.D. Knysh – Saint-Petersburg: "Petersburg Oriental Studies Center ". - p. 105.

Information about the authors:

Niginakhon A. Shermuhamedova (Tashkent, Uzbekistan) – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of “Philosophy and the Basics of Spirituality” of the National University of Uzbekistan (100174, Tashkent, Almazar District, University Street 4, e-mail: shermuhamedovana@mail.ru, Scopus Author ID: 57210286652, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6887-2479>)

She published more than 60 papers. Spheres of interest: ontology, epistemology, philosophy of science, philosophy of education, globalization.

Mustafo T. Khidirov (Tashkent, Uzbekistan) – Doctor of Philosophy (PhD), Lecturer at the Department of “Philosophy and the Basics of Spirituality” of the National University of Uzbekistan (100174, Tashkent, Almazar District, University Street 4, e-mail: xmt.2017@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5093-8548>)

Javlonbek A. Kodirov (Tashkent, Uzbekistan) – Lecturer at the Department of “Philosophy and the Basics of Spirituality” of the National University of Uzbekistan (100174, Tashkent, Almazar District, University Street 4, e-mail: javlonkodirov06@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5429-2112>)

Contribution of the authors. *The authors contributed equally to the present research.*