Елена Музыкина

Зияуддин Сардар: критический ракурс рациональной этики мусульманина-эрудита

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-168-194

Yelena Muzykina

Ziauddin Sardar: A Critical Mode of Rational Ethics by a Muslim Polymath

Yelena Muzykina — Al-Farabi Kazakh National University (Astana, Kazakhstan). m_yelena73@mail.ru

The article presents an overview of the ethical discourse of the contemporary English-speaking Muslim intellectual Ziauddin Sardar. While Sardar grew up in the UK in the family of immigrants from Pakistan and received his education in Europe, he continues to consider himself not only European and British, but also Pakistani and Muslim. His interests vary in a wide spectrum of topics and include Islam in the contemporary world, philosophy of science, "Islamic science," sociology, education, etc. Sardar's writings and public presentations follow the classical Islamic tradition, i.e., he does not designate ethics into a separate sphere, but integrates ethics into his every reflection. Based on the reviewed works and on a personal interview with Sardar, the author concludes that the ethical discourse of the modern Muslim intellectual is deeply grounded in Islam and its values. At the same time, this discourse utilizes new rational tools as a necessary value-added component that helps critically rethink the ancient heritage of Islam and correlate it with today's world.

Keywords: Ziauddin Sardar, Islam, ethics, Islamic science, "Postnormal Times".

Зияуддин Сардар является, пожалуй, одним из самых неординарных современных англоязычных мусульманских интеллектуалов Западной Европы. Он родился в 1951 г. в Пакистане, а вырос в Хакни, в лондонском Ист-Энде. Британский журнал «Prospect» в 2004 г. назвал его среди 100 самых

Музыкина Е. Зияуддин Сардар: критический ракурс рациональной этики мусульманина-эрудита // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 168–194.
Muzykina, Yelena (2018) "Ziauddin Sardar: A Critical Mode of Rational Ethics by a Muslim Polymath", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(3): 168–194.

влиятельных британских интеллектуалов[1]. О нем отзываются как о «критически настроенном эрудите», которого интересует широкий круг вопросов, включающих исламские исследования, перспективные исследования, политику в области науки, литературную критику, культурологию, искусствоведение и критические теории[2]. Сардар работал научным журналистом для такого авторитетного британского журнала, как *Nature*, публикующего исследования по широкому спектру вопросов естественнонаучной тематики, а также для еженедельного научно-популярного журнала *New Scientist*.

Зияуддин Сардар является автором более 50 книг[3], среди которых такие работы, как «Будущее мусульманской цивилизации»[4] (1979) и «Исламская перспектива: как выглядят грядущие идеи»[5] (1985). Эти работы считаются классическими исследованиями о будущем ислама. Он стал первым, кто начал дискуссию по вопросам науки в мусульманском мире, сопровождая ее рядом ценных публикаций, среди которых выделяется книга «Прикосновение царя Мидаса: наука, ценности и окружающая среда в исламе и в западном мире»[6] (1982), содержащая самые важные идеи по данному вопросу.

Не обошел Сардар вниманием и социокультурные трансформации общества в XX–XXI вв. Работа «Постмодернизм и “другой”»[7] (1998) стала культовой книгой, а последовавшая за ней книга «Почему люди ненавидят Америку?»[8] (2002) превратилась в международный бестселлер. В одной из последних своих книг, «Ислам за пределами жестоких джихадистов»[9] (2016), он знако-

1. Top intellectuals — the results. Prospect (August 21, 2004) [https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/topintellectualstheresults, accessed on 20.08.2017].
2. Ziauddin Sardar. Biography. Official site [http://ziauddinsardar.com/ziauddin-sardar-biography/, accessed on 20.08.2017].
3. Ziauddin Sardar. Books. Official Site [http://ziauddinsardar.com/books-1/, accessed on 20.08.2017].
4. Sardar, Z. (1979) *The Future of Muslim Civilisation*. London: Croom Helm.
5. Sardar, Z. (1985) *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell.
6. Sardar, Z. (1984) *The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West*. Manchester University Press.
7. Sardar, Z. (1998) *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press.
8. Sardar, Z. (2002) *Why Do People Hate America?* Icon Books Ltd.
9. Sardar, Z. (2016) *Islam Beyond the Violent Jihadis: An Optimistic Muslim Speaks*. London: Biteback Publishing.

мит читателей с различными интерпретациями ислама — религии с долгой и богатой историей, которая, похоже, полностью перечеркивается фундаменталистской интерпретацией.

В настоящее время Зияуддин Сардар является председателем Попечительского совета Мусульманского института — научного общества, которое поддерживает развитие интеллектуальной деятельности, способствует росту знаний, исследований, творческих начинаний и занимается организацией открытых дискуссий в сфере исламских исследований[10]. Популяризация деятельности института происходит в том числе и через ежеквартальный сборник *Critical Muslim*. Это издание отличается свободомыслием, публикует работы, содержащие новое прочтения ислама и мусульманской культуры, а также демонстрирует «новаторское мышление об исламе и о том, что значит быть мусульманином в быстро меняющемся, взаимосвязанном мире»[11].

В 2014 г. при активном содействии Сардара возобновил работу Центр политики и перспективных исследований при Университете Восток-Запад в Чикаго, который теперь носит название Центра постпривычной политики и перспективных исследований и в основном разрабатывает тему «постпривычного времени» (*postnormal times*), занимающую З. Сардара в последние несколько лет.

Неразрывно связывая себя с исламом и мусульманской культурой, Сардар считает необходимым высказывать свое мнение по широкому кругу вопросов, внося ценный вклад в развитие критического подхода. Мы рассмотрим специфику его этического дискурса в рамках трех тематических направлений: ислам, (исламская) наука и современность. Рассмотрим каждую область отдельно.

1. Религиозно-этический ракурс

С самого начала необходимо отметить, что Зияуддина Сардара можно отнести к представителям арабо-мусульманской этической школы классической традиции. Он не выделяет этику в отдельную область исследования — этический ракурс, включая тему морального поведения и выбора, присутствует во всех его работах и выступлениях.

10. Muslim Institute. Official Site. [www.musliminstitute.org, accessed 20.08.2017].

11. Critical Muslim. Official Site [http://criticalmuslim.com/, accessed 20.08.2017].

Такой подход сформировался у Сардара еще в молодости, когда он оказался перед необходимостью ответить для себя на вопрос «что такое ислам?»:

> Был ли ислам тестом на кровное родство, естественным даром, полученным по праву рождения, или же это было ... моральное качество, которое необходимо было распознать, опираясь на критерии правильного и неправильного, полезного и вредного, лучшего и худшего для судьбы как индивидуума, так и общества в целом?[12]

Ответ был очевиден, поскольку для Сардара ислам — скорее не религия с набором установлений и ритуалов, а живой организм, который нуждается в переосмыслении каждый раз, когда наступает новая эпоха[13]. В отличие от большинства мусульманских реформаторов-возрожденцев, для Сардара учрежденное пророком Мухаммадом мединское государство не является примером для подражания, зачастую бездумного. Для него значимы только духовный настрой и базовые принципы, на которых оно строилось. Он прекрасно осознает, что «есть мусульмане, для которых такой подход будет равнозначен богохульству, но Сардар заявляет, что, «подчиняясь определенным божественным предписаниям, [мусульманское] сообщество должно руководствоваться духом ислама, а не бездумно следовать примерам, которые, вследствие смены исторических условий, стали неуместными»[14].

Для Сардара ислам — комплексный феномен. Это одновременно и религия, и культура, и традиция, и цивилизация. По мнению мыслителя, действительно понять ислам можно, только восприняв его как мировоззрение, то есть особый взгляд на мир и отношение к нему, но в то же время ислам — это и система знаний, бытия и поступков[15]. На наш взгляд, это самый сбалансированный подход, который помогает раскрыть суть и многозначность ислама, что столь необходимо в современном мире. Однако Сардару часто приходится доказывать свою точку зрения в отношении ислама в противоборстве с иными толкованиями.

12. Sardar, Z. (2005) *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Skeptical Muslim*. London: Granta, p. 53.
13. См. Sardar, Z. (1979) *The Future of Muslim Civilization*. London: Croom Helm.
14. Beckingham, C.F. (1980) “Islam and Rejection of Nationalism,” *Futures* 12 (3): 247–248.
15. Sardar, Z. (1991) “Editor’s Introduction: Islam and the Future”, *Futures* 23 (3): 223–230.

Больше всего разногласий у Сардара с достаточно широко распространившимся ваххабитским подходом, который он считает аморальным, поскольку именно он привел к двум серьезным «метафизическим катастрофам» в исламе[16]. Во-первых, заявив о закрытии «дверей иджтихада», то есть возможности интерпретировать основные источники ислама (Коран и Сунну) в зависимости от места и времени, ваххабиты лишили мусульман силы. Сардар пишет:

> Без взаимоотношений, основанных на постоянном стремлении понять текст и найти новые значения, мусульманские сообщества были обречены вести жизнь в полуживом состоянии... Интеллект и человеческий разум превратились в ненужное бремя, поскольку все можно было свести к определенной формуле соответствия или несоответствия представлениям почивших бородачей[17].

Второй «метафизической катастрофой», вызванной торжеством в большей части арабо-мусульманского мира буквалистского, косного подхода, стала стагнация в развитии мусульманского этического учения. По мнению Сардара, утверждением о том, что морально-нравственная концепция достигла своего апогея в период сподвижников Пророка, ваххабиты заложили основу того, что получило название «исламизма», и отвергли саму идею развития человеческой мысли и морали. Собственная позиция Сардара в корне отличается от указанной:

> Я предположил, что не только возможно, но и необходимо для индивидуумов и общества, как сейчас, так и в будущем, подняться на более высокий уровень в понимании и воплощении исламских ценностей по сравнению с тем, который был достигнут сподвижниками Пророка или их обществом. На самом деле, утверждал я, основной задачей нашего времени является разработка ценностей и норм, которые были бы намного лучше появившихся во времена сподвижников[18].

На каком основании Сардар предлагает вырабатывать современные морально-этические нормы? Как истинный мусульманин он

16. Sardar, Z. *Desperately Seeking Paradise*, p. 151.
17. Ibid.
18. Ibid.

видит источник в Коране, но его подход к нему заслуживает особого внимания. «Я прекрасно помню, как моя мама часто цитировала слова Мухаммада Икбаля, великого поэта индийского субконтинента, о том, что человек должен читать Коран так, как если бы он был ниспослан лично ему»[19]. Это многозначная фраза, которая подразумевает, во-первых, непосредственное взаимодействие верующего с первоисточником; во-вторых, приложение определенных усилий для понимания содержания данного источника; в-третьих, ответственность за вынесенный из этого источника смысл, поскольку он становится основанием поступков.

Коран для Сардара, как и для многих реформаторов современности, не является конечным знанием; Коран воспринимается как источник базовых, руководящих принципов для организации справедливого общества, а не как свод запретов и разрешений. Интерпретация Корана должна меняться в зависимости от места и времени с учетом новых знаний и открытий, лучших и более эффективных способов построения справедливого общества[20]. Другими словами, мусульманам требуется открытость для новых идей, а критическое мышление и скептицизм должны быть частью исламского инструментария при интерпретации Священного текста.

Однако при этом возникает ряд важных и сложных вопросов. Кто принимает решение в отношении того, как интерпретировать Коран? Кто решает, какие аяты должны восприниматься как общие принципы, а какие необходимо рассматривать в историческом контексте? Можно ли это оставить на откуп простым смертным или необходимо привлекать теологов? Для Сардара ответ очевиден:

> Ответственность лежит на каждом из нас. Я не думаю, что за это отвечать должна только одна группа. Почему? Потому что, в конечном счете, мы несем ответственность за свое собственное поведение перед Богом. В Судный день мы не сможем сказать: «Так мне сказал сделать мулла». Нас будут судить по нашим поступкам. Поэтому я и говорю, что эта ответственность лежит на каждом из нас. А если мы думаем, что у нас нет достаточной подготовки для этого, мы должны получить ее, в чем бы она ни заключалась, будь то спо-

19. Ibid., p. 41.

20. Masood, E. (2006) “Islam’s reformers”. *Prospect Magazine* [https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/islamsreformers, accessed on 19.08.2017].

собность читать Текст, прилагать усилия к пониманию его слов, пытаться ухватить его концепции[21].

Под подготовкой Сардар подразумевает не наличие общепринятой богословской квалификации, а то, что в исламе называется *нийя* — намерение. Искреннее намерение познать суть высказывания не может не привести рано или поздно к правильному пониманию.

Однако, несмотря на такой «демократический» подход, Сардар все же отводит интеллектуалам особую роль. На них возлагается моральная ответственность, которая состоит в том, чтобы приводить людей к осознанию необходимости реинтерпретировать Текст так, чтобы он становился актуальным для их жизни, чтобы они сами могли понимать его значение[22].

Зияуддин Сардар сам довольно серьезно относится к приведенным выше словам. Поэтому он известен не только своими критическими высказываниями и утверждением о том, что современные мусульманские общества позволили творческому мышлению уйти в небытие. В своей книге «Читая Коран»[23] Сардар предлагает четыре основных правила для его интерпретации, настаивая на их неукоснительном соблюдении. Они близко перекликаются с традиционными принципами исламского богословия[24].

Эти принципы заключаются в следующем. Во-первых, необходимо исследовать контекст отрывка и понять, что говорится о предмете исследования в различных местах Корана. Во-вторых, нужно исследовать предмет в свете события из жизни пророка Мухаммада, произошедшего с ним в тот момент, чтобы понять, о чем Коран говорит. В-третьих, к кораническим аятам необходимо подходить с точки зрения социального, культурного, политического и технологического контекстов времени Пророка, поскольку часто текст обращен к Мухаммаду и его последователям в конкретный исторический момент их жизни. В-четвертых, мы

21. Muzykina, Y. (2017) “A Moral Compass in the Postmodern Post-truth Era (Interview with Ziauddin Sardar)”, *Әл-Фараби* 2 (58): 46–47.

22. Ibid., p. 47.

23. Sardar, Z. (2015) *Reading the Qur’an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. London: Hurst & Company.

24. См. Esack, F. (2005) *The Qur’an: A User’s Guide: A Guide to Its Key Themes, History and Interpretation*, pp. 123–124. Oxford: Oneworld; Denffer, A. von (2015) *Ulum Al-Qur’ān: An Introduction to the Sciences of the Qurān*, p. 90. Leicestershire: The Islamic Foundation.

можем интерпретировать Коран, только исходя из нашего собственного понимания, привнося в интерпретацию свой, современный социальный и культурный контекст. «При этом не нужно бояться совершить ошибку. Только пройдя путь ошибочного толкования, можно прийти к истинному, независимо от того, что вы толкуете. Но даже и истинная интерпретация в любом случае со временем может измениться!»[25]. Такой подход является отличительной чертой Сардара-мыслителя, получившего известность как «критически мыслящий мусульманин».

При этом свою критику он стремится основывать на важной моральной ценности, являющейся одной из приоритетных в исламе — справедливости (*‘адл*). Функции критики и справедливости очень схожи: усовершенствовать состояние объекта (будь то предмет или человек), перенести его из тех обстоятельств, где он находится, в лучшие. Критика и справедливость существуют не для удовлетворения чьего-то эго, но и не для попрания человеческого достоинства. Они призваны возвышать над действительностью, вести к лучшему. Для Сардара хорошим примером в этом отношении являются мутазилиты, которые занимались критикой всего, но при этом твердо стояли на позициях ислама[26]. Единственное, что может помешать такому подходу, это догматизм. И его Сардар считает основным врагом исламского мира:

> Веру необходимо ставить под сомнение. Конечно, необходимо и от чего-то отталкиваться. Как мусульмане мы отталкиваемся от Корана, принимая его как Слово Божье. Это, если хотите, наш шаг веры. Но с этой точки мы начинаем критически смотреть на все и вся, включая жизнь Пророка, включая хадисы, то, что говорили и делали сподвижники Пророка, включая нашу собственную историю и общество. Поэтому мы не принимаем автоматически то, что, например, классические комментаторы говорят о Коране, что Ат-Табари говорит об исламской истории, или заявление Аль-Газали об истине. Мы исследуем все это, изучаем, смотрим, основывается ли [данное утверждение] на достоверных доказательствах и является ли ценным для сегодняшнего времени. Ислам настаивает на том, что вера не должна быть иррациональной; она должна быть обоснованной, аргументированной, доказанной. Как только шаг веры сделан, иррациональная площадка уходит в прошлое.

25. Muzykina, Y. “A Moral Compass in the Postmodern Post-truth Era”, p. 47.
26. Ibid., p. 48.

> В противном случае вы стоите на зыбучем песке. Любой может прийти и оправдать что угодно в догматических терминах. Именно это и происходит! ИГИЛ, например, играет на руку обскурантистским догмам в отношении халифата, халифа и т. д. Самые ужасающие и порочные вещи могут быть представлены в догматических терминах. При этом ожидается, что последователи будут принимать их без вопросов. Что они и делают![27]

По мнению Сардара, такого рода догматизм аморален, поскольку не помогает движению вперед, а отбрасывает далеко назад. Что же касается шариата, который многие современные фундаменталисты и джихадисты считают панацеей, средством преодоления всех бед, как моральных, так и социально-экономических, то Сардар представляет его в качестве необходимого интерпретативного инструментария для решения современных проблем. Императивом является рассмотрение шариата в его историческом контексте, а не возведение его до уровня божественного, поскольку божественным статусом в исламе обладает только Коран.

Таким образом, Сардар в своих размышлениях на религиозную тему опирается на предпосылку, что ислам является моральной религией, поскольку отношения Бог — человек определяются им скорее в морально-нравственных категориях, чем культовых или гностических[28].

2. Научно-этический ракурс

Теме науки Сардар уделяет особое внимание, однако он рассматривает ее в специфическом ракурсе. Его интересует соотношение знания и силы. Сардар утверждает, что многие технические новшества и открытия в современной науке стали результатом стремления удовлетворить потребности вооруженных сил европейских национальных государств и колониальных властей, поскольку именно запросы военно-промышленного комплекса становились триггерами ряда открытий и многие научные разработки велись в военной области. Такая позиция ставит Сардара в ряд с Питером Бергером и Томасом Лукманом, которые в своей рабо-

27. Ibid.

28. Sardar, Z. (2003) “The Ethical Connection: Christian-Muslim Relations in the Postmodern Age”, in Z. Sardar, S. Inayatullah, and Gail Boxwell. *Islam, Postmodernism, and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, p. 157. Sterling, Va: Pluto Press.

те «Социальное конструирование реальности» утверждают, что развитие человечества социально обусловлено, а структурирование знания происходит в процессе взаимодействия с другими людьми[29]. Другими словами, направление науке задается в значительной степени социальными, политическими, культурными и финансовыми приоритетами ученых и тех, кто финансирует их исследования. То есть направленность науки определяется приоритетами и ценностями тех, кто ею занимается.

Именно на это Сардар обращает внимание в своих работах на данную тему, настаивая на необходимости развития «исламской науки» (данное выражение сам мыслитель использует без кавычек; так же и в нашем тексте далее. — *Прим. Е.М.*)[30].

> «Ценности проникают в науку различными способами. В первую очередь это может происходить в момент выбора исследовательской проблемы. Сам выбор проблемы, кто делает этот выбор и на каком основании, — все это является теми инструментами, посредством которых общество, политические силы, предрассудки и системы ценностей влияют даже на “самую чистую” науку. Часто источник финансирования определяет, какая проблема подлежит исследованию»[31].

В работе «Исследования в исламской науке»[32] Сардар излагает свои взгляды, ратуя за создание исламской науки и обозначая ее преимущества, но в то же время ставит ряд «неудобных вопросов», которые, как правило, редко задаются. Они касаются того, какова взаимосвязь науки с цивилизацией и мировоззрением, бедностью и бессилием, общественным интересом и социальными программами, низким уровнем образования в мусульманских государствах и т. д. Его цель — такая наука, которая не делает раз-

29. Berger, P.L., Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin books (русск. пер.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995).

30. Sardar, Z. Masood, E. (2006) *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*, pp. 91–217. London: Pluto Press.

31. Sardar, Z. (2006) “Islamic Science: The Way Ahead”, in Sardar, Z., Masood, E. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*, p. 166. London: Pluto Press.

32. Sardar, Z. (1989) *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell.

личия между нравственными ценностями и объективной реальностью, природой и «я».

По выражению самого Сардара, то, что его больше всего волнует, — это универсальные ценности ислама, «которые подчеркивают справедливость, единство мыслей и идей, целостный подход к изучению природы, а также социальную значимость интеллектуальных и научных усилий. В таком контексте невозможна фрагментация, бессмысленное и бесконечное превращение и присвоение божественных полномочий или монополизация истины, также невозможна маргинализация и подавление иных форм знания»[33].

В своих многочисленных публикациях и лекциях об исламской науке Сардар стремится обрисовать, как она может и должна выглядеть в современном мире. В первую очередь он дает определение исламской науке. Во-первых, она представляет собой именно науку в ее традиционном западном понимании, то есть исследование, проведение экспериментов и тщательный анализ, так что научные результаты являются универсальными и применимыми в любой культуре[34]. Во-вторых, такая наука основана на ценностях и метафизических предположениях ислама[35], она есть «субъективно-объективное предприятие, которое преследует субъективные цели в рамках объективного»[36]. Иными словами, исламская наука может быть одновременно рационалистической и традиционалистской по характеру, поскольку строится вокруг исламского мировоззрения.

В рамках такой науки человек предстает как доверенный управитель на земле, назначенный Аллахом (*ẖалīфа*), действующий по справедливости (*адл*) и принимающий решение о том, что есть дозволенное, а что запретное (*ẖалāл* и *ẖарāм*), на основании консенсуса сообщества (*иджмāʼ*) и с соблюдением общественного блага (*маṣлāẖа*). Исламская наука всерьез воспринимает коранический призыв «приобретать знание (*ʻилм*)», которое необходимо для борьбы с человеческими страданиями, для поднятия

33. Sardar, Z. (1996) “Islamic Science: The Task Ahead”, *Journal of Islamic Science* 12(2): 57–88.

34. Sardar, Z. and Masood E. *How Do You Know?* p. 7.

35. Sardar, Z. “Islamic Science: The Way Ahead”, p. 166.

36. Sardar, Z. (2006) “Arguments for an Islamic Science”, in Sardar, Z., Masood, E. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*, p. 146. London: Pluto Press.

человека на должную высоту. Такой процесс одновременно является как духовным исканием, так и объективным предприятием.

Исламская наука, сохраняя критерии проверяемости и воспроизводимости, тем не менее выстраивает свой контент и методологию вокруг совокупности определенных норм, отличных от тех, которые доминирую в «общепринятой науке». В работе «Аргументы в пользу исламской науки» Зияуддин Сардар проводит сравнение этих двух направлений (таблица 1)[37].

Таблица 1. Сравнение западной и исламской науки

	Нормы западной науки	Нормы исламской науки
1	Вера в рациональность.	Вера в откровение.
2	Наука ради науки.	Наука — средство поиска довольства Аллаха; это форма богопоклонения, имеющая духовную и социальную функции.
3	Только один всемогущий метод является способом познания реальности.	Есть множество методов, основанных как на разуме, так и на откровении, объективных и субъективных, которые являются равноценными.
4	Эмоциональная отстраненность — ключевое условие достижения рациональности.	Эмоциональная вовлеченность необходима для развития духовно и социально направленной науки.
5	Беспристрастность: ученый должен заботиться только о производстве новых знаний и о последствиях их применения.	Пристрастность в отношении истины: поскольку наука — форма богопоклонения, ученого должны заботить не только последствия его открытий, но и сам процесс их производства; богопоклонение — моральный акт, и его последствия должны быть морально благими. Делать меньшее — значит превращать ученого в безнравственного деятеля.

37. Ibid., pp. 147–148.

6	Отсутствие предвзятости: обоснованность научных утверждений зависит только от способов их подтверждения, а не от личности, которая их делает.	Наличие субъективности: субъективные факторы влияют на то, в каком направлении будет развиваться наука: обоснованность научных утверждений зависит как от способов их подтверждения, так и от намерений и мировоззрения человека, который их делает; признание субъективного выбора в том, что касается акцентов и направления научной деятельности, вынуждает ученого осознавать свою ограниченность.
7	Отсрочка суждений: научные утверждения делаются только на основании итоговых заявлений.	Непрерывность суждений: научные суждения выносятся постоянно, до получения исчерпывающих окончательных данных, принимая во внимание моральный компонент исследования; к моменту, когда будет получена исчерпывающая информация, может быть слишком поздно и придется столкнуться с деструктивными последствиями.
8	Редукционизм — основной способ достижения научного прогресса.	Синтез — основной способ достижения научного прогресса, включая синтез науки и ценностей.
9	Фрагментация: наука является слишком сложной деятельностью, поэтому она должна быть разделена на дисциплины, поддисциплины и поддисциплины.	Целостность: наука является слишком сложной деятельностью, чтобы разбивать и делить ее на более мелкие сегменты; она требует мультидисциплинарного, междисциплинарного и целостного подхода.
10	Универсализм: хотя наука универсальна, ее основные достижения доступны тем, кто в состоянии платить, следовательно, секретность оправданна.	Универсализм: плоды науки принадлежат всему человечеству; знание и мудрость не могут обмениваться или продаваться; секретность аморальна.

11	Индивидуализм: ученый дистанцируется от социальных, политических и идеологических вопросов.	Ориентация на сообщество: стремление к получению научных знаний является социальной обязанностью (*фарḍ кифаййа*); и ученый, и соообщество имеют обязательства друг перед другом, которые обеспечивают их взаимозависимость.
12	Нейтральность: наука ни плоха, ни хороша.	Ориентация на ценности: наука, как и любая человеческая деятельность, имеет ценностную нагрузку; она может быть плохой и хорошей, порицаемой или одобряемой; наука бактериологической войны не может быть нейтральной, она — зло.
13	Преданность группе: получение новых знаний посредством научных исследований является самой важной деятельностью и должно поддерживаться как таковое.	Преданность Богу и Его творению: получение новых знаний является способом понять знамения Бога и должно вести к улучшению условий жизни Его творений — человека и дикой природы, а также к легитимации процесса воспроизводства знания, поэтому науку необходимо поддерживать как всеобщую деятельность, а не как элитарное занятие.
14	Абсолютная свобода: необходимо сопротивляться любым ограничениям и контролю над научными иследованиями.	Управление наукой: наука является бесценным ресурсом, который нельзя позволить тратить впустую и пускать на пагубные цели; в сфере науки необходимы тщательный контроль и планирование, также она должна быть объектом этических и моральных ограничений.

15	Цель оправдывает средства: поскольку научные исследования по своей сути добродетельны и важны для благополучия человечества, любые средства, включая использование живых существ, людей и внутриутробного плода, оправданны в процессе поиска новых знаний.	Цели не оправдывают средства: в науке нет различия между целями и средствами; и то и другое должно быть *ḫалāл* (дозволено), то есть соответствовать требованиям этики и морали.

Из данной таблицы мы видим, что исламская наука в представлении Сардара не является магией или оккультной практикой, не вносит догматизации в процесс производства знания, а также не стремится навязать методологию одной дисциплины другой. В то же время она резко контрастирует с западной наукой, которая нацелена исключительно на получение доказательной базы и опирается только на экспериментальный метод, который ставится выше человеческих ценностей и интересов общества. В противовес западной, исламская наука стремится понять реальность во всей ее совокупности, ориентируясь не только на общечеловеческие, но и на исламские ценности, имея в виду прежде всего общественный интерес.

Отличие между исламской наукой и общепринятым способом ведения научных исследований Сардар ярко иллюстрирует на примере медицины. В эссе «Реванш Афин: наука, эксплуатация и третий мир»[38] он пишет, что исламская медицина была на протяжении 800 лет высокоразвитой научной сферой, которая постоянно совершенствовалась благодаря новым исследованиям. Она стала основой для медицины Запада, а ее трактаты, такие как «Канон медицины» Ибн Сины, не знали себе равных на протяжении нескольких веков. Такие характеристики исламской медицины, как внимание к пациенту в целом, акцент на психологических причинах отдельных физиологических проблем, подчеркивание взаимозависимости образа жизни и здоровья, а также многие традиционные лекарства и способы лечения, продолжают оставаться востребованными сегодня, как и сотни лет назад.

38. Sardar, Z. (1988) *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*. London: Mansell.

Если же говорить о современной медицине, то она, по мнению Сардара, возникла в западной цивилизации, которая почти полностью пренебрегает «экологией личности» и состоянием окружающей среды. Сардар сетует, что вместо того, чтобы, например, менять пищевые привычки или перестать использовать вредные химикаты, разрабатываются все новые и новые методы борьбы с последствиями, а не с причинами. Проблему, которая коренится в мировоззрении и образе жизни, пытаются решить технологиями. Для Сардара очевидно, что вместо того, чтобы менять себя, люди стремятся изменить свою физическую природу, включая методы пластической хирургии или даже свою генетическую структуру.

Западный подход к медицине, по мнению Сардара, перевернул все традиционные представления. Вместо того, чтобы сконцентрировать внимание на здоровье, все внимание направляется на болезнь. Беременность рассматривается как заболевание, нуждающееся в лечении, а не как естественный процесс. Смерть воспринимается как патология, а не как естественный исход жизни. Речь идет о контроле и власти.

Решением современного кризиса в области здравоохранения и медицины, по мнению Сардара, может стать возрождение традиционной медицины, ее стандартизация и совершенствование за счет дальнейших исследований: «Благодаря соответствующим ресурсам и исследовательской базе исламская медицины не только сможет успешно конкурировать с западной, а сможет фактически спасти человечество от такой системы медицины и метафизики, которые толкают на путь самоубийства»[39].

Таким образом, для Сардара научно-этический дискурс однозначно является исламским, нацеленным на создание более человечного, внимательного, участливого и справедливого общества. Сардар не «исламизирует» научную практику, а указывает на те принципы ислама, которые пронизывают исламскую науку, создавая ее неповторимость.

В то же время Сардар говорит об универсальности исламской науки, поскольку она имеет экспериментальный характер и может быть продублирована везде, независимо от религиозной принадлежности и культуры. Однако вместе с горизонтальной направленностью Сардар подчеркивает в исламской науке еще и вертикальную взаимосвязь, которая является способом решения проблем и удовлетворения потребностей людей и общества в целом.

39. Ibid., p. 119.

3. Нужна ли этика в эпоху постмодерна и «постпривычного времени»?

Зияуддин Сардар часто и много пишет о социокультурных феноменах современности, рассматривая их в свете судьбы мусульманского сообщества не только в Западной Европе, но на глобальном уроне.

Одной из первых его серьезных работ, в которых рассматривается феномен постмодерна, стала книга «Искаженное воображение: уроки дела Рушди»[40], появившаяся как ответ на скандальный роман Салмана Рушди «Сатанинские стихи»[41]. Читая произведение в самолете, по дороге домой из Куала-Лумпура, Сардар переживал тяжелые чувства: «Я чувствовал себя так, как будто Рушди лишил меня всего, чем я дорожил, и осквернил внутреннее святилище моего “я”. Каждое слово было направленно против меня, и я все воспринимал близко к сердцу. “Так вот что чувствует жертва изнасилования!” — подумал я»[42].

Такой всплеск чувств у Сардара вызвала попытка Рушди «переписать историю жизни Пророка Мухаммада очень оскорбительным и непристойным образом»[43]. Ничего удивительного, что сразу же после публикации в мусульманском мире поднялась волна возмущения, которая вылилась в страшные события: в Индии, Пакистане, Иране проходили демонстрации против романа и писателя со смертельными исходами, а 14 февраля 1989 г. иранский лидер аятолла Хомейни издает фетву, в которой выносит смертный приговор Рушди. Для Сардара эта фетва стала также свидетельством того, что как интеллектуал он был не нужен, что «мусульманские интеллектуалы слишком слабы, чтобы защищать свои собственные убеждения»[44]. Это было тяжелое моральное потрясение.

Размышляя над случившимся, Сардар приходит к выводу, что и Рушди, и аятолла являются очевидными продуктами постмодернизма, в котором стираются различия между воображаемым и реальным, подлинным и поддельным. Жизни и смерти не суще-

40. Sardar, Z., Davies, M.W. (1990) *Distorted Imagination: Lessons from the Rusdie Affair*. London: Grey Seal.

41. Rushdie, S. (1988) *The Satanic Verses*. London: Penguin.

42. Sardar, Z. *Desperately Seeking Paradise*, p. 279.

43. Ibid.

44. Ibid., p. 282.

ствует, поэтому все погружены в отчаяние, паника — норма жизни, хотя и норма является вещью относительной. «Дело Рушди» стало поворотным моментом для Сардара в исследовании постмодерна, поскольку обозначило существенную цивилизационную характеристику Запада: уничтожить, подавить все непохожее на себя. Для этого история релятивизируется — чтобы вычеркнуть из нее «других».

Критикуя постмодерн, Сардар утверждает, что данный феномен является не чем иным, как продолжением западной политики, начатой в период колониализма, которая теперь настроена на захват и порабощение умов незападных людей и обществ. В работе «Постмодернизм и "*другой*"»[45] Сардар говорит об империалистском характере культуры постмодерна и ее различных образчиков, от форм искусства и фильмов, до гипермаркетов и потребительского образа жизни. Все служит не воспроизводству плюрализма, а утверждению гегемонии единственной культуры — культуры либерализма, в которой все что угодно может стать плохим или хорошим в зависимости от того, как будет описано в очередной раз[46].

Для постмодерна все относительно, включая моральный императив, который каждый выстраивает себе сам. Абсолюта нет, поскольку то, что называется метанарративом, является бессмысленностью[47]. По мнению Сардара, идея, что все метанарративы бессмысленны, опасна, поскольку это покушение на духовные основы, на ислам, который сам является метанарративом и «придает смысл многим, миллиардам мусульман. А если вы полагаете, что ислам бессмыслен, то зачем быть мусульманином?»[48]

Правда, для этического дискурса в условиях постмодерна есть альтернатива — секулярный либерализм, который предлагает каждому выстроить свою собственную мораль, что является весьма опасным занятием. Сардар замечает:

45. Sardar, Z. (1999) *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press.

46. Sardar, Z. (2003) "Aliens, Others and Amnesia in Postmodern Thought", in Z. Sardar, S. Inayatullah, and G. Boxwell. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, pp. 194–195. London: Pluto Press.

47. См. Baudrillard, J. (2009). *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.

48. Muzykina, Y. "A Moral Compass in the Postmodern Post-truth Era", p. 42.

> Действительно, та анархия, в которую мы погрузились, включая президента Трампа, состояние пост-истины с альтернативными фактами, является логическим итогом постмодерна. Все это результат того, что в течение 30 лет мы твердили: «Истины нет! Все относительно» — и научили этому целое поколение. Поэтому не стоит удивляться, что в результате мы пришли к пост-истинному миру[49].

В такой ситуации честным ответом на вопрос «Как жить дальше и на что ориентироваться?», по мнению мыслителя, должно быть признание необходимости вернуться к «старомодным добродетелям», таким как прощение, терпение, внимание, сострадание. Сардар не стесняется указать на них как на универсальные ценности всех религий. Поэтому можно сделать вывод о том, что в условиях постмодерна религия может и должна быть востребована как моральный компас в том этическом хаосе, в который погрузился современный мир.

Сардар не отрицает возможность существования морали без религии, но ни одну религию нельзя представить без морали. Что же касается ислама, то исламская этика не представляет собой чего-то особенного по сравнению с этическими системами, например, других монотеистических религий. Сардар отмечает:

> Нет новых глубоких моральных принципов, которые мусульмане могут произвести или которые принес с собой ислам. Многие исламские ценности, такие как терпимость, единство (*тауҳӣд*), положение наместника (*ҳалӣфа*), опекунство (*амāна)* или определение того, что есть *инсāн* (человек), или *иҳсāн* (великолепие, красота) являются универсальными ценностями. Не ислам их принес. Их можно обнаружить и в христианстве, и в иудаизме, и даже в доавраамических религиях[50].

Заслугой же ислама, по мнению Сардара, является усиление акцента на данных ценностях и концептуализация их через Коран: в нем все они взаимосвязаны и показана их взаимозависимость.

Проблема современных мусульман, с точки зрения Сардара, заключается в том, что они забыли ценностный компонент коранических концепций. «Мы превратили их в догму, которая, на мой взгляд, не особенно важна сама по себе. То, во что мы

49. Ibid., pp. 42–43.
50. Ibid., p. 43.

верим, может быть важным, в конечном счете, в перспективе следующей жизни (*ā̱хира*), метафизического царства. Истинная сущность наших убеждений раскрывается в том, как мы строим общество, как мы содействуем торжеству равенства и справедливости, как мы объединяем человечество»[51].

Этот необычный, с точки зрения сегодняшнего Запада, симбиоз обосновывается Сардаром идеей, которая сближает его с Шмуэлем Эйзенштадтом, автором теории «множественных современностей»[52]. Сардар подчеркивает, что существует не один, а множество образов жизни, значит, есть разные способы реализации великих человеческих ценностей, таких как справедливость, свобода, равенство и культурная неповторимость, которые являются общечеловеческим наследием[53]. «Западный образ жизни, секулярный образ жизни, не является единственным вариантом. Те, кто думают иначе, по прежнему живут в XIX веке»[54]. Сегодня различные цивилизации стремятся найти собственный путь, согласно их собственному мировоззрению и в*и*дению.

Эта тема не случайно возникает у британского мыслителя — потомка пакистанских переселенцев. В своих многочисленных работах, посвященных теме Запада и постмодерна, Сардар указывает на моральную ответственность Запада за колониализм, который не прекратился с падением буквальной колониальной системы на Ближнем Востоке и в странах Африки, а переродился в «великую ложь» о природе Запада и природе Востока. Она была использована для дальнейшего порабощения незападных народов[55]. Примером ее является национализм, создавший воображаемую идентичность, превращающуюся в инструмент власти. По мнению Сардара, эта искусственная идентичность заменяет собой чувство единства, общности, порождая перманентное чувство кризиса, подпитываемое «превращением религии, традиции и чувства национальной принадлежности в идеологии, которые ведут к извращению реальности и фальсификации конфликта»[56].

51. Ibid., p. 44.
52. См Eisenstadt, S. (2000) *Multiple Modernities*, pp. 1–29. London: Transaction Pub.
53. Sardar, Z. *Distorted Imagination,* p. 276.
54. Ibid.
55. Sardar, Z. (1993) *Barbaric Others: Origins of Western Racism*. Pluto Press.
56. Sardar, Z. (1992) “On Serpents, Inevitability and the South Asian Imagination”, *Futures* 24(9): 942–949.

Моральная ответственность за возникновение современного исламского фундаментализма, как считает Сардар, лежит на Западе, поскольку исламский фундаментализм является таким же новообразованием, как национализм, не имевший прецедентов в истории развития мусульманских государств до периода современности. Он основан на избирательном прочтении истории, с выделением определенных концепций и идей, которые считаются существенными для общества и соединяются с импортированными модернистскими идеями, проецируемыми в прошлое. Например, идея национального государства, точнее религиозного государства, ограниченного географическими рамками, является «абсолютным проклятием» для ислама, поскольку ислам представляет собой универсальный феномен и отвергает любые версии национализма[57].

Действительно, в Коране говорится о творении людей «народами и племенами» (29:13), представляющими собой категории идентичности, но категорически отрицается привязка этническая или географическая к так называемому национальному государству. Поэтому стремление к созданию *исламского государства* оказалось иллюзией, а способы его буквального воплощения в жизнь представителями такой организации, как ИГИЛ[58], были связаны с насилием и получили незначительную поддержку среди населения стран с мусульманским большинством[59].

Сама современность, по мнению Сардара, переживает трансформацию и предстает перед нами в качестве постпривычного времени, когда мало чему можно доверять и мало что придает нам уверенность[60].

Термин «постпривычное» (*postnormal*) впервые употребили знаменитый британский философ науки Джером Равец (р. 1929) и аргентинский математик Сильвио Фунтович (р. 1946)[61]. Рабо-

57. Ibid.

58. Международная исламистская террористическая организация, запрещенная на территории многих стран.

59. Poushter, J. (2015) “In nations with significant Muslim populations, much disdain for ISIS,” *Pew Research Center*. November 17. [http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/ accessed on 12.09.2018]

60. Sardar, Z. (2010) “Welcome to Postnormal Times”, *Futures* 42(5): 435–444.

61. См. Ravetz, J.R. (1993) “Science for the Post-Normal Age”, *Futures* 25(7): 735–755; Ravetz, J. R. and Funtowicz, S.O. (1999) “Post-normal Science: an Insight Now Maturing”, *Futures* 31(7): 641–646.

тая над математикой рисков, они заметили, что привычная наука, в которой эмпирические данные приводят к истинному выводу, а научные рассуждения следуют определенной схеме, уже не работает. В научной работе наблюдалась большая неопределенность, которая наряду с изменениями в финансировании, коммерциализацией исследований, социальными проблемами в области развития науки и сложными вопросами безопасности означала, что наука перестала функционировать «привычным» образом. То, что Равец и Фунтович писали о науке в 1990-е гг., стало очевидным в начале XXI века.

Для Сардара постпривычное время — промежуточная эпоха, в которую все, к чему мы привыкли как к повседневности, теряет смысл[62]. Старые ортодоксии отмирают, а новые еще не родились:

> Наше время — переходное время, время без уверенности в том, что мы можем вернуться в любой момент прошлого, которое нам знакомо, время без уверенности в том, что какой-либо путь сможет привести нас к желаемому, достижимому и устойчивому будущему. Это время, когда любой выбор кажется опасным, могущим привести к гибели, и если не к полной, то точно подвести к краю пропасти[63].

Такое время характеризуется неопределенностью, быстрыми изменениями, перестройкой власти, беспорядком и хаотичным поведением индивидов, сообществ и целых наций. Человек испытывает страх из-за необходимости выбора, над которым нужно задуматься, при этом его действия скованы бесконечными рисками. Сардар выделяет три основных двигателя постпривычного времени: сложность, хаос и противоречия. По мнению мыслителя, они заставляют нас переосмыслить наши идеи о прогрессе, модернизации и эффективности, а также повышают важность социальных добродетелей, индивидуальной ответственности, этики и воображения.

Именно этика, по мнению Сардара, может помочь человечеству выйти из тупика постпривычного состояния и вступить в новую фазу развития:

62. Sardar, Z. (2013) “Editorial: *East-West in postnormal times*,” *East-West Affairs* 1(1): 3–12.

63. Sardar, Z. “Welcome to Postnormal Times”, p. 435.

> Смирение, скромность и ответственность — это не навязанные дополнения, а необходимые достоинства, основные требования к жизни в условиях неопределенности и сложности. Поскольку мы никогда не сможем устранить неопределенность и полностью контролировать любую ситуацию, наши требования по определению должны быть скромными. Точно так же мы никогда не сможем досконально познать любую сложную систему, наши знания всегда будут умозрительными и условными. Мы должны признать: то, что мы считаем познанным, всегда соседствует с неизвестным. Поэтому нам следует быть скромнее, делая заявления относительно наших знаний. Неспособность признать неопределенность и сложность отдельных ситуаций является не только технической ошибкой... но и этической[64].

Что же касается этики постпривычного времени, то перед ней встает насущная необходимость создавать новые парадигмы, потому что старые концептуальные схемы перестали работать и начинают отмирать. Сардар подчеркивает:

> Когда я говорю «старые парадигмы», я имею в виду все парадигмы, включая старые парадигмы ислама. То, что мы привыкли считать исламом, не имеет отношения к XXI веку. Это устаревший, законнический, фикховый взгляд на ислам, превратившийся в ортодоксию, которому однозначно не место в XXI веке. Мы должны переосмыслить ислам, исходя из его первопринципов. Необходимо вновь представить себе, как мы можем актуализировать те ценности, о которых мы говорим, что именно они означают. Что в XXI веке означает *тауҳӣд*? Что именно значит быть Божьим *ҳалӣфа* (управителем)? Что такое джихад в наше время? Все основные концепции и ценности ислама должны быть переосмыслены в соответствии с современностью[65].

Сардар сравнивает современное состояние ислама с озером, которое когда-то было источником чистой живительной воды, но со временем превратилось в болото, которое нуждается в очистке. Произошло это потому, что исламская мысль перестала действовать, осмыслять настоящее, только постоянно обращается к прошлому. Пример тому шариат, буквально означающий

64. Ibid., p. 442.

65. Muzykina, Y. “A Moral Compass in the Postmodern Post-truth Era”, p. 45.

«путь к источнику воды», но та вода, к которой ведет шариат сегодня, часто отравлена, а путь заблокирован множеством камней, которые накопились за века. «Поэтому нам нужно заново осмыслить, что такое шариат, нам нужно вернуться к первоначальным принципам шариата, *маḳāсид*, и воссоздать шариат, который имеет отношение и значение для нашего времени. Мы должны переосмыслить роль шариата в современном мире»[66]. Для Сардара ясно, что в том виде, в каком шариат существует сегодня, он не совместим с современностью, более того, он предстает как институт несправедливости и страха.

Таким образом, Сардар предлагает контекстуализацию исламских принципов и ценностей в современных условиях, не меняя их сущности, а раскрывая их с новой стороны в соответствии с условиями времени. Вместе с тем Сардар не игнорирует глобальные этические проблемы, которые стоят перед всем человечеством, и считает, что мусульмане, проживающие в Европе, не должны отделять себя от остальных граждан. К таким проблемам британский мыслитель относит в первую очередь вопрос распределения богатства, который является серьезной этической проблемой. Второй важный вопрос связан с сущностью человека, и данный вопрос встает особенно остро в свете работ по созданию искусственного интеллекта. Следующая проблема — изменение климата, она касается каждого человека и поднимает целый ряд моральных вопросов, включая вопрос выживания следующих поколений.

Для стран с мусульманским большинством Сардар особым образом выделяет этические вопросы, связанные с распространением коррупции в обществе. Коррупция поразила не отдельных людей, она стала системой. Поэтому вопрос ответственности власти перед гражданами и граждан перед властью он считает очень важным, указывая именно на двухсторонней характер подотчетности. Третьим важным вопросом с глубоким этическим смыслом является необходимость, а также способ создания в мусульманских странах гражданского общества, которое было бы «основано на таких ценностях, как честность, порядочность и правдивость, поскольку кажется, что мусульманские общества полностью их лишены»[67].

66. Ibid.

67. Ibid., p. 53.

Подводя итог нашему исследованию этического дискурса Зияуддина Сардара, можно сделать вывод о том, что этическая проблематика красной нитью проходит через все его размышления, говорит ли он о религии, науке или современности вообще в различных ее аспектах. Этика Сардара одновременно религиозна и рационалистична, что делает ее глубоко исламской, поскольку в исламе стремление к знанию — признак стремления к совершенству в поклонении Всевышнему. Сардар не удовлетворяется историческими экскурсами и знаниями прошлого, которые сформировали мусульманское мировоззрение. Для него «старомодные ценности», укорененные в религии, — не цель, а средство для построения новых. При этом новые этические нормы должны формировать стандарты для настоящего времени, а не подстраиваться под него. По мнению мыслителя, такова суть самого ислама.

Этика, основанная на таких исламских ценностях, как терпимость, справедливость, прощение, смирение, скромность и другие, которые в то же время являются универсальными и общечеловеческими, может, по мнению Сардара, стать путеводителем в современном мире, потерявшем ориентир в своем движении. Используя научный инструментарий, оперируя фактами и мысля рационально, британский мыслитель показывает, что этика, основанная на Священных текстах, может являться достойным дополнением логики и разума. При этом необходимо держаться срединного пути, который помогает, с одной стороны, не скатиться в догматизм, а с другой, не впасть в ценностный релятивизм. Первое является основной проблемой современного ислама, второе — современного западного общества. Но обе эти проблемы преодолимы, при разумном, критическом и этически взвешенном подходе.

References

Baudrillard, J. (2009) *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.

Beckingham, C.F. (1980) “Islam and Rejection of Nationalism,” *Futures* 12(3): 247–248.

Berger, P.L., Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin books.

Denffer, A. von (2015) *Ulum Al-Qur’ān: An Introduction to the Sciences of the Qur’ān*. Leicestershire: The Islamic Foundation.

Eisenstadt, S. (2000). *Multiple Modernities*. London: Transaction Pub.

Esack, F. (2005) *The Qur’an: A User’s Guide: A Guide to Its Key Themes, History and Interpretation*. Oxford: Oneworld.

Masood, E. (2006) “Islam’s reformers”. *Prospect Magazine* [https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/islamsreformers, accessed on 19.08.2017].

Muzykina, Y. (2017) “A Moral Compass in the Postmodern Post-truth Era (Interview with Ziauddin Sardar)”, *Эл-Фараби* 2(58): 42–56.

Poushter, J. (2015) “In nations with significant Muslim populations, much disdain for ISIS,” *Pew Research Center*. November 17. [http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/ accessed on 12.09.2018].

Ravetz, J.R. (1993) “Science for the Post-Normal Age”, *Futures* 25(7): 735–755.

Ravetz, J. R. and Funtowicz, S.O. (1999) “Post-normal, Science: an Insight Now Maturing”, *Futures* 31(7): 641–646.

Rushdie, S. (1988) *The Satanic Verses*. London: Penguin.

Sardar, Z. (1979) *The Future of Muslim Civilisation*. London: Croom Helm.

Sardar, Z. (1985) *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell.

Sardar, Z. (1984) *The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West*. Manchester University Press.

Sardar, Z. (1998) *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (2002) *Why Do People Hate America?* Icon Books Ltd.

Sardar, Z. (2016) *Islam Beyond the Violent Jihadis: An Optimistic Muslim Speaks*. London: Biteback Publishing.

Sardar, Z. (2005) *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. London: Granta.

Sardar, Z. (1979) *The Future of Muslim Civilisation*. London: Croom Helm.

Sardar, Z. (1991) “Editor’s Introduction: Islam and the Future”, *Futures* 23(3): 223–230.

Sardar, Z. (2015) *Reading the Qur’an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. London: Hurst & Company.

Sardar, Z. (2003) “The Ethical Connection: Christian-Muslim Relations in the Postmodern Age”, in Z. Sardar, S. Inayatullah, G. Boxwell. *Islam, Postmodernism, and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. Sterling, Va: Pluto Press.

Sardar, Z., Masood E. (2006) *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (2006) “Islamic Science: The Way Ahead”, in Sardar, Z., Masood, E. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (1989) *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell.

Sardar, Z. (1996) “Islamic Science: The Task Ahead”, *Journal of Islamic Science* 12(2): 57–88.

Sardar, Z. (2006) “Arguments for an Islamic Science”, in Sardar, Z., Masood, E. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (1988) *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*. London: Mansell.

Sardar, Z. and Davies, M. W. (1990) *Distorted Imagination: Lessons from the Rusdie Affair*. London: Grey Seal.

Sardar, Z. (1999) *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (1993) *Barbaric Others: Origins of Western Racism*. Pluto Press.

Sardar, Z. (1992) "On Serpents, Inevitability and the South Asian Imagination", *Futures* 24(9): 942–949.

Sardar, Z. (2003) "Aliens, Others and Amnesia in Postmodern Thought", in Z. Sardar, S. Inayatullah, and G. Boxwell. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, pp. 194–195. London: Pluto Press.

Sardar, Z. (2010) "Welcome to Postnormal Times", *Futures* 42(5): 435–444.

Sardar, Z. (2013) "Editorial: *East-West in Postnormal Times*," *East-West Affairs* 1(1): 3–12.