



Мухаммад Хашим Камали

ТАДЖДИД, ИСЛАХ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
ОБНОВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Mohammad Hashim Kamali

**TAJDID, ISLAH
AND CIVILISATIONAL
RENEWAL IN ISLAM**



London • Washington
The International Institute of Islamic Thought
2018

Мухаммад Хашим Камали

**ТАДЖДИД, ИСЛАХ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
ОБНОВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ**

2024

УДК 297
ББК Э38-2

***Книга издается под патронажем
Института интеграции знаний***

К 18 Мухаммад Хашим Камали. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе / пер. с англ. Татьяны Ястремской. — 2024. — 80 с.

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутреннего оживления и реформ, заложенных в принципах *ислах* и *тадждид*. Конечная цель этих процессов заключается в том, чтобы привести существующие реалии и социальные изменения в соответствие с трансцендентными и универсальными критериями Корана и Сунны.

Цивилизационное обновление — неотъемлемая часть исламской мысли. В этой книге рассматриваются значение, определение и происхождение понятий *тадждид* и *ислах*, а также их связь с *иджтихадом*; прослеживается их появление в трудах ведущих исламских мыслителей на протяжении всей истории.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору и могут не совпадать с мнением издателя.

Редактор и корректор — Н. Л. Товмач
Технический редактор — Г. В. Тихомирова
Дизайн обложки — И. Т. Картвелишвили

Подписано в печать 19.08.2024. Формат 70х100 1/32
Объем 2,5 печ. л. Тираж 500 экз. Заказ № 1838

© Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2024
© The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2018

Содержание

Предисловие	6
Введение и краткое содержание	7
Значение и область применения.	9
Текстовое происхождение <i>тадждида</i>	17
<i>Ислах</i> и <i>тадждид</i> : разработки XX века.	28
Исламский ревивализм, современность и <i>тадждид</i>	36
Важность <i>макасида</i>	43
Критика <i>тадждида</i>	46
Призыв к богословскому обновлению.	52
Цивилизационное обновление (<i>тадждид</i> <i>хадарий</i>)	61
Заключение и рекомендации	69
Примечания	74



Предисловие

Новое исследование известного ученого, специалиста в области исламского права и юриспруденции Мухаммада Хашима Камали посвящено такой важной теме, как цивилизационное взаимодействие в исламе.

В этой книге рассматриваются значение, определение и происхождение понятий *тадждйд* и *ис-лāх*, а также их связь с *иджтихадом*; прослеживается их появление в трудах ведущих исламских мыслителей на протяжении всей истории.

Также здесь представлены связанные с *тадждидом* формулировки и руководящие принципы, которые позволят современным мусульманам направить усилия на достижение межцивилизационной гармонии и укрепление взаимодействия ради всеобщего блага.

Встречающиеся даты, соответствующие исламскому календарю (хиджры), обозначены «г. х.», в остальных случаях они соответствуют григорианскому календарю и при необходимости подписа-

ны «н. э.». Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые вошли в широкое употребление. Диакритические знаки используются только в устаревших именах.

ИИТ * (Лондон) и IAIS ** (Малайзия, Куала-Лумпур)

Введение и краткое содержание

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутреннего оживления и реформ, заложенных в принципах *ислāх* и *тадждīд*. Конечная цель этих процессов заключается в том, чтобы привести существующие реалии и соци-

* Международный институт исламской мысли (ИИТ), созданный в 1981 г., является крупным исследовательским центром, который занимается серьезными научными разработками, основанными на исламском мировоззрении, ценностях и принципах. В результате проводимых институтом на протяжении последних тридцати лет исследований, а также организованных им семинаров и конференций было выпущено более 400 изданий на английском и арабском языках, многие из которых переведены на ряд других основных языков.

** Международный институт передовых исламских исследований (IAIS) Малайзии, основанный в 2008 г. в Куала-Лумпуре, является независимым исследовательским институтом, специализирующимся на проведении научных изысканий с их практическими, актуальными с точки зрения политики последствиями для ислама в современных вопросах.

альные изменения в соответствии с трансцендентными и универсальными критериями Корана и Сунны. Таким образом, традиция *ислаха* и *тадждид* всегда бросала вызов существующему положению мусульман и способствовала появлению новых толкований Корана и Сунны, понимание и применение которых осуществлялось посредством методов толкования и *иджтихада*, а также отказа от необоснованных дополнений к посланию ислама в его первоначальном виде ¹.

Перед вами исследование, состоящее из двух частей: в первой представлен анализ понятия *тадждид*, его определение и область применения, происхождение и влияние на него научных разработок; вторая часть обращается к принципу *ислах* в его связи с движениями исламского возрождения, взаимодействием и реакцией на современные западные реалии и секуляризм. Вызовы, которые Запад бросает исламу, привели к появлению новых и чрезвычайно интересных подходов к *ислаhu* и *тадждиду*. Последующее краткое обсуждение посвящено связи этих принципов с целями шариата (*макасид*), за ним следует обзор западной критики и ответ на нее со стороны мусульманских мыслителей. В последнем разделе рассматривается вопрос о том, как следует понимать цивилизационное обновление (*ат-тадждид ал-хадари*) в исламском контексте. Исследование заканчивается выводами и некоторыми практическими рекомендациями.

Значение и область применения

Буквальное значение слова *тадждид* — «обновление» — когда что-либо сделано или становится новым, или когда что-то восстанавливается до своего первоначального состояния. Естественно, что обновление как таковое предполагает некое изменение в предмете, которого оно касается: что-то существовало в своем первоначальном состоянии, затем под влиянием определенных факторов оно подверглось изменениям, когда же оно восстановилось до того состояния, в котором было до изменений, это и называется *тадждидом*². Из этого следует, что *тадждид* также предполагает наличие реального прецедента, принципа или совокупности принципов, которые подверглись искажению и пренебрежению и нуждаются в восстановлении в их первоначальной чистоте. *Тадждид* не обязательно касается каких-либо новых начинаний и принципов, а с другой стороны, как будет показано дальше, не сводится к чересчур ограниченному применению или простому возрождению опыта прошлых лет. Таким образом, обращение к *тадждиду* имеет разные измерения.

Мусульманские ученые дали понятию *тадждид* разные определения, некоторые из них тесно связаны с прецедентом, тогда как другие более свободны. Самое раннее определение *тадждид* принадлежит Ибн Шихабу аз-Зухри (ум. 124 г. х./ 724 г. н. э.), который писал, что *тадждид* в хадисе (см. ниже) «означает возрождение (*ихйа*) того, что

исчезло или отмерло из-за пренебрежения Кораном и Сунной и их требованиями»³. Определение Ибн ал-Асира (ум. 606 г. х./1210 г. н. э.) лучше отражает хорошо развитые на то время схоластические тенденции. Так, *тадждид* приравнивается к возрождению (*ихйа'*) наследия ведущих правовых школ (*мазахиб*). Следовательно, *муджаддид*, или носитель *тадждида*, описывается как «выдающийся лидер, который появляется в начале каждого столетия, чтобы возродить для уммы ее религию и сохранить *мазхабы*, которым она следует под руководством их имамов»⁴. В более широком смысле, как писал ас-Суйути (ум. 911 г. х./1505 г. н. э.), «*тадждид* в религии означает обновление ее руководства, объяснение его истинности, а также искоренение пагубных инноваций (*бид'а*), экстремизма (*ал-гулуз*) и небрежности в вопросах религии». Далее он добавляет, что *тадждид*, кроме того, означает соблюдение интересов других людей, общественных традиций, а также норм цивилизации и шариата⁵.

В конце XX в. ал-Карадави определил *тадждид* как «сочетание благотворного старого с соответствующим новым — *ал-кадим ан-нафи ва ал-джадид ас-салих*» и охарактеризовал это явление как «открытое для внешнего мира, но не растворяющееся в нем». Ученый сопоставил *тадждид* с *иджтихадом* и добавил, что «*иджтихад* отражает интеллектуальный аспект *тадждида*, но последний гораздо шире в том смысле, что включает в себя еще и психологическое и практическое изме-

рения [возрождения]»⁶. Следовательно, *иджтихад* и *тадждид* в интеллектуальном плане представляют собой примерно одно и то же, но *тадждид* включает еще эмоциональную составляющую, которая проявляется в коллективной активности и динамике. Многие современники ал-Карадави поддержали его выводы, среди них Камал Абу ал-Маджд, Мунир Шафик, Умар Убайд Хасана, Фатхи ад-Дарини и другие⁷. С другой стороны, Хасан ат-Тураби открыто критикует тех, кто ограничивает *тадждид* лишь возрождением духа религиозности и богословских учений. Ибо *тадждид* вполне может подразумевать индивидуальный и коллективный *иджтихад* в теоретических и практических вопросах или действительно представлять собой новый образец сочетания вневременных наставлений шариата с новыми реалиями и обстоятельствами⁸. Далее Тураби добавляет, что религиозный *тадждид* раскрывается через два аспекта: во-первых, рассматривает шариат изнутри и состоит в основном из его возрождения (*ихйа'*), и во-вторых, расширяет его границы через привнесение новых элементов, которые могут участвовать в *татвир ад-дин*, то есть диверсификации ресурсов религии. В дальнейшем значение *тадждида* расширяется до «полного возрождения во всех аспектах», в том числе в области политических реформ путем разработки механизма системы управления, основанной на принципах *шура*⁹.

Таким образом, на понимание *тадждида* и его значения повлияли различные факторы, и один из

них — исторический; его смысл заключается в том, что проблемы, с которыми сталкивались отдельные люди и целые общества в разные периоды истории, отличаются. К этому же фактору относится и склонность отдельных людей истолковывать *тадждид*, исходя из личного опыта и обстоятельств. Второй фактор — точка зрения и специализация толкователя. Юрист, скорее всего, понимает *тадждид* иначе, чем историк или социолог. Широкое распространение на протяжении многих веков принципа подражания, или *таклид*, — еще один фактор, влияющий на понимание *тадждида* ¹⁰. Безусловно, не менее важен и фактор времени: взгляды ученого, или *факиха*, XX в. отражают другое видение *тадждида*, чем взгляды его предшественников. Отчасти это связано с природой *тадждида* — он динамичен, многогранен и может быть связан со многими другими идеями и принципами. Всестороннее рассмотрение понятия *тадждид* выходит за строго теологические рамки и затрагивает волнующие вопросы обновления исламского общества и цивилизации ¹¹. По мнению Мухаммада ‘Амары, в ситуации кризиса, который переживает современная умма, *тадждид* согласовывает Священное Писание и новую реальность через призму рациональности и *иджтихада* ¹².

В исламском реформистском дискурсе можно встретить еще два арабских слова — *ат-тагийр* и *ат-татвир*. Понятие *ат-тагийр* (‘изменение’) относится либо к возрождению и обновлению того,

что уже существовало раньше, в этом смысле оно равносильно *тадждиду*; либо оно может означать стремление изменить статус-кво без ссылки на прецедент, то есть *татвир*. Оба эти процесса участвуют в постепенном восстановлении и реформировании, но, если изменение происходит внезапно и беспрецедентно, тогда оно квалифицируется как *савра/инкилаб* ('революция'). Кроме того, некоторые изменения могут представлять собой очищение от нежелательных примесей, которые появляются в результате следования во имя религии каким-то сомнительным обычаям, — этот процесс ближе к понятию *ат-танких* (букв.: 'очищение'), а не к обновлению как таковому¹³. Таким образом, учитывая сказанное, нельзя четко разграничить эти концепции, так как на практике многие из них пересекаются и вытекают друг из друга.

Еще одно смежное понятие, которое уже было нами упомянуто, — это *ихйа'* ('возрождение'), оно означает восстановление существующего положения дел без необходимости предпринимать какие-либо попытки улучшить или реформировать его. Тем не менее это не мешает некоторым авторам использовать понятие *ихйа'* в широком смысле, который не исключает обновление и реформирование. Имам ал-Газали (ум. 1111 г. н. э.) назвал свое известное произведение *Ихйа' улюм ад-дин* («Возрождение религиозных наук»), тогда как выдающийся индийский писатель Вахидаддин Хан озаглавил свою известную книгу *Тадждид*

‘улюм ад-дин («Обновление религиозных наук»). Джалаладдин ас-Суйути в своих работах использовал понятие *тадждид* в основном в значении *иджтихад*. Заслуживают внимания также два известных труда, написанных в XX в., которые раскрывают различные аспекты *тадждида*, — *Ал-муджаддидун фи ал-ислам* египтянина ‘Абд ал-Мута‘ала ас-Са‘иди и «Восстановление религиозной мысли в исламе» Мухаммада Икбала¹⁴. Другие авторы, которые внесли немалый вклад в дискурс о *тадждиде*: Мухаммад ‘Абдух и Рашид Рида, Йусуф ал-Карадави, Мухаммад ал-Газали, Абу ал-Ала Мавдуди, Хасан ат-Тураби, Исма‘ил Раджи ал-Фаруки, Фазлур Рахман, Таха Джабир Ал-‘Алвани и многие другие. Несмотря на то что всех этих ученых с трудом можно назвать *муджаддидун* в традиционном смысле этого слова, тем не менее их существенный вклад в развитие обсуждаемых нами идей не вызывает никаких сомнений. Похоже, что под влиянием глобализации, со стремительным появлением огромного количества идей и материалов, изменилось и само традиционное представление о *тадждиде*¹⁵.

Нелишним будет кратко упомянуть арабские слова *ан-нахда* и *ас-сахва* (‘пробуждение’, ‘возобновление’), которыми также обозначают тенденцию к движению и потребность в изменениях. Некоторые движения, использующие эти слова в своих девизах, призывают к полному возрождению наследия прошлого, другие критикуют модернизацию и вестернизацию, но в то же время

есть группы, которые придерживаются более сбалансированного взгляда на *тадждид*¹⁶.

Ввиду присущего ему динамизма, *тадждид* сложно ограничить рамками заранее определенной методологии и структуры, это в некоторой степени объясняет, почему мусульманские ученые неоднократно подчеркивали свою озадаченность вопросом: что можно справедливо отнести к *тадждиду*? Согласно ал-Карадави, «истинный *муджаддид* ('тот, кто обновляет') — это тот, кто омолаживает религию самой религией. Обновление путем синкретизма и насаждения того, что не имеет основания в религии, не может считаться *тадждидом*»¹⁷. В то же время ал-Карадави опровергает заявления о том, что религия с ее догматами и принципами несовместима с понятием *тадждид*. По его словам, ислам открыт для обновлений, однако было бы неправильно менять во имя *тадждид* основы вероучения ислама¹⁸. Иными словами, все области, находящиеся за пределами основополагающей структуры ислама, остаются открытыми для *тадждид*а.

Необходимость в обновлении оправдана как с нормативной, так и с практической точки зрения. Как упоминалось выше, на определенном этапе развития общины ее связь с первоначальным импульсом и основополагающими постановлениями ислама может ослабевать или даже исчезнуть под натиском неблагоприятных условий, таких как *таклид*, колониализм, безудержный секуляризм и глобализация.

Годы исламской истории, несомненно, были свидетелями как омолаживающего *тадждид*, так и умерщвляющего застоя и *таклида*. В какой-то момент под влиянием неисламских идей даже было объявлено о том, что дверь творческого мышления и *иджтихада* закрыта. Исламская умма испытывает острую потребность в таких вдохновляющих мыслителях и *муджаддидах*, в таких светилах, как Абу Хамид ал-Газали; Ибрахим аш-Шатиби (ум. 1388) с его новаторским вкладом в высшие цели (*макасид*) шариата; предвестник политического возрождения Такиаддин ибн Таймиййа (ум. 1328); таких крупных ученых, как 'Абдаррахман ибн Халдун (ум. 1406) и Шах Валиуллах ад-Дахлави (ум. 1762) и многие другие. Некоторые к числу *муджаддидов* иного рода относят даже имя Саллахаддина ал-Аййуби (ум. 1193).

Необходимо также обратить внимание на проблему переизбытка информации. Сменяющие друг друга поколения ученых добавляли к основополагающим учениям религии свои личные выводы и интерпретации, что возымело нежелательный эффект, поскольку религия стала более сложной и непостижимой для простого человека. Вместо того чтобы познавать религиозные учения путем непосредственного личного размышления, как это делали предшественники, простой человек зачастую оказывается в положении, когда он вынужден полагаться на толкования людей, специализирующихся на изучении отдельных аспектов ислама. Естественно, мнения этих специалистов

очень часто расходятся, и проверка каждого из них на правильность требует усердного труда, что приводит к появлению массы последующих дополнений к исходным положениям религии. В итоге непосредственный контакт и постижение мусульманами сути ислама вытесняются сложными правилами и обременительными экстраполяциями.

Текстовое происхождение *тадждид*

Концепция *тадждид* уходит своими корнями в слова известного хадиса, которые были тщательно проанализированы и истолкованы учеными. Процитируем этот хадис:

Аллах каждые сто лет воздвигнет пред этой общиной того, кто оживит для нее ее религию. — *Инна Аллах йаб'ат ли-хазихи ал-умма 'аля ра'с кулл ми'ат сана ман йуджаддид лаха динаха*¹⁹.

Ключевое слово здесь — *йуджаддид*, оно образовано от корня *джаддада*, означающего 'обновлять что-либо'. Активное деепричастие *муджаддид* указывает на того, кто обновляет или возрождает применение ислама в мусульманской общине. Следовательно, *тадждид* подразумевает возобновление и возрождение применения ислама в обществе, возвращение общества на первоначальный путь ислама²⁰. Основное внимание при этом уделяется возрождению исламских доктрин и прин-

ципов, которые под натиском новых тенденций и обстоятельств подверглись пренебрежению, маргинализации или же были совсем забыты. Таким образом, главная задача *муджаддид* — возрождение чистоты исламских принципов и их распространение среди людей²¹. По словам одного из комментаторов рассматриваемого нами хадиса,

тадждид означает возрождение того из Корана и Сунны, что подверглось маргинализации, и вынесение суждений на основе этого возрожденного знания, а также искоренение пагубных новшеств (*бид'а*), которые противоречат уставленной Сунне²².

Очевидно, что это определение соответствует определению аз-Зухри, которое приводилось ранее, хотя и с небольшими дополнениями, но их мы обсудим позже. Комментируя наш хадис, ал-Манафи (ум. 1621) добавил, что «*йуджаддид лаха динаха*» означает, что *муджаддид* проясняет и отделяет Сунну от пагубных нововведений, или *бид'а*, и ведет с ними борьбу²³.

Далее толкователи добавляют, что послание этого хадиса выходит за рамки его буквального значения: оно указывает на необходимость обновления, разъяснения и *иджтихада* в том, что касается беспрецедентных вопросов и событий, с которыми умма может столкнуться в последующие времена²⁴. В правовых вопросах, которые относятся к области шариата, *тадждид* подобен *иджтихаду* и поэтому должен регулироваться ме-

тодологическими принципами *иджтихада*, закрепленными наукой об источниках исламского права, *усул ал-фикх*. Известно, что *иджтихад* — это главный инструмент исламского возрождения и обновления, который вполне может включать также *тадждид*, но технически они отличаются тем, что *иджтихад* главным образом связан с практическими вопросами *фикха*, правовыми и юридическими проблемами, в то время как *тадждид* не настолько ограничен, он охватывает все аспекты религии, в том числе жизнь уммы, ее нравственный облик, образ жизни и цивилизацию. Если говорить кратко, *иджтихад* можно разделить на два вида: творческий (*инша'у*) и разъяснительный (*интика'у*); чтобы считаться *иджтихадом*, каждый из них должен содержать элемент оригинальности и нового понимания руководящих принципов писаний.

Рассматриваемый хадис также означает, что ислам не умрет и не утратит свою актуальность, и что Бог поможет этой умме возобновить связь с первоначальным посланием ислама. Этот хадис также несет послание надежды и уверенности в том, что Бог поможет умме мусульман встать на правильный путь и найти опору в наследии своего прошлого, чтобы достойно встретить вызовы будущего²⁵.

Муджаддид должен обладать определенными качествами, такими как: 1) четкое понимание того, что в исламе может меняться, а что всегда остается неизменным. Основы веры, поклонения и

морали, а также однозначные предписания Корана относятся к неизменным вещам в исламе. В то время как, например, исламские принципы, касающиеся общественных отношений (*му'амалат*), открыты для различных толкований и адаптаций; 2) знание обязательных норм и шариатских уступок (*дарура, рухса*), связанных с исключительными обстоятельствами; 3) знание места рациональности и логического рассуждения (*та'лил*) в понимании Писания; 4) понимание принципа *маслаха* и законных интересов людей; 5) надлежащее соблюдение общепринятых обычаев²⁶.

Тот факт, что хадис, который мы рассматриваем, указывает на *муджаддид* в единственном числе, не обязательно означает появление в определенном месте и веке только одного *муджаддид*. Арабское местоимение «*ман*» может относиться как к одному человеку, так и ко многим людям. Соответственно, *тадждид* может совершаться и одним человеком, и группой лиц, и целым движением. Несмотря на появление отдельных *муджаддид*, о которых писали в своих трудах ранние ученые, современные интерпретации поддерживают коллективный *тадждид*, предпринимаемый группами *улама*, специалистами и учеными в различных областях. Один *муджаддид* может быть юристом, другой — политологом, третий — экономистом и так далее. В нынешних обстоятельствах и *тадждид*, и связанная с ним концепция *ислах* (см. далее) ориентированы на групповую реализацию, и их совместное воздействие на внутреннюю

жизнь индивидов и на их коллективную деятельность в современную эпоху обретают совершенно новое значение²⁷. Более того, *тадждид* и *ислах* неразделимы, они связаны между собой по смыслу подобно тому, как связаны внутреннее «я» и внешнее поведение индивида. Если говорить о Малайзии, то возникшее в 1971 г. Мусульманское молодежное движение Малайзии (Muslim Youth Movement of Malaysia — ABIM), которое призывало к духовной и нравственной трансформации личности и рисовало картину более справедливого и равноправного общества, в значительной степени черпало вдохновение из сочетания идей *тадждида* и *ислаха*²⁸.

Учение ислама затрагивает не только духовность личности. Если она не проявляется во внешнем поведении и в социальных отношениях, духовность сама по себе может быть субъективной, неверно истолкованной и даже восприниматься как антисоциальная — что часто можно услышать о некоторых суфийских движениях. Для основного же направления суфизма эта интеграция внутреннего духовного «я» с внешним проявлением в поведении, очевидно, соответствует *таухиду* — основополагающему принципу ислама. Следовательно, несложно увидеть, что *тадждид* и *ислах* неразрывно связаны и являются логическим продолжением друг друга.

Кроме того, *тадждид* не ограничивается традиционными дисциплинами, такими как теология, *фикх* или хадисоведение, он также распро-

страняется на науку и технику, экономику и другие области знаний, критически важные для возрождения уммы и исламской цивилизации. В связи с этим возникает еще один важный вопрос: религия, которую должен оживить *муджаддид*, это религия того времени, в котором он живет, и он должен возродить ее в свете и с учетом условий своего времени, или же речь идет об исламе, каким он был при жизни Пророка (САС *)? Формулировка хадиса подтверждает первый вариант: фраза «*йуджаддид лаха динаха*» означает, что *муджаддид* возрождает для уммы религию, которую она исповедует в момент его появления. В хадисе не сказано «религию Аллаха или Пророка Мухаммада, или ислам как таковой», вместо этого представлена религия, которую соблюдает умма²⁹. Разумеется, *муджаддид* «не собирается воссоздавать какой-то сценарий из прошлого уммы. Напротив, он должен заново применить принципы ислама в их современном контексте так, чтобы община могла воплощать в своей жизни эти идеалы и принципы»³⁰.

Как в рассматриваемом хадисе следует понимать фразу «каждые сто лет»? Многие восприняли ее буквально и начали подробно рассуждать о том, когда именно должен появиться *муджаддид*: в конце года, который знаменует собой окончание

* САС — *Салла Аллаху 'алайхи ва саллам* («Мир ему и благословение Аллаха»). Произносится каждый раз при упоминании имени Пророка Мухаммада.

столетия, или в его начале. А что если кто-то умер за неделю или месяц до начала века? Значит, такие известные имамы, как Малик (ум. 975), Абу Ханифа (ум. 767) и Ибн Ханбал (ум. 855), не рассматриваются в этой роли просто потому, что годы их жизни не соответствуют этим скрупулезным расчетам. По мнению других, столетие указывает на период времени, по истечении которого мусульманское сообщество или любое человеческое общество нуждается в возрождении. Основанием для такой интерпретации может служить теория Ибн Халдуна о взлете и падении цивилизаций, согласно которой этот цикл занимает около четырех поколений. Циклическая модель Ибн Халдуна тесно связана с состоянием искусства и науки, развитием и разнообразием ремесел и отраслей промышленности, и прежде всего с эффективным управлением, в частности, его приверженностью справедливости³¹. Послание рассматриваемого хадиса может просто заключаться в том, что *тадждид* будет происходить с той периодичностью, которая необходима, чтобы гарантировать непрерывную связь мусульманского сообщества с его корнями. Это значит, что Всевышний будет посылать *муджаддид* всякий раз, когда в этом будет необходимость, а это может произойти в любой момент определенного столетия³². Некоторые ученые подчеркивали исключительно важную роль *муджаддид* во времена смут и внешней агрессии. В связи с этим интересно отметить, что Абу Давуд ас-Сиджистани, автор известного сбор-

ника хадисов *Сунан Абу Давуд*, в главе о «невзгодах и смятениях» записал хадис о *тадждиде* самым первым (*китаб ал-малахим*)³³.

Как следует из вышесказанного, одной из предпосылок *тадждид* является определенная степень стагнации, характеризующаяся упадком общества. В связи с этим роль *муджаддид* заключается в том, чтобы предупреждать и побуждать членов общества к выполнению своих обязанностей и пытаться разжечь в них стремление прилагать усилия, чтобы меняться к лучшему³⁴. Мусульмане — как отдельные индивиды, так и группы — в свою очередь должны обратить особое внимание на предупреждение из Корана о том, что «воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят свои помыслы»* (Коран, 13: 11).

Обновителями веры в первом и втором веках хиджры многие ученые называют 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (ум. 101 г. х./719 г. н. э.) и имама аш-Шафи'и (ум. 205 г. х./895 г. н. э.) соответственно. Далее к рядам *муджаддидов* причисляют Абу ал-Хасана ал-Аш'ари (ум. 324 г. х./936 г. н. э.), Абу Бакра ал-Бакиллани (ум. 403 г. х./1013 г. н. э.) и Абу Хамида ал-Газали (ум. 505 г. х./1111 г. н. э.), чьи имена стали известны в последующих трех веках — третьем, четвертом и пятом соответствен-

* Здесь и далее перевод коранических аятов цитируется по изданию: Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Санкт-Петербург: Дия, 2014. 976 с.

но. Однако зачастую безоговорочно приводятся только первые два имени, что касается остальных — исследователи склонны приводить имена известных ученых тех *мазхабов*, которым они следуют³⁵.

Появление правовых школ (*мазахиб*) стало фактором, который сыграл решающую роль в распространении идей *таклида*, то есть безоговорочного подражания авторитетным ученым, что, в свою очередь, способствовало так называемому «закрытию двери *иджтихада*» и подавлению духа свободного исследования и развития знания. Значит ли это, что разговоры о *тадждиде* во времена доминирования *таклида* и подавления *иджтихада* бессмысленны? Вовсе нет, нельзя сказать, что обновление религии совсем прекратилось, так как ученые не прекращали говорить о *тадждиде*, хотя и преимущественно в рамках своих школ.

Возникает еще один вопрос: в хадисе, который мы рассматриваем, говорится о *муджаддиде* для всей уммы, или же в каждой стране и общине может быть свой *муджаддид*? Ответ следует из того, что *тадждид* как обновление ислама в принципе предназначен для всей уммы. Тем не менее нужно добавить, что с практической точки зрения ввиду обширного территориального охвата ислама отдельные региональные сегменты уммы могут иметь своих собственных *муджаддидов*³⁶. Некоторые ранние исследователи утверждали, что носителями *тадждид*а, или *муджаддид*а, могут быть только члены семьи Пророка (*ахл ал-байт*), но такое

мнение идет вразрез с общим духом многих других хадисов, в которых подчеркивается важность уровня знаний и эрудиции, а не происхождения ученых. Если бы подобная точка зрения имела хоть какие-то основания, то ни 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, ни аш-Шафи'и, ни многие другие ученые, которые не принадлежали к *ахл ал-байт*, не преуспели бы на ниве *тадждид*. В этом контексте уместно вспомнить хадис, в котором Пророк в знак привязанности назвал Салмана ал-Фариси одним из своих *ахл ал-байт*, несмотря на то что тот не был членом семьи Пророка³⁷.

Как отмечает ал-Карадави, в указанном хадисе *тадждид* подразумевает новое понимание религии, подтверждение своей веры и возвращение к приверженности основополагающим принципам ислама. Основное послание хадиса, по его словам, заключается в неизбежности социальных перемен с течением времени, с приходом каждого нового поколения и столетия. Несмотря на то что в самом хадисе просто говорится о начале каждого столетия без указания какого-либо конкретного календаря или схемы расчета, большинство толкователей берут за основу век и календарь хиджры. Тем не менее нет никаких существенных возражений, если в толковании применяется эквивалент данного промежутка времени с использованием другого календаря. Что же касается вопроса о том, должен ли отсчет столетия начинаться с даты рождения или смерти Пророка Мухаммада, ал-Карадави подчеркивает, что наиболее значимым собы-

тием, которое ознаменовало собой новое начало во многих отношениях, стало переселение Пророка из Макки в Мадину, следовательно, это и есть наиболее подходящая отправная точка для *тадждид*³⁸. По этой же причине исламский календарь хиджры начинается именно с момента переселения Пророка.

Некоторые толкователи включили в понимание *тадждид* также борьбу с пагубными нововведениями в религии (*каср ал-бид'а*). Это дополнение, похоже, появилось как следствие сектантских проявлений, например, в среде хариджитов, мутазилитов и разных школ *фикха*. С тех пор ученые-хадисоведы рассматривают в рамках этого хадиса еще и понятие *бид'а*. Однако из более тщательного анализа следует, что если *тадждид* и может включать в себя борьбу с нововведениями, то это не является его обязательным элементом. Андалузский правовед Ибрахим аш-Шатиби (ум. 1388) справедливо заметил, что хадис содержит положительное послание и рассматривает всеобщее благо и *маслаха* в целом³⁹. Иными словами, не следует придавать этому хадису сектантское и предвзятое толкование. Комментируя замечание аш-Шатиби, 'Абид ал-Джабири также писал, что обновление и *тадждид* в наше время означают поиск практических решений тех проблем и вопросов, которые представляют всеобщий интерес и с которыми человечество сталкивается впервые⁴⁰.

Ислах и тадждид: разработки XX века

Современное понимание концепции *ислах* (реформа) берет свое начало в работах ученых XX в. Мухаммада 'Абдуха (ум. 1905), Мухаммада Рашида Риды (ум. 1935) и их наставника Джамаладдина ал-Афгани (ум. 1987). Коранический смысл *ислаха* охватывает значения 'примирение', 'стремление к миру' и 'благочестивые действия', как об этом речь пойдет дальше.

Салах и *ислах* в Коране относятся к действиям, направленным на всеобщее благо людей. Так, верующие призываются к праведному поведению — «*'амал салих*», которое подразумевает хорошие и рекомендуемые действия (*ма'руф*) или направлено на установление мира между людьми (*ислах байн ан-нас*) (Коран, 4: 114). *Ислах* также указывает на искоренение нечестия (*фасад*), которое является противоположностью *ислаха* (Коран, 7: 56). Даже само намерение человека достичь мира и праведности приносит ему награду, поскольку «...Аллах различает нечестивца (*муфсида*) от творящего благое дело (*муслиха*)...» (Коран, 2: 220) и не оставит «без вознаграждения вершащих благое *муслихин* (мн. ч. от *муслих*)» (ср.: Коран, 7: 170)⁴¹.

Тесная связь между *ислахом* и *тадждидом* еще больше прослеживается в том, что сам по себе *тадждид* ничего не значит, если в конечном итоге он не нацелен на *ислах*. Последний обязательно представляет собой вызов для преобладающего религиозного, культурного и интеллектуального

статус-кво. О потенциале дуэта *ислах — тадждид* в исламской истории позволяет говорить его происхождение из священных писаний и формирующийся консенсус, который устанавливает границы ортодоксальности. В процессе активизации религиозной и культурной эволюции уммы основной задачей традиции *ислах — тадждид* всегда было сохранение ее единства и сплоченности. Исходя из этого, важной целью проекта реформ на рубеже двадцатого века было восстановление консенсуса среди мусульман. В то же время существует понимание того, что исламская мысль двадцатого века больше не формируется исключительно внутри исламской среды, а испытывает существенное внешнее влияние или служит реакцией на внешние вызовы со стороны западных и незападных идей и доктрин ⁴².

Единого определения концепции *ислах* в исламском контексте не существует. Отчасти это объясняется тем, что почти каждое движение называет себя субъектом реформ. По некоторым критериям, даже ультраконсервативные ваххабиты считаются реформистским движением, поскольку ставят себе за цель очистить религию от вредного влияния нововведений и призвать к первоначальной простоте раннего ислама. Мухаммад 'Абдух попытался дать следующее определение *ислаха*, приближающее его к *тадждиду*:

Освобождение мысли от оков *таклида*, чтобы понять религию так, как это делали предшест-

венники этой уммы (*салаф*) до появления разногласий — путем прямого обращения к источникам ислама, уделяя должное внимание нормам рациональности, которые Бог заложил в человеческий интеллект. Это должно послужить устранению заблуждений и выполнению Божьей воли в отношении сохранения человечества и мирового порядка⁴³.

Это довольно длинное определение встретило критику за попытку вплести в ткань *ислаха* следы западной модернизации и рационализма. Тем не менее ведущие представители движения за *ислах*, такие как Мухаммад 'Абдух, Джамаладдин ал-Афгани, Хайраддин ат-Туниси (ум. 1899), 'Абдаррахман ал-Кавакиби (ум. 1903), сами критиковали слепое подражание Западу. В духе учения Ибн Рушда ал-Куртуби (ум. 1198), ал-Афгани и 'Абдух отказались признавать, что разум и *иман* (вера) несовместимы. По их мнению, если мусульманские священнослужители будут продолжать проповедовать преимущества *таклида*, то реформистское движение ждет полный провал. Кроме того, сторонники *ислаха* всегда подчеркивали необходимость *иджтихада* с той точки зрения, что современные проблемы требуют современных ответов⁴⁴.

Салафитское реформистское движение отличается от ваххабизма тем, что последнее направлено на очищение религиозной практики и мысли от всяческих чуждых элементов, чтобы спасти общину мусульман от божественного гнева; ваххабиты

против всех суфийских проявлений ислама, их куда больше заботит борьба с *бид'а*, чем защита положительных аспектов реформы. Это движение также не видит необходимости в переосмыслении религиозных текстов и *иджтихаде* для лучшего приспособления к условиям современной жизни⁴⁵.

Движение, основанное 'Абдухом и Ридой, впоследствии разделилось на две ветви, одна из которых больше тяготела к современности (*ал-хадаса*), а другая — к возрождению прецедентов прошлого (*ас-салафиййа ал-ихйа'иййа*). Первое ответвление в основном связано с идеями таких ученых XX в., как Касим Амин, Лутфи ас-Сайид, Хусайн Хайкал, а второе — главным образом 'Абдуха и Рашида Риды. Центристская школа реформистской мысли нашла отражение в творчестве Мустафы ал-Мараги, 'Али 'Абд ар-Разика, Махмуда Шалтута, 'Абдаллаха Дараза и других⁴⁶.

Вместе с тем порой идеология *салафиййа* (от *салаф* — 'праведные предшественники') подвергается искажениям и используется, например, «Ал-Каидой». Однако, как правильно заметил Насар Мейер, никакое приписывание не значит, что салафиты в действительности каким-либо образом связаны с терроризмом или склонны к терроризму или экстремизму. В этом контексте могут применяться только искаженные взгляды салафитов. Террористов непременно следует судить по их действиям, независимо от того, есть ли у них реальная или предположительная связь с каким-либо конкретным движением⁴⁷.

Идеи обновления и реформ получили дальнейшее развитие после падения Османского халифата в 1924 г. Некоторые реформаторы, такие как ал-Афгани и ал-Кавакиби, связывали обновление религии с крупными политическими реформами. Например, интеграция в государственную сферу коранического принципа «*шура*» ('совещания'). Иные реформаторы также прилагали усилия для улучшения положения женщин в обществе. Мухаммад 'Абдух и Мухаммад ал-Газали всячески отрицали связь между исламом и угнетением женщин, они утверждали, что такое положение вещей — результат невежества и неправильного толкования исламских текстов. Сторонники реформы также продвигали идеи возрождения исламского образования и интеграции научных знаний в учебные программы исламских учебных заведений.

Саййид Хусайн Наср отстаивает первичность *тадждида* перед *ислахом* в том, что *тадждид* имеет исламские корни, которых нет у *ислаха*. Наср считает, что именно *тадждид* является источником самых важных исламских ответов на вызовы современного мира⁴⁸. Глубокие корни *тадждида* в писаниях неоспоримы, однако в более широком смысле можно с уверенностью утверждать, что *тадждид* и *ислах* взаимодополняемы. Если рассматривать весь спектр исламских принципов и постулатов, то *ислах* полностью соответствует духу и смыслу заложенных в писаниях руководящих принципов ислама. Фактически движение за *ислах*, начало которому положили ал-

Афгани и 'Абдух, стимулировало более интенсивное обсуждение *тадждид* в двадцатом веке.

Согласно хадисам, все мусульмане, мужчины и женщины, должны стремиться к знаниям. Ислам отстаивает неразрывную связь между знанием и праведным поведением ('*амал салих*), предписанием поощрять добро и запрещать зло, а также поступать справедливо — все это в совокупности создает динамическую перспективу *ислаха* и *тадждид* в мусульманском сообществе. Внутренняя связь между понятиями '*илм* и *ислах*, которая ярко прослеживается в исламе, также означает, что *муджаддид* должен быть авторитетным '*алимом*. Он, несомненно, должен стремиться к тому, что одобряемо, и отвергать то, что порицаемо, приводить в порядок дела людей, устанавливать между ними справедливость, отстаивать правду перед лицом лжи и защищать угнетенных перед угнетателями.

Одно из последних определений более широкого объединенного понятия *тадждид* и *ислах* в его современном контексте содержит текст Макканской декларации (декабрь 2005 г.) саммита глав государств Организации Исламская конференция (ныне Организация исламского сотрудничества):

Все правительства и народы уммы единодушно выражают убеждение в том, что реформы и развитие являются приоритетами, на которые должны быть направлены все усилия в рамках, сложившихся в нашем исламском обществе. Вме-

сте с тем указанные рамки должны оставаться в гармонии с достижениями человеческой цивилизации и основываться на принципах совещания, справедливости и равенства в стремлении достичь эффективного управления, расширить политическое участие, закрепить верховенство права, защитить права человека, достичь социальной справедливости, прозрачности и ответственности, бороться с коррупцией и создавать институты гражданского общества⁴⁹.

Ведущий шиитский философ и теолог Муртаза Мутаххари (ум. 1981) подробно обсуждает вопрос *тадждид* в своей книге *ал-Ишкалиййа ал-ислахиййа ва тадждид ал-фикр ал-ислами* («Трудности в реформировании и обновлении исламской мысли»). Для него *тадждид*, или оживление ислама, означает вовсе не возрождение или обновление самой религии путем изменения ее предписаний и принципов или отмены каких-либо учений. Речь идет скорее об обновлении мышления в отношении религии, что ведет к оживлению души верующего, что, в свою очередь, влияет на направленность его действий. Иными словами, обновление касается людей и их образа мышления, а не самого ислама как религии⁵⁰.

В понимании Мутаххари, обновление выражается в актуальной интерпретации, которая приводит к действию: текст можно понимать по-разному, а новый подход с учетом происходящих событий и является рекомендуемым в контексте *тадждид*. Такой подход также способен очистить религию

от обременяющих и ослабляющих ее нагромождений, остатков ложного опыта⁵¹.

Можно сказать, что эта формулировка *тадждид* очень близка к определению, данному ал-Карадави и многими другими суннитскими мыслителями. Он и его единомышленники проводят четкую грань между изменяемыми и неизменными принципами ислама (то есть *мутагайират* и *савабит*), утверждая, что последние не подвержены обновлению и *тадждиду*. Кроме того, ученый предлагает объединить рациональность, эмоцию и *иджтихад*, основанный на разумности (*'акл*) и умеренности (*васатиййа*). Мутаххари, в свою очередь, был убежден, что знание не порождает действия, если ему не хватает мотивации. В этой части его взглядов прослеживается интеграция в его подход к *тадждиду* некоторых шиитских правовых постулатов в отношении *'акл*⁵².

Кроме того, Мутаххари расширяет сферу действия *тадждид*: он пишет, что обновление не ограничивается религией, но распространяется и на философию, и на науку. Включение в *тадждид* философской точки зрения позволяет наполнять его нашим видением разных вещей, тем, как мы относимся к своему окружению, и в целом влияет на наше мировоззрение. Наука дает полезные знания о том, как все устроено, а религия — пробуждает надежду и мотивацию, а также способность наделять человеческие цели трансцендентностью и святостью⁵³.

Исламский ревивализм, современность и *тадждид*

Выражения «исламский модернизм», «исламский ревивализм» и «исламская реформа» непосредственно связаны с понятиями «*ислах*» и «*тадждид*», современное толкование которых, как уже упоминалось, обычно приписывают ал-Афгани, 'Абдуху и Риде. В трудах этих и других мыслителей прослеживается нацеленность исламского модернизма на совмещение таких современных ценностей, как конституционализм, научное исследование, современные методы образования, права женщин, культурное возрождение и т. д., с принципами и постулатами ислама. Исламский ревивализм в конце XX в. привел к еще большему укреплению общности между *тадждидом* и заложенными в писаниях принципами. Два основополагающих труда, раскрывающих области и масштабы возрождения и обновления на основании исламских источников, это труд Мухаммада Икбала «Восстановление религиозной мысли в исламе» (переведен на арабский язык 'Аббасом Махмудом ал-Аккадом в 1955 г.) и труд 'Абд ал-Мута'ала ас-Са'иди *ал-Муджаддидун фи ал-ислам мин ал-карн ал-аввал ила ар-раби' 'ашар* (переведен в том же году). Эту же тему освещает Амин ал-Хули в своей книге *ат-Тадждид ад-дин*.

Интересно, что предыдущая книга ас-Са'иди, опубликованная в начале 1950-х гг., *Тарих ал-ислах фи ал-Азхар* («История реформ в Азхаре»)

практически полностью посвящена концепции *ислах* и в ней почти не упоминается о *тадждиде*, который затем в 1955 г. становится центральной темой его следующей книги⁵⁴. Главной причиной такого смещения акцентов стало, во-первых, осознание более глубокого влияния западной модернизации и смещения концепции *ислах* с мнениями, которые имеют мало общего с исламом. Во-вторых, распространение в постколониальный период национализма и светских идеологий, состоящих главным образом из политических лозунгов. Вдобавок к этому — поражение арабов от рук Израиля и противостояние, возникшее между исламскими движениями и правительствами, находящимися у власти во многих мусульманских странах. С нарастанием атмосферы кризиса *ислах* начал уступать дорогу *тадждиду*, имеющему более глубокое обоснование в Писании.

Фазлур Рахман (ум. 1988) высоко оценил признание со стороны 'Абдуха необходимости реформы, а также приветствовал усилия Хасана ал-Банни (ум. 1949) и Абу ал-Ала ал-Мавдуди (ум. 1979) в противодействии крайностям исламского модернизма и защите ислама от секуляризма. В то же время он критиковал их за отсутствие «методики» и ситуативный характер решений, которые эти ученые предлагали по важнейшим вопросам. В свою очередь, Фазлур Рахман предпринял попытку сформулировать новую исламскую методологию, поскольку традиционные методы, по его мнению, не позволяют мусульманской мысли

войти в интеллектуальные рамки современной эпохи. Он сосредоточил свое внимание на Коране и, в частности, на правильной методологии его интерпретации. Миссию Рахмана можно назвать попыткой восстановить моральный дух Корана с тем, чтобы сформулировать ориентированную на Коран этическую систему. Ибо без четко сформулированной этической системы вряд ли можно оценить по достоинству ислам⁵⁵.

Фазлур Рахман критиковал «атомистический подход» традиционной науки. Он считал, что методологии правоведов также недостает последовательной социально-этической теории, которая, по его мнению, должна лежать в основе закона. Фактически в стремлении разработать высокоструктурированную правовую систему правоведы упустили из виду гибкость, а наличие такой теории помогло бы этого избежать⁵⁶. Фазлур Рахман подробно описал тесную связь между Кораном и религиозной, политической, экономической и культурной жизнью народа Хиджаза и всей Аравии в целом. Однако со временем эта связь ослабла под влиянием продолжительных диспутов по вопросам исламского богословия и права. Люди стали воспринимать откровение как историческое и трансцендентное, недоступное человечеству. Все меньше внимания стало уделяться обстоятельствам откровения (*асбаб ан-нузул*), которые играли важнейшую роль в объяснении определенных текстов, а связь между *тафсиrom*, *фикхом*, богословием и реальной жизнью мусульман еще более

ослабла⁵⁷. Примечателен также тот факт, что мусульмане составляли свои сочинения по этике в основном вне рамок шариата, явно опираясь на греческие и персидские источники⁵⁸.

В своих трудах о *таджиде* в области *фикха* Джамаладдин Атия поднял ряд вопросов, требующих пересмотра и обновления *фикха* во многих аспектах. Начиная с вопросов поклонения (*'ибадат*), Атия отмечает, что слишком много внимания уделяется ритуальным действиям в ущерб духовному компоненту. В то время как психологи говорят о положительном влиянии молитвы и поста на психологическое состояние и формирование характера верующего, в *фикхе* этот аспект упущен. Что касается брака, Коран характеризует его как узы «любви и милосердия — *мавадда ва рахма*», но ученые-*факихи* свели его к договору о праве собственности (*'акд ат-тамлик*), чем полностью отошли от истинного духа Корана и его универсального послания о человеческом достоинстве (*карама*), непредвзятости и справедливом отношении (*ал-'адл ва ал-ихсан*)⁵⁹. Вместо этого и *'ибадат*, и брачный договор сведены к формальностям, их составляющим и условиям (*аркан ва шурут*), облаченным в четко структурированные формулировки, далекие от сущности и духа предмета и скорее отражающие ценности средневекового общества⁶⁰. Опять же, ислам — это религия единства (*таухид*), при этом разделяющее влияние школ *фикха*, или *мазхабов*, на единство мусульман либо преувеличено, либо неправильно

истолковано. Школы права были проявлением широты научных исследований и *иджтихада*, но в какой-то момент эта направленность исчезла и они стали инструментом фанатизма и разобщенности. Аналогично наука *фикха* в эпоху *таклида*, вместо того чтобы развивать общие теории и всеобъемлющие руководящие принципы, была сфокусирована на деталях и использовала атомистический подход к праву. Более того, существует определенное несоответствие между *фикхом*, верованиями и этическими нормами ислама и тем, как все это должно соотноситься с управлением⁶¹.

Интересно, что Атийа, по его собственному рассказу, слышал от ал-Карадави о том, как тот еще в юности посещал в одной из египетских мечетей уроки Рамадана, проходившие поздними вечерами между молитвами *магриб* и *'иша*. Уроки были об омовении и чистоте. Затем ал-Карадави с юмором добавил, что «все 30 ночей мы не выходили за рамки одной этой темы». А теперь сравним это с подходом Пророка: когда к нему пришел бедуин и спросил, как совершать молитву, Пророк просто сказал ему молиться так, как тот видел, что молится сам Пророк⁶².

В своей книге *ал-Фикх ал-ислами фи тарик ат-тадждид* Мухаммад Салим ал-Ава⁶³ говорит о стагнации *фикха* ввиду длительного господства *таклида* и поднимает ряд вопросов, которые требуют новаторских решений. Он также отмечает, что политической юриспруденции (*ал-фикх ас-сийасий*, а также *ас-сийаса аш-шари'ийа*) не уда-

лось совместить коранические принципы совещания (*шура*) и ответственности. Ал-Ава утверждает, что ограничение срока полномочий главы государства теперь уже не выбор, а необходимость, и что многие другие области *фикха* требуют развития посредством всеохватывающего *иджтихада*: чтобы предоставлять актуальные ответы на вопросы гражданства, свободы объединений, политических партий в контексте национального государства, а также мирных отношений с другими государствами. Кроме того, что касается прав женщин на участие в политической жизни общества, выступать в качестве судьи и свидетеля и абсолютного равенства в их праве на жизнь, то, как следует из некоторых ученых трудов, они были явно дискриминационными, взять, к примеру, вопрос цены крови, или *диййа*. Аналогичные вопросы возникают в связи с основными правами немусульман, введением подушного налога (*джизйа*), позиции ислама в отношении искусства и музыки, а также вопросов уголовного права, касающихся отступничества, и доказательственного права, в частности методов сбора доказательств, которые нуждаются в пересмотре в соответствии с современными и более надежными научными способами установления фактов.

Вышеупомянутая книга Салима ал-Авы начинается с обзора книги Джамала ал-Банна *Нахва фикх джадид* («На пути к новому фикху»), в котором ал-Ава выделяет общие черты в их подходах к некоторым сложным аспектам обновления *фикха*.

Однако он все же отмечает разницу между своим подходом и подходом ал-Банни, которая заключается в том, что последний, похоже, отходит от устоявшихся методик обновления и реформирования, в то время как ал-Ава считает, что большинство вопросов можно решить, используя общепринятые исламские методы *иджтихада*⁶⁴.

Выше мы изложили довольно длинный перечень вопросов, которые требуют от мусульманских ученых здоровой дозы самокритики, — это, так сказать, генезис обновления и *тадждида*. По многим из этих вопросов уже достигнут определенный прогресс за счет предпринятых в XX в. законодательных мер и исследований в области реформ семейного права, хотя в разных странах этот прогресс разный. Большинство из упомянутых нами авторов не только поднимали проблемные вопросы, но и обсуждали возможные ответы на них и пути их решения. В рамках данной публикации мы вынуждены упустить детали, но в другом своем труде автор попытался дать более полную картину мер по реформированию исламского права в XX в. посредством статутного права, правовой доктрины и научных исследований⁶⁵.

«Исламское возрождение» XX в. отмечено несколькими направлениями, которые включают и возрождение салафийского типа, и современное реформирование путем введения статутного законодательства. Тем не менее остается одна область, которая не испытала ощутимого прогресса на основе *тадждида*, речь идет о конституцион-

ном праве и государственном управлении. Но даже здесь «арабская весна» 2011 г. и ее последствия, несомненно, стали свидетельством того, что общественность требует ответственности правительства и эффективного государственного управления, сочетающего новаторскую исламскую мысль, демократию и права человека, которые вместе приведут к положительным изменениям. Это могло бы стать разумным решением проблемы бездумного заимствования западных законов и конституций, которое так и не привело к обещанным конституционализму, демократии и верховенству закона в мусульманском мире. Тем не менее на момент написания этого исследования «арабская весна», к сожалению, не принесла желаемых результатов из-за того, что непреклонные диктаторы противостояли своим народам, препятствуя реализации их законных устремлений.

Важность *макасида*

Возобновление интереса к высшим целям шариата (*макасид аш-шари'а*), которое в последние десятилетия отчетливо наблюдается в исламской мысли и науке, стало частичным ответом на текстуалистскую окраску схоластических методологий толкования и *иджтихада*. Теперь *макасид* — общепринятый термин и критерий реформистской идеи и инициативы. Всякий раз, когда *тадждид* представляет инициативу, план или цель,

они должны соответствовать пяти основным целям шариата (то есть *даруриййат*)⁶⁶, в этом контексте и проверяется подлинность *тадждида*. В том случае, если какое-то из его условий не соответствует ни одной из признанных целей шариата, можно утверждать, что он не прошел испытание. Иными словами, *тадждид* действителен лишь тогда, когда не противоречит никаким неизменным нормам и принципам ислама. При этом отпадает необходимость приводить дополнительные доказательства из исламских источников, чтобы обосновать приемлемость такого обновления. Применение *тадждида* к основным столпам (*аркан*) и вероучению ислама, несомненно, ограничено. Но поскольку он может быть задействован в вопросах, не относящихся к этой сфере, и в области человеческих взаимоотношений и *му'амалат*, которые характеризуются большей гибкостью, несложно увидеть его значимость для решения проблем современности и цивилизационного обновления.

Связь между *макасид аш-шари'а* и *тадждидом* можно проиллюстрировать на примере экономического развития, не представляющего собой ни юридическую концепцию, ни явно религиозную, тем не менее борьба с бедностью посредством экономического развития и справедливого распределения богатства является важным аспектом и *макасид*, и *тадждида*. Имамы ал-Газали и аш-Шатиби считали, что исламская мысль должна

быть направлена на более широкие цели нашей религии, а не ограничиваться исключительно запретительными аспектами или буквалистскими интерпретациями⁶⁷. Наилучшим образом этого можно достичь, сосредоточившись на концепции *макасид*, которая полностью ориентирована на цели, охватывает широкий спектр вопросов и способна преодолеть порой даже противоречивые особенности, которые требуют согласования в свете высших целей исламского закона.

Если взглянуть на *макасид* с другой точки зрения, то сама по себе эта концепция может получить развитие благодаря *тадждиду*. Так, некоторые недостаточно развитые аспекты *макасид* могли бы быть раскрыты в исследованиях, посвященных вопросам обновления. Это справедливо в отношении роли разума (*'акл*) в определении категорий *макасид*, а также возможности расширить традиционный перечень основополагающих целей *даруриййат*, чтобы добавить в него и другие цели и ценности, однозначно закрепленные в священных писаниях. Аналогичным образом улучшение критериев определения и методологические уточнения необходимы для двух других категорий *макасид* — потребности (*хаджиййат*) и роскошь (*тахсиниййат*), — чтобы минимизировать их произвольное разграничение. Более подробно автор уже обсуждал эту тему в другом своем труде⁶⁸, а здесь достаточно будет отметить, что важным аспектом связи *тадждида* с *макасид*

аш-шари'а является укрепление взаимосвязи между наставлениями из Писания (*нусус*) и заложенными в них целями (*макасид*), а затем определение их значения в контексте *тадждид*. Следовательно, уже недостаточно просто извлекать постановления (*хукм*) шариата из Писания в полной изоляции, пренебрегая их целями и задачами, необходимо учитывать и то, как этот конкретный *хукм* может обеспечить умме XXI в. руководство на пути обновления (*тадждид*)⁶⁹.

Критика *тадждид*

Доминировавшая в постколониальном мусульманском мире атмосфера кризиса начала подрывать доверие к *тадждиду*. Общественное мнение становилось все более непримиримым в отношении движений возрождения, например, в той же Турции, познавшей крах Османского халифата и рост сомнительных групп, проповедующих обновление и возрождение, таких как движение во главе с Ататюрком с его прозападным и секуляристским подтекстом, — которое Рашид Риды позже назовет подражательным *тадждидом*, зараженным западными моделями. *Тадждид* стал восприниматься не как принцип, основанный на пророческом хадисе, а как дань западной модернизации, а значит, сомнительной подлинности. Некоторые даже начали отождествлять *тадждид* с секуля-

ризмом, а другие — с пагубными инновациями (*бид'а*) под маской ислама⁷⁰.

В дискурсе *тадждид* в XX в. прослеживаются следующие четыре направления:

1. *Тадждид*, ориентированный на прецедент, который в основном был направлен на решение новых проблем путем *иджтихада*. Сторонники этого подхода связывали *тадждид* с прецедентами прошлого, что также было характерной особенностью движения салафитов. В данном случае источниками прецедента служат не только тексты священных писаний, но также правовые школы, интеллектуалы и имамы прошлого, что, очевидно, приближает его к подражанию и *таклиду*, за исключением того факта, что сторонники этого направления оставались открытыми для *иджтихада*, хотя и ограниченного и хорошо отрегулированного. Приверженность данной точке зрения демонстрировали Рашид Рида, Са'ид Рамадан ал-Бути и Махмуд ат-Тахан⁷¹.

2. Пропаганда открытого *иджтихада* (*ал-иджтихад ал-мафтух*), который рассматривает Священное Писание и разум в неразрывной связи. Мухаммад Икбал, 'Абд ал-Мута'али ас-Са'иди, Амин ал-Хули и Йусуф ал-Карадави последовательно выражали эту точку зрения, призывая к освобождению исламской мысли и отстаивая шариат и *иджтихад* в тесной связи с современными реалиями и событиями.

3. Исламизация знаний (*исламиyyат ал-ма'рифат*) и эпистемологическая реформа, направлен-

ные на преодоление предполагаемого кризиса цивилизации (*азмат ал-хадара*) путем внедрения методологических инноваций и реформ. Это направление представлено Международным институтом исламской мысли (Вирджиния) с момента его основания в 1981 г. Институт и его основатели критически относятся к *таклиду* как образу мышления, с одной стороны, а также видят вызовы модернизации через призму западных доктрин — с другой. Для сторонников этой точки зрения *тадждид* означает 'реформирование методологий мышления' (*ислах манахидж ал-фикр*), которое происходит при участии двух компонентов, а именно: чтения Священного Писания (*кира'ат ан-насс*) наряду с «чтением» экзистенциальной реальности (*кира'ат ал-каун*) в свете исламских ценностей. Очевидно, что основное внимание здесь уделяется инструментам и методологиям, а не предмету и содержанию. Направление представлено такими учеными, как 'Абд ал-Хамид Абу Сулайман, Таха Джабир ал-'Алвани, Имададдин Халил, Мухаммад Камал Хасан и другие ⁷².

4. Сочетание *тадждида* и глобализации, которое предлагает гораздо более широкое понимание *тадждида*, не связанное с какой-либо конкретной методологией или точкой зрения, а позволяющее решать проблемы современности в их собственном контексте. Глобализация бросает мусульманскому миру вызовы в виде проблем цивилизационных масштабов, поэтому усилия по обновлению и *тадждиду* должны, соответственно, основываться

ваться на характере этих проблем и отражать более широкий взгляд на вещи. Сторонниками этого направления являются Мухаммад 'Абид ал-Джабири, Абу ал-Касим Хаадж Ахмад, 'Абдаррахман ал-Кавакиби, Мухаммад Талби и другие. Эти ученые утверждают, что реформистским движениям прошлого не удалось достичь своих целей главным образом по причине своего эклектического подхода к вопросам методологии, современного развития и наследия прошлого — подхода, который воспринимает современную реальность преимущественно через призму религии и наследия минувших лет.

По мнению Малека Беннаби (ум. 1973), реформистские движения мусульман пострадали из-за плохого планирования и отсутствия руководства. Это стало причиной смятения в рядах модернистов и реформистов. Первые сбились с пути, отыскивая на Западе готовые решения своих местных проблем, в то время как вторые оставались преданными былой славе, верными *статус-кво* и неспособными постичь глубинные причины своего недуга⁷³. Другой исследователь отметил, что ислам стал жертвой парохизма и был сведен к ряду ритуальных представлений, которые затмили его более широкие цивилизационные цели. «К сожалению, далеко не цивилизационные вопросы» заполнили повестку дня многих современных исламских возрожденческих движений⁷⁴. На конференции «Диалог цивилизаций» — *Хивар*

ал-хадарат, проходившей в 2005 г. в Каирском университете, Тарик ал-Бишр сказал, что, «используя в постколониальный период понятие *му'асара* ('модернизм'), мусульмане в целом опирались на западный подход и взгляды западной цивилизации. Мусульмане смотрели на себя через объектив Запада». Выступая на той же конференции, Ибрахим ал-Баййуми выразил подобную мысль:

Модернистский дискурс среди исламских движений в основном состоял из отождествления и сравнения с западной моделью. Светские либеральные движения слепо использовали эту модель в своей деятельности ⁷⁵.

Эту тенденцию ярко иллюстрируют работы Касима Амина, который защищал гендерное равенство под влиянием идей 'Абдуха, но вскоре склонился к идеям западного модернизма.

Критика *тадждида*, которую озвучивает Муртаза Мутаххари, выдвигает на первый план два типа препятствий для того, что этот ученый называет проектом возрождения: внутренние и внешние препятствия. Первые, в свою очередь, относятся к двум факторам, один из них — религиозные учреждения, которым следует избавиться от негативных стереотипов и попытаться быть более открытыми для обновления определенных аспектов ислама, касающихся, например, свободы мысли, гендерного равенства и современной нау-

ки. Второй фактор, сдерживающий подлинное обновление, это политическая тирания, которая долгое время была неотъемлемой частью мусульманского опыта. В прошлом тирания использовала религию для того, чтобы узаконить себя, присвоить себе своеобразный богоугодный статус. В современную эпоху политическая тирания действует под разными масками — проявляясь в методах получения власти, в источниках власти и использовании религии как инструмента предвзятой политики. С этим нужно бороться и разоблачать на благо общества. Также необходимо освободить учебные заведения от влияния политической власти⁷⁶.

Слабость дискурса *таджидда*, уместно подчеркнутая Мутаххари, — это и внутренняя слабость самого *таджидда*, которому не хватает всеобъемлющего плана и видения. Иногда он фокусируется на одном аспекте в ущерб другим, а порой становится слишком абстрактным. Это отсутствие определенной методологии всегда препятствовало прогрессу *таджидда*⁷⁷.

Внешними помехами для обновления являются следующие три фактора: 1) иностранная колонизация путем экономической и политической эксплуатации и контроля; 2) культурное и моральное вторжение, противоречащее исламским ценностям, — особенно в контексте глобализации; 3) идеологическое и интеллектуальное вторжение, исказившее наш взгляд на мир и на самих себя.

Призыв к богословскому обновлению

Ранее упомянутый Муртаза Мутаххари довольно подробно изучил теологию *калама*, и мы начнем с обзора его работы, которая посвящена этой теме. Ученый упоминает старый *калам* и новый. В адрес первого он направляет критику за его диалектический характер и отдаленность от реальных условий жизни мусульман. В основе нового *калама*, о котором говорит Мутаххари, лежит совместный вклад главным образом таких мусульманских мыслителей XX в., как Мухаммад Икбал, Джамаладдин ал-Афгани, Мухаммад 'Абдух и другие. Новый дискурс о *каламе* уходит корнями в концепцию *таухида* и имеет большое значение для жизни мусульман и человеческих отношений в целом. В последующих абзацах приводится краткий обзор взглядов Мутаххари на *калам* и его значение.

Ученый определяет *калам* следующим образом:

Калам (схоластическое богословие) — это использование логических доказательств, которые первоначально использовались для защиты исламских верований от ересей и ложных убеждений, имевших место в исламском обществе ⁷⁸.

Диалектический *калам* изначально получил развитие и применение в ряде известных противостояний и служил цели сохранения единства ислама. Однако в ходе своего дальнейшего развития *калам* становится совокупностью логических

религиозных и философских концепций, представленных в виде базовых принципов, признание которых было основополагающим для последователя ислама, в противном случае он не считался мусульманином. Эта практика начала формироваться во времена первых возникших в исламе политических разногласий, в период внедрения эллинистической философии и формирования различных групп и убеждений. Она стала инструментом, с помощью которого каждая секта подтверждала свою легитимность. Используя теологические и философские знания, полученные из разных источников, различные течения разработали методы защиты своих убеждений. Однако несмотря на все это, *калам* удалось сохранить связь с основами религиозной веры, хотя в нем и прослеживались некоторые исключительно философские темы. Позиция *калама* всегда имела отношение к существованию и атрибутам Всемогущего Бога, предопределению, откровению, пророчеству, Судному дню, *имамату*, государственному управлению и другим сопутствующим темам. Тем не менее основой всего оставался монотеизм, и по этой причине *калам* стал известен как исламское богословие.

С развитием *калама* оставался единственный вопрос относительно чисто теоретической природы его интерпретаций и его потенциального влияния на человека и общество. *Калам* глубоко полагался на диалектику и превратился в парадоксальную теоретическую методологию и совокупность кон-

цепций, едва ли связанных с повседневной жизнью. Занявшись несущественными вопросами, он перестал оказывать влияние на личную жизнь мусульманина и его отношения с Богом.

Большое влияние на мусульман оказала неоднозначность позиции *калама* в отношении области божественного воздействия и границ человеческой деятельности. Этот вопрос затрагивал не столько диалектический аспект, сколько саму идею отношений между Богом и Его созданиями. Утверждение, что Всевышний Бог — абсолютная первопричина всего, перешло в плоскость веры в предопределение, что в свою очередь подняло много вопросов об ответственности человека. В итоге участники спора стали предоставлять всевозможные аргументы для обоснования своих утверждений.

Альтернативная точка зрения гласит, что человек имеет возможность управлять своими действиями, учитывая важнейшую роль, которая отведена ему в системе Божьего творения. Кроме того, подтверждением ответственности человека за свои действия служит наличие шариата. Утверждения о том, что Бог является источником абсолютно всех действий, вызывают тревогу, поскольку это означало бы, что все поступки человека, правильные и неправильные, — от Бога, а это, в свою очередь, лишает всякого смысла принцип этического обязательства.

Социальное и психологическое влияние принципа монотеизма не вызывает никакого сомне-

ния, однако для общего понимания живого воздействия веры на жизнь индивида нам не нужна теоретическая диалектика. В целом, такие темы никогда не выходили за рамки научной дискуссии, и их мотивирующий эффект для общественного сознания остается минимальным. *Калам* зарождался как средство защиты веры и руководство для человека, но в итоге он утратил почти все свои преимущества, да и влияние религии в целом ослабло⁷⁹.

Мусульманам пришлось ждать долгое время, прежде чем они смогли найти новый подход к решению дилеммы, с которой столкнулись. Появившийся в XX в. новый *калам* восстанавливает основную функцию ислама в соответствии со Священным Писанием. Это должно было освободить человека и его потенциал и возродить его способность регулировать ритмы своей жизни, свободной от проблем сложных диалектических споров. Кроме того, повседневный религиозный опыт оживляет душу, мотивирует человека и дает ему надежду.

Мутаххари подтверждает, что Мухаммад Икбал первым использовал такой подход, увидев необходимость реформирования *калама*. Вместо того чтобы то и дело подтверждать абсолютное знание о Боге, человек должен строить отношения, которые обеспечивают ему внутреннюю мотивацию, оживляющую его сердце и придающую сил побеждать лень и инертность⁸⁰.

Подобный ход мыслей также оказал влияние на Малека Беннаби, который в своей книге «Предназначение мусульманского мира» написал:

Наша проблема не в том, чтобы доказать существование Бога. Это, скорее, зависит от нашей способности чувствовать и ощущать Его присутствие, поскольку Он является первоисточником всей жизни, силы и действия, а также источником воли, решимости и смелости⁸¹.

От традиционного *калама* этого ожидать было невозможно, поскольку он возвеличивал дискуссию и заменил культурный и психологический опыт теоретическими представлениями о существовании Бога. Так мусульманские мыслители пришли к решению о реформировании традиционного *калама*, чтобы он мог оказывать влияние на жизни мусульман. Однако был еще один фактор. В спешке повсеместной модернизации происходило беспрецедентное взаимодействие между культурами и религиями мира. Важнейшие проблемы теперь были связаны с прогрессом и цивилизацией, а пробудившие огромный интерес новые взгляды и открытия затмили религиозные убеждения.

Мутаххари утверждает, что первым попытку обновить перспективу единобожия в надежде, что она будет отвечать требованиям прогресса, принял ал-Афгани. Раскритиковав атеистические доктрины, он сосредоточился на вере в *таухид* и единую судьбу всего творения — Судный день, а

также их положительном влиянии на человеческие ценности и чувство ответственности за свои действия. Ученый подчеркнул важность обоих этих пунктов, ввиду того что они порождают мощные ограничения, которые сдерживают желания души и предотвращают ее разрушение; они пресекают на корню предательство и мошенничество и крайне необходимы для достижения справедливости. Ал-Афгани считал, что монотеизм может привести к прогрессу цивилизации и, следовательно, стать источником счастья и духовного совершенства в человеке. А чтобы добиться этого, необходимо избавиться от накопившихся за долгие годы искаженных взглядов⁸².

Далее Мутаххари рассказывает, что Мухаммад 'Абдух продолжил работу Джамаладдина ал-Афгани и выразил наиболее важное видение исламской мысли того времени в своей книге «Богословие единства». Он подчеркнул важность сознания наряду с важностью разума: человек не просто разумен — он осознает свою зависимость от силы Всевышнего Бога и Его руководства в том, как себя вести. Упомянутая книга содержит много рекомендаций для верующего, который желает возродить свою душу, пробудить свою совесть и обуздать свои низменные порывы⁸³.

'Абдух считает *таухид* энергией освобождения, которая питает человеческое достоинство и свободу и отражает послание о том, что люди созданы равными и что все должны работать заодно, чтобы укреплять и умножать эти ценности. По-

добно тому, как все верования в монотеизме в сущности сводятся к подчинению Всемогущему Богу, так же под влиянием единобожия все социальные различия сводятся обратно к единству, что в итоге приводит нас к независимости воли человека, его идей и мнений. Тем не менее 'Абдух признал, что в период пережитого мусульманами регресса многие исламские верования были искажены. Следовательно, упадок верующих привел к пропорциональному упадку ислама⁸⁴.

Специалист в области *калама* (теологии), директор базирующегося в Дубае центра Kalam Research & Media (KRM) и бывший профессор Папского института арабских и исламских исследований (Рим), 'Ариф 'Али Наййид выступил с вдохновляющим призывом к обновленной теологии милосердия. Мы приведем здесь краткое содержание доклада, подготовленного им для конференции в Кембридже, а затем опубликованного под названием «Растущая среда мира, милосердия и благословения» (*Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing*). Говоря об упадке богословия, Наййид подчеркнул, что *калам* стал чрезмерно ритуалистическим, политизированным, радикализированным и попал в порочный круг насилия во имя религии. По его словам, всем нам необходимо «быть бдительными и защищать наши традиции от оскорбительных и искажающих увечий. Мы все должны объединиться, чтобы осудить всякое проявление жестокости даже по отношению к одной-единственной душе из числа Божьих созданий, по-

скольку оно равносильно нападению на все человечество»⁸⁵.

Обновленный *калам* должен взять за основу руководство Корана и традицию Пророка Мухаммада и показать, что лучший путь к любви Бога — это любовь, сострадание и помощь Его творениям. *Калам* милосердия должен опираться на исламские традиции «обновления (*тадждид*) и богословского усердия (*иджтихад*)»⁸⁶. Хорошее богословие имеет глубокие достоверные корни в традиции и чрезвычайно богато на благие плоды для человечества. Плохое богословие лишь поверхностно связано или совсем отрезано от традиции, и из него не произрастает ничего, кроме шипов, наносящих вред человечеству⁸⁷.

В поддержку своего призыва Наййид приводит многочисленные отрывки из Корана и хадисов. В этом контексте поразительно утверждение самого Бога в Коране о том, что:

Ваш Господь предписал самому Себе милость [по отношению к людям]... (*Ал-Анам*, 6: 54).

А хадис Пророка Мухаммада гласит:

Милосердный (Бог) проявляет милость к милосердным. Будьте добрыми к тем, кто на Земле, и тот, Кто над Небесами, будет милосерден к вам⁸⁸.

Таким образом, перед нами стоит задача закрепить милосердие «в самом центре нашей бого-

словской среды и сделать его центром нашей совместной жизни»⁸⁹. При этом, как добавляет Найид, невозможно обновить традиции суннитского *калама* (аш‘аритского, матуридийского или ханбалитского) без взаимоуважительного участия обновленного *калама* шиитов (будь то двенадцатники, зайдиты или исма‘илиты), а также *калама* ибадитов. Более того, возрождение и обновление суннитского *калама* также требует уважительного межконфессионального взаимодействия с иудейскими, христианскими, буддистскими и индуистскими богословскими школами современности. Ибо источником реальности нашего плюралистического разнообразия является творчество Бога. Поэтому ни одна обновленная исламская богословская мысль не сможет процветать в изоляции от предусмотренного Богом разнообразия⁹⁰.

Разные общины и школы, носители разных доктрин и взглядов, безусловно, свидетельствуют каждый о том, во что он верит и признает истинной. Поэтому разногласия и споры неизбежны, но вести их следует «мудростью и добрым увещанием». Мусульмане должны соблюдать верность кораническим принципам мудрости, «доброго увещания» и вежливых рассуждений (*ан-Нахл*, 16: 125). А если приходится столкнуться с непреодолимыми разногласиями, то следует признать их таковыми и довериться Богу, чтобы Он показал нам правильный путь⁹¹.

Цивилизационное обновление (*тадждид хадарий*)

Далее мы рассмотрим вопрос: что подразумевается под цивилизационным обновлением в исламе?

Учение ислама, в целом, отражает четкое осознание и понимание человеком своей внутренней сущности и внешнего окружения, сформированное благодаря набору принципов и здравому человеческому рассудку. Внешним измерением этого осознания является цивилизационная миссия, касающаяся отношений между индивидами и общинами и того, как они, в свою очередь, связаны с их земной средой обитания и окружением. На этом строится учение ислама о наместничестве человека на земле (*устихлаф фи ал-ард*) и его ответственности за создание и поддержание справедливого социального порядка, этически обоснованного и обогащенного духом благодати (*ихсан*). Учение ислама также содержит такие понятия, как напоминание (*зикр*), добрый совет (*насиха*) и вечная борьба, или *джихад*, на пути самосовершенствования и улучшения общества, в котором живет человек, а также, конечно же, *ислах* и *тадждид*. Напоминание и хороший совет считаются необходимыми ввиду того, что человек может забыть или начать пренебрегать вышеупомянутыми ценностями. А поскольку носитель *тадждид* является тем, кто напоминает людям об их религиозных обязательствах и «обращает внимание на

цивилизационный подход к исламу, то *тадждид* становится для ислама одновременно и религиозной, и практической необходимостью»⁹².

Идея осознанной осведомленности в теоцентрическом ядре исламских учений передается в Коране следующим образом:

Скажи [Мухаммад]: «Таков мой путь. Я и мои последователи зовем вас к Аллаху согласно убеждению. Хвала Аллаху, я не отношусь к многобожникам» (*Йусуф*, 12: 108).

Объявленный Пророком «призыв к Аллаху» в этом *айате* описывается как результат осознанного понимания и убеждения, открытого для света разума и поддающегося проверке им же, что также наглядно демонстрирует подход Корана к самой религии. Осознанная осведомленность подразумевает интеграцию внутреннего пробуждения верующего с его внешним поведением и действиями в непрерывном стремлении к улучшению общества.

Цивилизационное обновление — широкий и всеобъемлющий процесс, как и роль, которую играет в нем *тадждид*, богатая по содержанию и разноплановая. *Тадждид* может быть широким или же затрагивает только те аспекты цивилизации, которые нуждаются в обновлении. Как уже отмечалось, *тадждид* включает в себя всю мусульманскую общину и не ограничивается отдельными группами и регионами. Он также охватывает ислам целиком, не ограничиваясь какой-либо кон-

кретной стороной религии. Так, *тадждид* может затрагивать вопросы поклонения и аспекты исламских верований (*'ибада* и *'акида*), но не в смысле вмешательства в их суть, а в смысле исправления необоснованного увлечения или отклонения от них, а также достижения более высоких уровней совершенствования в интеграции рационального мышления с сущностью веры и поклонения. Если выполнение религиозных обрядов стало настолько ритуалистским, что потерялась связь с их значением и духом, то в таком случае явно необходимо обновление. Точно так же, если влияние секуляристской модернизации и науки вызывает сомнение относительно его приемлемости или неприемлемости с точки зрения ислама, тогда *ислах* и *тадждид* вполне сослужат службу и в этом деле⁹³.

Как отмечалось ранее, *тадждид* и *ислах* не ограничиваются определенным отрезком времени и могут быть задействованы в любой момент, когда отмечается явное пренебрежение или отклонение от норм ислама. Без указания на монополию какой-либо группы на эти идеи важно отметить тем не менее, что *тадждид*, *ислах* и *иджтихад* в специализированных областях и вопросах должны предприниматься только экспертами, будь то отдельные лица или органы и учреждения, в соответствии со следующим обращением Корана к верующим: «Если вы не знаете этого [, о неверные,] то спросите людей Писания» (*ан-Нахл*, 16: 43). Это особенно актуально в наши дни, когда повсемест-

ной стала специализация на конкретных дисциплинах. В вопросах, касающихся шариата, *тадждид* и *иджтихад* должны сочетать *нусус* и *ахкам* (текст и постановление) с их действительными целями и *макасид*, а также с их современным значением, как отмечалось ранее. Исламская цивилизация основана на умеренности в соответствии с кораническим видением *васатиййи* (ср.: *ал-Бакара*, 2: 143)⁹⁴, она универсальна и всеохватна и рассматривает человечество как единое братство. Кроме того, исламская цивилизация эволюционна, так что обновление и реформа идут рука об руку с реальными потребностями и пользой (или *маслаха*) для людей, учитывая также коранические принципы сострадания (*рахма*) и мудрости (*ал-хикма*). Два других важных аспекта в этом контексте: беспристрастное правосудие и, как уже отмечалось, стремление быть добрыми к другим людям (*ал-'адл ва ал-ихсан*).

Далее последует краткое изложение различных аспектов цивилизационного обновления в исламе в контексте его отношений с другими крупными цивилизациями:

1. Отвечать тем, что лучше. Этот принцип основан на следующем *айате* Корана:

Не равны добро и зло. Отринь [зло] тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет таким, как твой близкий Друг (*Фуссилат*, 41: 34).

Это важный ориентир для исламского подхода при взаимодействии с Другими, он дает отличное

руководство для мирного сосуществования и сотрудничества во взаимовыгодных делах⁹⁵. Другими словами, мусульманам следует конструктивно подходить к решению современных вопросов, вызывающих общественную озабоченность, и проявлять инициативу в соответствии с кораническим духом справедливости и благодетели — и даже более того: отвечать тем, что лучше, в свете здравого смысла и мудрости (*хикма*).

2. Признание и защита плюрализма в культурной, политической и социально-правовой составляющих цивилизации. Коран провозглашает:

...Каждому из вас мы установили [различные] законы веры и предписания. Если бы захотел Аллах, то он сделал бы вас одной общиной [верующих], однако [Он не сделал], чтобы испытать вас в том, что вам даровал. Так старайтесь же превзойти друг друга в добрых деяниях... (*ал-Маида*, 5: 48; см. также: *ал-Худжурат*, 49: 13).

3. Развитие взаимовыгодного сотрудничества и обмена с другими общинами и цивилизациями. Возможности такого сотрудничества (*та'авун*) обширны в таких областях, как наука и торговля, забота об окружающей среде, борьба с терроризмом и насилием, решение проблемы ядерного оружия и оружия массового уничтожения. В отношениях с немусульманскими общинами и нациями следует в первую очередь руководствоваться рациональностью, а не юридическими определениями, которые даже не поддерживаются в Писании, такими

как бинарное деление мира на так называемые *Дар ал-ислам* и *Дар ал-куфр* и прочее.

4. Укрепление и дальнейшее развитие *фикха* меньшинств (*фикх ал-акалиййат*), что особо актуально для мусульманских меньшинств в немусульманских странах. Обоснованием этого аспекта служит руководящий принцип из Корана:

...Ни на одного человека не возлагается сверх его возможностей... (*Ал-Бакара*, 2: 233),

а также указания об устранении трудностей (*раф' ал-харадж*). Кроме того, это подразумевает приверженность системе общего гражданства, включая меньшинства в странах с мусульманским большинством, в соответствии с принципом равенства перед законом и взаимного доброго обращения (*му'амала би ал-мисл*) с широкой общественностью, а также отношений между мусульманскими и немусульманскими странами по всему миру.

5. Цивилизация, как правило, связана с красотой, искусством и культурой, поэтому уместен совет подчеркивать ценности красоты ислама (*ал-кийам ал-джамалийя*). Коран содержит многочисленные описания неограниченного потенциала Земли для роста прекрасной флоры и фауны, садов и рек, а также заповеданной Богом красоты птиц, животных и морских обитателей. Поучительным в этом отношении является известный хадис:

Воистину, Аллах прекрасен, и Он любит красоту.

Таким образом, мы должны прилагать усилия, чтобы находить и проявлять эту красоту в самих себе и в наших отношениях с окружающей средой и другими людьми, общинами и цивилизациями.

6. Непоколебимая приверженность делу обеспечения равенства, свободы, прав человека, гендерного равенства и защиты человеческого достоинства женщин. Мы также обращаем внимание на важность защиты этических норм и тех аспектов цивилизации, которые слишком часто игнорируются и подвергаются маргинализации⁹⁶.

7. Решимость и приверженность делу ликвидации межконфессионального конфликта между суннитами и шиитами. Это призыв принять всевозможные меры, чтобы сделать реальностью такие отношения между всеми мусульманскими общинами и народами, которые отвечали бы видению Корана:

Ведь верующие — братья. Потому устанавливайте мир между братьями... (*ал-Худжурат*, 49: 10).

Суть этого духовного единства подтверждается трюизмом о том, что все шесть основ веры (*иман*) и пять столпов религии (*аркан*) идентичны для последователей и суннитской, и шиитской ветвей ислама.

Здесь еще хотелось бы добавить небольшое примечание о Международном институте передовых исламских исследований (IAIS) в Куала-Лумпуре, который начал свою деятельность в качестве исламского аналитического центра в октябре 2008 г.⁹⁷ Это неправительственное учреждение, которое занимается исследованиями в области ислама и современных проблем. Институт разделяет базовое видение цивилизационного обновления (*тадждид хадарий*), направленное на расширение сферы возрожденческого дискурса последних десятилетий XX в. с его чрезвычайно ограниченным акцентом на правовом регулировании различных проблем, которое сводится к вопросам о еде, одежде и т. д., едва ли отражающим более широкоую озабоченность уммы важными темами и целями исламской цивилизации. Таким образом, в настоящее время основную программу исследований малазийского института IAIS составляют недостаточно освещенные вопросы справедливости и эффективного управления, искоренения нищеты, развития науки и техники, защиты окружающей среды, а также отношений ислама с другими цивилизациями. Институт публикует ежеквартальный рецензируемый журнал «Ислам и цивилизационное обновление», а также служит платформой для проведения общественных дебатов, конференций и семинаров⁹⁸.

Заключение и рекомендации

Несмотря на довольно сбивающие с толку потоки мнений, атаковавшие исламскую мысль в постколониальный период, ясно то, что «потенциал *тадждид*а был и будет неотъемлемой чертой уммы с момента ее зарождения и до конца времен... этот потенциал может ослабевать или усиливаться под влиянием ряда факторов, но он остается с общиной мусульман именно потому, что его составляющие заложены в Коране и Сунне»⁹⁹. Даже в сегодняшних кажущихся прозападными мусульманских обществах сохраняется потенциал *тадждид*а. Учитывая сложный характер современного общества, роль *‘алим-муджаддид* может изменяться, тогда как и сама программа *тадждид*а, и задача по изменению порядка и управлению государством сегодня требуют участия и технических специалистов, и профессионалов, и ученых (*‘улама*). Но стремление к обновлению и способность уммы его совершить очевидны, и свидетельством тому служит появление движений исламского возрождения во многих мусульманских странах. «Очевидно, что в каждой мусульманской общине есть скрытая энергия для *тадждид*а», даже в тех общинах, которые могут показаться тяготеющими к крайностям¹⁰⁰.

Современная наука расширила область применения *тадждид*а до вопросов, выходящих за рамки имеющихся предписаний и прецедентов. Отчасти это следствие встречи ислама с современно-

стью и характера проблем, с которыми сталкивается умма в эпоху глобализации. Ученых всегда беспокоили вопросы достоверности и обоснованности идей, представленных во имя *ислаха* и *тадждид*. Однако приверженность прецеденту прошлого стала настолько преувеличенной и переоцененной, что привела к сужению рамок реформистского и возрожденческого дискурса. Так, перед мусульманскими лидерами мысли по-прежнему стоит проблема, требующая их постоянного вовлечения, которая заключается в установлении правильного баланса акцентов между действительными, но порой противоречивыми проявлениями исламской аутентичности, и формулировке адекватных ответов на вызовы современности. К примеру, вопросы эффективного управления, экономического развития, науки и техники невозможно полностью решить путем рассмотрения прецедентов прошлого или только через призму права и религии. Более широкие проблемы науки и цивилизации также свидетельствуют о необходимости более разнообразных ответных мер, которые в то же время не противоречат исламским ценностям. Автор предлагает следующие выводы и рекомендации:

- *Таджид* — важный инструмент достижения обновления и социального прогресса в гармонии с религиозными принципами. В то же время это широкая и всеобъемлющая концепция, которая не должна ограничиваться узкими формальностями и строгими толкованиями.

● Исламский дискурс об обновлении и *тадждиде* развивался параллельно с условиями, которые складывались на протяжении истории и в разные времена. Он продемонстрировал внутреннее разнообразие и возможности для решения новых задач. Изначально относительно широкое понимание *тадждид* впоследствии подверглось ограничениям в связи с появлением ведущей правовой школы. Связанный с *тадждидом* возрожденческий дискурс XX в. был готов постигать новые горизонты, но затем оказался в напряженных условиях противостояния западному модернизму и вызовам на международном уровне. Несмотря на это, он продвинулся и расширил рамки, перестав быть ответственностью отдельных *муджаддидов* и вовлекая также движения, лидеров общественной мысли, политиков, педагогов, основные средства массовой информации и более широкую мусульманскую общественность. Теперь *тадждид* следует рассматривать именно в этом более широком контексте, а не как прерогативу исключительно отдельных лиц и *муджаддидов*.

● *Тадждид* и *ислах* дополняют друг друга в том смысле, что попытки обновления и возрождения предпринимаются тогда, когда существует пренебрежение или даже неправильное понимание и искажение принципов ислама. В таком случае *тадждид* неизбежно влечет за собой исправление существующего положения и реформы посредством *ислаха*, а также открывает путь для новых творческих прочтений ислама.

- *Тадждид* необходимо также дополнить *иджстихадом*. Тогда как первый не регулируется собственной методологией, *иджстихад* и его виды обогащены тщательно разработанной методологией науки *усул ал-фикх*. Поэтому *тадждид* должен использовать эти ресурсы, равно как и черпать вдохновение непосредственно из Корана и Сунны, а также из более широкого подхода *макасид аш-шари'а*. Кроме того, принципы и методология *иджстихада* должны дополнять применение *тадждида* к юридическим вопросам.

- *Тадждид* не является частью *фикха*, его также нельзя отнести к какой-либо отдельной дисциплине. Это междисциплинарная концепция, которая черпает вдохновение и опирается на все области исламской науки и те области современной науки, которые не противоречат исламским ценностям. Именно такой междисциплинарный подход к *тадждиду* должен получить большее признание в наши дни.

- Необходимо защитить *тадждид* от синкретизма и смешения противоречащих друг другу исламских и секуляристских доктрин, которые берут свое начало в различных философиях и взглядах. Поверхностная совместимость не заменяет подлинной гармонии. Только последняя может служить потенциалом для роста, в то время как подобие совместимости недолговечно и может даже посеять семена конфликта.

- Не следует ограничивать *тадждид* и *ислах* рамками одной дисциплины, эти концепции по-

зволяют видеть более широкую картину цивилизационных целей ислама, игнорируемые аспекты ответственности и эффективного управления, пути искоренения бедности и налаживания гармоничных отношений ислама с другими цивилизациями теми способами, которые отвечают основным ценностям ислама.

- В атмосфере напряженности, растущей исламофобии и предвзятого отношения СМИ к исламу трудно достичь равновесия и баланса исламского дискурса. Напряженная политическая обстановка, экстремизм и насилие, негативно воздействующие на социальный климат, также негативно сказываются на *тадждиде*. Подлинное обновление возможно лишь в условиях нормальной и мирной жизни, которая должна стать общей целью и ответственностью как исламских, так и западных мыслителей и лидеров.

- Мусульмане должны объединить усилия с другими общинами и нациями перед лицом таких общих проблем человечества, как торговля людьми, употребление наркотиков, эпидемии, моральная деградация, угнетение и прочие, в решении которых вполне могут быть задействованы идеи *тадждид*. Таким образом, в эпоху глобализации *тадждид* может приобрести международное измерение и предложить единые решения и для мусульман, и для немусульман.

- Несмотря на работу, которая уже была проделана над обновлением теологии *калама*, чтобы обеспечить ей более прочную связь с *каламом*,

ядром которого является *таухид*, все еще остаются основания для дальнейшей корректировки и приближения ее к сущности ислама как религии милосердия. Лидерам исламской мысли и религиозным деятелям следует взять на себя инициативу по выдвижению идей и плана действий для достижения этой цели.

● Возобновление акцента на монотеизме и его влиянии на жизнь мусульман, несомненно, привлекает внимание к состоянию внутримусульманского единства, в частности к вопросу суннитско-шиитского раскола, который в последние десятилетия XX столетия усугубился и требует решительных мер по исправлению такого положения вещей.

Примечания

¹ Ср.: John O. Voll, «Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah», in: John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 32f.

² Ибн Манзур ал-Ифрики, *Лисан ал-'араб*, том 2, с. 202; Мухаммад ибн Абу Бакр ар-Рази, *Мухтар ас-сиха*, с. 95. Цит. по: Аднан Мухаммад Имама, *ат-Тадждид фи ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар Ибн ал-Джаузи, 2001), с. 19.

³ Ибн Хаджар ал-Аскалани, *Тавали ат-та'сис ли-ма'али Мухаммад ибн Идрис*. Цит. по: Абдаррахман ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Тадждид: мин ан-насс 'ала ал-хитаб: бахс фи тарихийят мафхум ат-тадждид», *ат-Тадждид* (Куала-Лумпур: IJUM, 1420/1999), том 3, № 6, с. 100.

⁴ Мубарак ибн Мухаммад ал-Джазари ибн ал-Асир, *Джами' ал-усул ли-ахадис ар-расул*, ред. 'Абд ал-Кадир ал-Арнаут, 3-е изд. (Бейрут: Дар ал-Фикр, 1983), том 11, с. 321.

⁵ Джалаладдин ас-Суйути, *ал-Джами‘ ас-сагыр*. Цит. по: Аднан Мухаммад Имама, *ат-Тадждид фи ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар Ибн ал-Джаузи, 2001), с. 19.

⁶ Йусуф ал-Карадави, *Лика‘ат ва хиварат хаул кадайя ал-ислам ва ал-‘аср* (Каир: Мактаба Вахба, 1992), с. 85–86.

⁷ Абдаррахман ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Тадждид: мин ан-насс ‘ала ал-хитаб: бахс фи тарихийят мафхум ат-тадждид», *ат-Тадждид* (Куала-Лумпур: ПУМ, 1420/1999), с. 115.

⁸ Хасан ат-Тураби, *Тадждид ал-фикр ал-исламий*, 2-е изд. (Джидда: Дар ас-Су‘удийя ли ан-Нашр, 1978), с. 176.

⁹ Ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Тадждид: мин ан-насс ‘ала ал-хитаб», с. 125.

¹⁰ Там же, с. 103.

¹¹ Usman Muhammad Bugaje, «Concept of Revitalisation in Islam» (неопубликованная докторская диссертация). URL: <http://darsigt.com/Tajdid.html>, p. 5.

¹² Мухаммад ‘Амара, *Азмат ал-фикр ал-исламий ал-му‘асир* (Каир: Дар аш-шарк ал-авсат, 1990), с. 85, 83.

¹³ Ахмад Сидки ад-Даджани, *Афкар фи ат-тагйир* (Кувейт: Мактабат ал-авкаф, 1955), с. 20.

¹⁴ См.: ‘Абд ас-Саттар ас-Са‘ид, «Тадждид ал-фикр ал-исламий: Машру‘ийяту ва давабиту», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид ал-фикр ал-исламий* (Каир: Визарат ал-Авкаф, 1430/2009), с. 364.

¹⁵ Ср.: Абу Бакр ар-Рафик, «Ат-Тадждид ва ахаммийяту фи ал-‘аср ал-хадис», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид ал-фикр ал-исламий* (Каир: Визарат аль-Авкаф, 1430/2009), с. 603.

¹⁶ Ср.: ‘Аммар ат-Талиби, «Ат-Тадждид фи фикр Малик бин Наби», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид ал-фикр ал-исламий* (Каир: Визарат ал-авкаф, 1430/2009), с. 863.

¹⁷ Йусуф ал-Карадави, *Хавл кадайя ал-ислам ва ал-‘аср*, 3-е изд. (Каир: Мактаба Вахба, 1427/2006), с. 89.

¹⁸ Там же, с. 85.

¹⁹ ‘Абдаллах ал-Хатиб ат-Табризи, *Мишкат ал-масабих*, ред., Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албани, 2-е изд. (Бейрут: ал-Мактаб ал-исламий, 1399/1979), том 1, хадис № 247. Это собрание хадисов, взятых из всех шести главных сборников хадисов, известных как *ал-Кутуб ас-ситта*. Анализ этого хадиса и его значимости

для цивилизационного обновления см.: Mohammad Hashim Kamali. *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*. 2-е изд. (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2009), p. 51ff.

²⁰ Usman Muhammad Bugaje, «Concept of Revitalisation in Islam», p. 2–3.

²¹ Ср.: Аднан Мухаммад Имама, *Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар Ибн ал-Джаузи, 2001), с. 17.

²² Мухаммад Шамсаддин ‘Азимабади (ум. 1858 г.), *‘Аун ал-ма‘буд шарх сунан абу Давуд*, том 11, с. 391. Цит. по: Аднан Мухаммад Имама, *Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 17.

²³ Мухаммад ‘Абдаррауф ал-Манави, *Файз ал-кадир*, том 2, с. 357. Цит. по: Аднан Мухаммад Имама, *Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар Ибн ал-Джаузи, 2001), с. 17.

²⁴ Суфи абу Талиб, «Ат-Таджид ва дарурат ат-тавазун» (доклад, представленный на III Международном форуме выпускников ал-Азхара (Куала-Лумпур, 16 февраля 2008 г.)), с. 5.

²⁵ Мухаммад Масад Йакут, «Назарат фи хадис ат-таджид: фи хада ал-карн нахтадж ила харака таджидийа шамила ва мутакамила ва мустанира». URL: <http://saaaid.net/al-dawlah/359.htm>, с. 2–3 (дата обращения: 26 августа 2012 г.).

²⁶ Ср.: Аднан Имама, *Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий*, с. 26.

²⁷ Доклад ‘Усмана Бакара «Религиозная реформа и противоречия вокруг исламизации в Малайзии» (“Religious Reform and the Controversy Surrounding Islamization in Malaysia”), представленный на форуме «Мусульманская реформа в Юго-Восточной Азии» в Национальном университете Сингапура (5–6 марта 2008 г.), с. 4.

²⁸ Доклад ‘Усмана Бакара, с. 7. ‘Усман Бакар добавляет, что в соответствии со своим пониманием концепций *таджид* и *ислах* мусульманское молодежное движение ABIM предложило образовательную программу, объединившую духовное обновление и социальную реформу, целью которой служило достижение социальной справедливости. В 1970-х гг. ABIM было единственным в своем роде исламским возрожденческим движением, значительно повлиявшим на малазийское общество того времени.

²⁹ Мухаммад Масад Йакут, «Назарат фи хадис ат-таджид», с. 4.

³⁰ Usman Muhammad Bugaje, «Concept of Revitalisation in Islam», p. 5.

³¹ Ср.: ‘Абдаррахман ибн Халдун, *Мукаддима Ибн Халдун*, под ред. Хамида Ахмада Захира (Каир: Дар ал-фаджр ли ат-турас, 1425/2004), с. 483 и др.

³² Ср.: Usman Muhammad Bugaje, «Concept of Revitalisation in Islam», p. 4.

³³ Ср.: Халил Ахмад ас-Сахаранфури, *Базл ал-маджхуд фи халл Сунан Аби Давуд*, под ред. Таки ад-Дина ан-Надви: *Китаб ал-Малахим, Баб ма йузкару фи карн ал-ми‘ата* (Бейрут: Шарика дар ал-баша‘ир ал-исламийа, 1427/2006), том 12, с. 335.

³⁴ Там же, с. 5; Ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Таджид: мин ан-насс ‘ала ал-хитаб», с. 104.

³⁵ Некоторые ученые считают, что следует также принимать во внимание конец столетия. По той причине, что первый *муджаддид* ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз скончался в начале второго века ислама, а появился в конце первого. Эта точка зрения также учитывает тот факт, что первое столетие хиджры возглавлял сам Пророк — отсюда мнение, что отсчет ведется с конца этого столетия.

³⁶ Таки ад-Дин ан-Надви пришел к выводу, что правильное понимание хадиса не ограничивает *таджид* ни одним человеком и ни одной конкретной общиной и местностью.

³⁷ В хадисе сказано, что Салман является «одним из нас, или *ахл ал-байт* — *Салман минна ахл ал-байт*». Ср.: Исам Ахмад ал-Башир, «Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Таджид ал-фикр ал-исламий*, с. 91.

³⁸ Йусуф ал-Карадави, *Умматуна байна карнайн*, 3-е изд. (Каир: Дар аш-Шурук, 1427/2006), с. 10; Йусуф ал-Карадави, *Мин аджли сахва рашида: таджаддуд ад-дин ва танаххуд ад-дунйа* (Каир: Дар аш-шурук, 1421/2001), с. 13.

³⁹ Ширин Хамид Фахми, «Манзуруна ал-исламий ал-хада-рий». URL: <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. См. также: Ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Таджид: мин ан-насс ‘ала ал-хитаб», с. 102.

⁴⁰ Мухаммад ‘Абид ал-Джабири, *Ад-Дин ва ад-давла ва татбик аш-шари‘а* (Бейрут: Марказ дирасат ал-вахда ал-‘арабийя, 1996), с. 133.

⁴¹ См. ссылку № 1.

⁴² Ср.: Суха Таджи-Фаруки, изд., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Лондон, 2004), с. 18.

⁴³ Мухаммад 'Амара, «Тадждид ал-фикр ал-ислам 'инда Мухаммад 'Абдух ва мадрасатух», в изд.: *Kutab al-hilal* (Каир, 1980), № 360, с. 40–69.

⁴⁴ Ср.: Asad Abu Khalil, «Revival and Renewal», в изд.: John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), с. 432f.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Ср.: Ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Тадждид: мин ан-насс», с. 106.

⁴⁷ Nasar Meer, «Complicating 'Radicalism' — Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain», *Arches Quarterly* (London: Spring 2012), vol. 5, p. 15.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 92.

⁴⁹ Макканская декларация, принятая во время Третьего чрезвычайного саммита Организации Исламская конференция (5–7 зуль-када 1426/7–8 декабря 2005 г.), с. 3.

⁵⁰ Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*; Eng. tr. by Muhammad Zamin & Zaynab Alayyan, ed., Khanjar Hamiyah, (London: MIU Press, 2013), p. 90.

⁵¹ Там же, с. 91.

⁵² Там же, с. 114.

⁵³ Там же, с. 112–113.

⁵⁴ Ал-Хадж Ибрахим, «Ат-Тадждид: мин ан-насс 'ала ал-хитаб», с. 109.

⁵⁵ 'Abdullah Saeed, «Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an», в изд.: *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 42–43.

⁵⁶ Там же, с. 44.

⁵⁷ Там же, с. 48.

⁵⁸ Там же, с. 52.

⁵⁹ Джамаладдин Атийа и Вахба аз-Зухайли, *Тадждид ал-фикр ал-исламий* (Бейрут: Дар ал-фикр, 1422/2002), с. 31–32.

⁶⁰ Там же, с. 35.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же, с. 46.

⁶³ Мухаммад Салим ал-Ава, *ал-Фикх ал-исламий фи тарик ат-таджид*, 2-е изд. (Каир: ал-Мактаб ал-исламий, 1998), с. 119, 272.

⁶⁴ Там же, с. 220–222.

⁶⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 12, «Adaptation and Reform», p. 246–262.

⁶⁶ Пять основополагающих целей шариата (*макасид*): защита жизни, религии, человеческого интеллекта, имущества и семьи. Шестой пункт, который добавлен в этот список, это личное достоинство, или честь. Более подробно о *макасид* см.: Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law*, ch. 6, с. 123–140.

⁶⁷ Там же, с. 40–41.

⁶⁸ Ср.: Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law*, ch. 6, «History and Methodology of Maqasid». См. также: *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: IPT and IAIS Malaysia, 2012). См. дополнительно: ‘Али Джума, «Таджид усул ал-фикх», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Таджид ал-фикр ал-исламий*, с. 357.

⁶⁹ Ср.: Исам ал-Башир, «Ат-Таджид фи ал-фикр ал-исламий», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Таджид ал-фикр ал-исламий*, с. 94.

⁷⁰ Там же, с. 111–112.

⁷¹ Там же, с. 113–114.

⁷² ‘Абд ал-Хамид Абу Сулайман, *Азмат ал-‘акл ал-муслим*, 3-е изд. (Вирджиния: ал-Ма‘хад ал-‘алами ли ал-фикр ал-исламий, 1994), с. 40; Таха Джабир ал-‘Алвани, *Ислах ал-фикр ал-исламий: мадхал ила низам ал-хитаб ал-исламий ал-му‘асир*, 3-е изд. (Вирджиния: ал-Ма‘хад ал-‘алами ли ал-фикр ал-исламий, 1995), с. 72–73.

⁷³ Fawzia Barium, Malek Bennabi, *His Life and Theory of Civilisation* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu, 1993), p. 163–164.

⁷⁴ Ср.: Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003), p. 58.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Ср.: Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 163–164.

⁷⁷ Ср.: там же, с. 161.

⁷⁸ Там же, с. 126.

⁷⁹ Там же, с. 127–128.

⁸⁰ Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 129.

⁸¹ Цит. по: Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 128.

⁸² Подробнее: Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 26–27.

⁸³ Там же, с. 130.

⁸⁴ Ср.: там же.

⁸⁵ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to 'A Muscat Manifesto'* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), p. 25.

⁸⁶ Там же, с. 18.

⁸⁷ Там же, с. 21.

⁸⁸ Мухаммад бин 'Иса ат-Тирмизи, *ал-Джами 'ас-сахих Сунан ат-Тирмизи* (Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа).

⁸⁹ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace*, p. 24.

⁹⁰ Там же, с. 16. В сноске Найид упоминает о своем участии в проекте «совместного богословия» с еврейским ученым Стивеном Кепнесом и христианским ученым Дэвидом Фордом, а также об одновременной подготовке трех книг о будущем еврейского, христианского и мусульманского богословия, которые планируется издать в Оксфорде.

⁹¹ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace*, p. 19.

⁹² Шайх 'Абд ал-Гани Ашур, исполняющий обязанности шайха ал-Азхара, «Манхадж ат-та'амул ма'а ал-Кур'ан ва ас-Сунна», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид ал-фикр ал-исламий*, с. 636.

⁹³ Ср.: Исам ал-Башир, «ат-Тадждид фи ал-фикр», в изд.: Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид ал-фикр ал-исламий*, с. 94.

⁹⁴ Умеренность (*wasatiyya*), таким образом, будет препятствовать излишеству даже в религиозности, чрезмерному росту легализма, суфийских практик и тому подобного. См.: Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

⁹⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam*.

⁹⁶ Там же, с. 95–96.

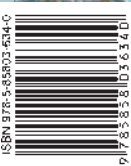
⁹⁷ На время написания книги автор является председателем и старшим научным сотрудником IAIS, Малайзия.

⁹⁸ См.: веб-сайт Международного института передовых исламских исследований (IAIS), Малайзия. URL: www.iais.org.my. С момента учреждения в 2008 г. институт издал около ста двадцати публикаций.

⁹⁹ Usman Muhammad Bugaje, «Concept of Revitalisation in Islam», p. 5.

¹⁰⁰ Там же.

ISBN 978-5-85803-634-0



9 785803 6340

