



ИДЖТИХАД  
*и*  
ОБНОВЛЕНИЕ

*Саид Шаббар*

# ИДЖТИХАД И ОБНОВЛЕНИЕ

## **Иджтихад и обновление (Russian)**

*Саид Шаббар*

© Международный Институт Исламской Мысли

1443 г. по Хиджре / 2022 г. н. э.

*Paperback* ISBN 978-966-416-852-3

## **Ijtihad and Renewal (Russian)**

*Said Shabbar*

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1438AH / 2017CE

ISBN 978-1-56564-975-0 *limp*

ISBN 978-1-56564-976-7 *cased*

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

Перевод: Полина Коротчикова

Редакция: Александра Конькова и Олег Ярош

Коррекция: Ильхам Забиров

Обложка: Гасан Гасанов

Институт Интеграции Знаний

Грузия, Тбилиси, ул. Дадлиани 7,

Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-508

[ikiacademy.org](http://ikiacademy.org)

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена без письменного разрешения правообладателя.

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

# ИДЖТИХАД И ОБНОВЛЕНИЕ

САИД ШАББАР

*Книга напечатана при поддержке  
Института Интеграции Знаний*



Международный Институт  
Исламской Мысли

Ровно – 2022



# Оглавление

<i>Предисловие</i>	7
[РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ]	
ВОЗРОЖДЕНИЕ И ДВИЖЕНИЕ <i>ИДЖТИХАДА</i> В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ: ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЯ	11
ГЛАВА 1	
О значении понятия <i>иджтихад</i> и его связи с понятием <i>ар-ра'й</i> («независимое мнение»)	12
ГЛАВА 2	
О методологических требованиях <i>иджтихада</i>	20
ГЛАВА 3	
Об условиях <i>иджтихада</i> и диалектике согласия–несогласия	44
[РАЗДЕЛ ВТОРОЙ]	
ОБНОВЛЕНИЕ ( <i>ТАДЖИДА</i> ), ИМИТАЦИЯ ( <i>ТАКИДА</i> ) И ПРИВЕРЖЕННОСТЬ ( <i>ИТТИБА'</i> ) ОТНОСИТЕЛЬНО <i>ИДЖТИХАДА</i>	56
ГЛАВА 4	
Точки совпадения и дополнения между <i>таджидом</i> и <i>иджтихадом</i>	57
ГЛАВА 5	
<i>Таклид</i> , <i>иттиба'</i> и <i>иджтихад</i> : контраст и взаимодополняемость	73

[РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ]

МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА: ОСНОВА ВЛАСТИ И УНИВЕРСАЛЬНОСТИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ	90
--	----

ГЛАВА 6

Мусульманская община ( <i>ал-умма</i> ) как регулятор обновления <i>иджтихада</i>	91
--	----

ГЛАВА 7

Авторитетные точки отсчета как основа для инноваций и прогресса	97
--	----

ГЛАВА 8

Универсальность: глобальное поле для ориентированных на изменения действий и их продвижения	104
--	-----

[РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ]

ОСНОВАНИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ ТРАДИЦИЕЙ <i>ИДЖТИХАДА</i> РЕФОРМЫ И ДВИЖЕНИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ФАКТОРЫ, ЛЕЖАЩИЕ В ОСНОВЕ ИХ ПРОВАЛА	112
---	-----

ГЛАВА 9

Арабское пробуждение, националистический и светский дискурс и «современность» элитарной мысли	113
--	-----

ГЛАВА 10

Исламская реформа: модели движений и реформистские программы	128
---	-----

ГЛАВА 11

Современная исламская мысль: восстановление сломанных звеньев цепи	146
---	-----

<i>Глоссарий</i>	157
------------------	-----

## Предисловие к английскому переводу

«ИДЖТИХАД И ОБНОВЛЕНИЕ» Саида Шаббара – это анализ *иджтихада* и той фундаментальной роли, которую он может играть, способствуя позитивному возрождению или реформированию современного мусульманского мира. В первые века ислама ответ мусульман на решение различных проблем и всевозможных вопросов, а также сложностей, которые возникали в стремительно расширяющейся общине, вытекал из использования интеллекта и независимых рассуждений, основанных на Коране и Сунне, и обращении к ним. Эта практика известна как *иджтихад*. С течением веков, однако, врата *иджтихада* были в основном закрыты (хотя вопрос этот на самом деле более сложный) в пользу следования решениям, разработанным учеными с помощью аналогии, даже если они были укоренены во времени и контексте. Это утвердилось в такой степени, что, как утверждается, разум и использование интеллекта оказались в плену различных школ мысли (*мазхабов*) и ранее высказанных точек зрения и подверглись застою, как и мусульманский мир в целом.

«Иджтихад и обновление» демонстрирует, что перенесение решений, принятых в прошлом, на сложные и уникальные реалии нашего собственного времени по принципу «один размер подходит всем» парализовало жизнеспособность исламской мысли и сбило чувство направления, и, чтобы возродить мусульманский мир после веков упадка, нам необходимо восстановить практику *иджтихада*. Концентрация на решениях для нас самих в соответствии с нашим временем и местом, использование мудрости и опыта прошлого, укорененных в Коране и Сунне как средствах реализации этого предприятия, – это, хотя не единственное решение, но необходимое



и мощное. Оно также отдает должное концепции разума/интеллекта, которая составляет важную часть послания Корана.

Интеллектуалы, реформаторы, религиозные ученые, либералы, социалисты, даже приверженцы секуляризма среди прочих – все они пытались предотвратить упадок, но не преуспели. Автор данного труда также исследует сходства и различия этих разнообразных подходов и трактовок, то, как они стремились решить проблему, и где потерпели неудачу.

В последние годы Международный институт исламской мысли (МИИМ) предпринял усилия по публикации ряда сокращенных версий своих ключевых трудов, и данный перевод сделан на основе сокращенного арабского издания *Al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami al-Mu'asir*.

Мы живем в эпоху, когда время ценится практически во всех сферах жизни, включая писательство и производство. Обильная интеллектуальная, культурная и информационная продукция продолжает появляться бесперебойно, пытаясь идти в ногу с изменениями и в общественной, и в частной сфере, в то время как издательства и веб-сайты борются за предоставление людям самой свежей, актуальной информации наиболее простым и эффективным способом. Экономика знаний, доминирующая сейчас в мире, требует процесса «творческой адаптации» информации как одного из строительных блоков жизни мирового сообщества в целом. Эти же цели преследует и серия сокращенных версий трудов МИИМ – помочь читателям получать пользу от доступной информации так легко, эффективно и результативно, как только возможно, и развивать далее свои способности критического мышления, чтобы обрести большую возможность вносить вклад в развитие человечества.

Сокращенные тексты написаны ясным, легко читающимся языком, в то время как соблюдено главное – сохранение содержания исходной работы. В целях сокращения объема издание содержит куда меньше ссылок<sup>1</sup>, чем исходная работа. Приведены только ссылки, которые необходимы для разъяснения или правильного донесения идеи работы, хотя основная цель этого сокращения – более быстрое прочтение и усвоение материала. Читатели, которые

---

<sup>1</sup> В данном тексте ссылки полностью отсутствуют.

хотят углубиться в рассматриваемый вопрос или найти полные данные, касающиеся цитат, могут обратиться к исходной работе. Рассматриваемый автором вопрос сложный и деликатный, так как связан с некоторыми критическими и трудными проблемами. Читатель, несомненно, может согласиться с одними поднятыми вопросами и не согласиться с другими, но есть надежда, что широкий круг читателей и специалисты заинтересуются предложенной перспективой и общими вопросами, рассмотренными в этой книге.

Международный институт исламской мысли, основанный в 1981 году, служит основным центром для содействия серьезным научным усилиям, основанным на исламском видении, ценностях и принципах. Результатом институтской программы исследований, семинаров и конференций за последние сорок лет стало издание более чем четырех сотен наименований книг на английском и арабском, многие из которых переведены на другие основные языки.

Мы хотим поблагодарить переводчика, а также издательскую и производственную команду Лондонского офиса МИИМ, и всех тех, кто был прямо или косвенно вовлечен в создание этой книги. Да вознаградит их Бог за их усилия.

Январь, 2017



[РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ]

ВОЗРОЖДЕНИЕ И ДВИЖЕНИЕ *ИДЖТИХАДА*  
В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ:  
ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЯ

## Глава 1

# О значении понятия *иджтихад* и его связи с понятием *ар-ра'й* («независимое мнение»)

### [ТЕМА 1]

*Иджтихад* – его этимология, значение в контексте исламского закона и использование в качестве технического термина

ТРЕХБУКВЕННЫЙ КОРЕНЬ *дж-х-д*, произносимый как *джахада* или *джахуда*, означает действие с приложением усилия. Большинство словарей, в частности *Лисан ал-Араб*, различают *джахада* и *джахуда*, причем *джахада* относится просто к приложению усилий, а *джахуда* обозначает тот же процесс, но с дополнительным элементом трудностей и препятствий. Широко используемые слова, производные от корня *дж-х-д*, включают отглагольные существительные *джихад* и *муджахада*, которые обозначают процесс исключительного напряжения и усилия на уровне речи или действия, и существительные *маджхуд* и *таджхуд*, которые передают тот же смысл, что и *иджтихад*, – процесс усердного или приложенного усилия. Ал-Джурджани определил *иджтихад* как «приложение усилий для достижения желаемой цели путем подкрепления фактами и доказательствами».

Корень *дж-х-д* встречается во многих производных словах в Коране, включая такие, как *джахада* (*джахадак*, *туджахидун*, *джахидхум*) и *джихад*, независимо от того, связан ли упомянутый процесс с усилиями, прилагаемыми в вооруженном конфликте, расходовании богатства или призвании других к принятию послания истины. В *суре* «Ат-Тауба» (Коран, 9: 79) фраза *джухдахум* или *джахдахум* понимается

аз-Замахшари как «их энергия или сила», в то время как Мухаммад Асад переводил ее как «[скудные плоды] из их труда»<sup>2</sup>.

Сам термин *иджтихад* нигде в Коране не встречается. Однако смысл, переданный этим словом, то есть усилия, приложенные морально ответственным человеком для того, чтобы придерживаться исламских учений и трудиться для развития и процветания Земли, мы находим по всему Корану. Что касается *хадисов*, то они указывают на конкретные правовые аспекты *иджтихада*. Например, в отношении обстоятельств, связанных с началом получения откровения Пророком (САС<sup>3</sup>), Аиша процитировала его слова: «Итак он [Джабраил] взял меня и начал душить, пока из меня не вышел весь дух». Другой пример можно найти в высказывании, приписываемом Амру ибн ал-Асу, который сказал: «Если правитель выносит суждение, основанное на попытках прийти к правде, и если его суждение верно, он получит двойную награду. С другой стороны, если его суждение неверно, то награда будет одна». Комментируя это утверждение в *Ma'alam As-Sunan*, ал-Хаттаби написал: «Правитель, чье суждение неверно, все же получает награду, так как его усилие для получения истины есть форма служения. Он не получает награды за ошибку, но также не несет за нее никакой вины».

Если кто-то высказывает суждение о чем-то, в чем он не разбирается, он не получит награды вне зависимости от правильности или ложности суждения. Но на самом деле он будет нести вину за это. Если, напротив, ученый человек, который достаточно подкован, чтобы выносить суждение по данному вопросу, выскажется, он получит награду, даже если окажется неправ, так как потраченное им осмысленное усилие – его *иджтихад* – в поиске истины рассматривается как вид служения. Невежество и недостаток знания приведут человека к заблуждению, тогда как знания и компетентность, скорее всего, приведут к верному суждению. Излишне говорить, что ученые единогласны во мнении, что суждение должно быть доверено тем, кто будет рассуждать верно, а не тем, кто будет выносить верные суждения только в редких или исключительных ситуациях.

---

<sup>2</sup> Эльмир Кулиев переводит как «кто с трудом находит».

<sup>3</sup> Салават – фраза *салла-Аллаху алайхи ва-саллам* – да благословит его Аллах и приветствует – говорится всегда при упоминании пророка Мухаммада или когда на него ссылаются как на Пророка Аллаха.

Ат-Тирмизи записал случай, что когда Пророк отправлял Муза ибн Джабала в Йемен в качестве судьи, он спросил Муза, как он будет поступать в ситуациях, представленных ему на рассмотрение. Муаз ответил: «Я приму решение, основываясь на Божественном Откровении». Тогда Пророк спросил Муза, как он будет разрешать ситуации, в которых вопрос не связан с Книгой Бога. Муаз ответил: «Тогда [я буду судить] по Сунне Посланника Аллаха». Как же будет он управлять в ситуации, когда вопрос не связан с примерами Пророка? Тут Муаз отвечал: «Тогда я приложу усилия (*аджтахиду ра'ийи*), чтобы найти решение своим разумом, и буду усерден в этом». Услышав это, Пророк провозгласил: «Хвала Аллаху, который наставил посланца Посланника Аллаха на путь, ведущий к довольству Аллаха». В обсуждении этого хадиса Ибн Хазм процитировал Суфйана ибн-Уаййна в *Ал-Ахкам*: «Когда Муаз говорил *аджтахиду ра'ийи* он имел в виду, что он будет советоваться с более знающими, чем он сам. Он не имел в виду, что он будет прислушиваться только к своему мнению». Цель Ибн Хазма при цитировании утверждения Суфйана ибн Уаййна могла быть в том, чтобы дискредитировать практику *иджтихада*, включающую выражение личной точки зрения. Это связано с тем, что Ибн Хазм принадлежал к захиритской школе мысли, которая отрицает опору на личное мнение и принцип аналогии и ограничивает допустимые доказательства в формировании правовых постановлений тремя пунктами: (1) Коран; (2) Сунна; (3) консенсус (*иджма'*), то есть авторитетное согласие между сподвижниками Пророка.

Когда были основаны ведущие школы исламской юриспруденции и были четко определены принципы исламского права (*усул ал-фикх*), *иджтихад* стал ориентироваться на регулирование и стандартизацию. На этом этапе большинство различий между определениями ученых по вопросу *усул ал-фикх* прослеживалось в условиях, на которых они настаивали относительно *муджтахиде* (личности, участвующей в *иджтихаде*) в рассматриваемых вопросах, и/или типах связанных с ними решений – правовых, теоретических, практических, рациональных или прочих.

Ибн Хазм написал в *Ал-Ахкам*: «В контексте исламского закона термин *иджтихад* относится к попытке вынести решение по делу, основанному на соответствующих доказательствах». Ал-Газали

(ум. 505 г.х./1111 г.н.э.) отмечал, что «ученые стали использовать термин *иджтихад* конкретно для обозначения стремления обучаться правилам, основанным на исламском праве». Собственно говоря, точное положение о том, что выведение правовых решений является частью задачи *муджтахид*, было критическим аспектом технического определения *иджтихада*, которое развивалось годами, и отделило *иджтихад* от других трипов юридической деятельности. Другие действия, предпринятые юристами, хотя и могут иметь некоторые общие элементы с *иджтихадом*, все же остаются отличными от него, и термин *иджтихад* к ним прямо не относится. Аш-Шафии (ум. 201 г. х./ 820 г.) в свое время попытался определить термин *кыйас*, или суждение по аналогии, в такой же строгой и точной манере. Однако ал-Газали возражал против этой попытки аш-Шафии. По сути, задачи, связанные с правовыми заключениями, шире, чем те, которые связаны с суждением по аналогии.

Ученые также расходились во мнениях по поводу того, стоит или нет относить обсуждение вопросов, касающихся разума и логики, к типу *иджтихада*. Некоторые придерживались мнения, что такие дискуссии выходят за рамки *иджтихада*, в то время как другие утверждали, что рациональный анализ, имеющий отношение к правовым решениям и вопросам веры и убеждений, сам по себе является своего рода *иджтихадом*.

Согласно Иمامу ал-Газали, теория является либо умозрительной (*занниййа*), либо точной (*кат'иййа*). Когда объявляется решение по гипотетическим вопросам, оно не может быть «правильным» или «неправильным». Относительно же точных вопросов, напротив, ученый будет признан виновным, если вынесет неверное решение. Точные вопросы далее разделены на три категории: (1) *каламиййа* (схоластические); (2) *усулиййа* (относящиеся к исламским правовым принципам – *усул*); (3) юридические (*фикхиййа*). Под схоластическими ал-Газали подразумевал вопросы, относящиеся к сфере чистого знания, разума и интеллекта. Истина в этой сфере рассматривается как нечто единичное. Следовательно, тот, кто издает постановление, противоречащее этой истине, виновен в проступке. Что касается юридических принципов, то ал-Газали утверждал, что консенсус (*иджма'*) исламского научного сообщества может быть весомой



основой для аргументации, как и суждение по аналогии, и хадисы с одним передатчиком. Что касается юридических вопросов, то они включают, например, темы, касающиеся обязательных пяти ежедневных молитв или других действий.

В вышеупомянутых областях *иджтихад* оценивается с точки зрения двух критериев: (1) касаются ли он умозрительных или точных вопросов; (2) является ли это правильным или неправильным. Второй критерий связан с первым во всех вопросах религиозных знаний, а не только относительно юридических вопросов.

Более того, каждая из вышеупомянутых областей (теология, исламские правовые принципы и юридические вопросы) связана с конкретным методом исследования, индукции и использования доказательств. Если, однако, исследуемый вопрос не относится к религии по своей сути, как, например, состав материальных тел, тогда ученый, который приходит к ошибочному заключению относительно его, не виновен ни в какой проступке, а ученый, который достиг верных выводов, не заслуживает никакой особой награды.

Остающиеся трудности связаны с неспособностью мусульманской общины идти в ногу с интеллектуальным и рациональным развитием других цивилизаций. Одна принципиальная причина этой трудности заключается в том, что концепция *иджтихада*, которая в свое время применялась в различных социальных сферах в рамках ясных религиозных принципов, затем стала ограничиваться лишь сферой юридического обсуждения. Юриспруденция когда-то была главной движущей силой интеллектуального подъема мусульманского сообщества. Однако, когда исламская юриспруденция пережила период стагнации и сокращения, роли разума в мусульманском обществе был нанесен тяжелый удар, *иджтихад* отошел в прошлое, а мусульманская община начала терять позиции ведущей мировой цивилизации, которой она когда-то была.

Для того чтобы вернуть себе былую известность и развитие, мусульманская община должна восстановить широко распространенные практики *иджтихада* и не забывать, что каждая конкретная сфера жизни, будь то политика, экономика, исламская юриспруденция, хадисоведение, лингвистика и ее дисциплины и прочие науки, связана с особыми методами рассуждения.

В своей книге *Ал-иджтихад ва ал-иджма'* («Иджтихад и консенсус») Исмаил Р. ал-Фаруки выражает мнение, что отказ ранних исламских ученых использовать *иджтихад* при выведении решений из исламских правовых текстов или юридических источников был вызван упадком исламского сознания в целом. Свидетельство этого упадка можно ясно увидеть, как отметил он, в том факте, что после долгой спячки мусульманская община очнулась и обнаружила, что все, чем она пользуется, начиная от мебели, одежды, средств развлечений до современных академических дисциплин и архитектуры, – европейское. Более того, даже языки наполнены европейскими терминами.

## [ТЕМА 2]

### *Иджтихад и мнение (ар-ра'й)*

Ибн Абд ал-Барр (ум. 463 г. х./ 1071 г.) был одним из первых ученых, который обратился к этой проблеме. Он озаглавил один из разделов своей книги *Джами байан ал-иджм ва фадлихи* («Формирование мнения (*иджтихад ар-ра'й*) на разумных принципах, если не существует ясных текстов, посвященных заданному вопросу»). В этой главе Ибн ал-Барр приводит множество преданий и *хадисов*, переданных от сподвижников Пророка, по вопросу *иджтихад ар-ра'й*. Он продолжил это еще одним разделом, названным «Научная критика мнения (*ар-ра'й*), предположения (*ал-занн*), беспочвенного суждения по аналогии (*ал-кийас* – *ал-кийас 'ала гайри асл*) и неправильность постановки множества вопросов (*'Айб ал-иксар мин ал-масаил дун и'тибар*)» в котором он приводит *хадисы* и предания, обращается к вопросу принятия решений с опорой на мнение, или *ра'й*.

В своей книге *Илам ал-муваки'ин* Ибн ал-Каййим (ум. 751 г. х./ 1350 г.) разделил мнения на три категории: (1) явно недействительные; (2) действительные; (3) сомнительные. Далее следует длинное детальное описание этих категорий и различий между ними.

Взгляды мусульманских ученых на мнение могут быть сведены к следующим двум позициям: (1) мнение заслуживает похвалы, поскольку основано на руководстве, содержащемся в Коране, Сунне, консенсусе мусульманского научного сообщества; (2) мнение достойно

порицания. Имам аш-Шафии уравнил *кийас* и *иджтихад* и использовал эти два термина взаимозаменяемо. При этом аш-Шафии стремился избежать путаницы между *иджтихадом* и юридическим предпочтением (*истихсан*), которое включает основание решений на интересах человека, а не строго на сходстве одного случая с другим, как в *кийасе*. Причиной этого, как считает Абу ал-Валид ал-Баджа, были предшественники аш-Шафии, такие как Абу Ханифа (ум. 150 г. х./ 772 г.) и Малик ибн Анас (ум. 179 г. х./ 795 г.), оба занимавшиеся *истихсаном*, рассматривая эту практику как приемлемую и даже похвальную.

По словам Мустафы Абд ар-Раззак, современная исламская наука рассматривает практику *иджтихад ар-ра'й* в формулировании правовых решений как один из самых ранних результатов рациональной перспективы, которая начала развиваться в среде мусульманских мыслителей. Рациональная перспектива, которая развивалась и укреплялась при поддержке Корана, дала рост исламским юридическим школам и дисциплине, которая известна как *уул ал-фикх*, или принципы юриспруденции.

Согласно Фатхи ад-Дурайни (1923–2013 гг.), *ар-ра'й* или *иджтихад ар-ра'й* – это не манифестация чисто абстрактной (отвлеченной) мысли. Ведь абстрактное мышление не является источником законодательной деятельности в исламе. По сути, это узурпация божественного права на законотворчество для людей. Когда ученый занимается *иджтихадом ар-ра'й*, мнение, которое он формирует, не основано исключительно на логике языка или на очевидных значениях, переданных словами текста. Скорее, когда речь идет об *иджтихаде ар-ра'й*, связь между текстом и интеллектуальной проницательностью ученых определяется признанными правилами и принципами, чтобы он или она не впадали в логические ошибки или не поддались эмоциям, личным желаниям или предвзятостям. Следовательно, подход, связанный с *иджтихадом ар-ра'й*, отличается от подхода, связанного с захиритской, или буквалистской, школой мысли; он также отличается от подхода, которого придерживается философ, не апеллирующий ни к чему, кроме человеческой логики и абстрактного разума. И чисто лингвистический, и чисто рациональный подход не в полной мере согласуются с природой исламского законотворчества, основанного на

Священных текстах (Коране и Сунне), значениях, вытекающих из них, человеческой воле и духе, а также лежащих в основе этих текстов целей и намерений.

Термин *иджтихад* использовался в отличие от других терминов, таких как *тафсир* (объяснение и экзегезис), *та'вил* (интерпретация, символично-аллегорическое толкование Корана или Сунны) и других. Адиб ал-Салих (род. в 1926 г.) определил тафсир как «разъяснение значения слов и способа, которым они указывают на [религиозные] предписания и постановления, для того, чтобы применять текст, основанный на его здравом понимании». Учитывая это определение *тафсира*, цель *иджтихада* в процессе – разъяснить смысл текста и его юридические последствия и применение. Как таковой, *иджтихад*, о котором мы говорим, принадлежит к первой категории, упомянутой выше, а именно к достойному похвалы пониманию, остающемуся верным исламскому закону, основанному на Коране и Сунне. Что касается термина *ра'й*, мы используем его здесь как синоним *иджтихада*. По словам Хусейна аз-Захаби (1915–1977 гг.), *тафсир*, основанный на *ар-ра'й*, (*ал-тафсир би ар-ра'й*) – это способ объяснения Корана через *иджтихад* при условии глубокого знания инструментов, необходимых для участия в этом процессе.

Что касается *тавила*, или толкования, ад-Дурайни определил его как жизненно важный результат *иджтихада ар-ра'й*, основанного на методах, заданных исламскими юридическими принципами. *Тавил* влечет за собой отход от поверхностного, интуитивного понимания слов к другому значению, основанному на текстовых свидетельствах, общем правиле или мудрой цели, лежащей в основе исламского права. Такое понимание является действительным и обоснованным.

## Глава 2

# О методологических требованиях *иджтихада*

ПРАКТИКА *иджтихада* должна основываться на авторитетных источниках. Когда источником *иджтихада* является утверждение Божьего Посланника, это утверждение авторитетно само по себе, будучи подкреплено кораническим Откровением, которое он получил, и непогрешимостью, с которой он передал данное ему Послание.

Исходя из аш-Шаукани (ум. 1250 г. х./ 1834 г.), мнения, сформированные сподвижниками Пророка через *иджтихад*, были авторитетной базой для законодательства, только если были подтверждены и одобрены Пророком. Аш-Шаукани утверждал, что первый шаг в процессе *иджтихада* – обращение к тому, что написано в текстах Корана и Сунны. Если *муджтахид* находит, что вопрос, относительно которого он стремится сформулировать решение, рассматривается в Коране и Сунне, то этим двум источникам следует отдать приоритет перед всеми остальными. Если же в Коране и Сунне не найдено никакого руководства, то *муджтахид* должен исследовать действия Пророка и других, которые он одобрил. Затем он обращается к консенсусу научного сообщества (*иджма*), если он признает его авторитетность; и в конце концов он должен использовать решение по аналогии (*кыйас*), основанное на изучении специфики рассматриваемого дела и того, как оно соотносится с предыдущими случаями, по которым были вынесены правовые решения.

Абу Ханифа (ум. 150 г. х./ 767 г.) описал свой подход к *иджтихаду* так:

«Сначала я применяю то, что написано в Книге Бога. Если я не нахожу там ответа на вопрос, я обращаюсь к Сунне Посланника Бога. Если я не нахожу ответа ни в одном из источников, я полагаюсь на то, что было сказано сподвижниками. Я опираюсь на высказывания, на какие желаю, и пренебрегаю какими-то тоже по своему желанию. Однако я не полагаюсь на слова никого другого».

Абу Ханифа продолжает, объясняя, что если он наталкивается на взгляды таких последователей, как Ибн аш-Шааби, Ибн Сирин или ал-Хасан, все из которых использовали *иджтихад*, то он включается в *иджтихад* так, как это делали они.

Имам ал-Харамейн ал-Джувейни (ум. 478 г. х./ 1085 г.) выражал мнение, что мусульмане не должны придерживаться взглядов вводящих сподвижников. Скорее, как пишет он, они должны следовать учениям более поздних ученых, которые достаточно углубились в проблемные вопросы и детализировали обстоятельства, связанные с соответствующими вопросами, но более не опирались на учения сподвижников. При этом ал-Джувейни принял точку зрения, выраженную Ибн ас-Салахом (ум. 643 г. х./ 1245 г.) в *Китаб ал-фатва*, добавив, что он будет подражать только тем, чьи учения были изложены в письменной форме и, соответственно, получили широкое распространение, что позволило ограничить их неограниченные решения, а общие выводы уточнить. Автор *Фаватих ар-рахамут би Шарх Мусаллам ас-Субут* писал на полях *Ал-Мустасфа*:

«Существует единодушное мнение, что тот, кто исповедует религию ислам, может подражать ученым, которых он выберет, не чувствуя себя принужденным поступать иначе. Точно так же сподвижники единодушно согласились, что тот, кто добивается законного решения от халифов Абу Бакра и Умара ибн ал-Хаттаба, также имел право требовать решения от Абу Хурайры и Муаза ибн Джабала или других сподвижников и применять эти решения без опасения осуждения. И каждый, кто утверждает, что соглашение по этим вопросам больше не действует, должен объяснить свою позицию».

В области современной арабской мысли ал-Джабири считает, что для того чтобы применять исламское право в соответственно текущему веку, мы должны установить источник власти, который будет регулировать наше применение исламских правовых решений. По словам ал-Джабири, авторитет, который существенно превосходит все остальные и по содержанию, и по методу, – это пример, поданный сподвижниками Пророка. Только пример сподвижников может объединить мусульман вокруг одной точки зрения, так как он предшествовал возникновению различных юридических школ и разногласий, возникших по широкому кругу вопросов и проблем.

## [ТЕМА 1]

### *Иджтихад* и ясные тексты

Как видно из вышесказанного, сфера *иджтихада* – умозрительная, а не безусловная; отсюда и девиз «*Иджтихада нет с ясными текстами*» (*ла иджтихад маа ал-наси*), то есть текстами, которые безусловны и точны с точки зрения достоверности в своем значении. Эта максима все еще имеет силу; и все же она стала предметом для дискуссий, потому что применялась, чтобы отбить охоту к инновационным или творческим интерпретациям текстов Корана и Сунны, в частности – как они соотносятся с условиями применения текста в конкретных ситуациях. Вопрос заключается в следующем: если текст рассматривается как точный, неужели нам не разрешено вовлекаться ни в какую форму *иджтихада* относительно него?

По мнению некоторых современных мусульманских мыслителей, повторные интерпретации, предложенные Умаром ибн ал-Хаттабом относительно вопросов, которые исчерпывающе решены в Коране и Сунне, и тех, которые не столь безусловны, содержат формы *иджтихада*, в которых он принимал во внимание новые условия и обстоятельства. Реинтерпретации Умара касались, например, политики, которая применялась относительно новообращенных в ислам, чью лояльность нужно было укреплять: как разделить земли Ирака, нужны ли наказания за кражу во время войны и голода, разрешать ли мусульманам жениться на иудейках или христианках. Комментируя эти примеры, Фатхи ал-Дурайни отмечал: «Все эти проблемы были

рассмотрены в определенных текстах. Однако Умар адаптировал применение этих текстов подходящим для основных целей и намерений образом, тем самым помогая защите и сохранению интересов мусульманской общины».

Ад-Дурайни был одним из самых страстных сторонников *иджтихада* относительно вопросов исламского права вне зависимости от того, рассматривался ли данный вопрос в конкретных текстах. Более того, Ад-Дурайни проводил различие между окончательными текстами, которые были объяснены и прокомментированы, и теми, которые не были окончательными. Мухаммад Имара (род. 1931 г.), напротив, держится позиции, что есть неразрывная связь между «текстом» и «иджтихадом». Следовательно, Имара не видит никаких возражений против введения *иджтихада* относительно текстов, которые умозрительны с точки зрения своего значения или с точки зрения достоверности либо и того, и другого. Однако, когда дело доходит до точных по значению/надежности текстов, мы должны определить границы, в которых *иджтихад* является допустимым в зависимости от характера рассматриваемого текста. По мнению Имары, сфера применения *иджтихада* относительно таких текстов ограничена пониманием, дифференцированием ответвлений, связью их с основными принципами, сравнением и формулировкой постановлений.

Таким образом, *иджтихад* остается действенной практикой, даже когда речь идет о текстах с точным значением и достоверностью, включая содержащие неизменные принципы и убеждения. Однако он не должен выходить за выше оговоренные пределы. Когда речь идет о текстах определенного значения и надежности, которые касаются второстепенных мирских вопросов, *иджтихад* не отменяет решение, принятое в тексте более раннего времени; однако оно может выходить за рамки предшествующих постановлений. Итак, Имара рассматривает *иджтихад* как обоснованный даже относительно текстов с точным значением и надежностью и связанных с константами. В первом случае, однако, *иджтихад* касается только понимания текста, выведения смысловых ответвлений и формулирования постановлений, тогда как во втором он включает выход за пределы постановлений, но без их отмены.

В наше время, как и в более ранние эпохи, работа *иджтихада*, как правило, ограничивается двумя областями: (1) проблемы, не затраги-



вающиеся явно в Коране или Сунне; (2) тексты, которые носят гипотетический характер как относительно их достоверности, так и относительно их смысла. К этому мы могли бы также добавить третью область, присущую *иджтихаду*, которую ад-Дурайни назвал текстуальным использованием.

Абд ал-Маджид ал-Наджар (род. в 1945 г.) предположил, что использование умозаключений будет различаться в зависимости от текста. На характер процесса рассуждения влияет аттестация текста и его значения, которые могут быть и гипотетическими, и определенными. Чем определеннее текст, тем меньшую роль играют рассуждения в его понимании. Напротив, чем менее определен текст, тем важнее роль рассуждения в его понимании и тем более сложным является этот процесс. Ал-Наджар различает две области, характерные для практики *иджтихада*. Первая – это использование разума для понимания текста, который является окончательным как в отношении аттестации, так и в отношении смысла; второй – это использование разума для понимания текста неопределенной оценки, приписывание которого Посланнику Бога должно быть проверено с помощью критических методов, используемых в хадисоведении.

В своей книге *Ал-иджтихад фи ал-шари‘а ал-исламиййа* («Иджтихад в исламском праве») Шейх Юсуф ал-Карадави (род. в 1926 г.) выделяет ряд жизненно важных особенностей и критериев релевантности современного *иджтихада*. Например, он оговаривает, что: (1) *иджтихад* предполагает стремление достигнуть полной ясности по данному вопросу; (2) однозначные вопросы не являются предметом *иджтихада*; (3) умозрительные тексты и решения не должны рассматриваться как окончательные; (4) нужно провести серьезную работу, чтобы преодолеть пропасть, которая сейчас существует между правом и традицией; (5) должны приветствоваться новые полезные идеи; (6) существует необходимость перехода к общинному *иджтихаду*, так как мнение целой группы может быть верным с большей вероятностью, чем одного индивида.

По мере того как ислам расширялся географически и все большее количество людей с разным культурным/этическим происхождением принимали новую религию, возникали дополнительные проблемы и вопросы, как применять исламские учения к ситуациям, с которыми ранее не сталкивались. Как следствие, возросла нужда в *иджтихаде*, а сфера его применения расширилась. Этот этап развития ясно отражен в инструкциях, данных Посланником Бога Муизу ибн Джабалу, когда последний отправлялся в Йемен, чтобы служить там судьей. Это также наблюдается в методах формулирования правовых решений, которых придерживались сподвижники, как те, кто отправлялся в завоеванные мусульманами земли, так и те, кто оставался в Медине, и в появлении двух соперничающих школ, известных как «Школа мнения» (*медресе аф-ра'и*) и «Школа исламских текстов» (*медресе ал-атаф*).

Исламское право отличается значительной широтой и гибкостью. Как следствие, оно оставляет достаточно места для рассуждения и интерпретации в попытках вывести решения, подходящие для различных ситуаций. Столкнувшись с ситуациями, которые не отражены в конкретном, ясном тексте, допустимо привлекать такие методы, как суждение по аналогии (*кийас*), правовое предпочтение (*истихсан*), рассуждение, основанное на неограниченных интересах (*истислах*), и другие. основополагающие цели и намерения исламского права являются достаточно всеобъемлющими, чтобы позволять мусульманским правоведам принимать во внимание как духовные, так и материальные интересы в своих дискуссиях. Им также разрешается анализировать и перечислять конкретные основания для конкретных правовых решений при условии, что такие решения не классифицированы как *та'абудийа*.

Хасан ат-Тураби (1932–2016 гг.) заметил, что исламские правовые тексты, касавшиеся общественной сферы, более малочисленны и более гибки, чем те, которые касаются частных дел. Такие тексты могут быть лучше охарактеризованы как заявления об общих намерениях и целях, а не как подробные правила. Юридические концепции, присущие этой области, часто игнорировались. Однако,

когда экономические и политические практики мусульманского общества регулировались религиозными учениями, правовым нормам, имеющим к ним отношение, уделялось должное внимание. Ат-Тураби писал:

«Консенсус (*иджма*) начинался как общинный юридический феномен; интерпретации обсуждались, пока не был сформулирован и введен в оборот хорошо подтвержденный взгляд. С течением времени, однако, это превратилось в подражание записанным решениям, переданным от более ранних мусульманских ученых. Аналогично, практика правовых предпочтений, или *истихсан*, началась как широкий юридический принцип. В конце концов юристы сузили и упорядочили его применение. Теперь переходим к практике суждения по аналогии, или *кййасу*, которая появилась в дни сподвижников и последователей Пророка в более или менее свободной форме – на усмотрение каждого юриста. Но из опасения, что эта нерегулируемая практика может привести к тому, что практикующие ее будут сбигты с толку своими прихотями и капризами, этот тип интуитивного вывода по аналогии был отменен и заменен строгой формальной логикой, которая свела процесс аналогической дедукции к стерильным, придиричивым формулам, которые вряд ли способствуют созданию новой юриспруденции».

Глубокий анализ ат-Тураби находит поддержку у покойного Исмаила Р. ал-Фаруки (1921–1986 гг.), который утверждал, что необоснованный *иджтихад*, имеющий место в настоящее время, не регулируется никакими систематическими правилами, совместимыми с современной научной методологией. По мнению ал-Фаруки, исламские ценности должны иметь иерархическую структуру. Чтобы сделать это, мы должны вычлениить наиболее фундаментальные принципы ислама, из которых мы сможем потом вывести новые принципы и их практическое применение.

Ал-Фаруки риторически вопрошает: «Не опасна ли практика такого бескомпромиссного *иджтихада* для ислама и мусульманской общины? Возвращаясь к кардинальному утверждению единства Бога, внедряя это во все сферы жизни и мысли, разве мы не подвергаем себя опасности, которая может привести к нашему падению?» Далее

он сам отвечает на свой вопрос: «И напротив: *иджтихад* в том смысле, в котором мы говорим о нем, лежит в основе исламского движения. Те, кто считает *тавхид* – догмат о единственности Бога – своей путеводной звездой во всех делах, могут ничего не бояться. Их вера будет сильной, их мышление будет просветленным, а их интерпретации будут осмысленными».

С точки зрения ал-Карадави, смысл *иджтихада* должен проникнуть за периметр юридического круга и оказаться в самом его центре, где действуют принципы исламской юриспруденции. Развитие в таком ключе, как предлагает ал-Карадави, могло бы завершить процесс, начатый века назад Абу Исхаком аш-Шатиби (ум. 790 г. х./1388 г.) в его попытках прийти к окончательным юридическим принципам, и аш-Шаукани, который развивал концепцию *тарджих*, или юридического взвешивания

В рассуждении аш-Шатиби о принципах юриспруденции различают два различных уровня. Первый из этих уровней – это универсально согласованные, окончательные правила доказательства, второй – юридические вопросы и проблемы, решение по которым аш-Шатиби стремился базировать на точной основе. Это различие было предметом разногласий между аш-Шатиби и его критиками. Один более поздний мыслитель, который спорил с аш-Шатиби по этому поводу, – тунисский ученый ал-Тахир ибн Ашур (1879–1973 гг.). Объясняя свою точку зрения касаясь работы аш-Шатиби, Ибн Ашур писал:

«В первом предисловии к книге *Ал-Мувафакат фи усул ал-фикх* Абу Исхак аш-Шатиби утверждал, что принципы юриспруденции являются окончательными по своей природе. Однако его доводы неубедительны... Ученые, занимающиеся *усул ал-фикх*, были не в состоянии примирить доказательства, на которых основывались решения, со своим стремлением сделать принципы юриспруденции такими же окончательными, как ясные источники религии. Такие ученые действительно рассматривали принципы юриспруденции как окончательные. Но когда они записали и скомпилировали их, то обнаружили, что почти ни один из них не был окончательным настолько, насколько они думали. И как могло быть по-другому, если большинство принципов юриспруденции являются предметом разногласия между компетентными учеными?»

А вот Ахмад Райсуни (род. 1953 г.) считал, что *макасид аш-шари‘а* (высшие цели и устремления мусульманского права) и *макасид ал-фикх* (цели исламской юриспруденции, вытекающие из целей *шари‘ата*) не только есть средства исправления и улучшения практики *иджтихада*, они также дают возможность расширить сферу *иджтихада* таким образом, что он может охватить жизнь со всеми ее перипетиями и последствиями. Если тексты понимаются поверхностно, буквально, их масштаб останется ограниченным, и они мало что смогут предложить нам. Если, с другой стороны, они понимаются в свете их основных целей и применяются в соответствии с причинами и обстоятельствами, возникающими в конкретных ситуациях, они становятся неиссякаемым источником практического руководства и мудрости. Когда это происходит, открывается путь к правильному использованию суждения по аналогии (*кхийас*) и соображения об общем благосостоянии человека (*истислах*), а правовые решения будут выполнять свои функции – Богом данные цели достижения выгоды и предотвращения вреда.

#### *Требование 1: Доказательства на основании консенсуса*

В своей работе, озаглавленной *Иршад ал-фухул*, аш-Шаукани определяет слово *иджма‘* переводимое, как правило, «консенсус», как «соглашение между *муджтахидами* мусульманской общины после смерти Пророка в ту или иную эпоху, по тому или иному вопросу». Это определение *иджма‘*, которое в целом принято учеными *усул ал-фикх*, подразумевает, что: (1) соглашение, о котором говорится, относится к индивидам, не имеющим права заниматься *иджтихадом*; (2) оно применяется к какой-либо общине, не являющейся мусульманской; (3) это было соглашение, существовавшее еще при жизни Пророка, но не входило в определение «консенсуса». Аналогично, это определение подразумевает, что термин «консенсус» применим к такому соглашению только в случае, если оно ограничено определенным временем и касается «того или этого вопроса». Принимая во внимание вышеупомянутые недостатки этого определения, нам могли бы посоветовать принять более детальное и всеобъемлющее определение, предложенное ал-Хатибом ал-Багдади (ум. 463 г. х./ 1071 г.), который писал: «Термин *иджма‘* может быть определен как заявление

и действие, как заявление и утверждение, а также как действие и утверждение... Более того, чтобы *иджма'* был действителен, он должен быть согласован всеми, кто имеет право заниматься *иджтихадом*, не важно, знамениты они или неизвестны». Главные условия, которым должен соответствовать *иджма'*, чтобы быть авторитетным, были определены аш-Шафии. В частности, (1) он должен основываться на Коране и Сунне; (2) данный пункт должен быть согласован всеми без исключения. Принимая во внимание строгость этого второго условия, сам аш-Шафии исключил возможность достижения *иджма'* в многочисленных ситуациях, так как к этому времени мусульмане жили во многих странах, и юристы, квалифицированные для участия в *иджтихаде*, практически не имели возможности встретиться и обсудить вызывающие озабоченность вопросы. Сходную позицию занял и Ахмад ибн-Ханбал (ум. 241 г. х./ 855 г.), который прямо заявил: «Всякий, кто говорит о существовании консенсуса, лжет». В конце концов, как мы можем быть уверены, что нет несогласных с так называемым консенсусом? Вместо этого следует признать, что некоторые люди могут на самом деле не соглашаться с какой-либо позицией, и самое большее, что может сказать ученый, – что если такое несогласие существует, то он о нем не был проинформирован. Что касается Давуда аз-Захири (ум. 270 г. х./ 884 г.), он считал, что разумно говорить о консенсусе во времена сподвижников Пророка, но позже консенсус стал недостижим в связи с распространением ислама и большим количеством мусульманских ученых в различных регионах.

Ибн Хазм (ум. 456 г. х./ 1064 г.), известный ученый-захирит, занял позицию между Аш-Шафии и Давудом аз-Захири. А именно: Ибн Хазм придерживался мнения, что единственный что-то значащий *иджма'* – тот, который полностью достоверен, и, учитывая его достоверность, нет необходимости в объяснении или оправдании через утверждения или аргументы. Ибн Хазм также разделил *иджма'* на два типа. Первый тип включает все, в чем нет никаких сомнений ни у кого в мусульманском сообществе. Другими словами, это правила, которые надо принимать, если ты истинный мусульманин, такие как, например, «нет бога кроме Аллаха и Мухаммад Посланник Его», обязательность пятикратной исламской ритуальной молитвы и тому подобные. Что касается второго типа, то он включает действия

Пророка, которые засвидетельствованы всеми его сподвижниками или о которых известно от тех, кто не был свидетелем. Это, согласно Ибн Хазму, только два типа консенсуса, и никакие другие типы не имеют веса.

Имам ал-Джувейни указывал:

«Некоторые ученые утверждают, что только единодушные сподвижников Пророка можно считать авторитетной базой для правовых решений. Однако это утверждение лишено оснований. Необходимость консенсуса подтверждается для всех эпох и поколений без исключения, и ни в Откровении, ни в размышлениях для выводов нет никаких указаний, что нам разрешено выделять определенную эпоху или поколение как отличные от другого...»

В том же духе его ученик ал-Газали писал относительно *иджма'*:

«Давуд (аз-Захири) и другие приверженцы школы захиритов утверждали, что никакие авторитетные силы не могут быть подходящими для консенсуса, кроме согласия сподвижников. Однако это утверждение неверно. Причина этого в том, что три источника доказательства веры в то, что консенсус может использоваться в качестве доказательства в правовой аргументации, а именно Коран, Сунна и разум, не делают различий между одной эпохой и другой. Если последователи достигали консенсуса по заданному вопросу, то их консенсус считается согласием мусульманской общины в целом, и все, кто отрицает этот консенсус, сошли с пути верующих».

Аналогично, ал-Баджа (ум. 474 г. х./ 1081 г.) утверждал, что «позиция, занятая ранними и, за редким исключением, более поздними мусульманскими учеными, состоит в том, что консенсус каждого поколения у мусульман есть авторитетный аргумент, против которого запрещено выступать».

Авторитетная природа консенсуса имеет достаточно подтверждений в Коране и Сунне. Лучшая подборка таких свидетельств в противовес тем, кто оспаривает авторитет консенсуса, содержится у Хатиба ал-Багдади в *Ал-Факих ва-л-мутафакких* («Правоведы и получившие образование в юридических вопросах»). В *Ал-Рисала* ап-Шафии

обращается к Умару ибн ал-Хаттабу как к тому, кто утверждает авторитет Посланника Божьего: «Истинно говорю вам, что кто хочет рая, должен быть близко к общине. Сатана находится с одиночками, но стоит двоим объединиться, как он отходит от них». Стоит отметить, что аш-Шафии считал маловероятным, что слово «община» (*ал-джама'ат*), используемое в этом утверждении, относится просто к собранию верующих. Скорее, он настаивал, что слово *джама'ат*, используемое в этом утверждении Пророка, относится к решениям мусульманской общины касаясь того, что разрешено или запрещено. Он писал:

«Тот, кто придерживается мнения, выраженного мусульманской общиной в целом, повинуется повелению Пророка оставаться рядом с общиной. Когда верующие разделены, они поддаются невежеству и разобщенности. Однако, когда человек остается в общине, становится невозможным неправильно понимать или игнорировать значение чего-либо, обозначенное в Коране, Сунне или выводе, основанном на аналогии, если на то будет воля Бога».

Согласно ал-Джувейни, консенсус обладает решающим авторитетом в двух ситуациях. В первом случае мы находим общину, которая приняла постановления в такой безусловной манере, что мы знаем: она базируется на ясном Откровении. Во втором у нас есть сообщество, которое единогласно согласилось с решением, основанным на спекулятивных доказательствах, и которое прямо заявляет об этом; по ал-Джувейни, это тоже служит авторитетным аргументом. Доказательством его авторитетности, по мнению ал-Джувейни, является то, что ушедшие эпохи и народы согласились упрекать любого, кто не признает консенсус ученых.

Что касается ал-Газали, он основывает авторитетную природу консенсуса на трех источниках. Первый источник состоит из Корана, Сунны и разума. Самый мощный, по мнению ал-Газали, – Сунна. Ал-Газали считал слабыми рассуждения, основанные на *айатах* Корана, которые предписывают нам придерживаться Корана и Сунны и подчиняться им. Примером такого *айата* в *суре «Женщины»* (Коран, 4: 115) является: «*А того, кто воспротивится Посланнику после того, как ему стал ясен прямой путь, и последует не путем верующих, Мы*



*направим туда, куда он обратился...»* Согласно ал-Газали, этот *айат* не имеет ничего общего с вопросом о консенсусе как таковом. Скорее, он просто значит, что если бы кто-то противостоял и сражался против Посланника Божия, а не поддерживал и защищал его от врагов, то был бы оставлен Богом на его собственное попечение.

Второй источник, на который опирался ал-Газали в отличие от ал-Джувейни, – слова Пророка «*Моя община не объединится в заблуждении*» (*ла таджтами’у уммати ала ал-ката*). Способ, которым мы подтверждаем данный источник доказательства, заключается в том, что повествование, на котором он основан, было передано через авторитет Посланника Божьего с различными формулировками, но с неизменным значением, учитывая защищенность мусульманской общины от того, чтобы стать жертвой ошибки. И этот нарратив продолжал существовать и считаться весомым среди сподвижников и табиинов. Он не был отвергнут ни кем из знатоков *хадисов* или Корана, ни ранними, ни поздними; напротив, он был принят мусульманами повсюду, и мусульманская община использует его в качестве основы для аргументации в отношении как основных, так и вспомогательных принципов религии.

Что касается третьего источника, по мнению ал-Газали, он состоит в том, что сподвижники не смогли бы прийти к окончательному выводу, опираясь на меньшее, чем точное основание, и, если их количество было бы достаточным для того минимума, которого требует *таватур*, невозможно предположить, что они бы выбрали путь лжи. Также для них было бы невозможно ошибиться, так как хотя один из них заметил бы ошибку. В этом заключается авторитетность характера консенсуса, который в то же время допускает возможность критики, пересмотра, дополнений и поправок, но все это было утрачено, когда правовое мышление застыло и стало полагаться только на комментарии к существующим работам, на сокращенные варианты более ранних работ и на подражание.

Представление о консенсусе составлялось разными способами, которые не приносили ни знаний, ни плодотворных действий. Такие концептуализации были предметом длительных дискуссий ученых *уsul ал-фикх*. Вначале второй части книги *Ал-Махсул*, например, ар-Рази опроверг ряд ошибочных представлений и возражений

против использования консенсуса, и поднятые им вопросы служат иллюстрацией актуальности консенсуса для каждой эпохи.

Актуальна здесь и позиция, предложенная Хатибом ал-Багдади в его книге *Ал-Факих ва-л-мутафакких*, где он утверждает:

«Если сподвижники расходились во мнениях по какому-то вопросу, (одни из них занимали одну позицию, другие – другую, а некоторые – третью) и если они потом умирали, то их последователи не имели права соглашаться с одной из противоположных позиций и отвергать другую. Причина этого в том, что сподвижники единогласно постановили: можно принять любую из двух позиций, которые они сформулировали, но при этом любая другая позиция будет недействительна. Следовательно, если преемники отвергнут одну из двух позиций, которые сподвижники объявили приемлемыми, то это будет нарушением консенсуса сподвижников».

Существует множество других связанных с этим вопросов, таких как, например, сколько человек должны быть согласны по данному вопросу, чтобы их согласие считалось консенсусом; какие условия должны выполнять такие люди, чтобы их согласие квалифицировалось как консенсус; что делать, если кто-то издает постановление, противоречащее тому, которое пользуется широким согласием; как продемонстрировать консенсус (словами, действиями или молчанием); ситуации, в которых жители конкретного региона достигают консенсуса, который отличается от консенсуса, достигнутого в другом регионе; следует ли включать рядовых мусульман в ряды тех, чье согласие требуется для того, чтобы был признан консенсус. Эти и другие вопросы были предметами дискуссий; однако современные мусульманские мыслители могут извлечь пользу из изучения таких проблем, используя их в качестве основы для стандартизации или определения форм консенсуса в современном движении *иджитихада*.

Те, кто запретил использование консенсуса, выдвигали множество аргументов против него. Из них наиболее убедительным может быть следующее высказывание ал-Джувейни:

«География распространения ислама расширилась. Следовательно, мусульманские правоведы разделены большими расстояниями. Прибавьте к этому тот факт, что новости своевременно не

достигают большинства стран, находящихся под мусульманским владычеством. Как в таких условиях любой важный вопрос можно выставить на обсуждение между всеми мусульманскими учеными мира? И, предположим, они согласятся по тому или иному вопросу, как их согласованное мнение можно навязать всем мусульманам, разнящимся во всем, начиная от уровня интеллектуальных способностей и темперамента до теологических взглядов и ежедневных предписаний?»

Многие ученые пытались опровергать подобные возражения и установить обоснованность концепции консенсуса. Они, например, утверждали, что неверующие, несмотря на свою многочисленность, согласны в своем заблуждении! В *Ал-Факих ва-л-мутафакких* ал-Хатиб ал-Багдади говорил:

«Некоторые утверждают, что не существует способов узнать, есть ли консенсус между мусульманами по данному вопросу в связи с размерами и географическим расселением мусульманской общины. Ответом на их аргументы может служить следующее: считается, что между нами существует консенсус, основанный на согласии мусульманских ученых. Если ученые сходятся в чем-то, сообществу мусульман полагается следовать их решению. Более того, можно и определить, согласно ли мусульманское научное сообщество с чем-то, так как, если кто-то занимается научной деятельностью и сообщество его признает как квалифицированного *муджтахид*, этот факт будет известен среди его родственников и окружения... Кроме того, ученый такого уровня сможет посылать запросы относительно того, что люди думают и говорят».

Тем не менее трудности, возникающие у тех, кто возражает против опоры на консенсус, находят подтверждение в истории. Например, мы находим, что, исключая эпоху сподвижников Пророка, мусульманская община никогда не прибегала к типу консенсуса, описанного выше. Возможно поэтому после цитирования высказываний защитников легитимности консенсуса как основы исламских правовых решений ученый ап-Шаукани утверждает в *Иршад ал-Фуххи*:

«Короче говоря, если вы поразмышляете над тем, что мы изложили в этом отношении, и поймете это досконально, вам откроется несомненная истина. Даже если мы признаем обоснованность всех аргументов, выдвинутых выступающими за доверие к консенсусу, самое большее, что мы можем заключить из этих аргументов, – это то, что эти люди достигли консенсуса. Сам факт, что нечто обосновано, не требует, чтобы мы придерживались его. Действительно, как признают сами сторонники использования консенсуса, *муджтахид* может сформулировать правильное решение без необходимости для другого *муджтахида* принять его точку зрения по этому вопросу».

Ибн Хазм определяет консенсус как «нечто, передаваемое всей мусульманской общиной от одного поколения к другому, как [необходимость] веры и пяти ежедневных молитв...» или «нечто, передаваемое с неоспоримой достоверностью всей мусульманской общиной». Цитируя предложенные определения Ибн Хазма, Шейх Ахмад Шакир (1892–1952 г.) одобрительно прокомментировал:

«Автор говорит правду относительно консенсуса и аргументации в его пользу. А именно: согласие состоит в тех истинах, которые каждый верующий мусульманин должен обязательно признать. Что же касается того типа консенсуса, о котором спорят ученые *усул ал-фикх*, то он просто не может быть реализован. Конечно, это, скорее, иллюзия. Есть много правоведов, которые, имея нерешенный вопрос и недостаток аргументов для доказательства своей точки зрения, утверждают, что на их стороне “консенсус”, и клеймят своих противников как неверных. Стыдно! Единственный консенсус, отрицание которого обязательно свидетельствует, что человека можно назвать неверным, это отрицание самих основ веры, которые нужно с необходимостью признать, чтобы быть включенным в мусульманскую общину».

В своей книге *Макасид ал-шари‘а ал-исламиййа ва-макаримуха* («Цели и достоинства исламского права») марокканский ученый Аллал ал-Фаси (1910–1974 г.) утверждал: «Единственно возможный действительный консенсус – тот, который происходит от *муджтахидов*. Существует как минимум две причины неспособности достичь консенсуса: (1) Недостаточная мотивация для достижения; (2) Упадок халифата,

который бы объединил мусульман по всему миру». Современные ученые расходятся во мнениях по определению арабского термина *иджма'*. Некоторые продолжают придерживаться традиционного определения ученых-правоведов, в то время как другие отошли от него. Ал-Фаси продолжает: «*Иджма'* есть соглашение, достигнутое *муджтахидами* по вопросу, по которому нет ясного текста в Коране и Сунне. Это соглашение должно быть основано на типе консультаций, о котором говорится в *суре* «Семейство Имрана» (Коран, 3: 159), где Бог повелевает Пророку: «...и советуйся с ними о делах...» *Иджма'* не означает, что каждый *муджтахид* или ученый на земле должен изучить этот вопрос и высказывать свое мнение по нему в согласии со всеми остальными. Это также не означает, что мы должны были определить мнение каждого ученого и опросить людей по всем их идеям, относящимся к рассматриваемому вопросу. Это в любом случае не то, что сподвижники понимали под соглашением, требующимся от них по определенному вопросу. После консультации с учеными-сподвижниками среди них халифы Абу Бакр, Умар и Усман выносили свои решения, не дожидаясь, пока у них появится возможность проконсультироваться со многими другими учеными, разбросанные по всей мусульманской империи.

В своей книге *Таджид ал-фикр ал-ислами* («Обновление исламской мысли») Хасан ат-Тураби отстаивал понимание консенсуса как соглашения, достигнутого исламским научным сообществом. Основываясь на цитировавшейся выше *суре* «Женщины» (Коран, 4: 115): «А того, кто воспротивится Посланнику после того, как ему стал ясен прямой путь, и последует не путем верующих, Мы направим туда, куда он обратился...»; *суре* «Семейство Имрана» (Коран, 3: 159), которая требует от Пророка советоваться со своими последователями, *хадису*, по которому мусульманская община никогда не согласится с ошибкой, и *хадису*, который утверждает важность соблюдения мнения общества, ат-Тураби написал:

«Люди из самых разных слоев общества и разных национальностей приняли ислам, почти ничего не зная о новой религии. Кроме того, мусульманская община в целом больше не могла консультироваться друг с другом, поскольку теперь их насчитывалось сотни тысяч. На самом деле они исчислялись десятками миллио-

нов и были разбросаны по всему миру с востока на запад. По этой причине стало необходимым, чтобы консультации, требовавшиеся от мусульман, ограничивались мусульманскими учеными, а консенсус, необходимый для этого, был консенсусом мусульманского научного сообщества. Принимая это изменение, они полагались исключительно на практическую необходимость, с которой они столкнулись».

В этом заключается важность *иджма'* по отношению к проблемам и вызовам, с которыми сталкивается мусульманская община в целом, а не ее разбросанные и разрозненные подгруппы. В отличие от Аллала ал-Фаси, я не вижу никакой пользы в апелляции к тому, что делали сподвижники, которые часто собирали верующих для консультаций и утверждения своих решений. К тому же мусульманская община в те времена была в ситуации, радикально отличающейся от той, с которой сталкивается современная мусульманское сообщество, рушащееся под совокупным давлением расколов изнутри и извне. Кроме того, следует помнить, что ранние халифы, которые были ведущими *муджтахидами* своего времени, одаренными глубоким пониманием того, как сочетать земную власть и учение Корана, были намного впереди тех, кто пришел после них. Ситуацию подытожил Мухаммад Икбал (1877–1938 гг) в своей книге *Тадждид ал-фикр ад-дини* («Обновление исламской мысли»), где он писал «В ответ на давление, вызванное новым глобальным влиянием и политическими экспериментами европейских народов, современные мусульмане вновь осознали ценность понятия “консенсус” и возможности, которые он открывает».

Ситуация также была освещена у ат-Тураби, который писал в *Тадждид ал-фикр ал-ислами*:

«Когда мы осознали необходимость объединения нашей общинной жизни под знаменем религии, мы обнаружили, что нам не хватает принципов публичной юриспруденции, таких как, например, учет человеческих интересов и системы консенсуса и консультаций. Таким образом, мы оказались не в состоянии распространить исламское руководство на вопросы политики, экономики и международных отношений, а также заложить основы социальных и естественных наук».

Следовательно, нам все же стоит придерживаться не конкретных решений, принятых сподвижниками, но, скорее, принципов консультаций (*шура*), повторного толкования (*иджтихад*) и консенсуса (*иджма'*), на которых сподвижники основывали свои действия. Именно с учетом этого факта Исмаил ал-Фаруки делал различие между консенсусом принципов и консенсусом применения, последний из которых связан с эпохой, в которой консенсус сформировался. Учитывая это различие, мы не можем ограничивать определение консенсуса конкретной эпохой, включая эпоху праведных халифов. Для этого есть две причины. Во-первых, со времен первых халифов возникли новые проблемы и вопросы, которые они никогда не обсуждали и относительно которых они не достигали консенсуса. Во-вторых, наша верность им – это верность принципам, которых они придерживались, а не конкретным способам, по которым эти принципы достигались в их время.

*Иджма'* состоит, во-первых, из согласия членов мусульманской общины, которые являются квалифицированными *муджтахидами*. Консенсус затем должен быть распространен между членами мусульманской общины в соответствии с указанием *суры* «Покаяние» (Коран, 9: 122), где говорится, что «*Верующим не следует выступать в поход всем вместе. Почему бы не отправить из каждой группы по отряду, чтобы они могли изучить религию и увещевать людей, когда они вернутся к ним?*» Таким образом, консенсус научного сообщества становится, по сути, консенсусом исламской общины в целом. Нет никаких оснований для замены такого полного согласия многочисленными узкими консенсусами, каждый из которых подходит для своего региона. Нет оснований и для расширения концепции до таких значений, где достичь согласия станет невозможным.

#### *Требование 2: Общественный иджтихад.*

Общественный, или групповой, *иджтихад* – это ответ на приказ придерживаться верований мусульманской общины, это также выражение интеллектуального, культурного, политического и социального единства мусульманской общины, ее силы и целостности. В принципе существует широко распространенное соглашение между мусульманами о необходимости организации и участия в групповом *иджтихаде*, несмотря на различия в понимании того, как должна

протекать эта работа, а также метода для ее достижения и отношений между общинными *иджтихадами* и центрами исполнительной власти, такими, как государственные органы.

По мнению ал-Карадави, *иджтихад* в наши дни должен быть общественным по своей природе. Как таковой, он должен проходить в рамках академии, члены которой являются высококвалифицированными, компетентными юристами и которая издает свои решения бесстрашно и свободно, не подвергаясь никакому социальному и политическому давлению и влиянию. Мухаммад Икбал также утверждал, что единственный действенный способ формирования *иджма'* в современном мире – передать права участвовать в *иджтихаде* от отдельных лиц, представляющих разные школы мысли, исламскому законодательному органу. Причина этого заключается в том, что эта передача гарантирует, что обсуждения будут основываться на мнениях непрофессионалов, обладающих ценными знаниями о жизненных проблемах. Только так, настаивал Икбал, мы сможем вдохнуть новую жизнь в законодательные системы, которые стали вялыми и не реагирующими на актуальные нужды и обстоятельства.

Что касается ат-Тураби, он придерживался мнения, что, благодаря общей мусульманской вере в единство Бога (*ат-таухид*) и общинным методам принятия решений, никакие юридические разногласия никогда не будут столь велики, чтобы помешать работать над достижением единой цели. Стороны, имеющие разногласия, объединяются на основе принципа консультаций, что позволяет разрешать конфликты. После консультаций по необходимому вопросу принимается мнение, одобренное большинством мусульман, и выносится постановление на основе воли общины. И затем оно становится обязательным для всех мусульман, которые подчиняются ему, даже если они не согласны с его относительной обоснованностью.

На Семнадцатом форуме исламской мысли в Алжире в 1403 г. х./1983 г. по вопросу об *иджтихаде* был выдвинут целый ряд важных идей, которые были изложены в заявлении, выпущенном Комитетом по поддержке общинного и институционального *иджтихада*. Шейх Мухаммад ал-Газали суммировал причины для того, чтобы настаивать на коммунальном *иджтихаде*, следующим образом. Во-первых, уже не



так много лиц достаточно высокого академического и морального уровня, чтобы люди могли находить свои юридические мнения на индивидуальной основе. Во-вторых, отметил ал-Газали, мусульмане рассеяны по не менее чем сорока семи различными странами мира, в результате чего опора на переосмысления, к которым пришел тот или другой человек, с еще большей вероятностью приведут к разделению и путанице. В-третьих, государственное вторжение во все действия общества не позволяет людям заниматься индивидуальным *иджтихадом*. Однако, если ученые из разных регионов собираются вместе и согласовывают ряд идей и мнений, это дает им силу, которую не может подавить ни одна тираническая власть. Общественный *иджтихад* должен, по сути, осуществляться свободно и быть автономным от всех правительственных и других внешних органов власти.

Следует также помнить, что нет никакого противоречия между тем, что *муджтахид* придерживается своего собственного мнения, и тем, что он на практике придерживается решений более широкой общины и результатов современного общинного *иджтихада*. Учитывая сильно разрознанный, специализированный характер столь многих сфер в наши дни, а также их взаимозависимость и взаимодополняемость, уже не представляется возможным думать об интерпретациях, основанных на *иджтихаде*, которые были бы абсолютными и неизменными. Действительно, области финансов, экономики, торговли, социологии, медицины, развития и тому подобные – все они представляют нам ситуации, в которых соответствующие решения должны быть сформулированы высококвалифицированными людьми с глубоким пониманием процедур, методов и предмета данной области.

По словам сирийского ученого Вахба ал-Зухайли (1932–2015 гг.), «мнение о том, что работа *иджтихада* должна быть разделена между определенными учеными, открывает путь для смягчения жесткой позиции, по которой “дверь *иджтихада*” закрыта. Стало очевидно, что каждое последующее поколение нуждается в правовых решениях по вновь возникающим ситуациям».

Многочисленные предложения поступают и относительно организационной формы, в рамках которой может быть построен процесс *иджтихада* сторон, которые в нем участвуют. Некоторые мыслители предлагали создать академию, в которой приняли бы

участие выдающиеся деятели исламских наук. Такие ученые приезжали бы из всех регионов исламского мира и представляли бы весь спектр юридических школ, обсуждали потребности мусульманской общины, согласовывали между собой решения относительно того, что требовалось бы от мусульман повсюду, и предавали их гласности. В этой связи Ибн Ашур заявил, что он не ожидает, что кто-либо откажется придерживаться таких постановлений.

Вышеупомянутая структура соответствует той, которую высоко оценил и описал ранее ал-Карадави. Еще одно предложение состоит в том, чтобы мусульманские государства поручили «компетентным ученым» сформировать законодательный совет, который бы представлял весь мусульманский мир и решения которого стали бы «обязательными» для всех государств-мандатариев. Согласно ат-Тураби, понятие *иджма'* может принимать формы современных практик поиска правовых решений квалифицированными учеными; косвенный консенсус может быть также достигнут через систему парламентского представительства. Другими словами, парламентский совет, свободно избранный мусульманами всего мира, будет отвечать за выработку официального консенсуса по проблемным вопросам. Если же *иджма'* рассматривается как консенсус всего мирового сообщества мусульман, цель которого обеспечение интеллектуального и политического единства мусульман, и если этот консенсус будет реализован на местах, то процесс достижения соглашения должен быть достаточно широким, чтобы вовлекать официальные органы, принимающие решения.

Следовательно, как и в случае термина *иджма'*, или консенсус, мы используем термин *иджтихад* в более широком, всеобъемлющем смысле, чем традиционно прилегающий к нему в области исламской юриспруденции. То, о чем мы говорим, – это тип *иджтихада*, который характеризуется широким участием и на службе которому задействованы все ресурсы и потенциал мусульманской общины.

Предложенная ат-Тураби система парламентского представительства в сочетании со свободными выборами – это идеал, к которому надо стремиться. Однако я не верю, что ее время пришло. Есть еще те, кто предлагают принимать исламские правовые решения большинством голосов. Это весьма актуальное предложение, потому что, хотя *иджма'* в смысле полного единодушия – это самое

совершенное выражение согласия и единства, стоит помнить, что особенно на ранних стадиях этой работы основывать решения на большинстве голосов – важный шаг к идеалу полного консенсуса и решает многие, если не все, цели, достигаемые полным единодушием.

Понятия *иджтихад* в смысле творческого переосмысления и *иджма'*, или консенсус, тесно связаны между собой в том смысле, что искомый консенсус заключается в согласии мусульманской общины на данную интерпретацию авторитетных текстов ислама. Более того, дверь *иджтихада* была изначально открыта Пророком, и никто не имеет права ее закрывать. Нет ни одного *айята* во всем Коране и ни одного высказывания Пророка, которые требовали бы от нас приверженности только какой-то конкретной правовой школе. На самом деле основатели этих самых школ неоднократно предостерегали своих последователей от подражания предложенным ими интерпретациям или принимать такие толкования как неизменные уставы религии. В этой связи стоит помнить, что, когда Аббасидский халиф Абу Джафар ал-Мансур (ум. 158 г. х./ 775 г.) хотел сделать учение Имама Малика, содержащееся в *Ал-Муватта*, обязательным для всей мусульманской общины, Имам Малик отверг это предложение сразу же.

Выражая то же самое мнение, Шейх ал-Газали заявлял:

«Пришло время нам освободиться от оков рабской приверженности определенным юридическим школам мысли и выйти на бескрайние просторы, созданные великодушным законом ислама. Имея перед собой различные школы мысли и мнения ученых, мы должны выбрать то, что является наиболее обоснованным и подходящим для наших собственных обстоятельств и эпохи, в которой мы живем. Мы должны выбрать то, что наиболее соответствует духу исламского закона, и то, что лучше всего служит достижению справедливости и равенства между людьми».

С акцентом на факторы, которые способствуют единству, это расширенное видение *иджтихада* способно свести на нет огромное множество конфликтов, которые возникают между различными направлениями и школами современной мысли. Это может помочь нам

избежать новых разногласий, которые повторялись на протяжении всей истории между последователями разных школ юридической мысли, которые бросают вызов благочестию и терпению, отстаиваемым основателями этих школ.

Предпринимались попытки сгруппировать различные современные направления и школы в широкие категории. Ал-Карадави, например, разделил их на три основных течения. Первый из них отмечен тенденцией к сужению и ограничению, с акцентом на разделение между разными школами мысли. Второй, который ал-Карадави считает слишком широким, склонен ставить человеческие интересы выше письменного текста и отдавать предпочтение интерпретациям, оправдывающим реальность такой, какая она есть. Что касается третьей, умеренной тенденции, она устанавливает баланс между приверженностью письменному тексту и рассмотрением целей и намерений исламского права.

Другая классификация была предложена Тахой Джабиром ал-Алвани (1935–2016 гг.), который выделяет следующие пять групп: (1) модернистский тренд, который полностью смещен в сторону Запада; (2) подражательный тренд, который отвергает *иджтихад* всех типов; (3) третий тренд разрешает *иджтихад* в узких пределах – в областях, имеющих дело с конкретными недавними событиями или вновь возникающими проблемами; (4) четвертая тенденция, которая использует *иджтихад* для оправдания современной социальной обстановки; (5) пятый тренд защищает исламскую мысль и основан на образе жизни, которого придерживался Пророк.

Пятый тренд, выделенный ал-Алвани, основан на базовых исламских принципах, но в то же время учитывает современные переменные и утверждает групповой *иджтихад* как средство решения проблем мусульманской общины, предлагает осмысленные, авторитетные точки отсчета и достоин внимания как средство корректирования и руководства действиями.

## Глава 3

# Об условиях *иджтихада* и диалектике согласия—несогласия

ОДНОЙ из самых спорных тем, относящихся к *иджтихаду*, были условия, которым должен соответствовать *муджтахид*, то есть человек, считающийся квалифицированным для участия в *иджтихаде*. Ученые-правоведы широко расходятся во мнении относительно условий, которые необходимо соблюдать, и их строгости или, напротив, снисходительности.

Эта полемика продолжается и в наше время, особенно при неспособности мусульманской общины прогрессировать во многих сферах жизни. Противоречия связаны со спорами, насколько компетентным *муджтахид* должен быть в разных областях, особенно в исламском праве. Современная исламская мысль до сих пор проявляет последствия многовекового упадка, стагнации и слепого подражания. Однако все же предпринимаются усилия для ее освобождения от этих препятствий и подготовки *муджтахидов*, которые способны реагировать на текущие вызовы.

### [ТЕМА 1]

#### *Современная мысль и споры о сохранении—пересмотре*

Современные споры, касающиеся требований относительно квалификации *муджтахида*, отражают две тенденции. Первая заключается в пересмотре и сокращении этих условий с учетом трудностей их выполнения в их традиционной форме, а вторая – в сохранении их неизменными, особенно в свете расширения возможностей для академических достижений и обучения в настоящее время.

В ранние века ислама такие условия не были распространены широко. Проблемы просто не возникали для сподвижников, последователей или даже для основателей школ исламской юридической мысли. Первый, кто начал устанавливать особые условия в области юриспруденции, скорее всего, был аш-Шафии. Не было никакой комиссии, ответственной за определение разных стадий или уровней *иджтихада*. Вместо этого было то, что может быть названо «общественный надзор» (*ракабат ал-умма*) как со стороны научного сообщества, так и со стороны рядовых мусульман.

Одним из аргументов в пользу пересмотра существующих условий является то, что они не были основаны на явных текстах из Корана или Сунны. Скорее, они основывались в первую очередь на убеждении, что такие условия способствует, чтобы *иджтихад* выполнял предназначенную ему функцию – обеспечение правильного понимания и применения Божественного Откровения. Однако, поскольку ни одно из этих средств не было четко изложено в тексте Корана, возникли разногласия относительно того, какие из них необходимы для регулирования процесса *иджтихада* путем защиты его результатов от человеческой ошибки и каприза.

Предполагалось, что навязывание *муджтахидам* слишком строгих условий убило дух *иджтихада* и вызвало тенденцию имитации того, что другие уже сделали и осмыслили в прошлом. Другой нежелательный эффект таких условий заключается в том, что из-за их строгости часто не было никого, кто мог бы им соответствовать, что приводило к отсутствию *муджтахидов*, у которых можно было бы получить правовые решения.

В условиях современности нам стоит помнить, что мусульманская община столкнулась с множеством задач, проблем и ситуаций, которые не имеют аналогов в более ранних веках и поколениях. Как отметил ал-Джабири, глобальные изменения, которые произошли в результате возникновения индустриальной цивилизации и которые имеют место сейчас, в век «информационной революции», делают все более необходимым для мусульманских ученых открывать себя более широким полям знаний и компетенций, чтобы быть в состоянии участвовать в *иджтихаде* на соответствующем уровне.

Некоторые из самых смелых предложений по обновлению и переосмыслению, относящиеся и к исламским юридическим наукам

в целом и к принципам исламской юриспруденции в частности, были сделаны Хасаном ат-Тураби. По мнению ат-Тураби, правила, которые управляют *иджтихадом*, это не просто формальные границы, в рамках которых общество остается разделенным на рядовых мусульман, освобожденных от обязанности размышлять о своей религии, и интеллектуальную элиту, обладающую монополией на религиозные тайны и внутренние истины. Некоторые формальные критерии могут быть использованы, чтобы определить, является ли кто-то квалифицированным для работы *муджтахидом*, например, если он имеет высшее образование в определенной области. Однако, каковы бы ни были формальные требования, суждение должно быть обращено к широкой мусульманской общественности. Отложим в конце концов вопрос о том, что вернее и уместнее. Утверждения ат-Тураби согласуются с нашими знаниями о том, как условия для того, чтобы быть *муджтахидом*, применялись исторически, прежде чем они были стандартизированы и зафиксированы в письменном виде. Он писал:

«Если мы окажемся в эпоху, когда исламская юриспруденция находится в застое и отсталости, с множеством проблем, требующих решения, и нехваткой *муджтахидов*, нам, возможно, придется ослабить условия, которым должен соответствовать человек, чтобы квалифицироваться как *муджтахид*, поскольку таким образом мы допустим широкий тип *иджтихада*, который удовлетворит потребности верующих. Однако, если сфера применения *иджтихада* расширится до такой степени, что мы будем опасаться, что ситуация выйдет из-под контроля, нам придется ужесточить ограничения в отношении того, кому разрешено заниматься *иджтихадом*, чтобы эта практика не была предпринята теми, кто не подходит для этого».

Еще одно отличительное условие, предложенное ал-Фаруки, – то, что мы могли бы назвать «исламскость». Он обосновал это добавление тем, что, во-первых, «исламскость» была предпосылкой для всех вышеупомянутых условий, оговоренных учеными *уул*. Во-вторых, правовые решения, сформулированные *муджтахидами*, управляются высшими целями или намерениями, которые, в свою очередь, формируются исламскими доктринами и ценностями.

## [ТЕМА 2]

Условия участия в *иджтахиде*: Исторические и современные модели

После подытоживания источников исламского законотворчества – Корана, Сунны, консенсуса (*иджма'*), традиции, переданной от сподвижников, заключений, сделанных путем дедукции по аналогии (*кийас*), которая основана на них, – аш-Шафии утверждает: «Единственным лицом, имеющим право участвовать в заключении по аналогии, является тот, у кого есть инструмент, с помощью которого он может вступать в подобные рассуждения». Что касается условий, которым должен соответствовать *муджтахид*, то аш-Шафии определил их как:

«...знание Божьих заповедей, включая те, которые обязательны, и те, которые рекомендованы, и знание того, какие тексты отменяют другие, какие являются общими, а какие конкретными, а какие из них дают необязательное руководство. Работая с текстами, которые могут быть интерпретированы аллегорически или символически, *муджтахид* ищет понимания примеров, предоставленных Посланником Бога. Если нет ответов в примерах Пророка, он обращается к консенсусу мусульманской общины. А если нет согласия и там, он ищет руководства в суждении по аналогии... А если кто-то ... недостаточно осведомлен по вопросам, которые мы сейчас описали, ему не разрешено участвовать в суждении по аналогии, так как он не знает, на каком основании аналогию проводить».

Одним из важнейших условий, предусмотренных аш-Шафии, было умение сочетать письменные традиции с твердым их пониманием. Однако советы такого рода лишь изредка встречаются в трудах ученых, сменивших его, несмотря на то, что именно такого рода советы направляют шаги *муджтахида* таким образом, что они с большей вероятностью ведут к истине, чем к заблуждению. Следовательно, основная забота аш-Шафии, по-видимому, состояла в удостоверении в том, что, как только ученый получит необходимые теоретические знания об исламском праве и его принципах, он или она придерживается обоснованных методов исследования, анализа и практического применения.

В своей книге *Ал-Бурхан* ал-Джувейни суммирует то, что ряд ученых *уул ал-фикх* написали о характеристиках, необходимых



*муджтахиду*. Ал-Исфараини (317–418 г. х./ 949–1027 г.) отмечает не менее сорока таких отличительных черт. *Муджтахид* должен, например, (1) достичь зрелости; (2) хорошо знать арабский язык; (3) знать Коран, основные источники исламского права, историю, науку о хадисах, юриспруденцию; (4) иметь врожденное понимание человеческой психологии. Что касается ал-Газали, его подход включает то, что писал аш-Шаффи в отношении необходимости различать принципы и источники, с одной стороны, а с другой – инструменты, используемые для получения из них выводов. И, как прежде ал-Джувейни, ал-Газали также указывает смягчающие обстоятельства, связанные с каждым условием.

Это не означает, однако, что мнение ал-Газали, оговоренное в *Ал-Мустасфа*, было единственным из возможных списков условий. Скорее, он утверждает:

«Есть два условия, которым должен соответствовать *муджтахид*. Во-первых, он должен иметь полное представление о высших целях исламского права и уметь поднимать и размышлять над соответствующими вопросами и проблемами и упорядочивать их с точки зрения их относительной степени важности. Во-вторых, *муджтахид* должен быть человеком честным, избегающим грехов, которые могли бы поставить под угрозу его способность вершить правосудие над другими. Глубокое понимание целей исламского права включает в себя овладение Кораном, Сунной, консенсусом и навыками рассуждения».

Ал-Газали придавал большое значение наукам о *хадисах*, лингвистике и принципам исламской юриспруденции; что касается дисциплин схоластической теологии и различных подразделений юриспруденции, то ал-Газали не видел в них необходимости в практике *иджтихада*. Поэтому, хотя и ал-Джувейни, и ал-Газали сократили список условий до трех, ал-Газали заменил требование ал-Джувейни о юридическом знании знанием наук о *хадисах*.

Это разделение ал-Газали последовало за разделением Фахрудина ар-Рази (ум. 606 г. х./ 1209 г.), более того, ал-Газали пришел к выводу, что «наиболее важная дисциплина для *муджтахида* – это принципы исламской юриспруденции». На самом деле ал-Газали

придавал мало или не придавал вовсе значения другим смежным дисциплинам, включая схоластическую теологию и подразделы исламской юриспруденции. В конце концов, как отмечал он, поскольку всевозможные подразделы юриспруденции были выделены и составлены *муджтахидами*, как знание их может быть условием для участия в *иджтихаде*?

Анализ ал-Газали был развит ал-Амиди (ум 631 г. х./ 1233 г.), который суммировал различные науки, источники и инструменты, необходимые для *муджтахиды*, в два условия. Первое из них относилось к предпосылкам схоластической теологии и основным источникам религиозного обучения, а второе имело дело с глубоким пониманием исламских правовых норм и соответствующих смягчающих обстоятельств. В своей книге *Ал-бахр ал-мухит фи усул фикх* аз-Заркаши (ум. 794 г. х./ 1392 г.) придерживался списка условий ал-Газали.

Вышеупомянутые ученые, однако, критиковались за то, что они настаивали, что только пятьсот *айатов* Корана содержат правовые решения. Их также критиковали за то, что они ограничились использованием источников, которые представляли собой просто компиляции *хадисов*, относящихся к правовым постановлениям, таким как *Сунан* Абу Давуда и *Сунан* ал-Байхаки. Ан-Навави (ум. 676 г. х./ 1277 г.), например, возражал, что «недопустимо приводить примеры из Абу Давуда, так как он не включил все или большинство подлинных *хадисов*, имеющих отношение к исламским правовым нормам». Ахмад ибн Ханбал (ум. 241 г. х./ 855 г.), как считается, писал, что, дабы квалифицироваться как *муджтахид*, ученый должен был запомнить не менее 500 000 (или 300 000) *хадисов*. По мнению некоторых ученых, Ибн Ханбал требовал от *муджтахиды* запоминания такого количества *хадисов* только в качестве резерва или средства придания важности и веса постановлению. В то время как другие считают, что знание 500 000 или 300 000 *хадисов* должно было включать в себя знание традиций, передаваемых из поколения в поколение сподвижниками и последователями с разными цепочками передатчиков (*иснад*).

Одним из условий, упомянутых аз-Заркаши, было то, что он назвал «способ видения» (*кауфийа ан-назар*), то есть понимание того, как использовать доказательства и определения и строить обоснованные предпосылки. Относительно этого аз-Заркаши писал: «Это основано на утверждении ал-Газали о необходимости условия,

чтобы [*муджтахид*] понимал науку логики». Однако Ибн Таймийа (ум. 728 г. х./ 1328 г.) осудил этот подход в своем труде *Маджму ал-фатава*, где утверждает, что если кто-то считает логику условием для способности участия в *иджтихаде*, то эта претензия просто разоблачила бы у претендента «незнание и исламского закона, и истинной природы [греческой] логики». По мнению Ибн Таймийи, такие претензии явно недействительны и должны быть признаны таковыми всеми мусульманами. Это ясно, говорит он, в силу того, что лучшие жившие когда-либо мусульмане, например, сподвижники Пророка, их последователи, и ученые, основавшие принципы исламской юриспруденции, прекрасно знали, что должны делать, и их вера и знания были полны и без знания о греческой логике.

В обсуждении в книге *Ал-Бахр ал-мухит фи усул фикх* споров, бушевавших относительно квалификации *муджтахидов*, ал-Заркаши перечислил «проницательность и интеллект», «всестороннее знание основных источников религии» и «знания арифметики» в качестве условий, предусмотренных различными мусульманскими мыслителями. Расширяя требования, которым должен соответствовать *муфтий*, Имам Ахмад ибн Ханбал писал:

«Никто не должен выставлять себя в качестве носителя юридических заключений, если он не удовлетворяет следующим пяти условиям. Во-первых, он должен намереваться исполнять свою роль лучшим возможным способом. Во-вторых, он должен быть знающим, серьезным и уравновешенным. В-третьих, он должен твердо основываться на характере и знаниях. В-четвертых, он должен обладать достаточными финансовыми средствами, иначе люди будут говорить о нем плохо. И, в-пятых, он должен обладать знанием людей».

Эти пять черт обсуждались Ибн Каййимом (ум. 751 г. х./ 1350 г.) в его *Г'лам ал-Мувакки'ин*.

Что касается аш-Шатиби, то он суммировал квалификацию *муджтахид* в два условия, которые до этого никто не оговаривал ни в целом ни в деталях, а именно: (1) полное понимание целей и устремлений исламского закона; (2) способность выводить решения на основе этого понимания. Если процесс *иджтихада* связан с

умением выводить суждения из текстов, то и знание арабского становится квалификационным условием. Если, с другой стороны, это связано со способностью идентифицировать источники согласно пользе и вреду – вне зависимости, что источники говорят, – то знание арабского не требуется; скорее, требуется знание высших целей и намерений исламского закона.

Ас-Суйути (ум. 911 г. х./ 1505 г.) посвятил главу своей книги *Хусн ал-мухадара* обсуждению «имамов-муджтахидов Египта». Он включил в нее развернутое описание собственной жизни, дополненное подробностями своих путешествий и перечислением академических дисциплин, которыми он владел. Он утверждал, что выпил воду из колодца Зам-зам с рядом целей, включая надежду на то, что «на поле юриспруденции он достигнет статуса Шейха Сираджа ад-дина ал-Балкани (ум. 805 г. х./ 1403 г.), а в науке хадисов – Хафиза ибн Хаджара (ум. 852 г. х./ 1449 г.) Ас-Суйути утверждал, что является квалифицированным *муджтахидом* в трех областях: правовых решениях, знании хадисов Пророка и арабского языка.

Ар-Рази написал в *Ал-Махсул фи илм ал-фул*: «...чьи взгляды берутся во внимание при достижении научного консенсуса в заданной области – это те, кто является квалифицированными *муджтахидами* в этой области, даже если они никоим образом не квалифицированы в других». Таким образом, если кто-то исследует, есть ли консенсус по юридическому вопросу, единственные мнения, которые имеют значение, – это мнения квалифицированных юристов, а не теологов, а если кто-то рассматривает, существует ли консенсус в области схоластического богословия, единственные, чье мнение имеет значение, – те, кто квалифицированы в области схоластической теологии, а не юриспруденции. Теологическое мнение не имеет значения в юридических проблемах, а юридическое – в теологических и так далее.

Существует очень мало обсуждений этих условий в контексте современной исламской мысли, и мы редко сталкиваемся с серьезным переосмыслением их на основе современной реальности. Одна из наиболее полных трактовок этого вопроса предложена ал-Карадави, который утверждал, что *муджтахид* должен быть хорошо осведомлен по восьми предметам: Корану, Сунне, арабскому языку, аспектам

консенсуса, принципам правоведения, целям и намерениям исламского права, человеческой психологии и проблемам повседневной жизни.

По мнению Аллала ал-Фаси, *муджтахид*, занимающийся вынесением правовых решений, должен опираться на три фундаментальных источника: (1) знания, основанные на божественно данных свидетельствах, полученных из Корана и Сунны, *иджма'* и других источников, по поводу которых мнения ученых расходятся; (2) исследование значений отдельных арабских слов на основе их лексических определений и способов их использования арабскими авторами; (3) процесс оценки доказательств и выбора того, которое наиболее выгодно.

Был предложен контрастный подход, который классифицировал условия на «неприобретенные» и «приобретенные». Неприобретенные условия включают в себя такие вещи, как быть мусульманином, быть совершеннолетним и быть в здравом уме, а приобретенные условия относятся к любому из двух типов: основные или дополнительные. Базовые приобретенные условия включают, к примеру, знание Корана, Сунны, арабского языка и ученого консенсуса мусульманской общины, а дополнительные приобретенные условия включают знание целей и намерений исламского сообщества, исламского закона и общих правил, относящихся к этому, пункты несогласия, [греческой] логики, а также уверенность в себе. (Хотя появляется вопрос, на каком основании мыслитель классифицировал то, что аш-Шатиби рассматривал как сущность Корана и Сунны, а именно их цели, намерения и универсальные ценности, которые они отражают, как дополнительные, а не основные в процессе *иджтихада*. Также можно удивляться, как некоторые ученые могут классифицировать их как спорные пункты или вообще не упоминать о них!)

Человеком, высоко оценившим формирующую и образовательную роль, которую играли эти условия, был Абд ал-Азиз ас-Саалиби (1291–1376 г. х./ 1874–1956 г.), который в своей книге *Ал-фикр ас-Сами* определил *муджтахид* как «интеллигентного взрослого», который имеет талант понимать различные академические дисциплины, осознает ценность рациональных доказательств и в приемлемой степени владеет лингвистикой, арабским, основами религии, риторики, и соответствующими доказательствами для правовых решений, вытекающими из Корана и Сунны. Ас-Саалиби писал:

«Мне кажется, что дефицит или отсутствие *муджахидов* есть результат инерции, которая навалилась на мусульманскую общину и в науке, и в других сферах. Но если она очнется от долгого сна и туман летаргии рассеется, она будет двигаться вперед к достижению намеченной цели. Мы надеемся на появление выдающихся мусульманских ученых, изобретателей и других творческих умов в области естественных наук, математики и философии, таких как те, что вырастают в Европе и Америке, и как только это произойдет, религиозные и светские ученые будут взаимодействовать и породят новое поколение *муджахидов*. ...Более того, учитывая, что тирания стремится уничтожить творческое мышление и интерпретацию, свобода мысли становится предварительным условием для достойного *иджтихада*».

### [ТЕМА 3]

*«Правильное» и «ошибочное» в области соображений, относящихся к иджтихаду*

Вопрос «правильного» и «ошибочного» в области соображений, относящихся к *иджтихаду*, тесно связан с условиями, которые должен соблюдать человек, чтобы быть квалифицирован как *муджахид*. Цель постановки этих условий состоит в том, чтобы убедиться, что искатель знаний готов взять на себя роль *муджахида*. Как только он или она овладеет процессом *иджтихада*, вероятность верных заключений возрастет, а вероятность ошибок уменьшится. Как мы уже видели, исламское право предусматривает, что *муджахид* заслуживает двойной награды, если его решение верное, и одной – если оно ошибочно. Со строго рациональной точки зрения можно было бы ожидать, что *муджахид*, который пришел к ошибочному заключению, будет прощен за свою ошибку, но не получит ни награды, ни наказания, а пришедший к верному суждению – только одну награду. Однако исламский закон, который предусматривает две награды *муджахиду* за верное суждение (одну за усилие, вторую за верность суждения) и одну за приложенное усилие при вынесении решения тому *муджахиду*, который ошибся, ясно показывает, что *иджтихад* рассматривается как важный религиозный долг.

Однако неквалифицированным лицам строго запрещено заниматься *иджтихадом*, и даже если их суждения верны, они рассматри-

ваются как ошибающиеся и виновные в неверных действиях, так как верность их решений, скорее, дело случая, чем результат вдумчивого изучения источников исламского закона. *Иджтихад*, который должен быть непрерывным процессом, необходим для исправления ошибок, вкрадывающихся в мышление или практику мусульманской общины. Тот факт, что мусульманская община наполнена необоснованными нововведениями и вводящими в заблуждение идеями и поражена вялостью, отсталостью и застоем, объясняется неспособностью поддерживать практику *иджтихада* во многих областях жизни. Когда, напротив, *иджтихад* является постоянной практикой, ошибки и необоснованные мнения не могут выжить, так как *муджтахиды* будут действовать быстро, чтобы исправить и искоренить их.

Проблема «правильного» и «неверного» в действиях *муджтахидов* была предметом долгих споров между учеными *усул*, пришедших к общему мнению, что если мыслители квалифицированы для участия в *иджтихаде*, то их различные интерпретации могут быть рассмотрены как верные по существу. Ученые *усул ал-фикх*, которые начинали с предпосылки, что есть единая общая «истина», пришли к выводу, что все *муджтахиды*, вне зависимости от их разногласий, в основном правы на том основании, что невозможно определить, кто из них более всех постиг «истину» в своих решениях. Однако те, кто исходят из предпосылки, что истина принимает разные формы в разных ситуациях и случаях, в результате также приходят к выводу, что *муджтахиды* правы вне зависимости от их разногласий.

Ибн-Таймийа отмечал, что арабское слово «неправильный» (*khata*) иногда значит «морально неправильный», «греховный» или «заслуживающий порицания», в то время как в других случаях оно значит просто «ошибочный» или «не имеющий достаточно знаний». Однако такой *муджтахид* может быть «не прав» в последнем смысле этого слова из-за какого-то аспекта ситуации, который он не смог увидеть или понять, но за который он не несет ответственность из-за своей неспособности воспринять его, и он получает награду за свою попытку понять его полностью. Что же касается *муджтахиды*, который полностью понимает ситуацию и таким образом формулирует правильное решение, то он получает две награды: одну за свои усилия, а другую за то, что действительно пришел к правильному выводу.

В дискуссии о «правильном» и «неправильном» многие ученые проводят различие между «рациональными утверждениями (*аклийат*) и «законностью» (*шари'ат*). Ошибка на уровне рационального утверждения может помешать человеку познать Бога и его Пророка, поскольку в этой сфере есть одна Истина и никакой другой. Те, кто принимает эту Истину, находятся на пути веры, а те, кто не принимает, считаются неверующими. Что касается тех, которые находятся где-то посередине, то мнения о них разнятся. Что касается сферы «законности», некоторые аспекты являются окончательными и образуют важные составляющие религии, и те, кто утверждает их, правы, а те, кто не утверждает, не имеют оснований для того, чтобы не делать этого. Что касается тех правовых норм, для которых есть окончательные доказательства, но которые не классифицируются как существенные аспекты религии, говорят, что пренебрегающие ими ошибаются и виновны в неправомерных действиях, тогда как те, кто не пренебрегает ими, ошибаются, но не виновны в проступках.



[РАЗДЕЛ ВТОРОЙ]

ОБНОВЛЕНИЕ (ТАДЖИД),  
ИМИТАЦИЯ (ТАКЛИД)  
И ПРИВЕРЖЕННОСТЬ (ИТТИБА')  
ОТНОСИТЕЛЬНО  
ИДЖТИХАДА

## Глава 4

# Точки совпадения и дополнения между *таджидом* и *иджтихадом*

### [ТЕМА 1]

*Термин таджид в лексиконе, законе и его техническое использование*

ТРЕХБУКВЕННЫЙ КОРЕНЬ *дж-д-д* имеет множество обозначений. Слово *джадда* (отглагольное существительное *джидда*), например, означает «быть новым», и, таким образом, семантически родственно глаголу *иджтахад*, который включает в себя затраты усилий для появления с новым значением. Изначальное значение глагола *джадда* было «отрезать» (отглагольное существительное *джадд*). Прилагательное *джадад*, когда относится к самке верблюда, обозначает, что у нее больше нет молока, а новый халат (*тавб джадид*) – тот, который был недавно разрезан. Сходные глагольные формы – *таджаддада* («быть обновленным»), *джаддада* («возобновлять»), ***истаждадда*** («появляться вновь»). Отглагольное существительное *джидда* противоположно существительному *била*, означающему «снижение» или «ухудшение». Поэтому термин, используемый для обозначения Солнца и Луны – *ал-джадидан* («два новых»), потому что они никогда не ухушают и не изнашиваются.

Обратившись к Корану, мы находим, что прилагательное *джадид* встречается шесть раз: «*Неужели после того, как мы станем прахом, мы возродимся в новом творении?*» (*фи халкин джадид*) (Коран, 13: 5); «*Если он пожелает, то уведет вас и приведет другие творения*» (*халк джадид*) (Коран, 14: 19); «*...вы возродитесь в новом творении, после того как полностью распаетесь*» (*халк джадид*) (Коран, 34: 7); «*Но они сомневаются в новом сотворении*» (Коран, 50: 15) и «*Неужели после того, как мы превратимся в прах и частички, мы будем воскрешены в новом творении?*» (*халк джадид*) (Коран, 17: 49, 98). «Новое творение», о котором здесь говорится, –

это то, что только что появилось, как таковое, оно отличается от того, которое ухудшалось с течением времени. Следовательно, исходное значение «отрезать» может проявляться в том, что новое творение «отрезано» (отделено, отлично) от старого.

В Сунне, напротив, понятия *таджид* и *иджтихад* используются в отношении направления и руководства, но не в строго регламентированном, исключительном смысле, который бы отменял все остальные значения и точные смыслы. В Сунне мы встречаем производные от корня *дж-д-д*, используемые в смысле сокращения или отсечения, самодостаточности, величия, прочности, ясности, новизны в противоположность ухудшению. В известном *хадисе* Пророк сказал: «Воистину, в начале каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит для них религию» (*ман йуджахиду лаха динаха*). Фраза «обновит для них религию» означает, что этот человек прояснит разницу между практиками, которые влекут за собой подражание примеру Пророка, и бесосновательными инновациями; поможет и поддержит тех, кто продвигает и распространяет знания, побеждая тех, кто продвигает бесосновательные инновации, возродит основанные на Коране и Сунне практики, которые были забыты, и обучит людей на основе Корана и Сунны.

Некоторые ученые видят обновление как движение, инициированное одним или несколькими людьми, в то время как другие рассматривают его как движение, инициированное всей общиной. В любом случае обновляющий, или *муджаддид*, также является *муджтахидом*, так как исламское обновление может быть предпринято должным образом только тем, кто квалифицирован для занятий *иджтихадом*. Некоторые ученые видят обновление / *таджид* как более широкое и инклюзивное явление, чем *иджтихад*, в то время как другие рассматривают *иджтихад* как нечто более широкое и инклюзивное, чем обновление. Как следствие, не всякий *муджаддид* есть *муджтахид*, и не всякий *муджтахид* есть *муджаддид*. По ал-Мунави (ум.1031 г. х./ 1621 г.), относительное местоимение *ман* («тот, кто») в фразе *ман йуджахиду* («тот, который обновит»)

«относится либо к одному, либо к нескольким *муджтахидам*. Этот человек или группа, чья задача установить доказательства и поддержать Сунну, будет наделен/наделена способностью прояснять

неясности в свете учений, которые являются окончательными и ясными. Он/она/они будет/будут демонстрировать способность выводить факты и теории из явных текстов Корана и его символов, коннотаций и подтекстов с внимательным умом и сердцем».

Этот человек или группа не обязательно должен/должна иметь специализацию в исламской юриспруденции. Было отмечено, например, что на заре третьего века по хиджре появились Ибн Сарих аш-Шафии (ум. 306 г. х./ 918 г.), юрист ал-Ашари (ум. 324 г. х./ 926 г.), специализировавшийся на принципах юриспруденции, и ан-Насан (ум. 303 г. х./ 915 г.), специалист по *хадисам*. Начало VI века хиджры ознаменовалось вкладом Фахруддина ар-Рази (ум. 606 г. х./ 1209 г.), схоластического теолога, и так далее. Что касается того, почему *хадис* указывает, что обновители и реформаторы будут появляться на рубеже нового века – или, можно сказать, в начале нового поколения, – ал-Маннави объясняет тем, что, по мере того как одно поколение сменяется другим, именно в это время существует наибольшая вероятность путаницы или дезориентации среди ученых и появления вредных нововведений и самозванцев.

По мнению ат-Тураби, религиозное обновление должно осуществляться целой группой людей, работающих вместе, поскольку жизнь в наши дни стала настолько сложной, что интеллектуальное обновление – слишком неподъемная задача для одного человека, каким бы выдающимся и влиятельным он ни был. Ал-Маудуди (1903–1979 гг.) писал в том же ключе:

«Чтобы осуществить религиозное обновление в данное время, недостаточно возродить религиозные науки и пробудить в людях желание придерживаться исламских законов. Скорее, мы нуждаемся в комплексном движении, чье влияние будет распространяться на все научные дисциплины, искусство, идеи и отрасли промышленности – фактически на все области человеческой жизни».

В конце концов, ничто не может противостоять потоку кроме противотока, и когда коррупция проникла во все сферы жизни, программа реформ должна быть настолько широкой, чтобы она очистила все от корней до ветвей.

Также и ал-Карадави предлагал расширить определение религиозного обновления в соответствии с пророческими *хадисами*, которые указывают, что продвижение религиозного обновления – это работа не одного человека, но группы, которая работает вместе в интересах истины. Согласно достоверному *хадису* из этой категории, Пророк провозгласил: *«Будут среди моего народа те, кто продолжают распространять Божье правление, не останавливаясь перед своими противниками, до тех пор, пока не наступит Божий суд, они все еще будут выполнять эту задачу»*. Этот *хадис* отражает слова *суры* «Семейство Имрана» (Коран, 3: 103–104), которые говорят нам, что *«Так Аллах разъясняет вам Свои знамения... Пусть среди вас будет группа людей, которые будут призывать к добру, повелевать одобряемое и запрещать предосудительное. Именно они окажутся преуспевшими»*.

Когда мы обновляем что-то, наша цель состоит не в том, чтобы изменить самую суть объекта, который должен быть обновлен, или заменить его чем-то другим, но, скорее, восстановить его до первоначального состояния. В случае религиозного обновления это включает построение на первоначальном основании и возвращение к первоначальному посланию и цели религии. Когда мы говорим о религиозном обновлении в исламе, мы имеем в виду возрождение опыта мусульманской общины и практики ислама. В отношении постановлений и форм поклонения, основанных на учении Корана, Сунны или консенсуса мусульманской общины, обновление состоит в том, чтобы вернуть людей к истокам, на которых основаны эти постановления и формы поклонения. Что касается практики, которая сложилась, или вопросов, возникших в ответ на изменяющиеся обстоятельства и в отношении которых нет предыдущего постановления или ясного текста, то правоведы должны формулировать касающиеся их решения, размышляя о них в связи с существующими решениями по сопоставимым ситуациям. А что касается ситуаций и вопросов, по отношению к которым нет ясного текста или сопоставимой ситуации исходя из прошлого, они должны решаться посредством процесса *иджтихада*, в котором правовед формулирует решение, основанное на признанных правилах и критериях.

Интеллектуальное обновление в исламе не отменяет существующие понятия и не устанавливает новую систему мышления. Скорее, оно включает в себя открытие заново и развитие уже существующих

идей в соответствии с нуждами, превалирующими в наше время, и на основе соответствующих решений, методологий, а также методов и признанных констант. Что касается авторитетных точек отсчета, то вот они: Коран, Сунна Пророка, средства и механизмы для понимания исламских принципов (рассуждение, консенсус и т. д.) и исламское интеллектуальное и правовое наследие.

## [ТЕМА 2]

### *Модели современного исламского интеллектуального обновления*

Ал-Карадави определяет ключ к религиозному обновлению как «осознание и понимание». Он пишет:

«Когда я использую слово *фикх*, то использую его не в техническом значении «юриспруденция», которая имеет дело со вспомогательными правовыми постановлениями. Скорее, я использую слово в смысле, в каком оно используется в Коране и в каком использовалось Пророком. В *суре* «Скот» (Коран, 6: 98) читаем: *«Мы уже разъяснили знамение для людей понимающих (ли кавмин йафкажу)»*. То же значение слова *фикх* находим в высказываниях Пророка *«Если Аллах хочет одарить кого-то особым образом, то одаривает его пониманием религии (йуфаккиху фи ад-дин)»*. В Коране и Сунне слово *фикх* относится к пониманию в двух первичных сферах: Вселенной, то есть сотворенной сфере, включая людей, их окружение и неизменные природные законы, которые мы наблюдаем в космосе, и в сфере религии, то есть божественно данных предписаний, которые позволяют нам правильно относиться к реальности».

Как однажды выразился Абд ал-Маджид ан-Наджар, *фикх* –

это обязательство изучать наше наследие и впитывать богатые концепции, которые оно предлагает. Тем не менее, это – обязательство извлекать пользу из этого наследия и руководствоваться им, а не рабски придерживаться каждой его буквы или полностью принимать понимание тех, кто был до нас, как будто никакое другое понимание было невозможно. Такое слепое подражание не находит оправдания в исламском праве и не поможет нам в реформировании окружающих нас условий.

Согласно ат-Тураби, желаемое религиозное обновление происходит в три этапа. На первом этапе мы возвращаемся к основным источникам религиозного обучения, а именно к Корану и Сунне, закрепленным нашими традициями, нашим наследием и опытом наших праведных предков. На втором этапе мы определяем связь между нашим пониманием вышеупомянутых источников и различными науками – от экономики к антропологии, к естественным наукам, чтобы установить надлежащую связь между исламской мыслью и реальностью в исламе, которым мы живем. И на третьем этапе мы применяем исламские учения к конкретным ситуациям, чтобы повседневный опыт и религия могли сливаться жизненно важным образом.

Отправная точка обновления лежит в Коране и Сунне. Наше понимание и применение Корана и Сунны окрашено и ведомо опытом первых поколений мусульман, в частности, сподвижников Пророка, так же, как и опытом последующих поколений мусульман. Ученые и мыслители могут расходиться в том, как понимать конкретные вопросы и реагировать на них; однако в этом нет никакого вреда, пока основные предпосылки и конечные цели остаются общими.

В своей книге *Манхадж таджид ал-фикх* Абдалла ибн Абд ал-Мухсин ат-Турки (род. 1940 г.) изложил некоторые правила, определяющие наш подход к религиозному обновлению. Эти правила включают: (1) понимание религии; (2) понимание реальности; (3) признание того, что большинство рассматриваемых текстов имеют, скорее, умозрительное, а не окончательное значение; (4) осознание Божьей милости и благодати; (5) понимание того, что в процессе обновления *фикх* должен охватывать не только правовые вопросы, но и играть роль теоретического знания в выведении правовых решений и открытии естественных законов; (6) важность использования других дисциплин как средств достижения полного понимания; (7) признание роли практического знания в том, чтобы помочь нам определить, как применять религиозные учения к конкретным ситуациям в повседневной жизни верующих.

Следует отметить, что практически каждая из различных современных моделей религиозного и интеллектуального обновления может быть разложена на три базовые, концептуальные пересекающиеся области, а именно: религия, разум и реальность (то есть конкретные условия) или откровение, человечество и космос.

Ни одна социальная структура не может выжить только на основе искусства, науки и интеллекта, так как именно духовные категории дают человечеству возможность развиваться и прогрессировать. Там, где духовные категории в упадке, цивилизация деградирует, то есть кто не имеет возможности подниматься вверх, будет, по закону силы гравитации, иметь путь только вниз. По словам Малека Беннаби (1905–1973 гг.):

«Если ослабнет импульс Корана, исламский мир замедлится в развитии и остановится, подобно тому как двигатель глохнет, когда заканчивается топливо. Никакая временная сущность в ходе человеческой истории не способна была заменить единственный источник человеческой энергии – веру».

Условия для обновления цивилизации и возрождения в терминах Беннаби следующие: люди, земля и время. Эти три фактора составляют социальный капитал, который обеспечивал мусульманской общине все, в чем она нуждалась на ранних стадиях истории. Однако, чтобы эти элементы должным образом развивались, они должны руководствоваться религиозными концепциями.

*Иджтихад* по своему определению – это процесс, который взаимодействует с конкретными обстоятельствами и вновь возникающими проблемами и ситуациями. Что касается приоритетов, которым должно быть уделено внимание в настоящее время, Мунир Шафик (род. 1934 г.) приводит следующие проблемы, имеющие особую актуальность: способствование мусульманскому сообществу в восстановлении самостоятельности и достоинства через освобождение от иностранного контроля; разделение, разрывающее мусульманскую общину во всем мире, и, следовательно, необходимость достижения единства; вопросы, касающиеся развития; вопросы социальной справедливости, человеческого достоинства, практика консультаций и отношения между правителями и народом; загрязнение окружающей среды; долговое бремя, под которым находятся бедные народы; распад и крушение семейной ячейки.

По общему признанию, будет серьезной проблемой коллективное согласование особенностей подхода к *иджтихаду* и обновлению. Однако есть основания полагать, что мы можем уменьшить расхождения во мнениях и эффективно работать в этом направлении.



### [ТЕМА 3]

#### *Обновление и различные подходы к пониманию и применению*

Ученые расходятся во мнениях относительно различия между термином *таджид* (обычно переводится как «обновление») и другими родственными терминами. Причина расхождения во мнениях заключается в том, что некоторые из этих терминов в современном употреблении несут смыслы или коннотации, которые противоречат историческим верованиям и практикам мусульманской общины. Однако вместо того чтобы полностью исключить их использование, мы должны отделить эти термины и связанные с ними понятия от нежелательных нюансов и коннотаций, выделив их терминологические, лингвистические и правовые истоки.

Наиболее полное обновление – то, которое сочетает и возрождение, и развитие. Возрождение достигает исторического успеха, развивая религию после периода упадка, в то время как развитие достигает даже большей исторической выгоды, так как адаптирует религию к новым историческим условиям.

Далее я представляю несколько различных подходов к религиозной реформе и обновлению. Автор первого подхода, тунисский ученый Хичем Джайт (род. 1935 г.), считает, что страны, которые отстают в области исламского законодательства, должны догнать те, которые более продвинуты в этой области. В частности, Джайт утверждает, что мы должны положить конец жестоким, неуместным наказаниям *хууд*, от которых отказались Омейяды тринадцать веков назад, и вместо этого сделать акцент на обширном поле законов о личном статусе, формулировки которых устарели и нуждаются в обновлении.

Джайт делит людей, которые связывают себя с процессом обновления, на три группы. Первая состоит из экстремистских сторонников обновления, которые отстаивают идею обойтись без всего, что относится к старым порядкам. Вторая состоит из экстремистских традиционалистов, которые хотят, чтобы все оставалось именно так, как есть. И третья группа, умеренная по своему характеру, отрицает жесткость обеих упомянутых групп и ищет мудрости, где только можно и в любой форме – и старой, и новой. Представители этой последней группы поддерживают и защищают обновле-

ние, которое сохраняет исламскую аутентичность. Таким образом, они проводят различие между обычаями, практиками и идеями, которые могут быть законно заимствованы и адаптированы из других культур и сред, и теми, которые не могут. В общем, они стремятся к соединению старого и нового при условии, что оно уместно и выгодно.

Современные мыслители, которые столкнулись с оппозицией из-за написанных ими инновационных трудов – шейх Мухаммад ал-Газали (1917–1997 гг.), ат-Тураби и другие. Возражения, которые были выдвинуты против сочинений ал-Газали, как правило, двух типов. Первый тип вырастает из скептицизма, основанного на рационалистической ориентации, которая сама по себе является сомнительной по некоторым вопросам, а второй тип возражений следует избирательному подходу, который фокусируется на конкретных словах и выражениях, встречающихся в трудах этих людей, игнорируя основные идеи и выводы, представленные в таких работах. Приверженцы последнего подхода сосредотачиваются на маргинальных проблемах и частностях, которые вторичны по отношению к обновленческим целям автора. На самом деле метод ал-Газали не является отходом от методов его предшественников, как ранних, так и современных. Его основаниями и источниками были Коран и Сунна, а его подход к обоим ясен: если сообщение перед ним отвечает установленным критериям аутентичности и достоверности, он не видел причин отвергать его, а если по вопросу соответствия возникает существенное несогласие, он был готов рассмотреть аргументы за и против и допускал различие точек зрения.

#### [ТЕМА 4]

##### *Термины, относящиеся к одной семантической семье*

Ранее была сделана ссылка на ряд терминов, значения которых в той или иной степени совпадают со значением *таджид*, или обновление. Такие термины имеют ряд общих семантических элементов; все они связаны, например, как с индивидом, так и с группой, с Я и Другим, с вещами и идеями, с этим миром и миром Грядущим. Кроме того, все они связаны с движением и обновлением, созиданием и содействием,

а также переходами от одной ситуации к другой. Некоторые из них могут даже использоваться взаимозаменяемо.

### 1. *Тагйир*

Обычно переводимый как «изменять», глагол *гаййара* (отглагольное сущ. *тагйир*, непереходный глагол *тагаййара*) относится к процессу, в котором кто-то или что-то переходит из одного состояния в другое. Если мы меняем что-то, то мы это сделали другим, нежели оно было до этого. Этот термин используется в разных формах в *суфе* «Трофеи» (Коран, 8: 53), где мы читаем что *«Аллах не отменяет (лам йакун мугаййифан) милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того (хатта йугаййира), что в их душах»*. Выражение «пока они сами не изменяют» (*хатта йуга*) прежде всего подразумевает возможность насаждения идей в уме и сердце человека или замену одних идей другими.

Процесс, называемый *тагйир*, или изменения, может принимать одну из двух форм. Человек либо изменяет внешний вид или форму чего-то, не изменяя его сущности, либо меняет его сущность; другими словами, он в некотором смысле меняет одно на что-то другое. В *хадисе*, записанном Муслимом от имени Абу Саида ал-Худри, сообщается, что Посланник Бога сказал: *«Если кто-нибудь из вас заметит что-то предосудительное, пусть изменит это своей рукой (своими действиями). Если это невозможно, пусть он попытается изменить это своим языком, и если это тоже невозможно, то пусть он постарается изменить это своим сердцем (своими мыслями). Последнее – самое меньшее, к чему побуждает вера»*.

Таха Джабир ал-Алвани (1935–2016 гг.) выделил четыре основных правила самоочищения. Первое – догмат о единственности Бога (*тавхид*) и желание возвысить Бога-Творца над всем остальным. Второе – это вера в фундаментальное единство человечества, которое имеет общее происхождение, общую судьбу, общую задачу (развития и блага Земли), общую природу. Третье – это единство и постоянство истины и признание того, что только Бог постигает всю истину и реальность, в то время как на человека возложена задача поиска истины всеми способами, которые Бог дал в его распоряжение. И четвертое – это вера в то, что люди были помещены на Землю и в более широком космосе как Божьи наместники и распорядители.

Что касается Абд ал-Маджида ан-Наджара, он видит процесс изменений сосредоточенным вокруг двух основных осей. Это: (1) отрицание реальности как она есть, и (2) стремление заменить существующую реальность альтернативной реальностью, базирующейся на четком представлении, какой должна быть эта альтернатива, и представлении о способах ее воплощения.

## 2. *Ислах*

Существительное *салах*, означающее «доброту», «праведность» и «разумность», противоположно слову *фасад* в значении «разложение», «ухудшение» и «вред». Следовательно, производная словесная форма *аслаха* (отглагольное существительное *ислах*) означает вызвать что-то, что становится хорошим, здоровым и полезным, после того как оно было искаженным, вредным и вредоносным, вкратце «реформировать» или «исправить». Родственные пары противоположностей внутри этого семантического поля включают *муслих* («реформатор») и *мусфид* («искажитель», «вредитель»), что может относиться и к человеку, и к группе. Эта двойственность упоминается в *суре* «Корова» (Коран, 2: 220), которая говорит нам что *«Аллах отличает распространяющего нечестие (ал-мусфид) от творящего добро (ал-муслих)»*. Процесс реформы (*ислах*) иногда ассоциируется с осознанием Бога (*таква*), праведностью (*бифр*), прощением (*афв*) и верой (*иман*), которые составляют психологические, духовные и моральные основы реформистских действий. Как мы читаем в *суре* «Совет» (Коран, 42: 40): *«Но если кто простит и установит мир (ва аслаха), то его награда будет за Аллахом»*. Коран также делает ясной связь между добрыми делами и верой. Это можно увидеть в часто повторяемом упоминании о *«...тех, кто уверовал и совершал праведные деяния»* (*сура* «Корова» (Коран, 2: 25)). В конце концов, не может быть веры без праведных действий, нет праведности без веры. Эта связь выражается в *суре* «Комната» (Коран, 49: 10) в предписании: *«примиряйте братьев»* (*аслиха*) между любыми двумя членами общины верующих, которые в ссоре друг с другом; и в *суре* «Худ» (Коран, 11: 117) в форме стимула действовать праведно по отношению друг к другу: *«Твой Господь не станет убить города по несправедливости, если они праведны (ва ахлуха муслихун)»*.

### 3. *Ихйа*

Трехбуквенный корень *х-ай-а* (отглагольные существительные *хайах* и *хайаван*) противоположен по смыслу корню *м-в-т* (отглагольные существительные *мавт* или *мавтан*), означающему смерть. И так же, как жизнь и смерть влияют на людей, животных, растительность и всю планету, они также влияют на идеи, принципы, доктрины и теории. Коранические утверждения «*Не равны слепой и зрячий, мрак и свет, тень и зной. Не равны живые и мертвые. Воистину, Аллах дарует слух тому, кому пожелает, и ты не можешь заставить слышать тех, кто в могиле*» (Коран, 35: 19–22) были объяснены Таалабом словами: «Термин “живой” описывает мусульман, термин “мертвый” – тех, кто отвергает божественное послание». Лексикограф и грамматист аз-Заджадж (ум. 311 г. х./ 923 г.) также идентифицирует живущих с верующими, а мертвых с неверующими. *Сура* «Скот» (Коран, 6: 122) говорит: «*Разве тот, кто был мертвецом, и Мы вернули его к жизни и наделили светом, благодаря которому он ходит среди людей, подобен тому, кто находится во мраке и не может выйти из него?*» Таким образом, человек, которого правильно направляют, «жив». Точно так же Аиша рассказывала, что «когда начинались последние дни *рамадана*, Посланник Аллаха ту же затягивал свой пояс, бодрствовал ночью (*ва ахйа лайлаху*) и будил свою семью». Как ал-Хафиз ал-Хаджар отмечал в комментарии к этому *хадису*, фраза *ва ахйа лайлаху* («он оживил свою ночь») подразумевает, что Пророк проводил ночи в молитвах и других актах поклонения и оживлял свою душу. Согласно *хадису*, переданному Абу Умайей, «Настанут времена скорби и испытаний, когда человек проснется утром верующим (*йусбиху муминан*) и ляжет спать неверным (*ва йумси кафиран*), если Бог не оживит его душу знанием (*илла ма ахйаху-Алаху би-л-илм*)».

Усилия по возрождению практик, использовавшихся для подражания Пророку, когда-то применявшихся исламских законов и полезных знаний, которые были широко распространены среди членов мусульманской общины, но теперь уступили место застою и безжизненной традиции, могут быть выражены любыми терминами. Независимо от того, называем ли мы их обновлением, изменением, реформой, возрождением или ренессансом, они выполняют одну и ту же функцию и служат той же цели.

#### 4. Ба'с

Трехбуквенный корень *б-‘-с* несет смысл разжигания, провокации, возбуждения или пробуждения. В традиционном использовании, глагол *ба'аса* используется для обозначения двух основных значений. Одно из них – «посылать», как в *суре* «Преграды» (Коран, 7: 103), где Бог говорил: «*После них мы отправили (ба'аса) Мусу...*»; и в *суре* «Корова» (Коран, 2: 213): «*Люди были одной общиной, и Аллах отправил пророков добрыми вестниками и предостерегающими увещателями...*» Другое значение – «возродить» или «воскресить» – *сура* «Корова» (Коран, 2: 56): «*Затем мы воскресили (ба'аснакум) вас после смерти...*»

#### 5. Нахда

Трехбуквенный корень *н-х-д* обозначает движение вверх. Таким образом, глагол *нахада* (отглагольные существительные *нахд* и *нухд*), как и производный глагол *интахада*, означает «подниматься», а существительные *нахда*, *нахд* и *нухд* обозначают движение, подъем и акт собирания сил. Следовательно, корень *н-х-д* полностью соответствует тому, что ему предшествовали (*тагийр*, *ислах*, *ихйа* и *ба'с*), хотя нигде в Коране не используется. Он используется, скорее, в Сунне, особенно в указаниях о позах ритуальной молитвы (*салат*). Однако термин *нахда*, который начал часто использоваться с середины XX века, указывая на «пробуждение» или «ренессанс», стал ассоциироваться с интеллектуальным движением, ведомым поколением мыслителей, называемых «пионеры пробуждения» (*фуввад ан-нахда*).

Французский термин *ренессанс*, означающий «возрождение», появился во французском языке только на рубеже XIX века. Стоит, однако, отметить, что «новое рождение», на которое указывает этот термин, началось в Италии, откуда распространилось по всей Европе в XV и XVI веках. Ренессанс проявился в форме широкого движения обновления, охватившего искусство, науку и литературу. Европейский ренессанс, связанный с возрождением греко-римского наследия, и правда, стал обновлением в истинном смысле этого слова. Как отметил философ Салах Кансава, выражение «эпоха Возрождения» не обозначает четко определенную сущность или набор практик, которыми пользовались люди, сознательно причислявшие себя к «веку Ренессанса», так как термин вошел в

употребление только почти полтора века спустя, а в то время (1550 г.) он был придуман итальянским историком Джорджо Вазари (ум. 1574 г.), который использовал его для описания изменений, произошедших в искусстве и визуально выраженных. Этот период назывался и «эпоха Просвещения» – термином, придуманным Эммануилом Кантом в его известном эссе, которое он напечатал в 1784 году под названием «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Вскоре после этого термин «Просвещение» стал общепотребимым на поле исторических исследований.

Согласно египетскому философу Хасану Ханафи (род. в 1935 г.), эпоха Возрождения ознаменовала конец того, что он называет «фазой истоков», и начало «фазы формирования» европейского сознания. Эта последняя фаза отражала разрыв с прошлым, поскольку предпринимались попытки выйти за рамки традиции как единственного источника знаний и руководства к действию. В арабо-мусульманском мире мы находим аналогичное противоречие между реформистской мыслью, ориентированной на будущее, и религиозной реформой, с ориентацией на прошлое. Следовательно, мы испытываем некоторые такого же рода проблемы, с которыми Европа столкнулась во время своего Ренессанса, но без того, чтобы это подразумевало какую-либо параллель между курсами двух цивилизаций.

По словам ал-Джабири,

«осознание арабами возрождения, или ренессанса, основано главным образом на ощущении контраста между состоянием упадка и заката, которое они переживают в настоящее время, и пробуждением, которое они видят в предложенных им двумя альтернативных моделях... [С одной стороны, есть] арабо-мусульманская модель, которая с течением времени продолжает так глубоко уходить в прошлое, что объективных причин думать о ней становится все меньше. [С другой стороны, у нас есть] европейская модель, которая продолжает уходить в далекое будущее, так как западный научно-технический прогресс опережает наш, в результате чего надежда догнать его неуклонно уменьшается...»

Ал-Джабири приводит ряд сравнений и аналогий, которые предполагают, что он не видит существенной разницы между «исламской цивилизацией» и «западной цивилизацией», хотя что

касается первой, она отправилась на поиск «будущего», будучи оторвана от своей истории и истоков. Однако нет никаких оснований полагать, что утопия западного образца, к которой стремятся определенные представители элиты, будет привлекательна для широких слоев населения, которое отказывается фальсифицировать свою идентичность или отрываться от исторических корней. Ал-Джабири цитирует афоризм: «Ничто не принесет такой пользы более поздним поколениям [мусульманской] общины, кроме того, что было выгодно ранним поколениям», – наряду с либеральным арабским девизом «Ничто не поможет нам продвинуться вперед, кроме того, что помогло Европе достичь прогресса», где слово «что» относится, кроме прочего, к «отсутствию какой-либо конкуренции или оппозиции».

По этому поводу социолог и мыслитель Бурхан Гальюн (род. 1945 г.) спрашивает:

«Когда мы говорим о *нахда*, описываем ли мы реальность? Или мы говорим о неких методических концепциях? И если последнее, то применимо ли это понятие к чему-то, что имело место, или к чему-то, чего не было?»

Подобные вопросы имеют целью выявить практическую функцию концепции *нахда* в арабо-исламском дискурсе. По мнению Гальюна, «в арабском мире не существует “эпохи Возрождения” (*асф ан-нахда*), если только мы не хотим применить этот термин к разрыву, который произошел в традиционной арабской мысли, или к новым вопросам и проблемам, поднятым некоторыми интеллектуалами». Продолжая в том же духе, Гальюн пишет:

«Как мне кажется, тема *нахда* – пробуждения, возрождения – исчерпалась в начале XX века, когда арабские государства стали попадать под иностранную оккупацию, ... поскольку вопрос перешел от прогресса и преодоления культурного разрыва к обороне против колонизаторов. Когда арабские страны стали завоевывать независимость, мы вошли в новую историческую фазу, и стало считаться, что вопрос *нахда* вновь приобрел свое значение, когда мы начали размышлять и переосмысливать программу развития».



Арабский националистически настроенный мыслитель Сати ал-Хусри (1882–1968 гг.) считал, что под влиянием того, что он называл «неаутентичностью прозападных арабских интеллектуалов», процесс развития в арабском мире ослабевал до «подражания и мимикрии». Как и Гальюн, Мунир Шафик поднял жизненно важные вопросы, связанные с критериями, на основе которых мы определяем, имеет ли место *нахда*. Если то, что мы называем «веком ренессанса», есть век, когда весь мир переживает ренессанс, то критерии, по которым его надо оценивать, должны быть справедливы для всего мира. С другой стороны, если мы говорим о ренессансе в определенной стране, то критерии меняются, и утверждение, что ренессанс произошел, может быть справедливо оспорено, если «ренессанс», о котором идет речь, принес вред другим людям.

## Глава 5

### *Таклид, иттиба' и иджстихад:*

#### КОНТРАСТ И ВЗАИМОДОПОЛНЯЕМОСТЬ

##### [ТЕМА 1]

*Термин таклид в лексиконе, праве и его техническое использование*

В ОБСУЖДЕНИИ трехбуквенного корня *к-л-д* Ибн Фарис (ум. 395 г. х./1004 г.) писал:

«Буквы *каф*, *лам* и *дал* составляют два звуковых корня, один из которых обозначает акт подвешивания (подвесить что-то на кого-то или на что-то), а другой обозначает «удачу» или «судьбу». Исходное значение этого корня – «скручивание» или «плетение». Производное существительное *килада* относится к бусам, а фраза *калладаху ал-амр* означает, что кто-то предписал или назначил кого-то для выполнения задания».

Множественное число от *килада* (*кила'ид*), которое один раз встречается в Коране, соответствует значению, изложенному выше. В *суфе* «Трапеза» (Коран, 5: 2) термин *кила'ид* относится к гиляндам, повешенным на шею предназначенных для заклятия животных, а в Сунне приводится высказывание Аиши: «Я сплела гилянды для жертвенного животного Посланника Божьего (*кала'ид хади расул Аллах*). И он украсил (*калладаху*) его ими».

Как и Коран, Сунна не дает четкого определения глаголу *калада* (отглагольное существительное – *таклид*). Что касается действия, называемое *таклид*, относительно религии, то о нем говорится в известных высказываниях Пророка, которые, если и не являются откровенными подделками, слабо засвидетельствованы и оказали

нездоровое влияние на мусульманскую общину. Согласно одному такому высказыванию «Если кто-то из вас подражает ученому, то будет чист перед Богом в Судный день».

Аш-Шатиби в *Ал-Итисам* цитирует Ибн Масуда, который говорит: «Остерегайтесь, чтобы любой из вас не позволял религии быть имитацией, что если этот человек верит, то он верит, и если не верит, то не верит». Поэтому многие ученые описывают подражание как «печальное новшество» (*бид'а 'азима*), о котором и не слышали в ранние века ислама.

Определение *таклида* ученых *усул* стремится к отражению той же точки зрения. Как мы уже видели, отлагольное существительное *таклид* относится этимологически к слову *калада* («ожерелье», «гирлянда»), которое надевают на шею человеку или жертвенному животному. Таким образом, имитатор как бы «вешает» решение, в отношении которого он подражает *муджтахиду*, на шею последнему. В техническом смысле глагол *калада* определен как акт принятия мнения или чьей-то позиции без подтверждающих доказательств. Как таковое, это определение исключает действия в ответ на слова Посланника Бога или единодушие мусульманской общины, обращение мирянина к *муфтию* или опору судьбы на показания честных свидетелей, поскольку все эти действия основаны на подтверждающих доказательствах.

Комментируя незаконность опоры на подражание, аш-Шаукани писал:

«Человек, занимающийся *таклидом*, – это тот, кто не интересуется ни учением Корана, ни Сунной Посланника Аллаха, не думает ни о чем, кроме слов своего *имама*. Что касается того, кто выходит за рамки учения своего имама и обращается к Корану и Сунне, то он или она по определению не является *мукаллидом*».

Вот почему *таклид* определяется как «принятие того, что говорит кто-то, не требуя от него доказательств того, что он говорит». До аш-Шаукани Ибн Хазм определял *таклид* как «следование за кем-то, кому Всемогущий Бог не велел нам следовать». Ибн Хазм продолжал утверждать, что «практика *таклида* запрещена всеми [богооткровенными] законами без исключения...» Аналогично, ас-Суйути опреде-

ляет *таклид* как «следование за кем-то без веской причины. Воистину, это знак неверия, что ясно из *сурь* «Украшения» (Коран, 43: 22), в которой многобожники в дни Пророка оправдывали свое неверие словами: «Воистину, мы нашли своих отцов на этом пути, и мы верно следуем по их стопам»».

По иронии судьбы обнаруживается, что именно те люди, ученики которых подражали больше всего – а именно основатели различных школ исламской юриспруденции, – были наиболее непреклонны в своем осуждении и запрете *таклида*, а также в своем настаивании на важности изучения *иджтихада* и поиска подтверждающих доказательств. Их высказывания по этому поводу хорошо известны. Абу Ханифа, например, говорил: «Никому не разрешено цитировать сделанное нами высказывание без знания, откуда мы его взяли». Ученик Абу Ханифы Абу Йусуф (ум. 182 г. х./ 798 г.) занимал ту же позицию. Малик ибн Анас (ум. 179 г. х./ 795 г.) писал в том же ключе: «Я всего лишь человек. Иногда я ошибаюсь, а иногда я прав. Поэтому, когда я выражаю свое мнение, проверьте его. Если оно согласуется с Кораном, принимайте. Но если что-то противоречит Корану и Сунне, отвергайте это». Выражая аналогичную точку зрения, аш-Шафии заявлял: «Если высказывание верно, поддерживаю это как часть моего учения» и «Если что-то, что я говорю, входит в противоречие с Сунной Пророка, тогда следуйте Сунне и отвергайте, что я сказал». В конце концов, мы имеем высказывание Ахмада ибн Ханбала: «Это признак невежества и непонимания, если человек позволяет, чтобы другие люди диктовали ему религию».

Это примеры высказываний, приписываемых некоторым исламским ведущим ученым, о запрете имитации в целом и имитации в частности. Что касается тех, кто принял позицию одного из этих имамов и стремится защитить эту позицию доказательствами, он считается не *мукаллидом*, то есть имитатором, а скорее высоко ценимым *муджтахидом* – ученым, который прилагает похвальные усилия в стремлении к правильному пониманию и толкованию авторитетных религиозных текстов.

Для дальнейшего разъяснения этого вопроса Ибн ал-Каййим писал:

«Имамы, имена которых вы упомянули, не занимались тем типом *таклида*, которым вы сами занимались, и они никоим образом не оправдывали его. Скорее, те немногие случаи, когда они занимались *таклидом*, имели отношение к незначительным вопросам, в отношении которых они не находили текста ни в Коране, ни в Сунне; скорее, все, что они имели в своем распоряжении, были высказывания, сделанные людьми, более знающими, чем они. В результате, у них не было другого выбора, кроме как быть подражателями, а когда у кого-то нет выбора, он прощается. Что касается тех, кто имеет доступ к Корану, Сунне и изречениям сподвижников Пророка и способны получить доказательства в поддержку истины, но вместо того выбирают способ просто имитировать то, что кто-то думал или сделал, то они уподоблены тем, кто, имея доступ к мясу животного, забитого согласно правильным мусульманским предписаниям, вместо этого выбирают для употребления мясо животного, умершего по-другому».

Иллюстрируя этот пункт, аш-Шатиби ссылается на то, что Баки ибн Михлид (ум. 276 г. х./ 889 г.) обнаружил, когда вернулся в Андалусию после посещения Востока. Находясь на Востоке, Баки ибн Михлид встретил Ахмада ибн Ханбала и других ученых, чьи труды он внимательно изучал. Когда он вернулся в Андалусию, то столкнулся с подражателями, которые настаивали на приверженности исключительно школе имама Малика и отрицали все другие. Вследствие чего они преследовали и подвергли его ostracism, оставив его «оскорбленным и брошенным во внешнем дворе». Аш-Шатиби прокомментировал этот инцидент так: «Вот что происходит, когда мы делаем других людей арбитрами истины и когда мы чрезмерно привязываемся к той или иной философии или школе мысли, в то время как, по справедливости, мы должны понимать, что каждый почтенный ученый по-своему прав».

По этой причине Ибн Каййим в *Иглам ал-Мувакки'ин* отметил: «Они называют *мукаллида* оппортунистом, бесхарактерным человеком, который оставляет свою религию в руках других. Точно так же *мукаллид* описывается как слепой человек, лишенный проницательности и понимания. *Мукаллид* – это тот, кто следует за любым ревущим ослом или оборачивается к любому, кто кричит на улице. О таких людях предводитель правоверных Али ибн Абу Талиб однажды

сказал: “Они не были просвещены знанием и не имеют твердого основания, на которое можно опереться”. Аш-Шафии описал *мукаллида* как “того, кто собирает дрова глубокой ночью”, и запретил другим подражать ему или кому-либо еще...»

Среди более поздних ученых наиболее видными критиками *таклида* являются последователи того, что можно назвать «реформистским движением» (*ал-хафака ал-ислахиййа*) или «современным салафизмом» (*ас-салафиййа ал-хадиса*) и различные движения и школы мысли, которые ответвлялись от них.

Мыслитель-реформист Рашид Рида (1865–1935 гг.) сардонически писал по этому поводу:

«Аргументы, предложенные *мукаллидами* в пользу полагания на книги мертвых людей, а не на Книгу Бога или Сунну Его Посланника, следующие: способные быть ведомыми ими (Кораном и Сунной), верно, все вывелись. Поэтому, [говорят они,] мусульманам стоит остановить попытки жить по Корану и Сунне и начать полагаться вместо этого на труды более поздних ученых, которые выводили решения по всем религиозным вопросам по правилам, установленным их имамами. Мы должны принимать все, что говорят такие ученые, а Коран и Сунну читать только как средства получения божественного благословения. А если слова правоведа вступают в противоречие с тем, что было сказано Богом или Его Посланником, то надо усомниться в своих собственных способностях к рассуждению и считать покойного правоведа безупречным. Мы должны принимать учения этого ученого, принимая свой собственный разум, который был лишен возможности исследовать ясное Откровение Бога и истинную Сунну, о которой Пророк однажды сказал, что «ее ночь так же светла, как и ее день» – другими словами, никто не может усомниться в ее истинном значении... В День суда Бог не спросит нас, что сказали другие или как они понимали какие-то вещи. Скорее, он спросит нас о Книге, которую он ниспослал свыше, чтобы направлять нас, и о Сунне Пророка, который разъяснил нам то, что было ниспослано».

Фатхи ад-Дурайни утверждал:

«Учитывая, что *таклид* включает в себя формулирование утверждений, для которых не предоставляется поддержка или доказательства, без ссылки на высшие цели исламского права и, таким образом, без обращения к какому-либо *иджтихаду*, это влечет за собой приостановку размышления. Таким образом, *таклид* – это отречение от божественной ответственности думать, размышлять и воспитывать себя, изложенной в *суре* «Ночной перенос» (Коран, 17: 36): «Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут призваны к ответу».

## [ТЕМА 2]

### *Иджтихад и таклид: их общие и противоположные формирующие роли в мусульманской общине*

Следует отметить, что большинство ученых и имамов, которые были процитированы выше, запрещающие в самых неопределенных выражениях *таклид*, издали этот запрет только в отношении тех, кто имеет возможность заниматься *иджтихадом*. Что касается тех, кто способен видеть различия между всевозможными типами текстуальных и рациональных свидетельств, но не полностью квалифицируется как *муджтахид*, мнения расходились относительно того, был ли им запрещен *таклид*. Однако было единодушно решено, что необразованному непрофессионалу, который либо не способен выносить аргументированные суждения в юридических вопросах или слишком занят тем, что изо дня в день зарабатывает себе на жизнь, *таклид* разрешен как необходимость.

Поэтому, например, запрет ал-Шафии подражать ему или другим ученым не распространялся на всех без исключения. Скорее, он считал, что не всем в данном поколении позволительно заниматься *таклидом*, потому что если это произойдет, то повлечет за собой пренебрежение общинным обязательством (*фард kifайа*) заниматься *иджтихадом*. Поскольку *иджтихад* – это общинная обязанность, сказал аш-Шафии, в каждом поколении или возрасте должно быть несколько человек, которые возьмутся за эту задачу. Точно так же ал-Газали считал, что *иджтихад* является обязательным для людей, которые квалифицированы для участия в нем, а это люди, которым

запрещено участие в *таклиде*. В этой связи он писал: «Принято считать, что, когда ученый завершил процесс *иджстихада* и на этом основании пришел к выводу, что данное решение является правильным, он не имеет права принимать решение, поддержанное кем-то другим; скорее, он должен действовать на основании того, что он сам считает верным». Записанное высказывание Абу Хасана ал-Басри (ум. 426 г. х./ 1044 г.) гласит:

«Правильный подход к этому вопросу состоит в том, что квалифицированный ученый имеет неоспоримое обязательство участвовать в *иджстихаде* и действовать в соответствии с выводами, к которым он приходит посредством этого процесса... Ни один квалифицированный ученый не должен считаться более правомочным заниматься *иджстихадом*, чем любой другой; и никакая альтернатива этому обязательному процессу не может быть установлена в отсутствие доказательств, основанных на разуме или Откровении. На самом деле нет таких доказательств в поддержку альтернативы; следовательно, никакая альтернатива не допустима».

Что касается аз-Заркаши, то он разделил обязанность ученого участвовать в *иджстихаде* на три категории. (1) *Иджстихад* в качестве индивидуального обязательства (*фард 'айн*) для ученых, которые сталкиваются с конкретными ситуациями, требующими от них поиска подходящих решений; (2) *иджстихад* как общественная обязанность (*фард кифайи*), которую некоторые ученые выполняют, а другие нет; и (3) *иджстихад* как похвальное действие в отношении ситуаций, которые носят теоретический характер, но еще не возникли в реальности.

Ибн ал-Джаузи (510–597 г. х./ 1116–1201 г.) считал, что в ситуациях, требующих правовые решения, которые увеличиваются в количестве и сложности до точки, где обычные мусульмане начинают их понимать с трудом и вероятность их ошибок возрастает, разумнейшая альтернатива для мусульман – просто применить решения тех, кто исследовал вопрос более глубоко. Однако каждый рядовой член общины может выбрать, какому ученому или ученым будут следовать. Алп-Шаффи иллюстрирует ситуацию следующим образом:



«Если какому-то члену общины исключительно сложно понять разницу между мнениями толкователей исламского закона, он не будет иметь выбора, кроме как следовать одному из этих толкователей».

На этот счет было сделано много заявлений. Аш-Шатиби различал «*иджтихад* для ученых» и «общий *иджтихад*, который относится ко всем морально ответственным лицам». Аш-Шаукани жалуется, что те, кто хочет сделать выбор в пользу простого подражания, «оправдывают себя, тем, что “двери *иджтихада*” закрыты и Бог отнял эту милость у Своих слуг. Далее они начинают давать готовые ответы основной массе людей, которые одинаково далеки от знаний, говоря им, что так как основатели разных школ права ушли, оставив школы мысли, более нет нужды заниматься *иджтихадом*. При этом они добавляют к своему первоначальному нововведению (*таклид*) другое, не менее пагубное, а именно “закрытие дверей *иджтихада*”, тем самым нагромождая нарушение на нарушение и обрекая себя на вечное невежество».

Кто-то однажды сказал Джамалу ал-Афгани (1838–1897 г.): «Чтобы идти против наставлений имамов [основателей школ исламской юриспруденции], надо участвовать в *иджтихаде*. Однако у суннитов двери *иджтихада* закрыты из-за невозможности выполнения условий, необходимых для этой задачи». В ответ ал-Афгани сказал:

«Что вы имеете виду, говоря, что “двери *иджтихада* закрыты”? На основании какого текста из Корана или Сунны они были закрыты?! И какой имам когда-либо говорил, что никому после него не будет позволено заниматься *иджтихадом*, чтобы воспитывать себя в своей религии и руководствоваться Кораном и достоверными хадисами? ...Коран был ниспослан, чтобы быть понятным, чтобы люди могли использовать свой разум для размышления о его значениях и различать, какие постановления должны быть выведены из него. ...Я уверен, что, если бы Абу Ханифа, Имам Малик, аш-Шаффи и Ахмад ибн Ханбал были бы живы, они все еще были бы заняты выводением свежих правил из Корана и хадисов. И чем глубже они вникли бы в эту задачу, тем точнее бы понимали учение ислама».

Ат-Тураби писал так:

«Никто не закрывал дверь *иджтихада*, основываясь на каких-либо веских аргументах как разума, так и исламского закона. Скорее, эта дверь была закрыта в силу развития исламской мысли и цивилизации. Даже если мусульманские правоведы решат, что эта дверь должна быть открыта, она все равно останется закрытой, и никто не осмелится войти в нее. Причина этого в том, что религиозные импульсы уменьшились после их первоначального излияния – факт, который повлиял и на жизнь, и на мысль. Если условия жизни ухудшаются, то же самое происходит и с мыслью, но если мысль пробуждается к жизни, то и условия жизни людей также улучшаются, так как они неразделимы».

*Образовательная и формирующая роль мусульманской общины и требования к ней*

Образовательные методы, основанные на зубрежке и традиционном мышлении, просто дают больше *мукаллидов*, или мыслителей, связанных с традицией, и уничтожают возможность поддержания «общественного надзора» за мусульманскими учеными. Согласно Ибн Хазму, методологическая точка зрения которого была основана на прогрессивной образовательной перспективе развития, одним из условий культурного обновления и прогресса является обеспечение того, чтобы все члены мусульманской общины играли определенную роль в жизни *уммы*, в движении общества вперед. Те, кто способен участвовать в *иджтихаде*, будут виновны в проступках, если они не будут им заниматься. Однако мы несем ответственность только за ту степень *иджтихада*, на которую способны, и не более. Это согласуется с принципом Корана, который гласит: «Аллах не возлагает на человека сверх его возможностей» (*сура* «Корова» (Коран, 2: 286)) и «Бойтесь Аллаха по мере своих возможностей, слушайте, повинуйтесь...» (*сура* «Взаимное обманывание» (Коран, 64: 16)).

Здесь мы хотим подчеркнуть воспитательную роль, которую могут играть члены мусульманской общины, чтобы они все вместе могли выполнять свои обязанности по отношению друг к другу и к Земле. По мнению ал-Хаджви ат-Таалиби ал-Фаси (ум. 1956 г.), можно обновить исламскую юриспруденцию и реанимировать ее, так сказать, до состояния, бывшего в дни ее юности. Основной причиной того,

что мусульманская община «состарилась и одряхлела», является привычная практика *таклида*, а лекарством от этой немощи является практика *иджтихада*, путь к которому лежит через реформу образования. Согласно ал-Хаджви, потенциал *иджтихада* сейчас более достижим, чем это было в прошлом, но, чтобы восстановить его, необходимы две вещи. Первое – это решимость ученика приобрести эту способность, и второе – это духовная зрелость, чтобы развить в себе ту целостность, которая внушает людям доверие к *муджтахиду*. Ал-Хаджви подверг резкой критике обилие комментариев и сокращений ранних работ, которые были произведены на протяжении веков. Его точка зрения основывалась на том, что, если бы даже небольшая часть усилий, которые пошли на эти труды, была посвящена более глубокому пониманию Корана, Сунны и принципов юриспруденции в целом, это бы было очень полезно для всех, как на материальном, так и духовном, уровнях.

Критические замечания ал-Хаджви касались не только сферы исламской юриспруденции, но и целого ряда взаимосвязанных научных дисциплин. Тесная причинно-следственная связь между этими дисциплинами и движением *иджтихада* подчеркивается в его заявлении о том, что

«нехватка или даже отсутствие квалифицированных *муджтахидов* вызваны недугом, который поразил мусульманскую общину в области наук и в других сферах. ... Мусульманские общества не будут занимать уважаемого места среди народов мира до тех пор, пока в этих сферах будет провал. Следовательно, нам нужны *муджтахиды*, способные к широкому функционированию, осведомленные в социальных вопросах, социальных науках и правах человека и, таким образом, способные формулировать и принимать законы, соответствующие как исламскому праву, так и духу эпохи».

Ал-Хаджви не поддерживал попыток объединить различные школы юриспруденции. Скорее, по его мнению, мы должны преодолеть фанатизм и ограниченность, которые отказываются признать, что каждая школа мысли в чем-то была права, а в чем-то ошибалась. Наша цель состоит не в том, чтобы вставать на защиту одной школы мысли перед другой, а в том, чтобы продвигать исламское право в целом.

Таковы были общие черты формационного, образовательного видения *иджтисада* ал-Хаджви. Поэтому, учитывая его дальновидный взгляд на этот вопрос, можно с удивлением отметить, как он завершил ценные дискуссии, которыми наполнена книга, в которой он представил свой анализ. Короче говоря, его заключительные замечания находятся в полном противоречии с выводами, которые он сделал из своей основательной критики истории исламской юриспруденции и мысли, анализа, в котором он тщательно отмечает каждый плюс и минус, каждую немощь и ее исцеление. По мере приближения к концу этой прекрасной научной работы он вдруг отстывает к своеобразному «личному спасению», выступая за то, что мы должны «сохранить все, как оно было». Его суждение основано на том, что современные условия настолько разлагающие, а тенденциозные мотивы и алчные устремления столь распространены, что ситуация, по существу, выходит за рамки восстановления. Это, утверждал в конце ал-Хаджви, является достаточным основанием для того, чтобы смириться с тем, как обстоят дела, а не двигаться в направлении реформ.

#### *Свидетельство, перевернутое с ног на голову*

Тщательное изучение доказательств, приводимых защитниками *таклида*, приведет к совершенно противоположным выводам, нежели те, к которым они хотят, чтобы мы пришли. И в Коране, и в Сунне мы встречаем призывы учиться, задавать вопросы и следовать доказательствам, куда бы они ни вели. По иронии судьбы тексты, в которых встречаются эти призывы, относятся к числу тех самых текстов, которые сторонники *таклида* считают своими наиболее убедительными аргументами. В *суре* «Пчель» (Коран, 16: 43) Бог говорит: «Мы посылали до тебя посланниками только мужей, которым внушали Откровение. Если вы не знаете, то спросите обладателей Напоминаний». Большинство комментаторов придерживалось мнения, что этот *айат* был ниспослан в ответ многобожникам времен Пророка, которые отрицали, что истинным посланником Бога будет простой человек. Чтобы исключить их сомнения, их призывают спросить тех, кто обладает Посланием (*ахл ал-зикр*). Слово *зикр* здесь может относиться только к Корану и Сунне Пророка. И если те, о ком эти люди должны расспрашивать, чтобы выяснить про Откровение, то

цитируемый *айат* является аргументом против *мукаллидов*, а не в их защиту, как указывает ал-Шаукани, потому что намерение состоит в том, чтобы они спросили этих людей, а они могли сообщить им то, что они знают.

Ал-Газали истолковывал этот *айат* в двух смыслах. В первом смысле, как он это понимал, – это приказ мусульманам обращаться к ученым с ясным различием между стороной спрашивающих и стороной отвечающих, в то время как, согласно второму толкованию, *айат* наставляет нас спрашивать о доказательствах, чтобы мы могли увеличить свои знания. В связи с этим Ибн ал-Каййим процитировал *хадис*, повествующий о человеке, который был ранен в голову. Когда некоторое время спустя у него случилось семяизвержение, он спросил спутников, может ли он совершить ритуальное омовение, обтершись песком (*тайаммум*), не используя воду. Его спутники ответили, что, если у него есть доступ к воде, ему не позволено прибегать к омовению песком, и они велели ему омыться с головы до ног. Человек сделал, как ему сказали, и он умер. Когда Пророку рассказали, что произошло, он воскликнул: «Они убили его! Они должны были спросить, если не знали наверняка – ведь исцеление можно найти, спрашивая». Пророк продолжил, говоря, что они могли перевязать ему голову, а затем разрешить очищение песком. Этот *хадис* служит доказательством против практики *таклида*, ведь Посланник Бога серьезно критикует тех, кто издает *фетву*, не зная, на чем ее основать.

К этому вопросу также имеют отношение *хадисы*, утверждающие превосходство сподвижников Пророка и добродетельность подражания им. Подражание поступкам сподвижников соответствует заповеди Пророка следовать примеру праведных халифов. В отличие от этого, Пророк не приказывал нам придерживаться практики, установленной тем или иным мусульманским ученым, или принимать точку зрения того или иного *муджтахид*. Как же тогда защитники *таклида* могут полагаться на такие тексты, указывающие на поддержку того, что они не одобряют?

Более того, разногласия, возникавшие между сподвижниками, свидетельствуют о динамизме процесса *иджтихада* и жизнеспособности мусульманского ума. Как таковые, эти различия являются признаком Божьей милости к мусульманской общине и широты,

которую мы получили в наших интерпретациях Божьих заповедей. Удивляешься в таком случае тем, кто превращает разногласия, возникающие в процессе *иджтихада*, в аргумент в защиту *таклида*! В своей книге *Джами байан ал-илм* Ибн Абд ал-Барр (ум. 463 г. х./ 1071 г.) цитирует омейядского халифа Умара ибн Абд ал-Азиза (ум. 101 г. х./ 720 г.): «Я не хотел бы, чтобы сподвижники Посланника Аллаха были в полном согласии, ибо, если бы все они придерживались одного и того же мнения, это создало бы трудности для людей. Каждый из них – духовный лидер, которому нужно подражать. Поэтому мы вольны принять точку зрения любого из них». Затем Умар добавил: «Это относится и к тем, кто занимается *иджтихадом*».

Только некоторые мусульманские правоведы приняли этот факт во внимание и разъяснили его. Йусуф ал-Карадави, например, установил подход к изданию ряда правовых решений на основе важных положений, одним из которых является принцип «сопровождения *фетвы* достаточным объяснением и разъяснением». Ал-Карадави в связи с этим утверждает: «Я не удовлетворен способом, которым некоторые ученые, как древние, так современные, отвечают тем, кто приходит к ним за решениями. Они могли бы сказать просто: “Это разрешено, это не разрешено”, “это допустимо, это недопустимо”, или “это правда, это ложь”, ничего не добавляя. Я считаю, что, давая *фетву*, я беру на себя роль *муфтия*, учителя, реформатора, врача и наставника».

Благородный подход ал-Карадави основан непосредственно на подходе самого Пророка. Как таковой, он отражается в различных ситуациях, в которых он общался со своими сподвижниками, обучая их, объясняя им, формируя и воспитывая их. Сирийский ученый Шейх Абу Гудда (1917–1997 гг.) выделил около 40 разных обучающих подходов, примененных Пророком при жизни. Они включали, помимо прочего, обучение через диалог и вопросы. Однажды он спросил *сахабов*: «Знаете ли вы, кто такой мусульманин?» Они отвечали: «Бог и Его Посланник знают лучше». Пророк тогда продолжил и сказал: «Мусульманин – это тот, от языка и руки которого нет вреда другим людям». Другой его подход – обучать через беседу и рациональное сравнение, как, например, когда он ответил молодому человеку, который пришел к нему просить разрешения совершить блуд, а он,

задавал ему такие вопросы, как: «Ты бы хотел, чтобы кто-то сделал это с твоей сестрой? Или твоей матерью?» и так далее. Еще один подход Пророка к наставлению состоял в том, чтобы проводить аналогии, приводить примеры и выявлять причины. Например, когда он спросил одну женщину: «Если бы у твоей матери был долг, ты бы заплатила за нее?» «Да, конечно», – ответила она. «Ну, тогда, – сказал Посланник ей, – решай. Долги у вас перед Богом, ибо Бог более достоин вашей верности [чем даже ваша мать]». В других случаях он наставлял посредством сравнений и примеров; делая зарисовки на земле, давая вопрошающему больше информации, чем тот запрашивал; привлекая внимание вопрошающего к вопросам другого порядка, чем заданные им, поставив тот же вопрос, который ему задали, человеку, его задавшему, как способ прояснить предоставленное решение; передавая полномочия по ответам на вопросы сподвижникам, чтобы обучить их путем проверки их знаний и награждая их похвалой, если они отвечали верно; через юмор и шутку и так далее.

Роль и значение *иджитихада* в жизни мусульманина замечательно подытожил Ибн Хазм, который писал: «Каждый из нас обязан заниматься *иджитихадом* в той мере, в какой мы в состоянии это делать, чтобы ознакомиться с тем, что требует от нас Бог».

### [ТЕМА 3]

#### *Иттиба' и таклид. Сравнение и противопоставление*

Согласно Ибн Фарису (ум. 395 г. х./ 1004 г.), трехбуквенный корень *т-б-'* несет значение «следовать» или «идти сзади». В этом значении этот корень используется неоднократно в Коране. Иногда он употребляется в переносном смысле, как, например, в *суре* «Корова» (Коран, 2: 38), где читаем: «...те, которые последуют за Моим руководством (ман *таби'а* худайа), не познают страха и не будут опечалены», и там же (Коран, 2:208) предостерегает: «...не следуйте (ла *таттаби' у*) по стопам дьявола». В других случаях – в прямом смысле. *Сура* «Поэты» (Коран, 26: 60), например, говорит, что египтяне «настигли» (*атба'ухум*) израильтян, когда они ушли из Египта (см. *суру* «Йунус» (Коран, 10: 90)). Глагол *иттаба'а* может также передавать подчинение чему-то в порядке обязательств, как в *суре* «Преграда» (Коран, 7: 203),

в которой Пророку говорится: «Скажи: “Я следую только за тем (иннама аттаби’у), что внушается мне в Откровении...”» В суре «Вырывающие» (Коран, 79: 6–7) это передает смысл того, что одна вещь следует за другой последовательно. Сура «Рассказ» (Коран, 28: 42) обращается к глаголу *атба’а* в том смысле, что заставляет что-то сопровождать или преследовать кого-то в течение долгого времени. Говоря о Фараоне и его воинстве, Бог говорит: «Мы сделали так, что проклятье следует за ними (*атба’нахум фи хази-хи ла’натан*) в этом мире...»

Сообщается, что Пророк критиковал некоторых людей за то, что они рабски придерживались путей, установленных их предшественниками, говоря: «Воистину, вы следуете (*ла таттаби’анна*) пути-ми тех, кто был до вас, пядь за пядью, локоть за локтем...» Многие из тех, кто отверг практику *таклида*, нашли поддержку своей позиции в этом и других *хадисах*.

Однако стоит провести различие между *иттиба’* и *таклидом*. Слово *иттиба’* используется для описания приверженности Корану; если нет никаких коранических ссылок, оно включает приверженность тексту Сунны; если нет и таких текстов, оно включает в себя приверженность позиции, занимаемой нашими учеными предшественниками, которая, насколько нам известно, была единодушно принята среди них. Если же нет никаких текстов по этим источникам, тогда *иттиба’* означает аналогию, проводимую между ситуацией и подходящим текстом из Корана, если его нет, то аналогию с текстом Сунны, если это невозможно, то аналогия проводится с позицией, которую занимали ученые-предшественники. Однако такая позиция, чтобы быть обоснованной, должна сама базироваться на аналогии, взятой из Корана и Сунны. Если два или более квалифицированных человека расходятся во мнении по поводу данной аналогии, каждый из них имеет право придерживаться позиции, в которой он убежден, основываясь на своем собственном *иджитхаде*. И наоборот, он не вправе придерживаться позиции других *муджатхидов*, которые с ним не согласны. Ибн ал-Барр говорит об этом в *Джами байан ал-илм*:

«Если вы придерживаетесь чьей-то заявленной позиции, не имея доказательств, которые требуют от вас этого, то вы занимаетесь *таклидом*, который является незаконным в исламе. Если, однако,



вы придерживаетесь чьей-то заявленной позиции, основанной на доказательствах, которые убеждают вас принять ту же позицию, то вы занимаетесь *иттиба'*. *Иттиба'* разрешен в исламе, в то время как *таклид* запрещен».

Ибн Таймийа классифицировал *таклид* как своего рода достойный порицания, недопустимый *иттиба'*. По этому поводу он заявлял:

«*Таклид*, который осуждается Богом, включает в себя следование своим прихотям и эгоистичным желаниям (*иттиба'* *ал-хава*). Человек поддается искушению слепо подчиниться обычаю или подчиниться практике из-за семейных уз и семейных традиций; в других случаях он жаждет власти над другими и таким образом подражает тем, кто обладает властью, престижем и влиянием. Бог ясно дал понять, что мы должны избегать этого типа *таклида* и придерживаться (*натаби'*) того, что Бог открыл свыше Своим посланникам, которые сами являются авторитетными доказательствами, которые Бог дал людям».

Как мы уже видели, ведущие ранние ученые ислама призывали других придерживаться авторитетных доказательств, но не подражать им как отдельным личностям. Те, кто движется туда, куда ведут их свидетельства, идут по стопам этих ученых. Такие люди не берут в качестве своего проводника никого, кроме Пророка. Следовательно, неверно классифицировать *таклид* как тип *иттиба'*. Потому что на самом деле *таклид* противостоит *иттиба'*.

Мы читаем в *суре* «Покаяние» (Коран, 9: 100): «*Аллах доволен первыми из мухаджиров и ансаров, которые опередили остальных, и теми, которые последовали строго за ними (ал-лазина иттиба' ухум би ихсан). Они также довольны Аллахом. Он приготовил для них Райские сады, в которых текут реки...*» Некоторые комментаторы приравнивают *таклид* к действиям «тех, кто последовал строго за ними» (*ал-лазина иттиба' ал-лазина иттиба' ухум би ихсан*). Ибн ал-Каййим, однако, не согласился с этим толкованием, в ответ он отметил, что *таклид* на самом деле является полной противоположностью следованию таким праведным людям по их пути. Те, кто действительно следует им на путях праведности, — это те, кто обладает знанием и проницательностью,

которые отказываются отдавать приоритет какому-либо мнению, аналогии, рациональной посылке или научной позиции перед Кораном и Сунной Пророка.

По мнению современного мыслителя Тахи Абд ал-Рахмана (род. в 1944 г.), единственное различие между *таклидом* и *иттиба'* заключается в присутствии или отсутствии доказательств. Понимаемая с этой перспективы *иттиба'* есть приверженность позиции, подтверждаемой доказательствами, тогда как *таклид* есть приверженность позиции, не подкрепленной доказательствами. Другими словами, *иттиба'* есть *таклид*, основанный на доказательствах, в то время как *таклид* есть *иттиба'*, не подтвержденный доказательствами.

Некоторые ученые дошли до того, что считают термины *таклид*, *иттиба'*, *та'асси*, *иктида'* и *исти'нан* значащими практически одно и то же. В *суре* «Корова» (Коран, 2: 170), например, мы читаем: «Когда им говорят: “Следуйте (иттаби'у) тому, что ниспослал Аллах”, – они отвечают: “Нет! Мы будем следовать (наттаби'у) тому, на чем застали наших отцов”». Следует отметить, что глагол *иттаба'*а используется в этом *айате* и в положительном и отрицательном смысле, последний из них является тем самым смыслом, в котором слово *таклид* используется теми, кто выступает против *таклида*, но в пользу *иттиба'*. На самом деле Бог использовал слово *иттиба'* как синоним наиболее отвратительной формы *таклида*, или слепого подражания. Мы читаем в *суре* «Корова» (Коран, 2: 166–167) «Когда те, за кем следовали (ал-лазина иттаби'у), отрекутся от тех, кто следовал за ними (ал-лазина иттаба'у), и увидят мучения, связи между ними оборвутся. Те, которые следовали (ал-лазина иттаба'у) за другими, скажут: “Если бы у нас был еще один шанс, то мы отреклись бы от них, подобно тому, как они отреклись от нас”».

Однако, исторически сложилось вполне обоснованное юридическое, терминологическое и практическое различие между *таклидом* и *иттиба'*, причем первое связано с неоправданным и необоснованным подражанием, а второе – с вдумчивым, обоснованным подражанием чужому примеру или принятием его, или ее научной позиции.

[РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ]

МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА:  
ОСНОВА ВЛАСТИ И УНИВЕРСАЛЬНОСТИ  
В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

## Глава 6

# Мусульманская община (*ал-умма*) как регулятор обновления *иджтихада*

### [ТЕМА 1]

#### *Различные варианты использования и значения термина умма*

СЛОВО *умма* используется в Коране в четырех основных смыслах: (1) *община*, как в *суре* «Корова» (Коран, 2: 128), где Ибрахим и Исмаил молятся, говоря: *«Господь наш! Сделай нас покорившимися тебе, а из нашего потомства — общину, покорившуюся тебе (умматан муслиматан лака)»*. В этом смысле она также есть в *айте* 213 *суры* «Корова», где читаем: *«Люди были одной общиной (умматан вахида), и Аллах отправил пророков добрыми вестниками, и предостерегающими увещателями, ниспослал вместе с ними Писание с истиной, чтобы рассудить людей в том, в чем они разошлись во мнениях»* (см. также: «Семейство Имрана» (Коран, 3: 103), «Худ» (Коран, 11: 118) и «Аш-Шура» (Коран, 42: 8)). (2) Как эпоха или период времени. Этот смысл мы находим в *суре* «Йусуф» (Коран, 12: 45), где нам говорится, что человек, которого заточили с Йусуфом, был освобожден из темницы и *«вдруг вспомнил его спустя много времени (ба'ада умматин)»*. (3) Религиозный лидер. Этот смысл слова *умма* мы находим в *суре* «Пчель» (Коран, 16: 120), которая говорит нам: *«Воистину, Авраам был вождем (умматан канитан), покорным Аллаху»*. (4) Вид или род. Смысл слова можно найти в *суре* «Скот» (Коран, 6: 38), где нам говорится, что *«все живые существа на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются подобными вам сообществами (умамун амсалукум)»*. (5) Комплекс верований и практик. Этот смысл есть в *суре* «Украшения» (Коран, 43: 22), в которой говорится, что те, к кому пришло послание ислама, сказали: *«Поистине, мы нашли своих отцов на этом пути... ('ала умматин)»*.

Слово *умма*, используемое в первом из перечисленных выше значений (*община*) – это объединение, состоящее из людей, кланов, племен и так далее в регионах по всему земному шару, которые объединены не по национальности, а по общим доктринальным верованиям, приверженностью исламскому закону и исламским обычаям, традициям и ценностям. Эта община имеет общую историю, полную побед и поражений, радостей и печалей, надежд и разочарований. Следовательно, существует только одна мусульманская *умма*, или община, во всем мире, хотя может существовать несколько мусульманских народов или местных общин. Это употребление термина *умма* явно прописано в *суре* «Верующие» (Коран, 23: 52), где Бог говорит: «Поистине, ваша община (*хази-хи умматукум*) – община единая, а Я – ваш Господь. Бойтесь же меня!» Это единая община с точки зрения направления и цели, идей и концепций, чувства и восприятия. Пророк уподобил единство мировой мусульманской общины физическому телу, которое, когда страдает какой-либо его орган, страдает целиком. Как отмечал Маджид Урсан ал-Килани (1932–2015 гг.), это единство не умаляется разнообразием, которое отличает многие народы, племена и местные общины, составляющие мировую *умму*; оно также не умаляется огромным числом мест, рас, профессий и уровнем жизни ее членов, пока их преданность остается сосредоточенной вокруг единого послания, а не вокруг каких-то личностей или персоналий. Как заметил ал-Килани: «Основным элементом концепции *уммы* есть ее послание, то есть то, что группа людей предлагает другим общностям людей».

Учитывая, что Коран рассматривает состояние, в котором находилось человечество в VII веке н.э., как созревшее для исправления и превращения в *умму*, которая включает народы и племена, тогда сам Пророк, носитель послания Корана, мог бы понять себя и свой призыв только в том же свете. Он видел себя предводителем конкретно арабской общины, которая стремилась быть интегрированной в окружающую действительность в форме всеохватывающей мусульманской *уммы*. Единство мусульманской *уммы* не проявлялось на политическом уровне на протяжении всей истории. Она тем не менее сохранила свою последовательность на уровне культуры, взглядов, чувства принадлежности к цивилизации, которая в течение важной фазы своей истории была лидером среди наций.

Коран выделяет ряд особенностей, характеризующих мусульманскую умму. Из них, три основных были уже определены некоторыми как умеренность, избранность и невзгоды или испытание. Умеренность описана в суре «Корова» (Коран, 2: 143), где Бог объявляет: *«Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве...»* Избранность упоминается в суре «Паломничество» (Коран, 22: 78), где мусульманам сказано, что Бог *«...избрал вас и не сделал никакого затруднения в религии. Такова вера отца вашего Ибрахима. Аллах нарек вас мусульманами до этого и здесь, чтобы Посланник был свидетелем за вас, а вы были свидетелями о людях»*. Избранность мусульманской общины далее подтверждается в айатах, которые говорят о роли мусульман как представителей Бога на земле. Таким образом, мы читаем в суре «Свет» (Коран, 24: 55): *«Аллах обещал тем из вас, которые уверовали и совершали праведные деяния, что Он непременно сделает их наместниками на земле, подобно тому, как Он сделал наместниками тех, кто был до них»*. Что касается невзгод и испытаний, о них говорится в суре «Семейство Имрана» (Коран, 3: 140), где Бог обращается к мусульманской общине со словами: *«Если вам нанесена рана, то ведь подобная рана уже была нанесена тем людям. Мы чередуем дни для людей, чтобы Аллах узнал уверовавших и избрал среди вас павших мучеников...»*

Европейское использование термина «нация», которое обычно применяется для перевода арабского слова умма, находилось под влиянием исторических событий, таких как формирование политического государства (давля). Исторически сложилось так, что трудно определить, что из двух – нация (умма) или государство (давля) – предшествовало другому. Эти дебаты наиболее заметно активизировались в XVIII веке в ответ на Французскую революцию и ее последствия во всей Европе и мире, так же, как и возрастающую централизацию государств на континенте. Однако термин «нация» ранее не ассоциировался с государством, то есть с институциональной структурой, взаимосвязь которых определяется и регламентируется идеологическими, политическими и правовыми рамками, которые теоретики конституции определяли как «национальность», а значит состояние принадлежности к земле, государству и нации рассматривалось как одно целое.

Что касается растущего использования термина умма в западной цивилизации, это произошло в период, когда национальная иден-

тичность строилась на руинах бывшего всеобъемлющего церковного здания. Термин *умма* был включен в западные труды в манере, которая отражает семантическое пересечение с термином *давла*, или политическое государство. Следовательно, несмотря на различные типы географических, политических и экономических границ и критериев, которые помогали в процессе обозначения внутренних различий и установления отличий и особенностей, термин *умма* постепенно перешел в идеологию расширяющегося государства.

Арабо-мусульманская *умма* сформировалась в результате исторического процесса, в котором язык и распространение исламского послания играли наиболее заметную роль, в то время как географические факторы имели второстепенное значение. Это общество, которое всегда было готово расширяться за пределы своих географических границ через распространение исламского послания, а не военных завоеваний, включило и немусульман, предоставив им статус *зимми*.

Мусульманская *умма* сохранялась и процветала на протяжении веков, несмотря на культурное разнообразие и множественность ее членов, и в результате она отмечена уникальным объективным измерением, которое освобождает ее от исторического релятивизма. Это «объективное измерение» состоит в универсальности и завершенности исламского послания, которое пришло, чтобы ассимилировать и интегрировать достояние прошлого через возрождение и обновление, и из этого сформировать уникальную исламскую цивилизацию глобального уровня, которая вместо того, чтобы отвергать и бороться с культурными и национальными различиями среди составляющих его человеческих коллективов, работает на смягчение конфликтов между ними.

## [ТЕМА 2]

### *Значение и важность консенсуса для мусульманской общины*

Ученые делят знание по отношению к их носителю и получателям на две категории: «непрофессиональное знание» (*'илм 'амма*) и «научное (или особое) знание (*'илм хасса*). Если знание, о котором идет речь, предстают в форме консенсуса, то он делится на

«непрофессиональный консенсус» (*иджма‘ ‘амма*) и «научный консенсус» (*иджма‘ хасса*). Первая категория, согласно аш-Шафии, – это общее знание, относительно которого нет ошибочных выводов или толкований, и оно не подлежит сомнению. Сила консенсуса заключается в том, что он основан на окончательном тексте, хорошо засвидетельствованной передаче, неопровержимых аргументах и тщательном внимании к смыслам Корана и Сунны и основанных на них аналогий.

Когда формируется консенсус, ученые обязаны вовлекать всю мусульманскую общину посредством объяснений, наставлений и конкретного применения, позволяя каждому члену общины принимать участие в процессе дискуссии и реализации этого в соответствии с его пониманием и способностями. По словам аш-Шафии, «простые мусульмане не согласились бы нарушать прецеденты, установленные Посланником Бога, или на любые другие ошибки подобного рода, если Бог пожелает». Что касается ал-Хатиба ал-Багдади, он разделил консенсус на два типа: (1) консенсус как рядовых членов уммы, так и научного сообщества; (2) консенсус только между учеными. Ал-Джувейни, напротив, настаивал на том, что в целях сохранения обоснованности, консенсус должен основываться на мнениях всех членов мусульманской *уммы* без исключения, как рядовых мусульман, так и ученых.

В наш современный век из-за атомизации, раздробленности, пристрастности, отсталости, слабости и принятия решений сверху вниз существует большая потребность, чем когда-либо, для широкого консенсуса, который отражает солидарность и утверждение божественного единства во всех областях. Нынешняя ситуация побудила многих к призывам к новому акценту на роли всей мусульманской общины в работе *иджтисада*, позитивных переменах, реформах и современном пробуждении. Принципы консенсуса (*иджма‘*) и консультаций (*шура*) всегда были предназначены для всех мусульман повсеместно, и единственным оправданием для ограничения каждого из них только научным сообществом была практическая необходимость, вытекающая из растущего числа мусульман из различных слоев общества и национальностей, а также трудностей, связанных с коммуникацией и путешествиями.



Двумя наиболее важными средствами регулирования мусульманского общества и решения проблем являются взаимные консультации (*шура*) и государственная власть. В частности, мусульмане призваны совместно консультироваться по вопросам, представляющим общий интерес, и, после того как их мнения и взгляды были выражены, государство несет ответственность за кодификацию результатов этих консультаций в конкретные постановления и законы в контексте своих ранее существовавших структур.

Такая практика, подчеркивает ат-Тураби, должна быть отмечена ясным и страстным чувством исламской идентичности и обязательством сохранять эту идентичность путем возрождения ее забытых аспектов, основанных на реализме и осознании того, что нужно для правильного развития.

Как заметил Абул Хамид Абу Сулайман, *иджтихад*, понимаемый таким образом, – это систематическое усилие, требующее постоянных вложений и приверженности. В сильном, зрелом мусульманском сообществе *иджтихад* есть подход, принятый учеными, исследователями и мыслителями всех направлений. *Муджтахиды* являются частью общего движения мусульманской *уммы*, в этой роли они воплощают мысль общины и согласованные методологии, в то время как консенсус есть результат общинного *иджтихада* с участием многочисленных членов мусульманской *уммы*, каждый из которых сообразуется со своими знаниями и пониманием. Исторический опыт показал, что развитие общества требует прежде всего готовности ставить на кон духовные силы людей и наделять каждого долей ответственности за формирование будущего и определение целей и задач общества. Такое продвижение также требует, чтобы политическое и социальное поведение измерялось четкими общими моральными ценностями, включая ценности сотрудничества и солидарности. Одно из самых важных средств обеспечения правильного понимания ислама – придерживаться принципов, верований и понятий, с которыми мусульманская община соглашалась на протяжении веков и которые служили основой ее ценностей, обычаев и традиций. Такие реалии выходят за рамки чисто научного и потенциально противоречивого консенсуса, обращаясь к сути повседневной жизни людей и вещам, которые они инстинктивно считают самыми важными.

## Глава 7

# Авторитетные точки отсчета как основа для инноваций и прогресса

### [ТЕМА 1]

#### *Концепция марджа'ийя и вопрос идентичности*

ТРЕХБУКВЕННЫЙ КОРЕНЬ *р-дж-* передает значение «возвращение». Производное от этого корня появляется в *суре* «Стусток» (Коран, 96: 8), в которой читаем «*Но, поистине, к твоему Господу предстоит возвращение*». Таким образом, термин *марджа'ийя* относится к чему-то или кому-то, к кому человек «возвращается», к чему обращаются люди, например, к универсальному инклюзивному принципу, чтобы разрешить конфликт или несогласие.

Термин *марджа'ийя* часто встречается в современных трудах. Конечно, то, к чему апеллирует один индивид или группа как к источнику власти, будет отличаться от того, к чему апеллирует другой индивид или группа, поскольку принципы, предпосылки и фигуры, к которым апеллирует человек, будут отличаться в зависимости от его фундаментальной философии или подхода к жизни. Когда мы говорим об общем, стандартизированном авторитете, наше намерение не состоит в том, чтобы втиснуть все интеллектуальные тенденции в жесткие рамки. Напротив, попытки сделать это мы критиковали с самого начала, ибо такое сужение уничтожило бы уникальную идентичность мусульманской общины как растущей, эволюционирующей исторической сущности. Однако мы выступаем за инклюзивную структуру, которая объединяет и направляет интересы, заботы и усилия мусульманской общины независимо от того, какие направления мысли она выражает.

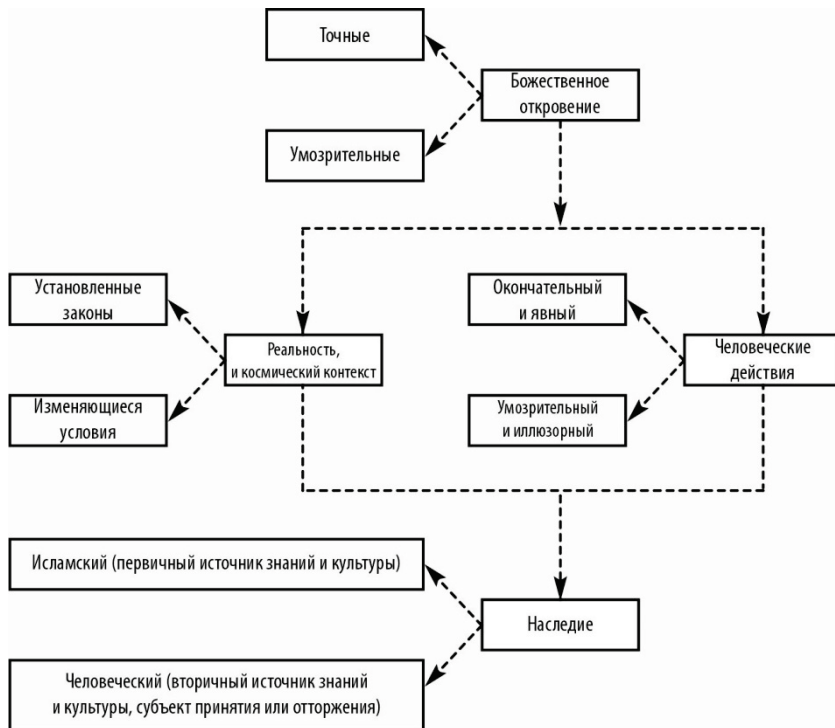
Обстоятельства, в которых сейчас находится мусульманская *умма*, не допускают той степени разнообразия, несогласия и даже противоречия, которые мусульманская цивилизация и культура были в состоянии принять, когда они были на вершине и, как следствие, были сильными, сплоченными и автономными. Сложившаяся в настоящее время ситуация требует большей унификации относительно важнейших вопросов, которые необходимо решать с помощью ряда четко определенных шагов и в свете четко определенных целей. Следует иметь в виду, что, несмотря на наличие многих разнообразных и даже противоречивых интеллектуальных, политических и религиозных течений, возникших на Западе со времен Ренессанса, они имеют то, что мы могли бы назвать идеологическим потолком, через который ни одному из этих течений не позволено прорваться.

Действительно, такие западные стандарты стали высшим авторитетом и для многих современных течений арабской мысли. Однако в контексте арабо-мусульманской цивилизации высшим авторитетом может быть не что иное, как божественное Откровение. Исламское Откровение, которое служит мусульманам высшим руководством в области как доктрины, так и поведения, – вот что лежит в основе беспрецедентного преобразования, свидетелем которого было арабское общество в исламскую эпоху, когда мусульманская община стала проводником, с помощью которого создавались новые ценности для упорядочения религии, материального развития и социального прогресса во многих регионах мира.

По мнению Бурхана Гальюна, моральный кризис, через который проходит арабское общество, проявляет себя в неспособности модернизации обеспечить разумный фундамент морали, в то же время разрушая религиозную опору нравственности. В то время как ислам в ранние годы своей истории сумел примирить потребности людей в личной свободе с необходимостью построения и сохранения государственной власти, националистические тенденции, напротив, придают религиозному фактору второстепенное значение, тогда как секуляристские тенденции в своем рвении продвигать «открытость» и «современность» относят религию только к частной сфере. Что касается исламистских тенденций, то они отдают приоритет религиозному фактору, отвергая при этом позитивный вклад, который нерелигиозные факторы могут принести в общество, укрепляя

национальное единство и предоставляя компетенции и знания не только из религиозных источников.

Это подводит нас к модели, предложенной Абдул Хамидом Абу Сулайманом, которая стремится сбалансированно объединить социальные и религиозные факторы. Организационная схема, предложенная Абу Сулайманом представлена на диаграмме ниже: (исходный вариант-схема на с. 88 – прим. пер.):



Авторитетные источники, представленные на диаграмме, – это те, которые помогут упрочить постоянное единство между различными течениями и школами мысли путем разрешения споров, возникающих между членами общины, если мусульманская община объединится вокруг них и будет использовать их как руководство к действию. Ибо в дополнение к знаниям и технологиям каждое сообщество, которое надеется выжить и процветать, нуждается в авторитетных духовных, символических и моральных структурах для

поддержания и вдохновения, объединения опыта, модулирования, направления реакции и концентрации общего видения.

Хотя иногда возникают несогласия по поводу того, как определить, что представляют собой «авторитетные источники», такие разногласия все же предполагают общее принятие идеи обращения к авторитету, который, как правило, заложен в явленном тексте. Таким образом, существует существенное различие между критикой во имя корректирования нашего метода или подхода, и критикой во имя отмены самого источника авторитета. Есть те, которые считают понятие «возвращение к истоку» более проблематичным, чем полезным, так как это понятие иногда ассоциируется с призывами отвергнуть или обратить вспять изменения, которые на самом деле естественны и хороши, например, те, которые сопровождают социалистические революционные движения и научные прорывы, отвергаемые как проявления атеизма и материализма.

Легитимный, самоподтверждающийся источник авторитета будет базироваться на трех основных столпах, а именно: (1) Откровение; (2) человеческий разум; (3) Вселенная. Такой авторитет будет способен ассимилировать многие виды человеческих усилий, способствуя равновесию, умеренности и стабильности. Действительно, многие формы девиантности и экстремизма, включая культы личности и тому подобное, являются результатом отсутствия руководящих, регулирующих принципов, содержащихся в Откровении.

Вопрос об авторитете и источниках, из которых мы его черпаем, часто сопрягается с вопросами идентичности, которые, как правило, возникают в контексте защиты своей идентичности перед лицом некой внешней угрозы или вызова. В конце концов, идентичность состоит из отличительных черт культуры, или цивилизации, и ее отдельных членов. Как и в других обществах, идентичность мусульманской общины, или *уммы*, проистекает из двух элементов: (1) модели отношений, которые связывают ее отдельных членов; (2) идеологической матрицы, которая породила эту модель.

## [ТЕМА 2]

### *Авторитет и «евро-американоцентризм»*

Западная модель позиционирует себя как универсальный стандарт, по которому должны измеряться все культурные эксперименты и относительно которого они остаются в состоянии вечной зависимости, маргинализации и неполноценности.

Следовательно, необходимо с самого начала заложить определенные методологические основы для концептуализации наших собственных источников авторитета по отношению к Другому. Примером такого основания является отказ Ибн Таймийи от греческой логики и философии в пользу исламской эмпирической логики. Живя в то время, когда исламская цивилизация рушилась, Ибн Таймийа пришел к пониманию, что одной из главных причин, лежащих в основе этого краха, была опора на аристотелевскую логику. Ибн Таймийа обнаружил это, когда применение правил греческой логики последовательно приводило его к позициям, которые были прямо противоположны исламским убеждениям. Он пришел к выводу, что аристотелевская логика основана на метафизике и теологии, которые противостоят теологии ислама.

Исторический опыт обусловленной открытости между мировыми цивилизациями ясно отражает этот пронизательный подход. Ранняя мусульманская цивилизация была открыта для других цивилизаций, но не сливалась ни с одной из них. От индийской цивилизации она взяла арифметику и астрономию, не принимая индийскую философию; она взяла некоторые административные положения у персов без принятия персидских религиозных доктрин; подобным же образом она открыла себя греческой цивилизации, от которой взяла естественные и эмпирические науки, но без принятия греческой теологии и мифов; переняла практику ведения государственного учета у римлян, не приняв римское право. И наоборот, когда западная цивилизация была на пике своего развития в эпоху Возрождения, она переняла эмпирические науки и основы эмпирического метода у исламской цивилизации, не принимая исламский монотеизм или связанных с ним ценностей, законов и космологии, точно так же западные мыслители многое почерпнули из коммента-

риев Ибн Рушда к Аристотелю, не признавая его вклада как мусульманского судьи и правоведа.

Ал-Джабири высказывает предположение, что Запад стал проецировать на ислам все, чего он боится, что, в свою очередь, позволяет построить для себя более позитивную идентичность. Например, если мы рассматриваем ориентализм как дисциплину, облаченную в «объективную» «нейтральную» одежду академического сообщества, он обладает способностью «модифицировать» «трансформировать» и «корректировать» свой предмет изучения, то есть «Востоку».

Было время, когда западные мыслители обращались к разуму и строгим выводам. Сейчас, однако, ситуация, по-видимому, полностью изменилась, потому что власть была передана аудиовизуальному изображению. Все, что нужно, чтобы передать «значение» ислама, — это флеш-изображение человека в маске или женщины, скрывающей свое лицо, на экране, а картинка мусульманской общины, стоящей, кланяющейся, распростертой на земле в молитве, вполне достаточна, чтобы убедить зрителей в «угрозе», которую несет ислам их обществу. Таким образом, полагает ал-Джабири, западное общественное мнение находится в заложниках у образов, транслируемых аудиовизуальными средствами массовой информации.

Если мы исключим противоположные концы спектра — то есть, как тотальное отрицание, так и полное принятие западной цивилизации, — мы найдем ряд других подходов, которые отражают противоречивое отношение к себе и Западу. Однако нам нужен подход, который устанавливает методологические основы для взаимодействия с информацией и авторитетными рамками, в пределах которых можно определить, что принимать, а что отрицать.

Хасан Ханафи отметил, что те, кто ослеплен Западом, рассматривают всю западную философию как своего рода «новое творение». Напротив, он настаивает, что постулат «разделения церкви и государства» является проблемой, которая возникла в чисто европейской среде в связи с рядом катастроф, которые сотрясали христианское общество в результате церковных злоупотреблений властью, и что законный подход к религии и государству заключается в обеспечении соблюдения государством исламских законов. По мнению Ханафи, наши возросшие знания должны быть использованы, чтобы уйти от европоцентризма и восстановить необходи-

мый баланс в отношениях между Западом и Востоком, избавившись от мифа о том, что Запад представляет все человечество, а также открыть путь не-европейцам для освобождения себя и утверждения собственного уникального и творческого вклада в мир.

Алжирский ученый Мухаммад Аркун (1928–2010 гг.), который провел десятилетия своей жизни на Западе, посвятил себя выполнению роли медиатора между исламской и европейской мыслью. Однако Аркун был не способен оказать какое-нибудь влияние на то, что он называл западным «неизменным и презрительным» взглядом на ислам. На самом деле, он даже не смог изменить западный взгляд на него, как на мусульманского интеллектуала, несмотря на то, что мыслитель принял западный научный метод и применил его к исламскому наследию. Аркун прямо писал о неоднократных неудачах в изменении взглядов Запада на арабов и ислам:

«Мы не имеем выбора, кроме как заключить, что повторяющиеся провалы могут указывать не на невозможность изменить эту точку зрения, но, скорее, на неправильность арабской или исламской стратегии, которая полностью зависит от изменения взгляда Запада на нас [без нашего изменения себя] ... Взгляд Другого на нас сможет измениться только тогда, когда мы изменим себя. Разве наше Писание не говорит: *«Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя»* (сура «Гром» (Коран, 13: 11))? В конце концов, точка зрения Другого не основана исключительно на иллюзиях. Скорее, она управляется своеобразным физическим механизмом. Следовательно, до тех пор, пока мы не сможем показать другую конкретную реальность, зеркало будет продолжать отражать тот же самый образ, который имеет...»

Говоря так, Аркун, по-видимому, оправдывает свое поражение принятием западных стандартов как его логическую отправную точку.



## Глава 8

# Универсальность: глобальное поле для ориентированных на изменения действий и их продвижения

### [ТЕМА 1]

#### *Концепция универсальности*

Как ранее, так и в наши дни часто звучали утверждения востоковедов и других о том, что ислам не является подлинно универсальным и способным ассимилировать различные народы и культуры. Принципиальные аргументы, предложенные для подтверждения этих заявлений, следующие: (1) Коран составлен на арабском языке и, значит, может быть понят только арабами; (2) Коран был ниспослан как ответ на конкретные ситуации и обстоятельства, которые были актуальны для жителей Аравийского полуострова в VII веке; и (3) в начале пророчества Посланник Божий не претендовал на то, чтобы нести универсальное послание. *Айаты*, на которых основаны эти аргументы, находим в *суре* «Скот» (Коран, 6: 92), где Бог говорит Пророку, что Коран был ниспослан, «...дабы ты увещевал Мать городов, и тех, кто живет вокруг нее...», в *суре* «Украшения» (Коран, 43: 44): «*Это – Напоминание о тебе и твоём народе, и вы будете спрошены*», в *суре* «Поэты» (Коран, 26: 214) «*Предостерегай своих ближайших родственников*».

Однако, если бы те, кто приводит такие аргументы, внимательно слушали Коран, они бы обнаружили, что он решительно опровергает их утверждения. Коран во многих местах описывает себя как универсальное Откровение и ясно заявляет, что послание Мухаммада адресовано всему миру, а не только племени курайшитов. Следовательно, при первой же возможности после заключения Худайбийского договора (6 г. х./ 628 г.) Пророк разослал письма

правителям соседних земель, включая Хосрова в Персии, византийского императора, короля Наджаши из Абиссинии, Мукаукиса в Египте, приглашая их принять исламское Послание.

Что касается связи этого Послания, в частности, с арабами, Ибн Ашур объясняет это на основе того факта, что во времена пророков, арабов отличали от других народов четырьмя ключевыми чертами характера, которые редко, если когда-либо вообще, согласуются в одном человеке: (1) здравый рассудок, (2) крепкая память, (3) элементарная цивилизованность и правовой свод и (4) относительная изоляция от других народов мира. Эти черты позволили арабам воспринять, понять, сохранить и передать Послание ислама. Будучи ближе, чем другие народы, к первоначальной человеческой природе, арабы хорошо подходили для усвоения нравственных учений ислама. Более того, учитывая редкость конфликтов между арабами и окружающими народами – большинство конфликтов возникало между ними самими – они были в лучшем положении, чтобы донести Послание ислама до других сообществ.

Таким образом, очевидно, что в своем призыве и своем примере Пророк ислама представлял собой продолжение линии пророков, начиная от Ноя, Авраама, Моисея и Иисуса. Эта преемственность подтверждается в хорошо известном *хадисе*, в котором Пророк сравнивает себя с последним кирпичом, который был добавлен к зданию, построенному до него, но остававшемуся незавершенным. Он сказал: *«Мое положение и положение пророков, что были до меня, похожи на человека, строящего дом. Этот человек построил красивый дом и почти довел его до совершенства, однако в углу осталось место лишь для одного кирпича. Люди ходят по этому дому, восхищаются им и говорят: “Эх, если бы этот кирпич был установлен на свое место”. Я и есть тот кирпич (для которого оставлено свободное место); я – последний из пророков».* Сура «Семейство Имрана» (Коран, 3: 3–4) также утверждает преемственность между Посланием, данным Мухаммаду, и тем, что было дано пророкам, которые предшествовали ему, говоря: *«Он ниспослал Писание с истиной в подтверждение того, что было до него. Он ниспослал Тору и Евангелие, которые прежде были руководством для людей. Он также ниспослал Различие [книгу, которая разделяет истину и ложь]».*

Таха Джабир ал-Алвани суммировал всеобщий характер коранического дискурса в четырех важнейших особенностях: (1) совершен-

ство окончательного Откровения, которое было даровано свыше последнему Пророку; (2) абсолютность в противовес ограниченности определенным местом и временем; (3) подтверждение предшествующих Посланий Бога и (4) авторитетность. Монотеистическое измерение этой всеобщности, основанное на принципе единства Сущности, которой мы поклоняемся, объединяет цель и направление мусульманской общины в отношении вопросов религии, управления, общественного прогресса и развития, законодательства и лежащей в его основе философии. Сплоченность и сила мусульманской общины, ее способность к ассимиляции и интеграции обусловлены свободой, которую она предоставляет своим членам в области веры и религиозной практики, защитой, которую она предоставляет меньшинствам и исповедующим другую религию, а также честью и достоинством, которыми она наделяет людей в целом. Те, кто придерживается доктрины единобожия, имеют возможность предложить миру то, чего не хватает практически всем другим методам, школам мысли и системам на земле. Поэтому, по мнению ал-Алвани, для того чтобы играть конструктивную роль, для которой они были созданы, членам мусульманской общины нужно лишь заново открыть и активизировать свою приверженность переменам, основанным на богооткровенном послании, и осознать себя и свою миссию. Мир нуждается в мусульманской общине, которая твердо стоит на пути умеренности и активной включенности в жизнь, обладает всеобъемлющим мышлением, которое приветствует всех и отвергает все формы риторики исключения, имеет правительство, справедливо руководствующееся Божьей Книгой; и законы, которые не налагают на кого-либо чрезмерных трудностей, в то же время запрещая то, что вредно.

## [ТЕМА 2]

### *Универсальность и партикулярность в современном арабо-мусульманском дискурсе*

При решении проблем, с которыми сталкивается мир, есть те, кто склонен подчеркивать универсальность в ущерб партикулярности, в то время как другие, напротив, подчеркивают партикулярность, даже

если это происходит в ущерб универсальности. Обе эти тенденции основаны, с одной стороны, на предположении об изначальной несовместимости между всеобщностью, а с другой – частностью, и мы можем принять одно, только разрушив другое. Однако это предположение ошибочно, и кажущийся конфликт может быть разрешен, если смотреть на вещи, исходя из уровня и приоритетов, основанных на существующих условиях.

Мы ранее говорили о концепции *уммы*, или религиозной общины, как исторической, правовой и политической основы, в рамках которой должны решаться проблемы общества. Также мы обсуждали концепцию *марджа'ийя*, или авторитетной точки отсчета, как основу и отправную точку мусульманской *уммы* или как основу ее идентичности и культурной/цивилизационной специфики. Кроме того, мы рассматривали тему универсальности как выражения задачи мусульманского сообщества по передаче или свидетельствованию исламского Послания. По мнению Умара Убайд Хасана (род. 1935 г.), проблема, с которой сталкивается современная мусульманская мысль, состоит в примирении требований двух типов «универсальности»: универсальность, которая есть неотъемлемая часть и коранического дискурса, и исламской культуры, и цивилизации, и универсальность, или «гуманизм», который проповедуется светскими кругами и ведет к растворению всех особенностей. Эта последняя версия универсальности, также известная как «глобализация», стремится стереть все культурные и экономические проявления и структуры, которые отклоняются от нее и тем самым могут подорвать господствующее капиталистическое мировоззрение и систему.

Прерогативы принятия стратегических решений на мировой арене без всякого сомнения находятся в руках наиболее развитых стран, которые будут продолжать пользоваться всеми своими привилегиями, не дожидаясь развития третьих стран. Однако даже более слабые, менее влиятельные страны могут внести свой вклад в развитие мира, если они будут хорошо использовать имеющиеся в их распоряжении ресурсы. Насколько же в таком случае мусульманская *умма*, имеющая всеобщее Послание, должна быть готова к решению задач, для решения которых она в высшей степени компетентна? Действительно, исламский универсализм с его фоном открытости и приглашения воплощает всеобъемлющую философию,

которая исторически доказала свою способность защищать национальную идентичность общин в пределах своей области, когда они сталкиваются с конфронтациями.

Стремление к утверждению идентичности, по мнению Гальюна, не должно вступать в конфликт с формированием глобальной системы. Напротив, такой поиск является одним из проявлений такого порядка. Ибо любая легитимная глобальная система, которая отказывается признавать частность, – это та, которая отвергает свою ответственность по отношению к другим и которая настаивает скорее на том, чтобы относиться к ним как к «сырью» для собственных целей или, в лучшем случае, как к подчиненным. Основной вопрос здесь не просто в принадлежности к данному порядку или принятии его как единого целого, а в обеспечении эффективности этого порядка, и вопрос эффективности зависит от типа участия, предоставляемого каждой подгруппе, и роли, которую она может играть в более широком целом.

Малек Беннаби считает, что судьба любого человеческого коллектива частично определяется событиями и объектами, которые лежат за ее географическими границами. Особенно в то время, в которое мы живем сейчас, культура определяется и обозначается в глобальном контексте, поскольку источники, из которых данная культура черпает свои идеалы и ценности, проблемы, которые она рассматривает, провокации на которые она отвечает, и действия, которые она предпринимает, не могут происходить целиком и полностью на ее собственной почве. Следовательно, мусульманские интеллектуалы обязаны смотреть на вещи с максимально широкой человеческой точки зрения, чтобы понимать свою роль и роль их общества и культуры во всем мире. Роль ислама, по мнению ал-Джабири, заключается в том, чтобы служить примером социальной гармонии, привлекая приверженцев из различных слоев общества и национальностей, а затем превращая эту массу людей в мировое сообщество (*умма*) с четким чувством идентичности. Достижение такой цели – задача, конечно, не из легких. Однако ислам обладает способностью наполнять общество своей собственной аурой. В период своего расцвета арабо-мусульманская культура была мировой цивилизацией, которая была готова включать все культуры, с которыми она соприкасалась.

Долг мусульманской общины по отношению к себе и другим может быть концептуализирован в терминах пар противоположностей, диалектические отношения которых создают равновесие между ними. Примеры таких двойственностей приведены в таблице ниже.

На одном конце идеологического спектра мы имеем «глобализм», лишенный какой-либо специфики или локальной точки отсчета, а на другом – «партикуляризм», принципиальной задачей которого является отделение и разделение на специфические, абсолютно эксклюзивные культурные и религиозные анклав. В то время как первая концепция способствует аннексии и подчиненности централизованной капиталистической власти, вторая грозит разрушить те элементы, которые дают мусульманской общине ее единство и силу. Следовательно, они обе одинаково опасны.

Всеобъемлющая исламская философия	Национальная идентичность малых общин
Божественная заповедь стремиться к единству	Разделение и партикулярность
Международный порядок	Утверждение специфических идентичностей
Ислам как внерегиональная религия	Мировая мусульманская община как субъект с чувством уникальной идентичности
Мировая цивилизация и культура, открытые для ассимиляции разнообразия	Наследие арабо-мусульманской цивилизации и культуры
Глобальное медийное вторжение на уровнях культуры и идеологии	Обновление, обогащение, защита, особенность, идентичность

В прошлые века ислам показал себя способным впитывать в своих географических и человеческих рамках все типы человеческой цивилизации и культуры, и тем самым он преодолел двойственность Востока и Запада, в то же время обеспечив основу для понимания того, что Мухаммад был Печатью пророков и что ислам является окончательным Божественным Посланием человечеству. Исламские учения могут быть выделены и уточнены по-разному в зависимости от исторического и социального контекста. Однако истина и

руководство, принесенные через ислам, воплощают в себе более высокие принципы и ценности, способные не разделять, а объединять и приспособлять широкий спектр социальных и культурных проявлений в рамках всеобъемлющей монотеистической структуры.

Кто изучал исламскую историю, тот поймет, что мусульмане, вступая в другие земли, искали не мирской выгоды, а, скорее, призывали принять жизнь, основанную на божественном источнике, придающий человеческому существованию смысл, который не может быть найден только в материальных вещах. Благодаря сбалансированному восприятию мирского и священного, мусульмане смогли создать новое общество с единой культурой, в которое были интегрированы многочисленные и разнообразные общины. Эта интеграция была возможна только потому, что процесс, посредством которого она возникла, был таким, в котором сами эти общины играли большую роль. Культура, которую арабы несли с Аравийского полуострова, не навязывалась народам, на земли которых они приходили. Скорее, возникла новая культура, в которую каждый вносил свой вклад как сторонник единого дела, без того, чтобы другие чувствовали себя побежденными. Она не была основана на эксплуатации и истощении человеческих и природных ресурсов и не сопровождалась порабощением.

Таким образом, несмотря на то что ислам был «печатью религий», он тем не менее признавал предшествовавшие религии и стремился к взаимодействию с ними. Именно в этом духе Бог провозглашал в *суре* «Трапеза» (Коран, 5: 3): *«Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам»*. Принцип *таухида*, или единобожия, позволяет нам освободиться от всех форм угнетения и притеснения, осуществляемых тираническими силами.

Воскрешение фундаментальных концепций *уммы* – мирового сообщества – и универсальности в современной арабской и исламской мысли представляет собой качественный сдвиг в методах и перспективах реформ, обновлений и изменений. Никакие обоснованные возражения против любой из этих концепций не могут быть сделаны на основе необходимости сохранения отличительных локальных идентичностей по двум причинам. Первая причина заключается в том, что ни одно из этих двух понятий не

противоречит понятиям самореформы и решения проблем, а вторая – в том, что, если мы стремимся к реформе и переменам в любой области жизни, отступление от этого не принесет ничего хорошего. Мы должны либо принять вызов и участвовать в принятии решений, которые влияют на нашу жизнь, либо принять решения, выработанные от нашего имени теми, кто обладает властью делать это.



[РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ]

ОСНОВАНИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ ТРАДИЦИЕЙ  
*ИДЖТИХАДА* РЕФОРМЫ И ДВИЖЕНИЯ  
ВОЗРОЖДЕНИЯ И ФАКТОРЫ, ЛЕЖАЩИЕ  
В ОСНОВЕ ИХ ПРОВАЛА

# Глава 9

## Арабское пробуждение, националистический и светский дискурс и «современность» элитарной мысли

[ТЕМА 1]

*Культура и ее отношение к изменениям*

КУЛЬТУРА – это совокупность моральных качеств и социальных ценностей, которые влияют на человека с самого рождения. По словам Бурхана Гальюна, жизнеспособная культура – это культура, которая добавляет новые элементы к имеющемуся запасу знаний или воображению, если они совместимы с хорошо устоявшимся предыдущим опытом. Эти новые элементы затем адаптируются и ассимилируются в существующую в культуре моральную, интеллектуальную и религиозную связь.

Что касается процесса формирования культур, то Беннаби считает, что тип культуры, возникающий в данное время и в данном месте, определяется тем, как люди видят мир. Так, например, культура тирании может выйти только из менталитета тирана, стремящегося к гегемонии. И наоборот, культура диалога и сотрудничества будет формироваться только на основе менталитета, сформированного ценностями общения и альтруизма. Таким образом, культура является фундаментальным выражением общего характера сообщества и основным условием выживания сообщества как самобытного исторического субъекта.

Ни одна *умма* не сможет развить автономию, внутреннюю силу, ясное видение и фундаментальный набор норм, пока ей не удастся

установить стабильный источник власти, глубоко укорененный в ее историческом опыте. Ни одна община не может обоснованно формировать свою деятельность или свое существование – тем более движение за обновление – на источнике власти, почерпнутом из чужой истории или культуры, особенно если другая культура является таковой, которая поработает или маргинализирует данную общину.

Гальюн отмечает, что некоторые народы, чьи государства были разрушены, а их экономика пострадала от колониализма, или чья экономика была заменена капиталистическими системами, которые абсолютно несовместимы с их состоянием и потребностями, прибегли к сохранению культуры в качестве средства сопротивления и что после десятилетий такого ненасильственного сопротивления они смогли восстановить себя в качестве новых государств. Это говорит о том, что даже радикальные изменения в политической и экономической системах не смогли победить народы, сумевшие сохранить свою культуру, то есть их уникальную идеологию и ценности, а также их особые способы символического выражения реальности.

## [ТЕМА 2]

### *Националистическая мысль – остановки на пути пересмотра и исправления*

Стремясь оценить и исправить националистическую мысль, мы должны начать с возврата к ее истокам, когда националистическая мысль выражала себя в светских терминах. Во второй половине османской эпохи (конец девятнадцатого и начало двадцатого веков), христианские и мусульманские меньшинства стремились защитить себя от тюркизации, происходившей не на религиозной, а на светской основе. Альберт Хурани напоминает нам, что во времена революции младотурков в начале XX века Турция была наполнена светской атмосферой и политические течения одобрили отделение религиозной сферы от политической. Арабы-христиане быстрее своих мусульманских коллег развивали националистические настроения и открыто демонстрировали свои националистические симпатии. Точно так же арабы-христиане возглавили формирование тайных арабских организаций, таких как «Секретное бейрутское общество» в 1885 году, критиковавшее османское правление при

подстрекательстве некоторых студентов Американского протестантского колледжа (позже – Американского университета) в Бейруте. В 1881 году образована тайная организация, которая называла себя Обществом защиты прав арабов, члены которой были набраны из арабской интеллигенции в Дамаске, Бейруте и Триполи на севере Ливана, призывавшая к христианско-мусульманскому единству в рамках арабской нации.

С распространением глобалистской социалистической мысли в Европе и других странах это направление соприкоснулось с арабской националистической мыслью, которая адаптировала социализм для себя, рассматривая его как решение проблем в арабском мире. К несчастью для арабов, после поражения и распада Османской империи в 1908–1922 годах арабские страны попали в руки двух колониальных держав – Британии и Франции, которые разделили арабский мир и присоединили каждый арабский субрегион к колониальному центру в Европе.

Возникновение арабской националистической мысли как отдельного интеллектуального и политического движения, независимого от реформистской мысли, привело некоторых к заключению, что создание современного государства, основанного на конституционной и правовой этике, невозможно под эгидой религиозной власти или доктрины и что националистская политика может развиваться и процветать в националистическом государстве. Исходя из этой перспективы, считалось, что национальное сознание необходимо развивать как противоположное религиозному. Влиятельный в то время арабский мыслитель-националист Константин Зурайк (1908–2000 гг.) писал: «Наша основная проблема в том, что мы не имеем символа веры, и без доктрины мы не сможем подчинить наши личные желания и устремления институту, основанному на принципах».

По мнению Сати ал-Хусри, по мере распространения ислама, учитывая толерантный характер религии, которая предоставляет людям свободу не принимать ее против своей воли, значительная часть населения новых территорий была арабизирована, не приняв ислам. Чтение и заучивание наизусть Корана также помогало сохранить арабский язык и защищало его от упадка перед лицом

политической дезинтеграции, а также интеллектуального застоя и распространения местных диалектов.

Однако арабское националистическое движение не смогло достичь своей цели по объединению арабского сообщества и развитию ресурсов арабо-мусульманской общины. Это говорит о том, что игнорирование религиозного фактора и выбор либерализма, светской, или социалистической, модели мысли и действия привело арабское националистическое движение к превращению в маленькие элитарные круги, которые со временем стали совершенно изолированными и сосредоточенными на себе, в то время как нарастало устаревание надуманных тезисов секуляризма, оторванных от духовных источников, которые когда-то позволили арабскому обществу стать влиятельным и эффективным.

Также здесь уместно мнение, что все унифицирующие эксперименты должны соответствовать единственной европейски ориентированной модели, и когда эта модель применяется к арабским экспериментам по унификации, арабское единство, предлагаемое режимами и лидерами, основывается на предположении, что руководство и управление будут возложены на определенный географический центр с самого начала, минуя любого рода разбирательства, выборы или предварительные консультации.

Точно так же идея «вдохновенного лидера», или «героя», привела к смещению идеала единства из области конкретной реальности в область мифологии. Это полностью противоречит «культуре единства», в которой возрождение и развитие являются заботой и ответственностью целого поколения. Возлагая бремя достижения единства на одного человека, мы укрепляем мышление зависимости, подчинения и пренебрежения материальными причинами и следствиями. Чтобы освободиться от оупляющего мифа о «героическом лидере», необходимо приложить решительные усилия для достижения максимально возможного уровня сотрудничества, координации, взаимодополняемости и интеграции между различными арабскими регионами.

В тех случаях, когда националистические течения брали на себя политическую власть, именно политическая власть, как правило, становилась их единственной заботой. Как следствие, такие националистические течения закаливались на уровне местной власти,

увлекаемые соблазном просто приспособиться к существующему положению вещей. В таких ситуациях националистические течения утратили свой творческий, новаторский дух и стремление к истинному единству. Вместо проведения критического анализа своего политического эксперимента появились две столь же неудачные тенденции. Первая – это тенденция концентрации власти в одних руках до такой степени, что другие исключаются из политического процесса; и вторая – увлечение чужими теориями до потери собственных убеждений и перспектив.

Возможно, по этой причине Хайр эл-дин Хасиб, председатель попечительского совета Центра исследований арабского единства, призывал к созданию «нового националистического движения» в рамках «нового арабского цивилизационного предприятия», которое позволит избежать упомянутых выше недостатков. Также Маан Башур предлагал замену слова «националист» словом «объединитель», так как настоящей целью движения является арабское единство. Используя термин «объединитель» вместо «националист», мы можем уменьшить негативные реакции со стороны тех, кто рассматривает национализм как разновидность расизма или фанатизма. В то же время мы подчеркиваем тот факт, что задача этого политического движения состоит не в утверждении личных или сектантских целей, а в том, чтобы проводить стратегический курс на единство.

Ал-Афгани рассматривал национальное самосознание (*ал-‘асабийя*) как необходимое для выживания коллектива и его сплоченности. Он утверждал:

«То, что мы называем фанатизмом или мракобесием (*ам-та‘ассуб*) вырастает из чувства племенной идентичности и сплоченности – *ал-‘асабийя* – производное от слова *‘асаба*, относящееся к мужчинам клана, которые защищают клан от нанесения вреда или отстаивают его права».

Что касается позиции «Братьев-мусульман» в отношении националистического, арабского и исламского единства, то Хасан ал-Банна (1906–1949 гг.) дал разъяснение, которое более или менее суммирует наиболее важные основы националистического направления.

По словам ал-Банна, долг мусульман – делать все, что в их силах, чтобы служить своей стране, и предлагать все возможное благо обществу, частью которого они являются. При этом, однако, они должны уделять первостепенное внимание отношениям с соседями. Этот последний принцип был настолько важен, по мнению ал-Банна, в связи с тем, что он считал недопустимым распределять закат между людьми, находящимися за пределами минимального расстояния, которое человек должен пройти, чтобы иметь возможность прочитать краткую молитву, если только это не было вызвано крайней необходимостью. По мнению ал-Банна, чем больше арабизм дистанцируется от секуляризма, тем ближе он к исламу, и чем более он приближается к секуляризму, тем дальше он от ислама. В том же духе египетский юрист Тарик ал-Бишри (род. в 1933 г.) считает, что единственный способ примирить секуляризм с исламом – игнорировать некоторые аспекты их соответствующих определений и последствий.

Что касается ал-Карадави, он возражал против арабского национализма, поскольку его сторонники придерживаются основных убеждений, которые отвергаются исламом. Самым серьезным недостатком арабского национализма, по мнению ал-Карадави, является тот факт, что его приверженцы рассматривают его как «доктрину» и даже заходят так далеко, что отдают больший приоритет арабским националистическим связям, чем религиозным. Но не только, они также изолируют религию от общества и государства, призывая государство быть «нерелигиозным», и, делая так, раскалывают мусульманскую *умму*.

Ислам дал нам историческую модель для ассимиляции и интеграции меньшинств. Когда Пророк ислама слышал, что некоторые из его последователей отвергли членов мусульманской общины, таких как Билал ибн Рабах, который был абиссинцем, Сухайб ар-Руми, который был византийского происхождения, и Салман ал-Фариси («Салман Перс»), потому что они были неарабского происхождения, он обратился к народу со словами: «Не от родителей наследуете свою принадлежность арабскому народу, а от языка. Кто говорит по-арабски – тот араб».

После этого круг арабской *уммы* расширился и включил в себя всех тех, кто был арабизирован с точки зрения культуры, образа мышления, принадлежности и лояльности на равных с арабами по крови. Этот процесс, основанный на принципе того, что Коран

называет «познание друг друга» («О, люди! Поистине, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга») (сура «Комнаты» (Коран, 49: 13)), охватывает жителей Ирака, Персии, Ливана, Египта и других регионов и включает желание взаимодействовать и учиться друг у друга в рамках единства, которое не отвергает и не игнорирует различия между отдельными членами или подгруппами.

### [ТЕМА 3]

#### *Вечно двусмысленная риторика*

Мне всегда напоминают про сходство между секуляризмом в отнесении к современной арабской мысли и доктриной Троицы в контексте христианской мысли. В обоих случаях человек сталкивается с неопределенностью, путаницей и неспособностью остановиться на однозначной позиции. Христиане верят в Троицу, но ненавидят, когда им задают вопрос: «Как трое могут быть одним?» Так же секуляристы настаивают на том, что секуляризм совместим с исламом, но в то же время придерживаются того понимания секуляризма, которое совершенно с исламом несовместимо. Как христиане отвечают на вопрос: «Как трое могут быть одним?», предлагая шаткие, принудительные объяснения, так и секуляристы, сталкиваясь с вопросом, как их убеждения поддерживаются исламскими учениями, уклончивы и очень избирательны в доказательствах, которые они приводят в пользу своих утверждений.

#### *«Секуляризм» как термин и концепция*

Английское слово «секуляризм», которое имеет аналоги в ряде европейских языков, происходит от латинского *seculum*, что значит «эпоха», «эра» «поколение» или «век». В латыни Средневековья слово *seculum* относилось к земному царству в противоположность царству Церкви, миру духа. Оксфордский словарь дает ряд определений слова «секулярный». По одному из таких определений «секулярный» относится к тому, что принадлежит временному, материальному, видимому миру в противоположность вечному, духовному и невидимому царству.



Французский термин *laïcisme* относится к системе философии, которая не придает значения религии или загробной жизни ни в общественной, ни даже в частной сфере. Что касается термина «секулярный», впервые он использовался в Вестфальском мире 1648 года, который выделяется многими учеными как предшественник феномена светскости на Западе. Вначале термин «секуляризация» использовался для обозначения изъятия церковной собственности в пользу государства. Церковь рассматривала этот процесс, что неудивительно, в качестве незаконной экспроприации, но который защищался французскими мыслителями Просвещения как необходимый и благотворный.

В более широком смысле этот термин стал использоваться Джорджем Холиоком (1817–1906 гг.), который описал секуляризм в нейтральных выражениях как возможность изменения состояния человека материальными средствами без упоминания, позитивного или негативного, вопросов веры. Холиок не отвергал религию, скорее, он просто игнорировал ее и основал секуляристское движение в защиту этой точки зрения. Философия Холиока была позднее суммирована в принципе «разделения религии и государства», то есть в отделении религиозных доктрин от самой основы общественной жизни, которое остается одним из наиболее широко используемых определений, используемых и на Востоке, и на Западе.

Со временем разделение религии и общественной сферы стало влиять на все большие и большие области жизни. Западные социологи рассматривали и описывали такие изменения и вычленили ряд терминов для описания их как независимых, несвязанных явлений, не понимая, что на самом деле то, что они наблюдали, было различными выражениями одного и того же явления. Как следствие, эти термины множились и разветвлялись, хотя и в пределах общего семантического поля.

Секуляризация в западном мире была естественным следствием происходивших там событий, и резкость реакции против религии была соразмерна ответной реакции самой Церкви, которая настаивала на сохранении монополии на способ трактовки религии, присвоила себе право назначать или смещать королей, утверждать законы, которые служили интересам Церкви и отвергать те, которые не поддерживали сохранение за ними больших земельных наделов,

не позволяли держать тысячи крепостных, взимая обременительные налоги и сборы, подавлять свободу выражения и творчества и потворствовать распространению моральной распущенности, наркомании и извращений в среде духовенства до такой степени, что историк того времени Уилл Дюрант как-то заметил, что нравы военных того времени были более утонченными, чем у духовенства.

Арабо-мусульманские общества были существенно затронуты такими событиями, которые повлияли на них через три основных канала: колониализм и сопровождавшие его ориенталистские и христианские евангелические институты; образовательные миссии, в которые арабо-мусульманские студенты направлялись учиться на Запад; создание христианских образовательных институтов в арабо-мусульманских странах.

У Востока было непреодолимое желание идти в ногу с западным прогрессом, и в этой связи существовали три базовых направления: те, кто призывал к полному, комплексному принятию западной модели и разрыву с традицией; те, кто призывал к модернизации, предпринимая те же шаги, что предпринимались Западом; и те, кто призывал к обновлению и возрождению изнутри арабо-мусульманской традиции через традиционные средства или через средства, которые могли быть надлежащим образом заимствованы у Запада.

Таким образом, определения слова «секуляризация» стали различаться в зависимости от того, кто призывал к этому. Арабский термин *'алманиййа* считался производным от слова *'илм*, или знание, в то время как другие произносили его *'алманиййа*, как производное от *'алам*, или мир. «Позитивные» понятия, такие как демократия, рационализм, просвещение и свобода, также стали ассоциироваться с термином «секуляризация» как способом придания ему больше легитимности.

В арабском мире секуляризм проявил себя как материалистическое атеистическое направление с явной антипатией к религии. В ответ Абд ал-Ваххаб ал-Масири однажды предложил заменить термин *'алманиййа* выражением *наз' ал-кадаса* (десакрализация), которое он рассматривал как более всеобъемлющее и точное. Несмотря на свое широкое распространение, термин *'алманиййа* по ряду причин продолжил быть весьма неоднозначным, запутанным термином. Достаточно того, что он был заимствован из иностранного лексикона и культурного контекста, в котором католицизм, протестантизм

стантизм и православие предлагали различное определение термина, основываясь на собственной точке зрения и опыте.

Согласно ал-Масири, когда естественные науки на Западе были отделены от христианской морали, они были отделены и от всех этических ценностей и рассматривались с точки зрения математической, научной модели, состоящей из инертной, поддающейся количественной оценке материи, лишенной всякого внутреннего значения. Поэтому, по мнению ал-Масири, сейчас стало менее уместно говорить о глобальном «социализме», «капитализме» или «империализме», чем о глобальном «потребительстве».

По словам покойного марокканского мыслителя Идриса ал-Киттани (1858–1927 гг.), секуляризм как политическая система означал бы лишение государства его религиозного характера, закрытие религиозных учреждений, упразднение судов, действующих на основе исламского права, и замену их западными гражданскими законами, отмену религиозного образования, а также ликвидацию Министерства по делам *вакуфов* и замену его Управлением финансового развития, основанным на капиталистических банковских принципах.

#### *Примеры неоднозначных светских интерпретаций*

Несмотря на все сложности, связанные с термином «секуляризм», мы слышим призывы как политиков, так и интеллектуалов к повторению чужих экспериментов с секуляризмом в различных частях исламского мира. Однако следует помнить, что в то время как Запад в большинстве своем понимал секуляризм как разделение между религиозными и нерелигиозными органами власти, которое позволяло каждому из них функционировать в рамках собственной юрисдикции, некоторые арабские правители понимали это как войну с религией, и вместо того чтобы строить государство, стоящее рядом с религией, они строили его на ее руинах. Иногда это даже влекло за собой выселение источников религиозного образования, включая исламские детские сады и школы по изучению Корана для молодежи. Секуляризм изображается как модель социального «освобождения» от «тирании» религии и как путь к «прогрессу», как он воспринимался на Западе. Однако эта перспектива отражает пренебрежение религиозной и исторической реальностью мусульманской *уммы*, которая диаметрально противоположна такому опыту практически на всех уровнях.

Я здесь предлагаю два замечания, которые указывают на невозможность проведения секуляристских мероприятий в исламских странах. Во-первых, религиозное угнетение средневековой Церкви и ее представителей – это явление, не имеющее аналогов в исламской истории, одна из основных форм которого – преследование ученых, чьи труды рассматривались как бросающие вызов официальной церковной доктрине. Ислам, напротив, призывает нас гарантировать и защищать человеческие права и свободы, включая право на религию, политические и академические взгляды и убеждения. Ислам провозглашает авторитетную философию и моральные принципы, следование которым позволяет установить наиболее справедливую, наиболее устойчивую форму законодательной организации для регулирования отношений как внутри мусульманской общины, так и между мусульманской общиной и другими. Мохаммед Аркун замечает:

«Задолго до исламских обществ, христианские общества начали делать попытки проводить более живые, осязаемые исторические эксперименты под влиянием рационалистического и материалистического модернизма. Результатом было появление светской религиозной власти, которая подчеркивала способность людей достичь смысла и силы только посредством разума. Более того, споры, которые были вызваны вхождением ислама в современную эпоху, ничем не отличаются от тех, с которыми столкнулось христианство, начиная с эпохи Возрождения (XIV и XV вв.) и Реформации (XVI и XVII вв.)»

Утверждается, что с самого начала исламский халифат был гражданским, мирским институтом, чьи решения принимались на арене, где отсутствовал Бог. Бог был замещен на сцене мировых событий людьми с их прихотями и капризами, пороками и добродетелями. Подтверждение такого рода заявлений можно найти в том факте, что второй, третий и четвертый халифы были убиты, а также в борьбе и восстаниях, имевших место в первые годы халифата. Однако такие факты не должны вызывать удивления, поскольку божественные указания неизбежно должны быть переведены в человеческие действия, и ни один такой перевод не может произойти без упразднений и изменений. Ни одно из последующих государств в

мусульманских землях никогда не именовалось «исламским государством». Они назывались по имени своих лидеров и основателей. Их называли, например, Халифатом Омейядов, эпохой Харуна ар-Рашида, Сельджукским государством, Османской империей и так далее. Следовательно, как отмечал ливанский философ Али Харб (род. в 1941 г.), «различные “исламские государства”, возникшие в ходе истории, как и другие, были связаны с реалиями этого осязаемого мира, а не с реалиями какой-то другой сферы; с теми, кто захватил власть, а не с исламским законом, на котором они должны были основываться».

Мы могли бы здесь спросить: было ли исламское Откровение послано людям, которые были морально ответственны как Божьи управляющие на земле, или как жителям мира, лишённого всякой моральной ответственности или управления? Пришло ли Откровение на землю, чтобы призвать людей строить, совершенствоваться и делать выбор, способствующий праведности и счастью в этом мире и Следующем? Или оно пришло, чтобы лишить людей конкретного мира, который они знают, и переместить в царство абстрактных идеалов, отрешённости и изоляции?

Следует понимать, что когда халифат описывается как земное, гражданское образование, это согласуется с законом ислама, который был дан тем, кто верил в принципы, кто решительно был готов придерживаться не подлежащим обсуждению указаниям и универсальным принципам и использовать находящиеся в их распоряжении знание и понимание, чтобы интерпретировать и применять его спекулятивные, обсуждаемые аспекты, большинство из которых относятся к вопросам, касающимся управления мирскими делами и общественными образованиями. Что касается возможности того, чтобы люди не соблюдали этот Закон с самого начала, то это совсем другой вопрос. Бессмысленно говорить, как это сделал один писатель, об «отсутствии» Бога, поскольку Закон Божий присутствует так же, как он существовал с тех пор, как был ниспослан, и будет продолжать существовать. Люди могут взаимодействовать с Законом ислама положительно или отрицательно, тем самым приближаясь к Богу или отдаляясь от Него. Однако участие человека в Божьем Откровении не лишает последнее его божественных качеств.

Более того, от людей требуется делать только то, на что они способны. Мы читаем в *суре* «Взаимное обманывание» (Коран, 64: 16): «*Бойтесь Аллаха по мере своих возможностей...*» В том же духе однажды высказался Пророк: «*Если я повелеваю вам что-то делать, делайте это в меру вашей способности*». Божественное Откровение было даровано людям, чтобы они взаимодействовали с ним, а не просто для того, чтобы оно существовало в области теорий, абстракций и пустых идеалов. Что же касается утверждения, что ни одно из успешных государств, которые правили мусульманскими землями в прошлом, не было по-настоящему исламским, поскольку были названы в честь своих основателей, – это равносильно утверждению, что ислам не подразумевает создания государства просто потому, что слово «государство» (*давла*) нигде в Коране не встречается или что Коран не содержит явного указания на создание такого образования.

Как ни странно, эта «новая интерпретация» секуляризма была изначально отвергнута, и ей даже активно воспротивились другие секуляристские группы, которые утверждали, что Послание и миссия Пророка были предназначены для того, чтобы быть исключительно духовными, не имеющими никакого отношения к политике или государственным делам. В связи с этим Али Харб спрашивает: что такое *иджтихад*, если не рациональное упражнение, несущее отпечаток светскости и просвещения? В конце концов, через формирование мнений, суждений по аналогии и заключений, основанных на соответствующих доказательствах, мы возвращаем разуму его законное место и освобождаем его от рабской приверженности авторитету текста. По мнению Харба, ничто не должно мешать нам признать *иджтихад* актом просветленного рассуждения внутри обширного упорядоченного пространства, которое предоставляет ислам.

Светский мыслитель Фараг Фода (1946–1992 гг.) сетовал на то, что со смертью Пророка «эпоха ислама пришла к концу, и начался век мусульман». В подтверждение этого посыла Фода фокусируется выборочно на аномальных, редких событиях, на основе которых он превратил историю ислама в хронику войн, кровопролития, распущенности и разврата, его предпочтительными «аутентичными источниками» были работы Камал ад-дина ад-Думайри *Хайат ал-хайаван ал-кубра*, ал-Масуди *Мурудж аз-захаб* и *Ал-фитна ал-кубра* Таха Хусейна. Труды Фода представляют собой одни из самых

губительных примеров светской мысли, особенно с точки зрения его слабого знания исламской юридической мысли, коранических учений и исламских традиций в сравнении со знанием Запада и его путей. Как в случае со многими другими секуляристами, его враждебность к исламским научным дисциплинам основана по преимуществу на невежестве.

Секуляристская мысль страдает от обширного, глубокого интеллектуального кризиса, который является результатом массовой некритической адаптации концепции, возникшей в чуждой семантической среде без ясного понимания того, как она функционирует, либо в своей собственной среде, либо в восточной культуре с ее религиозными, историческими и социальными особенностями. Путаница, характерная для секуляристской мысли, отражена в трудах Хичема Джайта, который в одном коротком отрывке описывает реформу как происходящую «через религию и в религии» и «независимо от нее». Светские мыслители также зашли в тупик со своим методом, так как они пытаются спроектировать современную мыслительную систему со своей концепцией и терминологией на месте старой мыслительной системы, которая не нуждается в приведении в соответствие с новыми концепциями и терминами, но скорее имеет возможность генерировать свою собственную терминологию и обновлять концепции в рамках собственной идеологической основы.

По мнению Гальюна, проблематичность секуляризма не возникла ранее в рамках арабо-исламской мысли, поскольку «религиозный ислам» уже заложил собственные основания для публичной сферы, подчеркнув ее важность и закрепив ее законодательно. Более того, именно «религиозный ислам» придал разуму наиболее заметную роль в руководстве и формировании мусульманского общества. Именно это означает *иджтихад*, и именно так его понимали ранние мусульмане, установившие принцип рационального осмысления смысла Корана. Гальюн также настаивает, что, поскольку полная реализация ислама как религии может быть обеспечена только через создание государства, государство, таким образом, служит естественным развитием и завершением мусульманской общины и общинного духа, который она породила.

По мнению ал-Джабири, вопрос секуляризма в арабском мире – проблема фиктивная, так как выражает необходимость в терминах, несовместимых с реальными нуждами. Потребность в автономии в

рамках единой национальной идентичности, потребность в демократии, уважающей права меньшинств, потребность в рациональном подходе к политике – это необходимые, объективные нужды, как и разумные и необходимые требования. Однако они перестают быть разумными и необходимыми и даже законными, когда оперируют посредством запутанного слогана или терминов вроде «секуляризма». Гальюн отмечает, что обсуждение секуляризма в арабо-исламских странах возникло не из внутренней социальной борьбы, но скорее из факта, что понятие социализма было адаптировано небольшой, практически изолированной элитой, которая трансформировала его в новую «религию» для нового класса общества. В то же время социалистический идеал стал новым инструментом социального и политического угнетения, который в руках этого элитного класса использовался против большинства населения. В частности, он служил «идеологией оправдания», с помощью которой можно было нанести удар по основным свободам – свободе вероисповедания, свободе слова, свободе печати и свободе политических объединений – и в то же время отделить религию, основанную в значительной степени на законодательстве, обеспечивающем основу общества, от общественной и политической жизни – это, по существу, отречение от этой религии, которая не может быть разделена или разбита на части в попытке уклониться от ее учения в различных областях жизни. Что касается критики конкретных применений религии, которые оказались вредными или неудачными, то такая критика предписывается самой религией. В этой связи шейх Мухаммад Абдо зашел так далеко, что заявил, что отделение религии от государства не только нежелательно; это невозможно. Причина этого, утверждал Абдо, заключается в том, что правитель должен сам принадлежать к какой-либо религии. Каждый индивид – это нераздельное целое, а не две отдельные сущности, соприкасающиеся друг с другом. Тело и дух неразделимы, как и их функции. Как же тогда мы можем разделить земные силы, управляющие этими функциями? Разделение того, что Бог дал нам, на «религиозное» и «нерелигиозное» вводит в заблуждение и безосновательно. Это похоже на то, как если бы кто-то принял заповедь Корана *«совершайте намаз...»* без принятия смежного указания *«вымлачивайте закят»* (сура «Корова» (Коран, 2:43)).



## Глава 10.

# Исламская реформа: модели движений и реформистские программы

[ТЕМА 1]

*Об исторических факторах, лежащих в основе социального  
и культурного коллапса*

УЧЕНИЯ, которые рассматривают слабости и причины упадка мировой мусульманской общины, очень важны, однако не выдерживают критики ни в плане количества, ни качества. Ситуация была четко подытожена Ибн Ашшуром:

«Имам ал-Газали сокрушался о гибели религиозных наук и трудился над их возрождением. Имам ат-Тартуши (451–521 гг. х./ 1059–1127 гг.) порицал появление необоснованных религиозных нововведений и прилагал все усилия, чтобы очистить от них религию. Что касается ал-Кади Абу Бакра ибн ал-Араби (468–543 гг. х./ 1076–1148 гг.), он написал свою знаменитую работу *Ал-‘авасим мин ал-кавасим* в защиту сподвижников Пророка и их преемников, в то время как Имам аш-Шатиби критиковал незаконные религиозные нововведения, призывая людей держаться за проверенные временем традиции в своей книге *Ал-И‘тисам* и принимал комфорт своей жизни за границей как средство сохранения верности истинно исламским практикам. Далее мы переходим к ключевой роли Шейха Ибн Таймийи (728–661 гг. х./ 1263–1328 гг.) и его современников в области реформирования исламской мысли, результаты которого проявились в движении ваххабитов в позднем XII в. х./ XVIII в. наравне с движением салафитов, появившимся в ответ на это по всему исламскому миру. За этим следовал призыв к реформам Джамал ад-дина ал-Афгани, девиз которого он взял из *сурь* «Гром» (Коран, 13: 11): «*Воистину, Аллах не меняет положения*

*людей, пока они не изменят самих себя*». Этот принцип отражался Мухаммадом Абдо в его утверждении, что вместо того чтобы мерять ислам ситуациями, в которых они оказались, мусульмане должны мерять ситуации, в которых они оказались, исламом».

Далее мы рассмотрим примеры, имеющие отношение к задаче исламской реформы. Наше исследование начнется с Имама ал-Газали из V в. х./XI в., после чего наше внимание переместится к другим, современным фигурам, которые были наследниками исторических реформистских движений, предшествовавших им, и свидетелями последовавших событий в мусульманском мировом сообществе, в том числе различных недостатков и отклонений, которые были привнесены под влиянием рационалистического, материалистического колониализма.

В своей книге *Ихйа' 'улум ад-дин* («Возрождение религиозных наук») ал-Газали подробно изложил события, последовавшие за концом праведного халифата. Он писал:

«После первых четырех праведных халифов, халифат наследовали люди, неискушенные в юриспруденции и в искусстве вывода разумных правовых решений. Как следствие, эти халифы были вынуждены обращаться за помощью к квалифицированным юристам и всегда держали подле себя ученых, сопровождавших их повсюду, чтобы они могли получить от них решения по различным проблемам, которые возникали перед ними. В те времена еще были живы некоторые последователи сподвижников Пророка, сохранявшие незамутненное понимание и все еще придерживавшиеся практик, установленных их благочестивыми предшественниками. Когда таких людей отыскивали представители власти для получения от них юридического совета, они избегали этого и уклонялись [ , зная, что их принудят служить рупорами тех, кто находится у власти]. Видя, как популярны эти ученые у правителей, другие люди, жившие в это время, стали изучать юриспруденцию и предлагать свои услуги правителям в надежде найти у них благоволение. Таким образом, будучи преследуемыми, юристы становились преследователями, и в результате, пользуясь этим статусом и престижем, что были в состоянии влиять на смещение правителей, они превратились в заискивающих и без стыда ищущих покровительства. Исключением,

конечно, были те религиозные ученые в каждом поколении, которые по Божьей милости сохранили честность и чувство собственного достоинства».

В только что процитированном абзаце, ал-Газали свел кризис в исламе к интеллектуальной сфере, в которой мы можем наблюдать несколько уровней отклонения от подхода, которому следовали сподвижники и их преемники, включающий понимание религиозных текстов и выведение обоснованных выводов из них, открытый обмен мнениями и аргументами, результативные дебаты с оппонентами и так далее.

Несмотря на удушающее невежество, тиранию и фанатизм, от которых страдала мусульманская община, реформистский дух, вдохновлявший ал-Газали и его преемников, последовательно обновлялся на протяжении всей исламской истории. Одной из выдающихся фигур, в которой этот дух проявился, был Джамал ад-дин ал-Афгани, который продолжил традицию исламских реформ с рвением и красноречием, достойным ал-Газали. Ал-Афгани уподоблял больную мусульманскую общину телу, которое когда-то было сильным и здоровым, но оказалось измученным болезнью на грани распада, будто каждый его член функционировал в противоречии со всеми остальными. Это ослабление и распад, согласно ал-Афгани, начались по мере того, как халифы становились менее и менее компетентными в коранических и юридических науках. Вместо этого они взрастили самодовольство, довольствуясь титулами «халиф» или «повелитель правоверных», не стремясь к углублению понимания их религии и не прилагая усилий для выработки разумных правовых решений, основанных на духовных принципах и письменной традиции религии, как это делали первые четыре халифа. Начиная с III в. х./ IX в. юридические и теологические школы мысли множились и разветвлялись до беспрецедентного уровня в любой известной религиозной традиции – феномен который совпал с разделением в халифате. Наравне с Аббасидским халифатом в Багдаде существовал Фатимидский в Египте и Омейядский в Андалусии. По мере того как эти центры власти становились все более разобщенными, институт халифата перестал вызывать то уважение и повиновение, как это было когда-то, и это еще до катастрофы,

постигшей исламское государство с завоеванием, которому оно было подвергнуто Чингисханом (1162–1227 гг.), Тамерланом (1336–1405 гг.) и их потомками, которые убивали, унижали и рассеивали мусульман.

Ал-Афгани утверждал в *Ал-Урва ал-Вуска*:

«Даже когда те, кто обладал большим знанием, объясняли, что истинно, а что ложно, что справедливо, а что нет, этого было недостаточно, чтобы просветить население в целом, особенно учитывая общее отсутствие образования и неспособность вести людей согласно неизменным религиозным принципам, к которым они были призваны Пророком и его сподвижниками. Изучение религии осуществлялось только в определенном порядке в специализированных кругах и в узком масштабе. Следовательно, регрессия мусульман, возможно, была неизбежным результатом ситуации, похожей на ту, с которой мы сталкиваемся сегодня».

Элементы, которые способствовали этому ухудшению, можно суммировать в следующих пунктах: (1) корнем отклонения был процесс дистанцирования от [исламской] религии с ее установлениями, законами, принципами и моральными ценностями; (2) утрата интеллектуального единства внутри мусульманской общины произошла по мере того, как люди разделились на различные секты и школы мысли; (3) система халифата и политического правления была искажена разделением, которое произошло между политической и ученой сферами, а также тиранией, несправедливостью, предпочтением индивидуальных интересов общечеловеческим, иностранными вторжениями с разрушением экономики и инфраструктуры мусульманской общины.

Теперь мы переходим к другому движению, которое также унаследовало историческую реформистскую направленность, предшествующую ему, и которая проявилась в реформаторском движении, возглавляемом Джамалом ад-динном ал-Афгани и Мухаммадом Абдо. Движение, о котором мы говорим, которое можно рассматривать как продолжение движения, возглавляемого ал-Афгани и Абдо, – это движение «Братья-мусульмане». Международная религиозно-политическая ассоциация «Братья-мусульмане» была основана Хасаном ал-

Банна (1906–1949 гг.), который в своей книге *Маджму'ат ал-раса'ил* определил факторы, лежащие в основе того, что он назвал распадом исламского государства и разобщением мусульман. Некоторые из основных причин этого явления, согласно ал-Банне, были: (1) политические и племенные разногласия; (2) религиозные и сектантские различия; (3) погружение в мирские удобства; (4) передача власти и лидерства неарабам, в том числе персам, мамлюкам, туркам и другим, не имевшим надлежащего понимания ислама; (5) пренебрежение практическими науками и неспособность оценить социальный прогресс, достигнутый другими общинами; (6) мусульмане позволяли себе спешить подражать другим, не обращая внимания на то, были ли практики, которым они подражали, полезными или вредными.

К факторам, перечисленным ал-Банной, египетский ученый Мухаммад ал-Газали (1917–1996 гг.) добавил: (1) непонимание ислама; (2) неправильные приоритеты; (3) распространение предвзятых суждений во имя религии; (4) ослабление исламской культуры, которая формирует мысли, вкусы и склонности мусульман; (5) невежество мусульман, которое явилось результатом ослабления их культуры; (6) распространение фаталистического менталитета среди мусульман; (7) лицемерные традиции в исламском обществе; (8) неспособность дать женщинам возможность быть образованными и участвовать в жизни общества; (9) упадок арабской литературы; и (10) политика основанная на деньгах и политическое разложение. В этой связи ал-Газали процитировал слова Пророка: *«Когда вы начнете возлагать ответственность на тех, кто этого недостойн, будьте готовы к наступлению Судного дня».*

Ал-Газали рассматривал незнание других как критический фактор, лежащий в основе социального и культурного коллапса в мусульманской общине. Для того чтобы мусульмане могли более четко воспринимать свое окружение и соответствовать условиям продвижения общества, он предложил рассматривать как «внешнюю», так и «внутреннюю» деятельность, которая катализировала бы процесс продвижения. Он утверждал, что «внешняя» деятельность должна основываться на следующих трех принципах: (1) тщательное исследование процесса культурного прогресса и достижений других, что дало бы мусульманам более четкое представление о том, к кому

они обращаются в общении с другими и какое послание они могут предложить; (2) глубокое знакомство с экономическим, промышленным и культурным уровнем окружающего мира, потому что, как он выразился, «было бы смешно, если бы ислам был представлен остальными нациями, на которые другие смотрят свысока»; и (3) изучение немусульманских политических течений.

Что касается «внутренней» активности, предложенной ал-Газали, она будет состоять из усилий в рамках мусульманской общины: (1) борьбы с интеллектуальными течениями, которые вели к отдалению мусульманской общины от Корана и Сунны; (2) восстановления веры мусульманской общины, основанной на изучении Божественного Откровения и космоса, с пониманием, что ответственное использование природных ресурсов имеет огромную экономическую силу; (3) подхода к Корану не только как тексту для декламации, а как программе действий; (4) воспитания мусульманской общины в рамках здравой морали и традиций; (5) тщательного исследования исламского наследия.

Последняя современная модель реформы, которую мы рассмотрим, предложена Тахой Джабиром ал-Алвани, который подошел к задаче исламских реформ, вычленив области дисфункции и дисбаланса. Он пишет об этом так:

«Положение, в котором оказалась мусульманская община, – это, по сути, кризис мышления, лежащий в основе всех других кризисов, будь то экономический, социальный или политический. Такой кризис возникает либо в результате путаницы в источниках мысли, ошибочных методов и подходов, либо и того и другого вместе».

В соответствии с этим пониманием, Международный институт исламской мысли является одним из немногих институтов, которые стремятся озвучить мнения ряда прогрессивных мусульманских мыслителей, которые в своих работах ставят задачи определения сложностей, с которыми сталкивается мусульманская община, возрождения исламского наследия творческими методами, обучения других и исправления существующих способов мышления посредством объяснения методов, которые они применяют для этой цели.

В трудах ал-Алвани подчеркивалась острота деградации и фрагментации мусульманской общины в последнее время. До этого самого последнего периода, отметил ал-Алвани, мусульманская община не искала альтернатив вне рамок исламской идентичности, и существующие силы обновления действовали в контексте многочисленных исламских культурных центров, в которых не было резких разделений или различий между разными народами, составлявшими «материнскую» общину мусульман.

Фаза, в которой мы находимся в настоящее время, напротив, стала свидетелем появления ряда тревожных явлений: разрыва цивилизационной и социальной структуры мирового мусульманского сообщества, отказа от исламского "...закона и образа жизни..." (*сура* «Трапеза» (Коран, 5: 48) и принятия искусственных заменителей; возрождения расовой дискриминации между арабами и неарабами в рамках мусульманской общины; конфликтов, раздирающих мусульманский мир.

Обсуждая исторические корни нынешнего кризиса, Абдул Хамид Абу Сулайман отмечает, что мусульманская община находится под властью режимов, представляющих собой смесь исламских и доисламских идей и ценностей. Интеллектуальное лидерство было оторвано от политического лидерства, что привело к неспособности применять исламские ценности к социальной ответственности и конкретным практикам, а также к невежественному политическому лидерству, которому не хватает интеллектуального фундамента, необходимого для того, чтобы действовать на основе здравых принципов. По мнению Абу Сулаймана, кризис, с которым сталкивается мусульманская община, – это кризис мысли, а не веры; мусульманское мышление попало в плен концепций и аксиом, которые связывают его с ошибками и недоразумениями прошлого. До тех пор пока неверные концепции и предпосылки не будут исправлены, мусульмане будут оставаться неспособными критически и точно взглянуть на свои убеждения, свои обстоятельства или свои реакции на эти обстоятельства.

Причины и следствия, перечисленные здесь, могут быть изложены по-разному, с добавлениями здесь и исключениями там, в зависимости от политических, экономических и финансовых проблем и обстоятельств, характеризующих конкретное место или

эпоху, которую мы рассматриваем. Абд ар-Рахман ал-Кавакби (1805–1902 г.), например, определил первопричину упадка мусульманской общины как «политическую тиранию», которая, по его мнению, проникла во все сферы жизни. Он отметил ряд всеобъемлющих явлений, лежащих в основе ухудшения и краха, которые, будучи взяты вместе, отражают преобладающее состояние упадка в мусульманской общине. Эти явления были сгруппированы ал-Кавакби по двум основным показателям: (1) несоблюдение религиозных законов и принципов и (2) неприменение научных законов и принципов.

Теперь обратимся к более широким основам ряда реформаторских движений в истории мусульманской общины.

## [ТЕМА 2]

### *Реформаторские движения и модели: предпосылки и методы*

Большинство исследований, посвященных реформаторским движениям, рассматривали их с чисто исторической точки зрения, то есть просто фиксируя связанные с ними события и цифры, а не наблюдая общие закономерности или принципы, которые они иллюстрируют, и не выводя уроки, которые могут быть применены к более поздним ситуациям. Учитывая их важность для текущих реформ, нам необходимо гораздо большее число исследований, относящихся к этой последней категории.

Первое реформаторское движение в истории мусульманской общины, возможно, было инициировано омейядским халифом Умаром ибн Абд ал-Азизом (иногда его называют «пятым праведным халифом»), чей халифат просуществовал с 98 г. по 101 г. Став халифом, Умар ибн Абд ал-Азиз унаследовал условия, изобилующие ошибками, коррупцией и неумелым управлением. Это было далеко от ситуации, которая преобладала при первых халифах, основывавшие свою практику на практике Пророка. Столкнувшись с такими условиями, как эти, Умар ибн Абд ал-Азиз приступил к работе по нескольким направлениям. Как отмечал Имад ад-дин Халил, действия этого халифа были основаны на ряде принципов, которые можно объединить так: (1) отдавать приоритет управлению



людьми, а не извлечению из них ресурсов (например, через налоги); (2) призывать людей к вере; (3) использовать деньги для служения принципам, а не ставить принципы на службу деньгам; (4) отдавать приоритет интересам общины перед личными; (5) вовлекать людей в процесс принятия решений; (6) разрешать всем, кто был обижен, подавать жалобы на обидчиков, вне зависимости от того, кем он или она является; (7) распространять знания и делать их основой разумных действий; (8) избегать кровопролития между вами и теми, кто отличается от вас, прибегая к диалогу и убеждению.

Умар ибн Абд ал-Азиз сопротивлялся искушению быть деспотичным и властным. Он выбирал себе подчиненных на основе компетентности, знаний, веры, а также их приемлемости для рядовых мусульман. Точно так же он пресекал племенной фанатизм, настаивая на необходимости единства всех мусульман. Он распространял среди своих подчиненных призыв придерживаться принципа единобожия во всех своих делах и отвергать все формы фанатизма.

Одним из его девизов был такой: «наставление предшествует налогообложению», на претворении которого подчиненными он также настаивал. Однажды, когда его назначенный представитель в Басре написал ему, выражая опасение, что слишком много людей становятся мусульманами и это грозит сокращением государственного дохода от *хараджа*, или налога на землю, который платили немусульмане, Умар написал в ответ, возмущенно сказав: «Клянусь Богом, пусть все становятся мусульманами, даже если это означает, что нам придется зарабатывать на жизнь, обрабатывая землю самим!» Такое же принципиальное отношение Умар демонстрировал относительно любой фискальной безответственности и применял этот стандарт ко всем без исключения. Он применял его в равной степени к себе, к своей семье, к своим придворным и ко всем, кто находился под его юрисдикцией. В соответствии с этой политикой Умар отменил все налоги, которые несправедливо взимались с мусульманской общины, чтобы пополнить государственную казну, вместо этого введя десятину за все несельскохозяйственные работы и настаивая на том, что налоги должны собираться с предельной справедливостью. Он также внедрил и расширил социальную защиту всех классов общества, мужчин, женщин и детей, бедных, немощных и больных, а также путешественников, являлись они мусульманами или немусуль-

манами, арабами или неарабами. Другая инновационная политика, проводимая Умаром ибн Абд ал-Азизом, – обеспечение взаимного обмена финансовой помощью между центральным и региональными правительствами таким образом, чтобы, если одно из них страдало от финансового дефицита, ему помогали другие. Он открыл двери для свободной торговли по суше и по морю, отрегулировал сбор *заката* и других налогов, проводил разумную аграрную политику и требовал от своих региональных представителей проведения любых реформ, ремонтов, мелиорации земель, внедрения строительных проектов, которые были необходимы для удовлетворения потребностей каждого. Занимаясь урегулированием всех споров с оппонентами посредством диалога, переговоров и убеждения, он сумел сэкономить огромные суммы денег, которые предшествующие правители израсходовали на подавление внутренних восстаний и ведение внешней агрессии. Он решительно положил конец таким коррупционным действиям, как растрата, которая когда-то истощала государственную казну, и ввел строгие ограничения для всех, начиная с себя и до низших сборщиков налогов.

Благодаря подобным реформам Умара ибн Абд ал-Азиза, условия жизни в халифате настолько улучшились, что один из его местных представителей отправился на поиски бедных, чтобы раздать милостыню, но, не найдя никого, кто в ней нуждается, использовал деньги на покупку рабов, чтобы освободить их. Этот и схожие инциденты получили столь широкое распространение, что халиф Умар ибн Абд ал-Азиз стал известен как халиф, который «изгнал бедность из страны».

Умар ибн Абд ал-Азиз играл огромную роль в укреплении базы «знания и действия», по словам Имада ад-дина Халила, благодаря тому значению, которое он придавал образованию и формированию характера. Именно Умар ибн Абд ал-Азиз издал официальные инструкции для записи пророческих хадисов, именно при его правлении правительство отобрало ряд ученых и мыслителей, чтобы они посвятили все свое время исследованиям и написанию текстов либо на тему, выбранную ими самими, либо на тему, порученную им государством. Стремясь связать знание с действием, Умар рассматривал все усилия, не имеющие научной основы, как неспособные привести к значимым результатам. В то же время он стремился на

протяжении всего своего правления продвигать ценности справедливости, свободы и сострадания.

Таким образом, Умар ибн Абд ал-Азиз оставил огромное наследие целостности, реформ и инноваций. Однако, как только он умер, упадок мусульманской общины возобновился. Его преемникам не хватало приверженности высоким ценностям Умара ибн Абдул-Азиза, они не делали попыток приложить их к управлению жизненными делами. Есть основания полагать, что он умер от отравления. Перед своей смертью Умар ибн Абд ал-Азиз был готов принять критичное решение относительно системы передачи власти в халифате по наследству. Он вел переговоры с делегатами от хариджитов, которые домогались ответа на проблему передачи халифата Муавией недобросовестному Йазиду. Он попросил их об отсрочке в три дня, и не прошло этих трех дней, как он умер.

Теперь обратимся к реформаторскому эксперименту, осуществленному мусульманским берберским учителем и ученым Ибн Тумартом (473–524 гг. х./ 1080–1130 гг.). Реформаторское движение Ибн Тумарта было проанализировано Абд ал-Маджидом ан-Наджаром с целью выявления предпосылок, ценностей и методов, которые способствуют пробуждению, обновлению и успешной реформе, а также факторов, лежащих в основе регресса и неудач. Ан-Наджар первым делом задался целью выявить личные качества, которые позволили Ибн Тумарту стать реформистом и лидером, включая способность активно действовать в разных сферах, уважение к свободе мысли, искренность, динамизм, пронциательность, мирскую мудрость и непреклонную решимость изменить то, что он считал невыносимым.

Анализируя ситуацию в Марокко, Ибн Тумарт пришел к выводу, что коррупция, проникшая в различные сферы, берет свое начало во времена правления Альморавидов, их оппортунистических приспешников, а также ученых и правоведов, сотрудничавших с династией Альморавидов. Изменения, к которым стремился Ибн Тумарт, основывались на трех постулатах: (1) вероучении, (2) методе и принципах, а также (3) социально-политических факторах. Обращаясь к этим трем сферам, Ибн Тумарт использовал два фундаментальных метода, один из которых теоретический и индуктивный, а другой практический и прикладной.

Программа действий Ибн Тумарта базируется на трех комплексных положениях: (1) образовательном методе, основанном на помощи людям осознать, что некоторые действия неверны и их стоит избегать, а другие верны и в них стоит участвовать; (2) наличии политической организации, в которой последователи объединены в разные группы, образующие четыре основных органа с отдельными функциями; (3) революционной, военной ветви.

Восстание Ибн Тумарта против Альморавидов (*ал-мурабитун*) привело к власти династию Альмохадов (*ал-муваххидун*), которые в конце концов захватили всю Северную Африку, включая Ливию и Андалусию (Мавританскую Иберию). Империя Альмохадов считается историками одной из величайших из когда-либо созданных. И все же эксперимент Альмохадов был не без недостатков, как методологических, так и концептуальных.

На политическом уровне практика передачи правящей власти на основе наследственной преемственности привела к тирании, когда правитель, находящийся у власти, оставлял все решения за собой, а не создавал консультативные советы. По мере того как династия Альмохадов приближалась к своему концу, система наследственного правления также привела к борьбе за лидерские позиции, что еще больше ускорило ее гибель. Хотя Ибн Тумарт и создавал экспериментальные консультативные советы, этот эксперимент не был основан на четко разработанной теории и, следовательно, не давал глубокого осознания значения или важности совещательности.

В сфере вероучения, хотя Ибн Тумарт и достиг своей цели установления строгого монотеизма и утверждения трансцендентности Бога, его учение не оказало длительного влияния и в конце концов уступило место влиянию ашаризма. В области юридических принципов и науки наиболее заметное влияние движения Ибн Тумарта проявилось в растущем интересе к овладению, запоминанию, объяснению и анализу базовых принципов изучения Корана и *хадисов*. Этот феномен в результате способствовал установлению юридического движения, которое вызвало оживленную дискуссию между маликитами и захаритами, как и усилило интерес к принципам юриспруденции и *макасид аш-шафи'а* (высших целей исламского права), последнее достигло высшей точки в работах Имама аш-Шатиби (720–790 гг. х./ 1320–1388 гг.).

Современное салафитское реформистское движение, инициированное Джамаал ад-дином ал-Афгани, Мухаммадом Абдо и Рашидом Ридой, опиралось на предшествовавшие ему движения и оставило свой след в последующих. Ал-Афгани однажды решительно написал:

«Покажите мне царство, где невежество и раздор господствуют на всех уровнях общества, и правители которого, погрузившись в суету и излишества, поддались унижению и раболепию, и я покажу вам царство, правители которого были свергнуты со своих тронов, поработаны империалистами и подвергнуты полному разорению!»

В общем, послание ал-Афгани можно свести к двум основным принципам, один из которых является внутренним, а другой – внешним. Внутренний принцип был связан с потребностью в умственном освобождении от застоя и традиций, в то время как внешний – с потребностью в политическом освобождении от влияния вторгающегося колониализма и способностью противостоять ему и победить его через культурное пробуждение. Однако ал-Афгани и его ученик Мухаммад Абдо разошлись во мнениях относительно того, как достичь этих целей. Это несогласие какое-то время оставалось неявным. Однако, когда ал-Афгани покинул Египет и лидерство перешло к Мухаммаду Абдо, расхождение между ними стало очевидным. В то время как ал-Афгани был революционером, Абдо – реформатором, который верил, что ключом к социальной трансформации является постепенное изменение через воспитание и образование, основанное на реформированном религиозном понимании.

Ал-Афгани фокусировался на массовых акциях как форме революции и призывал к участию в прочном конституционном правлении, реформе парламентских советов и созданию системы, основанной на консультациях и выборном процессе. Для Мухаммада Абдо, напротив, массовые действия имели очень мало значения для процесса социальных и политических изменений. Абдо не доверял «массам» и «широкой публике», которых он уподоблял «неразумным машинам». Следовательно, его усилия были сосредоточены вокруг создания новых образовательных учреждений, как Дар ал-улум,

реформы существующих институтов, как Ал-Азхар, Министерство вакфов и исламских религиозных судов.

Послание Абдо можно суммировать в следующих пунктах: (1) освобождение мысли от оков традиции и понимание исламской религии, как это понималось ранними поколениями мусульман до появления между ними несогласий; (2) реформирование использования арабского языка в официальной корреспонденции, газетах, и неофициальной переписке между гражданами; и (3) проведение необходимого различия между повиновением, которое люди должны оказывать государству, и ответственностью государства перед своим народом.

Реформы Абдо были направлены на то, чтобы помочь людям осознать важность своей страны и развить в них чувство национальной гордости и принадлежности; они также были направлены на воспитание общинного духа и улучшение национальной экономики. В области вероучения Абдо стремился освободить людей от фатализма и внушить им благословенность разума, который призван действовать вместе с Откровением. Абдо был приверженцем борьбы с фанатизмом, сектантством и слепым подражанием и призывал к тому, чтобы «дверь иджтихада» была открыта для блага социального развития, институциональной реформы и возрождения сочинений, приносящих пользу.

Абдо считал образование центральным элементом реформаторской работы. Более того, одной из его наиболее принципиальных образовательных целей было обращение к феноменам эгоцентризма и утраты человеком чувства общности либо из-за общего невежества, либо неспособности понять истинную природу ислама, либо из-за отсутствия информации о науках и отраслях промышленности, которые позволяют людям взять контроль над своей жизнью так, как это способны делать люди западного мира. Таким образом, Абдо разработал учебные программы, предназначенные для подготовки мусульманских проповедников, писателей, ученых и преподавателей и чтобы сделать раннее наследие ислама значимым для людей его поколения.

Салафитское реформаторское движение, инициированное ал-Афгани и Абдо, дало мощный импульс мусульманским мыслителям для решения как внутренних проблем мусульманской общины, так и проблем, с которыми она столкнулась в борьбе с колониализмом.

«Ал-урва ал-вуска», газета, основанная и издаваемая ал-Афгани и Абдо, продвигала программу, отмеченную тремя особыми отличительными чертами. Первой из них был его комментарий к данным Богом законам, выраженным в творении и в человеческих социальных системах, их развитии и эволюции, а также их сильных сторонах и уязвимости. Второй особенностью был его акцент на том, что ислам – это религия, которая способствует счастью и благополучию как в этом преходящем мире, так и в вечности. Что касается третьей особенности, то она заключается в акцентировании того факта, что единственной «национальностью» мусульман является их религия; где бы они ни находились, они являются братьями и сестрами, которые не могут быть разделены ни происхождением, ни языком, ни правительствами.

Это течение продолжало набирать обороты до такой степени, что было принято многими мусульманскими мыслителями, в результате чего оно породило другие движения, характеризующиеся интеллектуальной, культурной, социальной и политической всесторонностью.

Салафитская школа, по сути, совершила пересмотр исламских ценностей и концепций в свете нужд современной эпохи. Тем самым она придала этим ценностям и концепциям новое значение. Однако она не сделала ничего для пересмотра западных концепций современности, которые она представила арабскому мусульманскому населению без какой-либо попытки отшлифовать, усовершенствовать или адаптировать их. Вместо этого современные концепции рассматривались некритически, без должного учета их ограниченности или внутренних противоречий. Следовательно, несмотря на то что салафитская школа в течение определенного периода времени была достаточно влиятельна, она не смогла добиться необходимых изменений.

### [ТЕМА 3]

#### *Оценка неудачных экспериментов*

Исламские реформистские эксперименты, проходившие в современную эпоху, особенно в конце XIX и в начале XX века, справедливо рассматриваются как наследники реформаторских усилий более

отдаленного прошлого. В то же время, эти эксперименты по-прежнему являются важным ориентиром для продолжающихся попыток реформирования, так как они четко определили многие болезни, которые поражают арабо-мусульманский мир в настоящее время. Следовательно, если бы мы игнорировали такие эксперименты, мы бы прошли мимо критического периода, который стал свидетелем глубоких преобразований в мусульманском мире в политических, социальных и культурных формах и проявлениях.

Тот факт, что эти эксперименты не достигли своих целей, не повод чтобы их не исследовать. Напротив, это дает нам даже больше оснований рассмотреть их. Изучая эти эксперименты, мы можем выявить их сильные и слабые стороны и попытаться исправить их слабые стороны и на уровне концептуализации, предпринятых действий, и на уровне способов применения. Одним из важных факторов, лежащих в основе упадка, была неспособность изучить законы изменения, упомянутые в *суре* «Гром» (Коран, 13: 11): *«Воистину, Аллах не может поменять положения людей, пока они не изменят самих себя»* и в *суре* «Трофеи» (Коран, 8: 53): *«Аллах не отменяет милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того, что в их душах»*. Как отмечает Урсан ал-Килани, принципы, отраженные в этих двух коранических *айатах*, говорят о том, что изменения начинаются на внутреннем уровне, а далее следуют изменения в конкретной сфере.

Стоит также отметить, что, исходя из вышесказанного, изменения – к лучшему или к худшему – могут иметь место, только если они будут предприняты «народом», то есть, скорее, общиной, чем только индивидами. Следовательно, если община, например, привносит позитивные изменения в образ мышления через образование, за этим последуют успешные изменения в других сферах жизни. Согласно ал-Килани, периоды истории, когда мусульманская община проявляла силу и стойкость, были теми, в которых искреннее намерение соединялось с верной мыслью и действием. Основываясь на этих наблюдениях, ал-Килани перечисляет то, что он видит ключами к успешным реформам: (1) быть верным исламским принципам; (2) проводить честный, тщательный разбор неудачных попыток реформ; (3) возлагать юридические задачи на благородных, мудрых, просвещенных людей;



(4) изучить и применять религию в соответствии с определенной методологией; (5) избегать классовую дискриминацию и элитаризм; (6) сочетать искреннее стремление со способностью и умением в мобилизации природных и человеческих ресурсов; (7) работать поэтапно, а не пытаться достичь слишком многого сразу; (8) распределять специализированные роли между соответствующими им лицами; (9) переводить теоретическое и абстрактное в область практического.

Для того чтобы иметь прочную концептуальную основу для проведения реформ, нам необходимо правильное понимание вопросов, касающихся исламского права и доктрины, основанной на Коране и Сунне. Ранние течения исламской мысли были основаны на рациональных интерпретациях, которые касались вопросов, имеющих отношение к тому времени. Для того чтобы современные интерпретации могли должным образом решать проблемы нашего времени, они должны быть согласованы с последними открытиями в области естественных и социальных наук, современными технологическими достижениями, и нужно избегать беспочвенных нововведений, суеверного мышления и смертоносного самодовольства, которое звучало погребальным звоном для предыдущих реформаторских движений.

Мы также не должны довольствоваться изучением исламского закона по частям: скорее, наше изучение должно быть основано на осознании всеобъемлющих, универсальных принципов, применимых к государственным, социальным и политическим системам, чтобы мы могли предложить жизнеспособные исламские альтернативы, способные решить проблемы и сложности, с которыми сталкивается человечество.

#### *Губительное влияние «атомизма» и «элитаризма» на мышление и действия*

Под «атомизмом» я понимаю тенденцию рассматривать применение исламского учения как средства достижения целей и интересов определенной группы или класса общества за счет других. Неудача предыдущих движений в достижении желаемых форм как внутри страны, так и по отношению к другим национальным, социальным и религиозным группам заключается в том, что их подходы к обновлению не были достаточно инклюзивными для всех образовательных,

экономических и социальных слоев внутри и вне мусульманской общины. Другой аспект правильного инклюзивного подхода заключается в том, что он стремится восстановить связь как с духовными основами (воплощенными в Коране и Сунне), так и с материальными (воплощенными в твердом понимании законов и принципов физической Вселенной).

Что касается того, что мы называем элитарностью, то следует иметь в виду, что идея будет иметь успех только в том случае, если она внушает доверие и растущий энтузиазм и если есть искреннее желание и готовность работать и жертвовать ради нее. Никакой коллектив не поддержит интеллектуальное или идеологическое течение с подлинным энтузиазмом, если не будут выполнены два условия: (1) народ должен понимать цели и задачи течения и (2) люди должны чувствовать, что оно предлагает решение реальных проблем, с которыми они сталкиваются.

Вся община должна быть так или иначе вовлечена в реформу, и большинство исламских законов действительно принимает во внимание общественное. Представьте себе, какой вред будет нанесен мусульманской общине, если пренебречь коллективными обязанностями, предписанными исламом в политической, социальной и экономической сферах. Два из наиболее центральных институтов исламского права – это халифат, который связывает религиозные предписания с институтом государства, и обязанность повелевать тем, что хорошо, и запрещать то, что плохо (*ал-амр би ал-ма'руф ва ал-нахи'ан ал-мункар*). Исторически сложилось так, что мусульманская община получила своего рода коллективную власть для контроля за соблюдением религиозных учений во многих сферах жизни; однако в современных государствах ситуация изменилась.

## Глава 11

# Современная исламская мысль: ВОССТАНОВЛЕНИЕ СЛОМАННЫХ ЗВЕНЬЕВ ЦЕПИ

НЕУДАЧА такого количества исламских реформистских движений указывает на существование глубоко укоренившихся недостатков, которые необходимо выявить и исправить. В дополнение к продвижению инновационных, реформистских интерпретаций и корректированию концепций, которые лежат в основе этих дефектов, существует необходимость в изучении трех основных звеньев в цепи, составляющих современную исламскую мысль. Эти три звена: вероучительная основа мышления и действия; умеренность; реалистичное применение.

### [ТЕМА 1]

#### *Построение вероучительной основы для мышления и действия*

Трехбуквенный корень 'к-д, от которого мы производим арабское слово «вероучение» (*'акида*), имеет значение связывания или завязывания узлом. «Я завязал веревку» (*'акадту ал-хабл*), например. Узлы брака могут быть названы *'укдат ал-никах*, а слово «контракт» переводится на арабский как *'акд*, множественное число – *'укуд*. Когда мы «вяжем» или «привязываем» наши сердца или устремления к определенной истине или идеалу, эта истина или идеал становится источником авторитета, который направляет нас и является движущей силой того, что мы делаем или говорим, до такой степени, что мы даже готовы встать на его защиту, если это необходимо.

Образам связывания и развязывания соответствует ситуация, когда вера в исламское вероучение (*ал-'ака'ид ал-исламиййа*) ослабевает и становится связанной с примесями, это вероучение начинает терять способность связывать мусульманскую общину вместе, как веревка не может больше держать парус на месте, если распутать узлы. И что еще хуже: знание и обучение подрывались разногласиями и бесплодными спорами.

Определяя природу существования человека и космоса, исламская доктрина, или вероучение, служила идеей, которая создала исламскую цивилизацию. Однако цивилизационная функция этого вероучения зависит от того, как мусульмане понимают и интерпретируют его. Если понимание доктрины мусульманской общиной искажено, фрагментарно или неполно, это с неизбежностью отразится на состоянии их цивилизации. В настоящее время слабости мусульманской общины возникают из-за двух принципиальных факторов. Один из них – эпоха упадка, в течение которой исламская мысль пережила стагнацию и оказалась оторванной от повседневной жизни. А вторая – интеллектуальные и духовные проблемы, которые стоят перед мусульманской *уммой* в связи со столкновениями с западной культурой и цивилизацией в последние два века.

В добавление к неспособности дать мусульманской общине необходимую доктринальную основу для размышлений и действий, мы также должны бороться с другим проклятием, выражающимся в методе, с помощью которого мусульманская община опирается на свои авторитетные источники. Тексты Корана и пророческой Сунны отличаются определенностью и достоверностью. Так, например, в то время как все коранические стихи имеют окончательное свидетельство, некоторые из них передают определенные значения, а другие нет; что касается текстов Сунны, то некоторые из них ясны с точки зрения значения и подтвержденности, а некоторые более спекулятивны на уровне смысла, подтвержденности или и того, и другого. В результате мусульмане пришли к различному пониманию того, что означают эти тексты. Более того, со временем мусульманские мыслители начали полагаться на взгляды своих предшественников вместо того, чтобы творчески работать с исламскими текстами и ситуациями, к которым они применимы, и исламская мысль застывала. Позиции более ранних мыслителей не оспари-

вались и не анализировались, а оставались без учета факторов и обстоятельств, на которые отвечали эти решения.

Реакция людей на исламскую доктрину происходит на разных уровнях. Одна из них – понимание, другая – вера в ее истинность, третья – решение рассматривать ее как авторитетный источник руководства для мысли и действия, включая собственное исследование и заключения, к которым она приводит. Как мы уже отмечали, неспособность использовать исламскую доктрину в качестве средства обеспечения основы как для мышления, так и для действий привела к появлению многочисленных отклонений от правильного понимания исламских учений, что, в свою очередь, помешало мусульманам предпринять необходимые инициативы, основанные на их вере. Многие мусульмане пали жертвой убеждения, что исламская вера ограничивается умственным или словесным согласием с исламскими верованиями, а не распространяется на действия на основе этих верований. Это наряду с ленью и иждивенчеством, пренебрежением законами причины и следствия и фаталистическим мышлением, оказало отупляющее воздействие на энтузиазм и эффективность мусульманской общины и привело к безжизненному, поверхностному благочестию.

Когда политическая мысль была оторвана от исламских доктринальных рамок в отношении ценностей социальной справедливости и прав человека, многие мусульмане начали подумывать об узаконении деспотизма. За этим последовало появление таких фраз, как «справедливый деспот» и «лучше жестокий тиран, чем бесконечный хаос». Ал-Наджар предложил два взаимосвязанных шага, которые могут быть предприняты современными мусульманскими мыслителями для укрепления связи между исламской доктриной и законом. Первый состоит в том, чтобы посвятить доктринальное исследование каждому центральному вопросу, относящемуся к исламскому праву; второе – обеспечить, чтобы каждое вынесенное правовое решение имело твердую доктринальную основу, то есть соответствовало как конкретным требованиям исламского права, так и общим принципам, на основе которых эти требования формируются.

Хасан ат-Тураби считает, что, не считая ограниченных попыток обновления, имевших место в VII в., новаторское толкование текстов прекратилось со смертью родоначальников основных школ исламской юриспруденции и их ведущих учеников.

## [ТЕМА 2]

### Центристская тенденция

Арабский корень *в-с-т* ассоциируется с центром чего-то, что находится посередине или между двумя крайностями. В этом качестве он ассоциируется с честностью и справедливостью. Бог описал мусульманскую общину как «общину, придерживающуюся середины» (*сура* «Корова» (Коран, 2: 143)). Племя курайшитов обычно описывалось как «наиболее центральное среди арабов с точки зрения родословной» (*авсат ал-'араби насабан*), что значит «у них была лучшая родословная». Другое, но родственное использование этого корня встречается в *суре* «Корова» (Коран, 2: 238), в которой верующих призывают взять на себя обязательства «*оберегать намазы, особенно срединный (ас-салам ал-вуста)*». Тот же смысл слова отражен в *хадисе*, по которому «лучшее – в самом центре» (*хайр ал-умури авсатуха*), и *суре* «Письменная трость» (Коран, 68: 28), где слово *авсатухум* может быть передано как «лучший среди них...»

Центризм, или умеренность, является отличительной чертой всеобъемлющего ислама и универсальным ведущим принципом, который лежит в основе всех исламских правовых норм. Концепция центризма управляет как мышлением, так и поведением, концептуализацией и действием. Это та особенность ислама, которая позволила ему послужить основой для такой великой цивилизации, какой она была до искажений, связанных с отходом от коранического «срединного пути» в сторону или излишка, или недостатка. Принцип умеренности означает, что мусульман учат жить так, чтобы дух и тело находились в гармонии и не было конфликта или противоречия между религиозными ценностями и требованиями социальной, экономической и политической жизни. Умеренность составляет идейно-методологическую основу всех исламских концепций. Это ось, на которой вращается общая исламская система. Тем не менее, несмотря на этот факт, лишь в редких случаях реформистской мысли удавалось вернуть мусульманскую общину к этому основополагающему принципу.

Шейх ал-Карадави определяет умеренность как подход, который избегает крайностей в любом направлении. В своей книге *Ас-сакафа ал-'арабиййа ал-исламиййа 'асала ва ал-му'асафа* («Арабская культура между

традицией и современностью») ал-Карадави стремится установить срединную позицию между излишним упором на традиционное или на современное. Он защищает стремление брать и от традиции, и от современности, не отказываясь ни от того, ни от другого. Если мы намерены придерживаться подхода, которому следовали первые мусульманские ученые, это означает стремление к интерпретациям, соответствующим нашему времени и эпохе, точно так же, как это было и у них в свое время. Он требует от нас использовать наш разум так же, как это делали они и когда мы издаем правовые постановления, занимаемся исследованиями и общаемся с собой и другими, чтобы продемонстрировать осознание окружающей среды, в которой мы живем, и условий, которые нас окружают. Точно так же мы должны заимствовать у других идеи, знания и практики, которые дадут нам преимущество, так же, как это делали они, и быть изобретательными в наших повседневных делах, как и они.

Как выглядело бы возвращение к подходу, применявшемуся первыми мусульманами? Это означало бы переосмысление их понимания исламской доктрины в ее простоте, ясности и чистоте; поклонения как духовной, искренней практики; этики как мощной интегрированной сети ценностей; исламского закона как гибкой сущности с широкими горизонтами; жизни, регулируемой последовательными, универсальными законами, и людей как благородных, морально ответственных управляющих Бога, наделенных разумом. По мнению ал-Карадави, «первичный ислам» был отмечен чистотой и простотой доктрины, легкостью и искренностью в поклонении, безупречностью и целостностью морали, творческими, инновационными интерпретациями, плодотворными действиями, и соблюдением баланса между заботой об этом мире и заботой о загробной жизни, между разумом и эмоциями.

Ал-Карадави настаивает на необходимости быть знакомым со всеми аспектами жизни в современную эпоху. Быть по-настоящему современным – значит сознательно существовать бок о бок с живыми, а не с мертвыми, и иметь дело с реальностью, которая есть сейчас, а не которая давно прошла. Единственный способ познать реальность – познакомиться с географическими, историческими, социальными, экономическими, политическими, интеллектуальными и духовными элементами, которые формируют ее и определяют ее направление.

Ал-Карадави отмечает, что западная культура так неразрывно связана с современностью, что некоторые люди ошибочно отождествляют современность с вестернизацией. В то же время ал-Карадави утверждает о необходимости извлекать пользу из всего полезного и хорошего и инвестировать ее не только в интеллектуальную и теоретическую сферу, но и в практическую и материальную. До тех пор пока что-то является полезным, не имеет значения, в каком «контейнере» оно находится, — единственное требование состоит в том, чтобы мы относились к окружающему миру пронизательно, что служит целям и задачам мусульманской общины и не нарушает ни одного из ее основополагающих принципов или правовых постановлений.

Рассуждая о традициях и современности, ал-Карадави предостерегает как от бессмысленной фиксации на прошлом, так и от чрезмерного увлечения перспективами. Напротив, отмечает он, ислам занимает промежуточную позицию, которая не впадает ни в одну из этих крайностей. Ислам сочетает в себе стабильность с гибкостью в своих учениях и постановлениях; он поддерживает стабильную приверженность целям и гибкость в отношении средств; стабильность в отношении универсалий и гибкость в отношении частных; стабильность в отношении духовных и религиозных вопросов и гибкость в отношении к материальным, земным делам. Что угрожает исламскому обществу, так это попытки мусульман заморозить то, что должно изменяться и развиваться, и изменить то, что должно оставаться таким, как оно есть. По словам ал-Карадави, умеренность, или центризм, которая является отличительной чертой ислама, наиболее ярко проявляется в сферах веры и концептуального осмысления, в личном благочестии и поклонении, в этике и правилах этикета, в законодательстве и порядке; в дозволении и воспрещении; в индивидуальности и общинности.

Метод, которого придерживается ал-Карадави при вынесении правовых решений, написании и преподавании, основан на следующих принципах: (1) снисходительность относительно второстепенных вопросов и строгость по отношению к основам; (2) сведение обязанностей и запретов к минимуму; (3) создание большого списка послаблений (*рухас*) в исключительных обстоятельствах относительно исламских обязанностей, как, например, прерывание поста в *рамадан*



по причине болезни либо путешествия или сокращение обязательных молитв во время путешествия; (4) избегание сектантского фанатизма и мракобесия; (5) снисходительность в отношении к вещам, которые так широко распространены, что их практически невозможно избежать (как, например, изображения полубоженных женщин в рекламе); (6) обращение к людям на современном языке; (7) придерживаться срединного пути, который избегает как распушенности, так и чрезмерного воздержания; и (8) обеспечение достаточного прояснения и толкования чьих-либо судебных постановлений.

Что касается предпочитаемого ал-Карадави герменевтического метода, он включает следующие шаги: (1) толкование Корана в свете самого Корана и пророческих *хадисов*; (2) извлечение руководящих принципов из толкований сподвижников Пророка и их преемников; (3) интерпретация каждого текста в рамках его культурного и лингвистического контекста; (4) демонстрация знакомства с грамматическими правилами арабского языка, повседневного использования, риторических стилей и приемов и тому подобное (5) избегать использования слабых и поддельных *хадисов*, еврейского фольклора, и беспочвенных мнений как основы для интерпретации коранических текстов и текстов *хадисов*. Наконец, ал-Карадави предостерегает от трех конкретных ошибок: искажения текстов из-за экстремистского мышления, подделок, приписываемых авторитетным фигурам и ошибочных интерпретаций невежд.

### [ТЕМА 3]

#### *Реализм и юриспруденция обоснованного применения*

Недостаточно просто понять, что означает текст. Надо также увидеть, как правильно применять его к реальным жизненным ситуациям в разное время и в разных обстоятельствах. Необходимость толкования религиозных текстов с целью их применения в реальной жизни привело к развитию различных инструментов герменевтики, в том числе, например, юридических предпочтений (*истихсан*), которые включают приоритет человеческих интересов (*масалих мурсала*) и общих целей исламского закона над результатами *кийаса*, или мышления по аналогии, и выводов, основанных на неограниченных

интересах (*истислах*), что влечет за собой удовлетворение конкретных потребностей человека при вынесении правового решения по делу, которое не упоминается ни в одном из авторитетных исламских законодательных текстах и по которым нет консенсуса. К сожалению, однако, эти самые инструменты были предметом споров среди мусульманских правоведов, и те юристы, которые одобряют их, не развили их в систематическую прикладную герменевтику. Вместо этого они просто добавили их к четырем признанным источникам исламских юридических доказательств (Коран, Сунна, консенсус и рассуждения по аналогии), но при этом им не уделяется того внимания, которого они заслуживают.

Положение человека сейчас не обязательно лучше, чем было когда-то во всех областях, включая толкования, которые стремятся определить всеохватывающие цели и намерения Божественного Откровения. Те, кто занимается подобными толкованиями, могут прибегать к методам, которые, по их мнению, «оправданы реальностью», но которые на самом деле могут быть запрещены текстом. Божественное Откровение пришло для достижения определенных целей. Однако одни тексты, которые показывают нам, как достичь этих целей, являются безусловными, а другие – гипотетическими. И так же, как Откровение обязывает трудиться для достижения этих целей, оно также обязывает нас использовать средства, изложенные в представленных нам текстах. Решения, на которые могут повлиять текущие обстоятельства, основаны на спекулятивных текстах. Что же касается тех, которые основаны на безусловных текстах, то изменение обстоятельств на них не влияет. В этой связи следует отметить, что, несмотря на свою опору на стабильность исламских принципов и несмотря на вычленение критериев и условий, призванных предотвратить попадание в ловушки пренебрежения, с одной стороны, и избытка – с другой, исламское мышление еще не выработало и не выкристаллизовало способы понимания и отношения к динамично изменяющимся обстоятельствам всеобъемлющим образом.

Теперь мы обратимся к предположению, высказанному современными мусульманскими мыслителями относительно того, что мы могли бы назвать методологией применения, и связанных с этих проблем. В своей книге *Фикх ат-тадайюн* («Юриспруденция благочестия»), ан-Наджар представляет то, что мы могли бы определить,

как важный элемент «юриспруденции благочестия» и «юриспруденции применения» решений, которые она дает. Говоря здесь о «реальности», ан-Наджар имеет в виду все аспекты человеческой жизни со всеми их сложными взаимосвязями, причинами и следствиями. Лучший способ понять реальность – быть включенным в нее, живя рядом с людьми и зная их проблемы. И когда мы пытаемся анализировать такие проблемы, мы можем опираться на результаты различных наук, от психологии, социологии и экономики до физики, химии, астрономии и подобных.

Процесс обращения к тексту состоит из усилий, затрачиваемых на размышление о тексте, с одной стороны, и о конкретных обстоятельствах – с другой. Понимание текста и того, как он соотносится с текущими обстоятельствами, приведет к его конкретному применению.

#### 1. Основы метода понимания

«Метод понимания» ан-Наджара состоит из трех элементов: (1) исследования; (2) абстракции; (3) интеграции. Процесс понимания текстов, в том виде, как его понимает ан-Наджар, включает в себя понимание исламских правовых норм комплексно, в свете друг друга. Например, более поздние решения следует понимать в свете более ранних, решения, отменяющие более ранние решения, – в свете решений, которые они отменили; и решения, которые не ограничены по природе, должны быть поняты в свете тех, которые ограничены.

Ан-Наджар выделяет следующие основания для понимания текста: (1) лингвистические; (2) интенциональные (то есть относящиеся к целям, для достижения которых предназначен текст); (3) комплементарные (имеющие отношение к тому, как текст дополняет или дополняется другими текстами) и (4) рациональные.

Что касается рационального аспекта понимания текста, то ан-Наджар отмечает, что подход к тексту Корана с безусловным смыслом будет отличаться от подхода к тексту с умозрительным смыслом. Точно так же подход к тексту из Сунны будет отличаться от подхода к тексту из Корана. Текст из Сунны (*хадис*) должен быть исследован, чтобы понять, является ли его подтверждение безусловным или умозрительным; как только это определено, человек исследует, является ли его значение безусловным или умозрительным.

Если текст умозрачителен по смыслу, его интерпретация должна соответствовать определенным условиям, чтобы быть заслуживающей доверия. Эти условия включают, например, следующее: (1) толкование должно основываться на четких доказательствах; (2) толкование должно соответствовать ограничениям языка с точки зрения грамматики, синтаксиса, лингвистического контекста и тому подобное; (3) толкование не должно противоречить определенному тексту или признанному юридическому принципу. Кроме того, ан-Наджар различает два типа «рационального знания». Один из них характеризуется полной или почти полной определенностью, а другой – неопределенностью. Участвуя в интерпретации исламских текстов, ученый должен опираться только на первый тип знания. В свете этого первого типа знания он далее продвинется в уточнении смысла текста и выведении цели, которую текст должен реализовать. Ибо вся исламская религия основана на высших целях, которые придают порядок всем ее обязанностям и предписаниям. Более того, эти цели отражают человеческие интересы и потребности и, будучи должным образом достигнуты, позволяют людям достичь счастья и благополучия.

## 2. Основы метода применения

Ан-Наджар отмечает, что применение правовых постановлений таким образом, чтобы цели, для которых они были предназначены, были достигнуты, требует соблюдения соответствующей методологии. Наиболее важным принципом, лежащим в основе такой методологии, по его мнению, является то, что он называет спецификацией или индивидуализацией. Реальность состоит из бесчисленных наборов обстоятельств, случаев и событий, которые затрагивают как отдельных людей, так и сообщества и которые возникают в различных контекстах, как географических, так и временных. Следовательно, применение данного постановления совершенно одинаково к любой ситуации, без учета таких индивидуальных различий может привести к трудностям и вместо того чтобы выполнить задачу, для которой оно было предназначено, может фактически привести к обратному результату. Второй принцип, на который ссылается ан-Наджар, называется *такрик ал-манат*, то есть акт определения ситуаций, к которым применяется данное постановление. И третий принцип называется *такрик ал-ма'ал*, который определяет с максимальной

точностью вероятные результаты / последствия применения данного постановления.

Основы метода применения		
Индивидуализация	Определение ситуаций, к которым применяется решения ( <i>такик ал-манат</i> )	Прогнозирование вероятных результатов ( <i>такик ал-ма'ал</i> )

Наконец, следует отметить, что секуляристы склонны изображать применение исламских постановлений как ограниченное сферой права. Кроме того, они изображают их правовое применение как ограниченное предписанными Кораном наказаниями за конкретные преступления, как будто ислам состоял только в том, чтобы отрубать руки вора и пороть прелюбодеев, клеветников и пьяниц.

Ислам по своей сути является миролюбивым вероучением, которое предписывает искреннее поклонение, строгий моральный кодекс, добрые дела и добросовестный труд, чтобы процветать на Земле, и несет сострадание и милосердие к человечеству. Это призыв к добродетели и чистоте, а также к совместной практике побуждения друг друга жить жизнью истины и терпения и участвовать в борьбе на пути Бога. По этой причине умеренное, центристское течение исламской мысли призывает к применению ислама во всей его полноте, а не просто к применению некоторых узких аспектов его учения, как думают многие другие люди. Кроме того, как указал ал-Карадави, исламское право не может быть должным образом применено, если люди, применяющие его, не верят в его святость и не выполняют его с духом благоговения.

Следовательно, правильный подход к применению исламских правовых норм к реальным жизненным ситуациям требует реализма, умеренности и разумной вероучительной основы для размышления и действий. Все эти элементы жизненно важны, поскольку ни один из них в одиночку не может обеспечить надлежащее применение постановлений исламского права. Как только все они будут присутствовать и работать сообща, мы снова соединим звенья цепи, которая составляет современную исламскую мысль.

# Глоссарий

**Ахл ар-ра й** – здесь «люди мнения», термин, относящийся к последователям Имама Абу Ханифы, который выводил исламские правовые решения с помощью разума и проницательности и принимал *хадисы*, только если они преодолели множество строгих критериев.

**Иджтихад** – усилия, прилагаемые соответствующим образом квалифицированным ученым-правоведом для выведения правовых решений из исламских источников (Корана, *хадисов*, умозаключения по аналогии и консенсуса).

**Иджтихад ар-ра й** – формулировка личного мнения по правовым вопросам на основе доказательств и согласования с другими учеными.

**Истихсан**, или юридическое предпочтение, – решение при столкновении с новой ситуацией не применять те же постановления, которые были применены к аналогичной ситуации, а принять решение в соответствии с целями исламского права. Юридическое предпочтение предполагает приоритет человеческих интересов, устремлений и целей исламского закона перед результатами *кыйаса*, или суждения по аналогии.

**Истислах**, или рассуждение, основанное на неограниченных интересах – практика, основанная на рассмотрении решений для неограниченных ситуаций, вынесение решений по делу, относительно которого нет явных упоминаний ни в одном авторитетном исламском правовом тексте и по которому нет консенсуса.

**Хабар ахад** – лингвистический термин *ахад* (одиночный) характеризует *хадис*, переданный только одним рассказчиком. Практически, однако, термин применяют к любому *хадису*, который не является *мутаватиф*.

**Ал-мусалих ал-мурсала** – неограниченные интересы (иногда так называемые общественные интересы), интересы, которые явно неопределены ни одним текстом Корана или Сунны, но обычно согласуются на основе обстоятельств, возникающих в человеческом обществе. Примерами неограниченных интересов являются мощение дорог, основание администра-

тивных учреждений для общественных нужд, использование сигналов светофоров, сооружение канализационных коллекторов и сооружений для утилизации отходов и т.д.

**Муджтахид** – человек, компетентный для участия в *иджтихаде*.

**Мутавафир** – прилагательное, употребляющееся для описания сообщения, переданного группой людей, достаточно большой и разрозненной, что они не могли бы вступить в сговор с целью фальсификации.

**Кийас** – умозаключение по аналогии. Практика обоснования нового правового решения предыдущим решением по сходному или аналогичному случаю.

**Та'аббуд** – производное от глагольного существительного *та'ббуд*, означает преданность или поклонение, прилагательное *та'аббуд* описывает постановления или решения, к которым нельзя подобрать объяснение на основе человеческого разума и для которого нет известных оснований и случаев. Примеры таких решений включают количество *ракаатов*, которые должны быть проведены в той или иной ритуальной молитве, предписанные наказания за нарушения, такие как проступки сексуального характера, клевета и т.д.

**Та'яил** – процесс определения обоснования (*'илла*) для данного правового решения, и/или ситуации, из которой эти решения исходят.

**Тарджих** – взвешивание, то есть процесс оценки доказательств в пользу или против двух несовместимых доказательств, чтобы определить, какое из них должно быть принято.

**Таватур** – сообщение о событии, сделанное группой лиц, достаточно многочисленной и разрозненной, чтобы они не могли вступить в сговор с целью фальсификации.

**Ученый усул** – специалист, разбирающийся в основах исламской юриспруденции (*усул ал-фикх*).

# ИДЖТИХАД И ОБНОВЛЕНИЕ

САИД ШАББАР

Перевод:

Полина Коротчикова

Редакция:

Александра Конькова и Олег Ярош

Коррекция:

Ильхам Забиров

Обложка:

Гасан Гасанов



Підписано в печать 14.02.2022 г. Формат 70x100 1/16.  
Бумага офсет. Гарнітура «Garamond». Печать цифр.  
Усл. печ. л. 13,00. Тираж 500 экз. Заказ № 22.  
Издательство «Волинські обереги».  
33028 г. Ровно, ул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.  
e-mail: oberegi97@ukr.net  
Свидетельство о внесении в Государственный реестр субъекта  
издательского дела ДК № 270 от 07.12.2000 г.  
Отпечатано в типографии изда-ва «Волинські обереги».



В первые века ислама ответом мусульман на решение различных проблем и вызовов, испытываемых стремительно расширявшимся сообществом, было использование интеллекта и независимых суждений, базировавшихся на Коране и Сунне. Эта практика известна как иджтихад. Однако с течением времени врата иджтихада в целом были закрыты в пользу следования существующим правилам, разработанным учеными по принципу аналогии. И как разум и интеллект, ныне удерживаемые в плену мазхабов (школ мысли) и более ранних научных мнений, также начал приходить в упадок и мусульманский мир. «Иджтихад и обновление» – это анализ иджтихада и роли, которую он может играть для позитивного мусульманского обновления в современном мире, обновления, основанного на экономической и образовательной реформе и развитии в масштабах всего общества. «Иджтихад и обновление» доказывает, что применение решений, уходящих корнями в прошлое, к сложным и уникальным реалиям нашей эпохи, и универсальных подходов парализовало жизнеспособность исламской мысли и исказило ее чувство направления, и, чтобы возродить мусульманский мир после многовекового упадка, нам необходимо возродить практику иджтихада. Сосредоточение внимания на обдумывании решений для нас, исходя из нашего времени и контекста, используя Коран и Сунну, а также мудрость и опыт прошлого, извлеченные из них, в качестве инструментов в этом стремлении, – решение не единственное, но безусловно жизнеспособное и мощное.

### Саид Шаббар

*Доктор Саид Шаббар занимал должность профессора в Университете Кади Айяд на факультете искусства и гуманитарных наук, Бени-Меллаль, Марокко, а также возглавлял Третий научно-исследовательский отдел, занимающийся вопросами исламской мысли и межрелигиозного и межкультурного диалога, был главой Центра знаний и цивилизационных исследований и Группы исследования терминологии. Он также являлся приглашенным профессором в ряде марокканских и других арабских университетов. Как член многочисленных академических и культурных обществ, Шаббар принимал участие во многих семинарах и конференциях как внутри страны, так и за рубежом, является автором статей в марокканских, и в международных академических журналах и периодических изданиях.*

COVER IMAGE © ISTOCK



Международный Институт  
Исламской Мысли