

НА ПУТИ *к нашей*
Реформации: ОТ
ПРАВОВОГО ЛЕГАЛИЗМА *к*
ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ
ПРАВУ *и* ЮРИСПРУДЕНЦИИ



Мухаммад Омар Фарук

НА ПУТИ К НАШЕЙ РЕФОРМАЦИИ: от правового легализма к ценностно-ориентированному праву и юриспруденции

Мухаммад Омар Фарук



Москва 2023

*Книга издается под патронажем
Института интеграции знаний при содействии
Ассоциации общественных объединений «Собрание»*

Мухаммад Омар Фарук

На пути к нашей Реформации: от правового легализма к ценностно-ориентированному праву и юриспруденции /пер. с английского Лейла Алмазова.

ISBN 978-5-6050084-0-8

Редактор: Ильмира Гарифуллина

Корректор: Мухамед Саяхетдинов

Toward Our Reformation: From Legalism to Value-Oriented
Islamic Law and Jurisprudence (Mohammad Omar Farooq)

ISBN: 978-1-56564-551-6 (ebook)

ISBN: 978-1-56564-371-0 (paperback)

ISBN: 978-1-56564-372-7 (hardback)

© International Institute of Islamic Thought, 1432AH/2011CE

© Международный институт исламской мысли, 2011

© Институт интеграции знаний, 2023

Этот скромный труд я посвящаю моей любимой, к сожалению, уже покинувшей этот мир матери – Мумтаз Бегум и моему поныне здравствующему отцу, лейтенанту в отставке М. Шамсуззоха. Их неизменное расположение, а также жертвенность и поддержка всех моих жизненных начинаний были для меня самыми драгоценными дарами.

«Склони пред ними крыло смирения по милосердию своему и говори: «Господи! Помилуй их, ведь они растили меня ребенком».

Сура Исра 17:24

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Благодарности	
Комментарий переводчика.....	
Предисловие от автора	
Предисловие издателя	
Предисловие доктора М.Н. Сиддики	
Предисловие доктора Таха Дж. Альвани.	
Пророческая Сунна: методологический подход.....	
Введение	
Шариат, право и Коран: легализм и ориентация на ценности	
Исламское право (<i>фикх</i>): оправданное и неверное использование хадисов	
Согласное мнение факихов (<i>иджма'</i>): возможен ли консенсус?.....	
Метод аналогии (<i>кийас</i>) и некоторые проблемы исламского права	
Исламское право (<i>фикх</i>) и забвение принципов эмпиризма	
Заключение: на пути к нашей реформации.....	
Библиография.....	
Индекс	
Отзывы	

БЛАГОДАРНОСТИ:

На начальном этапе я написал пять отдельных статей, посвященных шариату, хадисам, методу консенсуса факихов (*иджма'*), методу аналогии (*кийас*), эмпирическим основаниям [мусульманского права] и поделился этими материалами с некоторыми близкими мне людьми. Ранние версии стали распространяться в интернете, и я начал получать беспрецедентное количество откликов, подавляющее большинство из которых были самого положительного свойства, причем, как от представителей исламской религии, так и от тех, кто не имел к исламу никакого отношения. Несколько друзей уговорили меня объединить эти статьи и издать книгу, написание которой заняло у меня достаточно много времени. Среди моих доброжелателей были Сайфул Ислам, которого я знаю уже более 20 лет, доктор Стив Коннолли, принявший некогда ислам, и доктор М. Кабир Хассан. Последний сделал все чтобы осуществить публикацию этой книги, а доктор Коннолли с энтузиазмом предложил свои услуги редактора. Поистине, трудно переоценить его невероятные усилия, способствовавшие тому, чтобы эта книга приобрела вид связанного повествования, составленного весьма приятным слогом. Сделав в свое время важные критические замечания, он также смог существенно обогатить отдельные главы этой книги новыми идеями. Я также должен поблагодарить за редактирование текста Саида М. Ислама; он очевидно стал бы прекрасным профессиональным редактором, если бы не избрал для себя еще более успешной карьеры в иной области. Саида

Ахмад также оказала существенную помощь в редактировании текста.

Среди других моих коллег и друзей, внесших существенный вклад в данную публикацию, следует отметить доктора Омара Афзала и Шаха Абдула Ханнана. Я глубоко благодарен доктору Мухаммаду Неджатуллаху Сиддики, ведущему исламскому экономисту за то, что он согласился отрецензировать рукопись и написать к ней введение.

Среди тех, кто по прочтении рукописи поделился своими замечаниями и предложениями были доктор Салим Рашид, доктор Мухаммад Йусуф Сиддик, доктор Ахрар Ахмад и доктор Абдул Аууал.

Я также должен поблагодарить мою любимую супругу Нахид Нахар, без ее терпения и поддержки эта работа никогда бы не вышла в свет.

Да благословит Господь всех тех, чье деятельное участие, советы и рекомендации привели к публикации этой книги. При этом, я несу полную ответственность за содержание текста и прошу прощения у Господа за возможные ошибки. И если в этой книге мне удалось представить читателям нечто ценное и важное, то я также благодарен Всевышнему за это и надеюсь на Его благословение.

Мухаммад Омар Фарук

25 августа, 2009 г.

КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод любой книги с одного языка на другой всегда влечет за собой адаптацию текста под имеющиеся культурные традиции. В особенности, это касается работ по востоковедению и исламоведению, история которых в русскоязычной академической науке насчитывает более двухсот лет. За это время успели сложиться определенные каноны в передаче терминологии, в написании имен, цитировании текстов из Священных источников ислама и пр. В данном издании переводчик придерживался следующих правил:

Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые повсеместно используются в обычной речи.

Арабские имена собственные и термины даны в упрощенной транслитерации (с обозначением буквы «айн» - ‘ и “хам-за” - ’), без использования диакритических знаков.

Коранические аяты даются в переводе И.Ю. Крачковского, если не указан иной перевод. Последнее обусловлено тем, что в некоторых случаях автор акцентирует внимание на ином смысловом значении, которое не учитывалось в переводе И.Ю. Крачковского. Ссылки на аяты Корана приводятся в цифровом обозначении, например, 2:25 будет означать вторую суру «Корова» (*ал-бакара*), 25 аят.

Примечания переводчика обозначаются в тексте и сносках следующим образом: (Прим. перев.). Когда в одной сноске приведены примечания как автора, так и переводчика, то сначала идут примечания автора, которые обозначаются при помощи указания (Прим. авт.), а затем идут примечания переводчика, после которых указывается: (Прим. перев.). Во всех остальных случаях все сноски принадлежат автору книги.

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ АВТОРА

Эта книга – итог всей моей научной деятельности, посвященной постижению ислама. Будучи мусульманином, мой интерес к религии и к исламскому миру, а также к судьбам всего человечества, совершенно естественен. Меня крайне беспокоят условия существования мусульманской общины, частью которой я являюсь. Имея непоколебимую веру в нашу религию и в ее способность направлять людей к гармоничной, полноценной и активной жизни, я уверен, что исламское послание сможет помочь нам улучшить самих себя, наставит на путь спасения и позволит послужить человечеству своим добрым примером.

Для того, чтобы начертать план лучшего будущего, нам обязательно нужно тщательное изучение и осознание прошлого. Сам я, будучи мусульманином, разделяющим авраамической картину мира, никогда не мог безоговорочно принимать весь тот массивный свод правил и законов, возводимых к авторитету Бога (СУТ¹), детально регламентирующий жизнь человека, поскольку все они, за исключением нескольких самых очевидных запретов и предписаний, представляет собой толкования и интеллектуальные конструкции, восходящие к мнению обычных людей, подверженных ошибкам и различного рода искажениям.

Мусульмане верят в Коран, как в последнее божественное

¹ *Субхана ва та'ала* – Преславлен он и Возвышен. Фраза, которую мусульмане прибавляют при упоминании Всевышнего.

руководство, также верят и в пророческую Сунну, ставшую для них всеобъемлющим и действенным примером для подражания. Мусульмане также высоко чтят вклад прошлых поколений ученых и праведных предшественников, ценность которого необходимо соизмерять в соответствии с беспристрастным критическим подходом, опирающимся на Коран, пророческую Сунну и практический жизненный опыт.

Мусульмане, в первую очередь соотносят все события своей жизни с Кораном и Сунной. Однако, наше понимание Корана, наша связь с ним и с духовным наследием Пророка в настоящее время существенно затуманены тем посредничеством, которое осуществляет массивный корпус религиозной литературы, накопившейся за многие века. В реальности, наше положение еще более плачевно ввиду господства легализма, укоренившегося благодаря этому посредничеству, которое полностью захватило сознание мусульман и нашу культуру.

Для того, чтобы воссоединиться с Кораном и учением Пророка (САГС)² мусульманам необходимо более основательно изучать основы исламского права и юриспруденции. И также, как Коран раскрыл для меня истину, а Сунна послужила нормативной моделью (*усватун хасана*), мне не остается ничего иного, как только беспристрастно переосмыслить все те «законы и правила», которые представляют, как «исламские законы» или «установления шариата». И эта книга – результат моих продолжающихся исследований.

² *Сали Аллаху 'алайхим ва салам* (САГС) – Да благословит его Аллах и приветствует, формула, употребляемая при упоминании пророка Мухаммада.

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Книга доктора Мухаммада Омара Фарука «На пути к нашей Реформации: от правового легализма к ценностно-ориентированному праву и юриспруденции» является сложной и поистине революционной работой, которая требует от читателя глубоких размышлений о весьма деликатных вопросах, которые традиционно рассматривались лишь узким кругом специалистов в области мусульманского права. Это в особенности касается обсуждения проблем шариата, источников исламского права - хадисов, метода консенсуса (*иджма'*), метода аналогии (кийас), а также специфики того, как эти понятия должны восприниматься и применяться сегодня.

Несомненно, читатель разделит с автором его весьма критический взгляд на многочисленные искажения и злоупотребления, связанные с применением жестоких наказаний (*худуд*³) и отдельных шариатских норм в жизни современного социума. Однако в некоторых своих пассажах книга может показаться сложной, в частности при анализе хадисов или ввиду недостаточной определенности при использовании ряда юридических понятий, присущих науке основ права (*усул ал-фикх*). Еще до обсуждения содержания работы и рассмотрения ее ценности, хотелось бы заметить, что издатель отнюдь не разделяет некоторые положения, изложенные автором.

³ Хадд – ед.ч., худуд – мн.ч. (от араб. предел, граница) – телесные наказания за преступления против нравственности и общественного порядка, оговоренные Коране: побивание камнями, отрубление конечности, удары палкой или плетью. (Прим. перев.)

Согласно позиции сотрудников Международного института исламской мысли (МИИМ), шариат представляет собой божественное законодательство, о котором говорится в Коране (см. 42:13; 45:18; 59:7) и Сунне, в то время как юриспруденция (*фикх*) – это законы, выведенные правоведами (*фукаха*) из Корана и Сунны при помощи дедукции и следования науке основ права (*усул ал-фикх*) при помощи присущих ей инструментов, таких как консенсус (*иджма'*), метод аналогии (*кийас*) и др. Говоря о божественном, следует отличать поистине божественное от того, что было бесосновательно включено в это понятие учеными на протяжении последующих столетий. Мы рассматриваем в числе подобных представлений все те многочисленные мнения и воззрения ученых, бездумно копировавших ошибочные суждения предшественников. Божественными же [помимо Корана], в свою очередь, следует считать лишь те составляющие шариата, которые представлены богооткровенными (*кудси*), широко распространенными (*мутаватур*) и достоверными (*сахих*) хадисами. Под поистине достоверными хадисами мы имеем в виду те, которые не противоречат Корану и внутреннему духу пророческого послания, и конечно же те, надежность цепочки передатчиков которых имеет непрекаемый характер. В свою очередь, правовые нормы (и они составляют большую часть фикха), полученные при помощи дедукции вовсе не являются божественными. Следует отметить тот факт, что самые великие правоведа (*фукаха*) были весьма осторожны в своих суждениях и признавали, что их мнение может оказаться ошибочным, более того, они неоднократно обращали внимание на то, что их решения вовсе не имеют вневременного характера. Однако, по мере того как века сменяли друг друга, продолжающаяся практика использования устаревших правовых норм привела к тому, что последние стали общепринятыми и повсеместными, и при этом самостоятельное суждение, основанное на Коране и Сунне

(иджстихад) и наука шариатского целеполагания (*макасид аш-шари'а*) были преданы забвению и перестали служить действенными инструментами в процессе правотворчества. Данная практика дошла до того, что более поздние поколения мусульман стали считать положения, сформулированные пусть и великими, но все-таки вполне земными существами - правоведами – частью священного, неприкосновенного и божественного шариата, придавая им статус, которого сами ученые совершенно не предполагали.

Более того, нам необходимо быть предельно внимательными при использовании такого понятия как “божественный”, и весьма отчетливо осознавать, что это означает на практике, и в каких случаях его следует применять. И автор совершенно прав, отмечая в своей работе данный момент. На традицию, переданную от Пророка, не может распространяться непререкаемая достоверность, присущая тексту Корана. Коран остается уникальным и единственным источником, с которым не может сравниться ничто иное. Проблемы возникают если кто-то начинает считать что-то равным Корану: шариат считается божественным в том смысле в каком мы упоминали выше, однако по степени своей божественности он не может приравниваться к Корану.

Следует задуматься над тем фактом, что богооткровенные (*кудси*), широко признанные (*мутавафир*) и достоверные (*сахих*) хадисы не столь многочисленны. В этом, по сути, и заключается широта, масштабность и мощь шариата, поскольку ограничение количества хадисов, признанных надежными, защищает мусульман от правового и социального застоя, или, иными словами, от влияния прошлого на настоящее. Все это позволяет правоведам принимать решения, учитывающие меняющиеся социальные условия, обстоятельства и смену эпох. Совершенно очевидно, что не все болезни мусульманского общества обусловлены использованием недостоверных хадисов и несоответствием правовых

решений нуждам времени; причины недугов, поразивших мира ислама, гораздо более сложны и многоплановы. Заявлять подобное было бы упрощением, а это вовсе не является нашей целью. Между тем, мы уверены, что большинство читателей согласятся с тем, что, следуя самым передовым традициям исламской интеллектуальной мысли, нам необходим некий пересмотр имеющегося в нашем распоряжении наследия. В этом, собственно, и состоит ценность данной работы.

Согласно представлениям автора, в самой основе проблем, с которыми сталкиваются мусульмане, лежит невежество и/или отсутствие приверженности главным исламским ценностям, которые некогда определяли суть ислама и непосредственно влияли на жизнь мусульманского общества. В этой связи, самое главное, за что выступает автор на протяжении всей своей работы – это возвращение к тому, что он называет “ценностно ориентированным подходом”. Автор утверждает, что как только этот подход будет признан и внедрен, а слепое и закостенелое подражание прошлому прекратится, тут же начнут открываться врата понимания и обновления, возвращая мусульманскому миру его достоинство, силу и целостность, а также позволяя мусульманам преодолевать многочисленные социальные и иные проблемы, с которыми они сегодня сталкиваются.

Имея все это в виду, автор призывает к внедрению ценностно ориентированного подхода (опирающегося на Коран и биографию пророка Мухаммада) в определении исламского понимания шариата и его роли в повседневной жизни. Коран – это наиглавнейший источник и конечная инстанция при решении всех вопросов. Поскольку пророк Мухаммад был последним пророком, посланным Богом ко всему человечеству, автор считает, что интерпретации Корана и Сунны не должны иметь фиксированный характер в пространстве и во времени. Скорее, они должны тщательно исследоваться и интерпретироваться для того чтобы давать практические ре-

шения в контексте требований и вызовов нового времени, учитывая, таким образом, фактор времени и места. Именно в этом состоит суть и предназначение науки «Целей шариата» (*макасид аш-шари'а*) или, иначе говоря, высших намерений и целей мусульманского законодательства, как средоточия и философии самого исламского права. В основе воззрений автора, возможно лежит убеждение в том, что в сердцевине того, что мы сегодня называем шариатом, лежит некое истинное ядро представлений, которое скрыто под застилающей многослойной завесой, состоящей из выхолощенных взглядов ученых-схоластов и их, якобы, скупрузно выверенных решений, которые препятствуют развитию исламской цивилизации. Автор считает, что использование подложных хадисов и ошибочное применение законов возмездия и суровых наказаний (*худуд*) – это не только предательство духа Корана и сути пророческого послания, но и очень опасная практика. Одним из наиболее разрушительных последствий всего этого становится грубое нарушение прав мусульманского населения, совершаемое под прикрытием внедрения мнимого шариата. На всем протяжении своей работы автор исследует самые разные аспекты этих нарушений и неправомерного использования ошибочно выведенных законов.

Данный труд публикуется для расширения дискуссии и для приглашения ученых к конструктивному диалогу; возможно эта книга поможет проложить путь к дальнейшим исследованиям. Поскольку эта публикация имеет отношение к некоторым сложнейшим и серьезнейшим проблемам, нет никаких сомнений, что читатель может согласиться с одними положениями, но будет возражать в отношении других. Однако у нас есть надежда, что по большей части, практически любой читатель (и тот, кто имеет лишь некие общие представления о предмете, и специалист) найдет полезным для себя как сам метод, предложенный автором, так и содержание идей, изложенных в книге.

Там, где приводятся даты в соответствии с исламским лунным календарем, это специально оговаривается фразой – *по хиджре*, там, где они приводятся по григорианскому календарю, при необходимости используется аббревиатура – н.э. Арабские слова приведены курсивом, за исключением тех, что прочно вошли в разговорную речь. Диакритические знаки добавлены в том случае, если арабские слова не употребляются в современной речи. Все выделения в тексте (курсивом или жирным шрифтом) принадлежат автору, кроме случаев, специально оговоренных в примечаниях.

Международный институт исламской мысли, основанный в 1981 году, является крупнейшим интеллектуальным и образовательным центром, способствующим серьезным научным исследованиям, основанным на исламском мировоззрении, его ценностях и принципах. В результате деятельности Института, заключающейся в проведении исследований, семинаров и конференций, за последние тридцать лет было опубликовано более 400 наименований книг на английском и арабском языках, многие из которых были переведены на другие языки народов мира.

Мы выражаем благодарность и признательность автору за плодотворное сотрудничество, сопровождавшее все стадии публикации данной книги. Процесс редакторской работы был достаточно продолжительным и включал в себя ряд правок со стороны автора, связанных с уточнением отдельных моментов и с учетом предложений редакторов и критиков по целому ряду вопросов. Далеко не все предложения были учтены автором, однако мы надеемся, что плодотворная совместная интеллектуальная работа была полезна для выработки наиболее оптимального варианта текста книги.

*Лондонский офис Международного
Института исламской мысли*

Август, 2011.

ПРЕДИСЛОВИЕ ДОКТОРА МУХАММАДА НАДЖАТУЛЛАХА СИДДИКИ⁴

Передают, что Абу Са‘ид утверждал, что Пророк, мир ему, сказал: “Никто из вас не должен унижать/принижать себя”. Его спросили: “О Посланник Аллаха, почему кто-то стал бы принижать себя?” Он ответил: “Может так случиться, что некто столкнется с ситуацией, в которой по воле Аллаха он должен будет высказаться, однако он воздержится от этого. Такого человека Всевышний Аллах спросит в День Воскрешения: “Что воспрепятствовало тебе высказаться по тому вопросу?” На что тот ответит: “Страх перед людьми”. И Аллах скажет ему: “Ты не должен был бояться никого, кроме Меня!”⁵

Доктор Мухаммад Омар Фарук на страницах своей книги открыто выразил свою позицию. Это может кому-то не понравиться, однако беспристрастное прочтение, в особенности через призму вышеприведенного хадиса, для многих может оказаться весьма полезным. И хотя автор книги, предметом которой является исламское право, не претендует на особую глубину учености в этой области, тем не менее, он искренне и открыто делится своими опасениями относительно целого ряда положений фикха, опирающегося на авторитет исламской юриспруденции, кото-

⁴ Мухаммад Неджатуллах Сиддики – ведущий экономист в сфере исламских финансов, один из наиболее плодотворно и серьезно работающих специалистов в данной области на сегодняшний день.

⁵ Ибн Маджа, Сунан, хадис № 4008.

рые противоречат науке о целеполагании исламского права (*макасид аш-шари‘а*).

Ситуация должна измениться. Указание на имеющиеся несоответствия положений права самим целям ислама и приглашение к их пересмотру – это первый шаг к подобным изменениям. При этом, обсуждение вовсе не должно ограничиваться рамками узкой аудитории специалистов в области традиционного фикха. Многие положения требуют привлечения более широкого круга ученых, и не обязательно только тех, кто имеет соответствующее религиозное образование. Важно присутствие исследователей в области социальных наук, как, к примеру, сам автор работы. Привлечение большого числа участников дискуссии следует только приветствовать. При этом, в исламской ученой среде имеется тенденция к ограничению дискуссии только теми, кто в совершенстве владеет арабским языком и является узким специалистом в той или иной области. Это не приемлемо, поскольку напрямую противоречит нашей богатейшей традиции прошлого. Известно высказывание Аш-Шатыби (ум. 1388):

«Знание арабского языка принципиально важно тогда, когда речь идет о выведении решений (иджтихад) из Священных Текстов. Однако, если задача состоит не в обнаружении сути текста, а в изучении пользы или вреда [того или иного феномена], тогда глубокое владение арабским может и не быть столь существенно. То же самое применимо в тех случаях, когда вопросы пользы или вреда уже полностью исследованы специалистами, имеющими право на выведение самостоятельного суждения (иджтихад) из текста. В таких случаях вполне достаточно понимания целей шариата при помощи изучения самого шариата – как в целом, так и в деталях...

Если знать и понимать цели, стоящие за вынесенными шариатскими решениями, то становится совершенно не важно – постигнуты ли они исследователем на языке ориги-

нала или же получены в виде перевода на любой другой язык. Оба человека могут считаться равными [в своих познаниях]»⁶.

Я процитировал этого выдающегося ученого вовсе не для того, чтобы найти оправдание для автора, в котором он вовсе не нуждается, а лишь для того, чтобы побудить читателей к широкому обсуждению всего спектра вопросов, на которое рассчитывает автор при помощи публикации данной книги. Именно это представляется мне наиболее важным. Однако не стоит недооценивать содержательную составляющую этого издания. Вы можете не соглашаться со многими идеями автора, собственно, как и я не соглашаюсь с целым рядом положений, представленных в книге. Главное послание этой работы состоит в следующем: необходимо размышлять о проблемах шариата в свете как современности, так и науки шариатского целеполагания, и обязательно следует свободно обсуждать все вопросы и мнения в открытой дискуссии.

Очевидно, что изучение некоторых разделов этой книги может кого-то задеть или ранить. Однако такова наша реальность! Автор лишь подносит нам зеркало, отражающее существующее положение дел. Причина имеющихся негативных проявлений как раз и состоит в использовании методологии, с одной стороны, игнорирующей Цели шариата, а с другой - опирающейся на нормы фикха, сформулированные столетия назад в совершенно иных социальных условиях. Уже давно необходимо тщательно пересмотреть многие положения прошлого и взглянуть на них через призму дня сегодняшнего.

Алигарх, 27 июня, 2007

⁶ Аш-Шатыби, Абу Исхак, Ал-муафакат фи усул аш-шариа (Каир, Египет: ал-Мактаба ал-тауфикийя, 2003), том 3, сс. 162-163.

ПРЕДИСЛОВИЕ ДОКТОРА ТАХА ДЖАБИРА АЛ-АЛЬВАНИ⁷ ПРОРОЧЕСКАЯ СУННА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Когда Господь в течение двадцати трех лет ниспосылал пророку Мухаммаду в качестве руководства и прямого пути Священную книгу Коран, он повелел ему читать Откровение людям чтобы они черпали оттуда мудрость и очищали души. На протяжении всей своей жизни пророк Мухаммад ни разу не упоминал, что он принес им что-то иное, помимо тех знаний и той мудрости, которые содержатся в Коране. Поэтому, когда однажды ‘Али ибн Абу Талиба спросили относительно заявлений некоторых людей, что пророк передал членам своей семьи некие знания и мудрость помимо того, что представлено в Коране, он ответил: “Клянусь Тем, кто повелевает пшеничному зерну прорасти в толще земли и Тем, кто сотворил души всех живущих на этой земле, все что я знаю, основано на том понимании, которое Бог дал человеку посредством Корана”⁸.

⁷ Доктор Таха Джабир ал-Альвани, выпускник Университета ал-Азхар, является известным ученым и экспертом в области теории исламского права, юриспруденции (*фикх*) и основ права (*усул ал-фикх*), автором многочисленных трудов; член Исламской Академии фикха при Организации исламского сотрудничества (ОИС).

⁸ Ат-Тирмизи, Ал-Джами‘ ас-сахих, раздел “Ни один мусульманин не должен быть предан смерти как неверный”, № 1214.

Бог заверил людей в том, что Коран вполне достаточен для постижения веры. Коран в определенной степени также включает в себя и пророческую Сунну, поскольку именно на Пророка было возложено обучение человечества знамениям Священного текста, дабы люди очищались и были верны данному Богу обещанию служить божьими наместниками на земле и успешно проходить через все те препоны и сложности, которые встречаются на их жизненном пути.

Стихи Корана, переданного ясным арабским языком, и сам арабский язык в более широком смысле – все это свидетельствует о том, что Сунна представляет собой практический или прикладной аспект коранического послания. Таким образом, Коран – это теория, а Сунна – это практическое применение теории. Коран открывает для нас Божественное Откровение в слове, в то время как пророк своими деяниями претворил это Откровение в каждодневную жизненную практику людей. По мере того, как эти практики повторялись и продуцировались в различных ситуациях, они начали формировать прецеденты, ставшие частью культурных традиций мусульманской уммы и сформировавшие ее стиль жизни. Несмотря на то, что времена сподвижников пророка и их последователей уже давно прошли, их видение жизненной канвы было достаточно четким и ясным, и они осознавали необходимость безотлагательного следования Корану и применения его норм в различных ситуациях. Имеется неразрывная связь между Кораном и тем, что позже назвали Сунной. Следовательно, сподвижники Пророка никогда не сталкивались – ни при жизни Пророка, ни непосредственно после его смерти – с теми проблемами, которые появились гораздо позже, в связи с возникновением различных направлений и интеллектуальных школ, а также всех тех различий во мнениях, которые впоследствии, так или иначе, распространились среди членов мусульманской общины.

Первые поколения мусульман обращались к Сунне тогда, когда хотели узнать – как именно Божий Посланник применял в некоем конкретном случае божественные принципы, заложенные в Коране. И если некое высказывание, восходящее к Пророку, противоречило явному смыслу Корана и его основополагающим принципам, то они не следовали ему. Они, скорее, следовали тому, что они находили в самом Коране, и полагали, что имеющийся хадис был искажен еще на этапе его передачи. Соответственно, исламские ученые, пришедшие позже на смену первым поколениям мусульман, следовали тому же принципу. Например, Абу Ханифа, сомневаясь в надежности цепочки передатчиков, отрицал истинность одного из хадисов, согласно которому Пророк, якобы, сказал: «Ни одна женщина не может выходить замуж без согласия своего официального опекуна». Он считал, что это высказывание противоречит ясным положениям Корана и пояснял это следующим образом:

Я следую прямому свидетельству Корана, который предоставляет женщине право на собственное согласие в вопросе замужества. В нем говорится: «Если же он дал развод ей (в третий раз), то не разрешается она ему после, пока не выйдет она за другого мужа» (2:230). Более того, Коран обращается к прежнему мужу женщины со словами: «А когда вы дали развод женам и они достигли своего предела, то не препятствуйте им вступать в брак с мужьями их, если они согласятся между собой согласно принятому». (2:232)

Абу Ханифа считал эти коранические аяты доказательством существования права женщины принимать решение о замужестве без участия опекуна. Однако, другие школы права, которые возникли в иных условиях и в иных социальных контекстах, отдавали предпочтение вышеупомянутому хадису, а не явному указанию Корана, к которому апеллировал

Абу Ханифа. Имам аш-Шафии в предисловии к своей книге “Послание” (*Рисала*) писал, “не может быть, чтобы с последователями нашей божественной религии случилось нечто, о чем бы не было прямого или косвенного указания в Книге”⁹.

Сунна позволяет нам, посредством событий, происходивших во времена Пророка, увидеть то, как именно применялись коранические нормы и решения в различных жизненных ситуациях. Однако, многие люди на более поздних этапах развития ислама стали устраивать споры, последствия которых ощущаются и по сей день. Согласно их мнению, любой, кто отрицает тот или иной хадис, имеющий достоверную и надежную цепочку передатчиков, отрицает тем самым всю Сунну и, соответственно, подрывает ее авторитет. Эта крайняя и чрезвычайно радикальная точка зрения появилась в результате споров, которые возникли среди мусульман в ответ на определенные обстоятельства, детальное рассмотрение которых в данном контексте не совсем уместно. Между тем, основатели всех юридических школ в исламе отвергали подобные обвинения, считая, что любой человек имеет право не доверять тому или иному хадису в том случае если: а) нет уверенности в достоверности цепочки его передатчиков; б) существуют сомнения в том, что сообщение восходит к авторитету Посланника Аллаха и/или в) имеются существенные изъяны или несоответствия в тексте или содержательной части хадиса. Таким образом, согласно мнению всех этих ученых, отказ от использования хадиса по одному или нескольким из перечисленных выше причин, является обоснованным и непререкаемым правом любого правоведа, занимающегося выведением самостоятельных суждений из основных источников мусульманского права (*иджтихад*).

⁹ См. Аш-Шафии, «Рисала». – Каир: Дар ан-Нафаис, 1979.

‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз, а также до него - и его отец – повелели собрать и записать все хадисы, восходящие либо к самому Пророку, либо к одному из его сподвижников, дабы сделать их доступными для мусульман. Они руководствовались при этом стремлением перевести внимание своих соплеменников от трудов мусульманских ученых–правоведов непосредственно к Сунне, как главному проводнику в понимании Корана, а также для того, чтобы они отдавали себе отчет в том, что Сунна представляет собой собрание полностью задокументированных хадисов, часть из которых восходят к самому Пророку, а часть к его сподвижникам, которые жили с ним бок о бок. В своем стремлении составить собрание хадисов ни ‘Умар ‘Абд ал-‘Азиз, ни его отец не имели намерения превратить Сунну в текст, который претендовал бы на право определять смысл Корана, либо же подменять его. К сожалению, именно это и было проделано силами целого ряда более поздних исламских ученых.

Когда я переехал в США, то с удивлением обнаружил, что мусульманские ученые, эмигрирующие на Запад, к сожалению привозят с собой сопутствующий багаж проблем, присущих интеллектуальной, доктринальной и правовой жизни мусульманского мира, унаследованных на протяжении многих веков, начиная с самого раннего периода истории мусульманской религии. В результате, население США и Европы вынуждено было познакомиться с исламом не в его изначальном, истинном виде, а при посредничестве текстов, скопившихся в ходе многовековой работы многочисленных враждующих династий, представленных Омейядами, Аббасидами, а также сторонников течений связанных с последователями ‘Али ибн Абу Талибом, алавитами и пр. И все это происходило тогда, когда многие на Западе находились в поиске духовных ориентиров, в стремлении обнаружить решения собственных многочисленных проблем, преодолеть разнообразные кризисы, и в целом, найти более значимую

цель в жизни. И к несчастью, та версия ислама, с которой столкнулись представители западной культуры в лице огромного числа мигрантов-мусульман, вовсе не отражала кораническое видение, а скорее являлась результатом исторической ситуации, в которой оказался исламский мир. В результате местное мусульманское население вынуждено было решать дополнительные проблемы и преодолевать кризисы, на этот раз позаимствованные из исламского наследия, которое на протяжении веков искажалось либо из-за проникновения чуждых и враждебных элементов, либо из-за корысти, либо ввиду невежественности масс. Подобное развитие событий привело к весьма осязаемому разделению между самими мусульманами и Кораном, со всем его учением, что явилось прямым следствием попыток использовать авторитет священного текста для реализации корыстных целей в определенных исторических реалиях, включая все предрассудки, связанные с правлением отдельных династий и племен, их традиций и обычаев, все злоупотребления и искажения исламского права, которые коснулись даже хадисов, переданных, якобы от Пророка и его сподвижников для того, чтобы узаконить все эти неправомерные практики и предубеждения.

Этот, полный искажений и противоречий образ ислама, перегруженный различными культурными практиками и обычаями, присущими исламским странам и распространяемый полуграмотными людьми, еще более усложнил внутренние проблемы и безмерно усугубил кризис. Не удивительно, что многие из тех, кто на Западе проявлял интерес к исламу, позже отвернулись от него. В то время как многие из тех, кто все же воспринял веру, обнаружили представленный им ислам в виде запутанной мешанины юридических принципов, а также противоречивых и взаимно исключających друг друга комментариев, интерпретаций; хадисов, противоречащих Корану, и бесконечных схоластических теологиче-

ских споров. К сожалению, все это породило в обществе недопонимание и отторжение. Многие западные ученые, изучающие ислам так, и не смогли преодолеть этого отчуждения и осознать его причины.

Одним из ярких исключений был французский ученый Морис Бюкай, который сумел выявить целый ряд причин подобного непонимания. Когда Бюкай ознакомился с Кораном, он увидел, что это Откровение в состоянии перевести людей на более высокий уровень, и при этом он не нашел в тексте Корана ни одного примера, имевшего какие бы то ни было несоответствия или недостатки. Однако, когда он приступил к изучению хадисов, то обнаружил целый ряд проблем, которые были ему уже знакомы, поскольку он знал, что они присущи и иудаизму, и христианству. В своих работах Бюкай перечисляет восемь главных вопросов, которые возникли у него при чтении сборников хадисов, при этом, ни один из них не появился у него при чтении Корана.

Данная книга поднимает темы близкие к тем, что были представлены Морисом Бюкаем и другими мусульманами, пришедшими в ислам, имея опыт исповедования иудаизма или христианства. Бюкай попытался сформулировать свои вопросы, соблюдая величайшее уважение и деликатность, полностью осознавая, что поднимаемые им вопросы не признаются теми, кто настаивает на признании непогрешимости не только Корана, но и пророческой традиции, дошедшей до нас по цепочке передатчиков и подтвержденной мусульманскими правоведами. Ибо те, кто имеет подобные представления, не в состоянии слушать что-то отличное от их точки зрения, полагая, что тот, кто пытается решить некоторые спорные вопросы, касающиеся хадисов, на деле отрицает всю Сунну и отказывает ей в авторитете. Они, к сожалению, не в состоянии осознать, что подобный подход к изучению исламского наследия на самом деле является защитой Сунны

и закреплением за ней ее законного места, ибо это уточнение ее содержания и открытие всего этого богатства тем мусульманам, которые находятся под влиянием современного исследовательского дискурса и универсальных, всеми разделяемых интеллектуальных принципов.

Сам Коран вполне в состоянии дать ответы на все вызовы современности и обеспечить средства для их решения. Однако, для того чтобы вернуть людей на дорогу истины, особое внимание следует уделить пророческому подходу в обучении людей Корану. Когда имам Абу Ханифа, аш-Шафии или ‘Умар ибн ал-Хаттаб не признавали хадис, переданный от Фатимы бинт Кайс относительно обеспечения разведенной женщины и ее прав на пропитание/алименты¹⁰, то они вовсе не отвергали всю Сунну целиком. Точно также не отрицали они Сунну, когда не принимали хадис о выкупе за [пролитую] кровь (ад-дийа)¹¹:

Однажды Абу Ханифу спросили:

“Каково будет твое мнение о тех, кто сказал, что “тот верующий, который изменил своей второй половине или вступил в добрачные сексуальные отношения, лишил свое

¹⁰ Ал-Ша‘би говорил, что Фатима бинт Кайс сказала: “Мой муж дал мне окончательный развод, и я хотела получить причитающиеся мне средства на пропитание. Поэтому, я пошла к Пророку, который сказал мне, что я не имею права ни на пропитание, ни на жилье”. Когда данный хадис был рассказан ‘Умару, он ответил: “Мы не должны пренебрегать Книгой или Сунной всего лишь из-за рассказа женщины, которая могла позабыть точную формулировку” (Далее, он процитировал фрагменты Корана в котором сказано”...Не выгоняйте их из их домов...” (65:1). Это событие, связанное с решением ‘Умара сделало для мужчин обязательным обеспечение разведенной жены пропитанием и жильем.

¹¹ Абу Дауд, Суанн, Книга Выплат за [пролитую] кровь (*Китаб ад-дийа*), раздел «Имам предписывает предпочтение прощения убийству», хадис № 1503.

сознание веры, точно также, как лишается одежды тот, кто снимает рубаху со своего тела, однако, если он раскаты, то вера возвращается к нему”¹². Одолевают ли тебя сомнения по поводу сказанного, или же ты в это веришь? Ибо, если ты веришь в истинность высказывания, то ты поддерживаешь точку зрения хариджитов¹³, если же сомневаешься в правоте хариджитов, то тем самым, ты оказываешься не в состоянии применить принцип беспристрастности, к которому ты сам призываешь. Если же, в свою очередь, ты провозгласишь их утверждение ложным, то тогда они скажут, что тем самым, ты не веришь в слова Божьего Пророка, поскольку они возведут это высказывание по цепочке передатчиков к самому Пророку.

Абу Ханифа на это ответил:

«Я утверждаю, что то, что говорят эти люди – ложно. Тем самым, однако, я вовсе не оказываю недоверия словам Пророка. Скорее, неверие в слова Пророка повлекло бы следующее высказывание “я провозглашаю слова Божьего Пророка ложью”. Однако, если кто-то говорит: “Я верю во все сказанное Пророком, и в то, что Пророк никогда не произносил ложь и никогда не противоречил Корану” – то это утверждение - утверждение веры в правдивость Пророка и Корана; это заявление о том, что Пророк никогда не гово-

¹² Этот хадис имеет промежуточный статус (не принят и не отвергнут), поскольку он противоречит прямым указаниями Корана и Сунны.

¹³ Хариджиты (от араб. - вышедшие) – группа мусульман, отделившаяся от мусульманского войска из-за отказа признать решение четвертого праведного халифа Али ибн Абу Талиба (ум. 661) о «третьем суде» вместо продолжения сражения с Муавией (ум. 680) в битве при Сиффине (ум.657). Впоследствии именно хариджиты организовали убийство Али ибн Абу Талиба. Справедливости ради, следует отметить, что одновременно был план убить также Муавию и Амра ибн ал-Аса – всех троих они считали виновниками раскола мусульман, однако замысел удался лишь в отношении одного Али. (Прим. перев.)

рил ничего, что противоречило бы Корану. Ибо, если бы Пророк когда бы то ни было произнес некую ложь, то Господь немедленно покарал бы его и удалил из этого мира. Поскольку Господь провозгласил: «А если бы он изрек на Нас какие-нибудь речения, Мы взяли бы его за правую руку, а потом рассекли бы у него сердечную артерию, и не нашлось бы среди вас ни одного, кто бы удержал от него» (69:44-47). Однако на самом деле, Божий Пророк никогда не говорил ничего, что противоречило бы Книге Господа, и ни один, кто бы позволил себе это – не мог быть Божьим пророком».

По сути, то, что говорят хариджиты, противоречит Корану, поскольку, когда Господь повествует в коранической суре “Свет” (24:2) о тех, кто изменяет своим супругам или вступает в добрачные половые связи, он вовсе не отрицает, что они являются верующими. Точно также в суре “Женщины” говорится: *«А те двое из вас, которые совершат это, - причините им боль»* (4:16). В обоих аятах Корана речь идет о верующих мусульманах, а не о неверующих. Следовательно, само отрицание слов тех, кто передает хадис, ссылаясь на авторитет Пророка, из-за того, что он противоречит Корану, вовсе не означает отрицание Пророка или отрицание его приверженности истине. Скорее, это отрицание правдивости человека или тех людей, которые передали хадис или же признание их сведений ошибочными. Все, что Пророк на самом деле сказал, пусть даже мы не слышали это от него сами, - это то, во что мы верим и чем дорожим, и мы свидетельствуем, что Божий Пророк никогда не повелевал того, что Бог запретил, он также не запрещал ничего из того, что Бог разрешил, он также не описывал ничего иначе, чем сам Бог описывал это:

«Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху» (4:80).

Вся жизнь Пророка и все что он действительно сказал и делал, находится в полном соответствии с посланием Бога. И данное положение следует поддерживать и оберегать от любых намеренных или невольных искажений.

ГЛАВА I

ВВЕДЕНИЕ

Совершенно очевидно, если мы хотим, чтобы некий человек смог извлечь пользу из того или иного устройства, его необходимо должным образом проинструктировать и обучить, а также ответить на все возникшие в его пытливом уме вопросы. Этот подход равно применим в отношении религий и социумов, использующих потенциал религиозной веры. И точно также, как образованные и информированные граждане в любом обществе имеют весьма различные мнения относительно тех или иных проблем, и в отношении религии не может не возникать множества вопросов со стороны образованных, просвещенных и думающих последователей. В исламе особое внимание уделяется распространению информации, образованности, просвещению, воспитанию пытливого ума, способности различать добро и зло. И конечно, Коран изначально предполагает, что истинная вера возможна только на основе глубоких познаний и осознанности:

«Он - тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке, которые - мать книги; и другие - сходные по смыслу. Те же, в сердцах которых уклонение, - они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях [расихуна би

ал-'илм] говорят: "Мы уверовали в него; все - от нашего Господа". Вспоминают только обладатели разума [‘улу ал-албаб]!» (3:7).

Таким образом, ислам настаивает на том, чтобы верующие использовали свои способности к критическому мышлению и не были бездумными и слепыми последователями. Более того, ислам строго осуждает тех, кто без всякого разбора, без знания и понимания следует по пути своих предшественников, слепо подражая тому, что они делали или что практиковали:

«И когда скажут им: "Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!" - они говорят: "Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов". А если бы их отцы ничего не понимали и не шли бы прямым путем?» (2:170).

«... когда им скажут: "Приходите к тому, что низвел Аллах, и к посланнику", они говорят: "Довольно нам того, на чем мы нашли наших отцов". Неужели даже если бы их отцы ничего не знали и не шли прямым путем?» (5:104).

Учение Пророка, в свою очередь однозначно свидетельствует о необходимости поиска знаний. Среди множества пунктов в исламе, исполнение которых считается обязательным (*фард* или *ваджиб*) именно в отношении поиска знаний и получения образования особенно часто используется категория обязательного (*фард*):

Индивидуальный поиск знаний/получение образования является обязанностью, возложенной на каждого мусульманина. (Талабу ал-'илм фаридатун 'ала кулли муслим)¹⁴.

Парадокс состоит в том, что несмотря на все те увещевания, которые содержатся в исламе относительно непреходя-

¹⁴ Сунан Ибн Маджа (2000), хадис № 224

щей значимости интеллектуальной и исследовательской деятельности, уровень безграмотности в мусульманских сообществах в наши дни выше, чем где бы то ни было. Стоит заметить, что помимо забвения принципа всеобщей образованности в целом, мусульмане начали с пренебрежением относиться даже к базовым знаниям самой исламской религии, приверженцами которой они являются. А ведь они должны не только исполнять ее нормы, но и распространять ислам среди немусульманских народов! Одна из главных причин печальной действительности состоит в отсутствии у обычных мусульман потребности к развитию критического мышления. У них не выработана привычка к мышлению, к познанию, к формированию суждений и, в целом, к умственной деятельности. И несмотря на то, что разум мусульманина, нацеленный на поиск Бога, на обнаружение предельной Истины и высшей Реальности, по определению должен иметь исследовательскую направленность, слепое следование унаследованной мусульманами культуре, усиленное нашими богословами – традиционалистами, атрофировало эту изначально присущую исламу характерную черту¹⁵.

Один из поучительных сюжетов представлен в Коране при описании пророческого опыта Ибрахима (Авраама). Прежде всего, следует отметить, что пророчество, само по себе, вовсе не исключает факта возникновения вопросов к Господу. По сути, насколько свидетельствует пример Ибрахима, при условии положительного настроения вопрошающего, Бог весьма доброжелательно относится к подобным поискам пытливого ума. Так, в нижеследующих аятах мы видим, как пророк Иб-

¹⁵ Farooq, M. O., "Mind Building: A Neglected Dimension of Islam," *Message International* (June 2000)– pp. 32-36, 42); AbuSulayman, A., *Crisis in the Muslim Mind* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993); Hathout, H., *Reading the Muslim Mind* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publication, 1995).

рахим обретает свое пророчество в процессе мольбы и вопросов, адресуемых Господу:

И вот сказал Ибрахим: "Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых". Он сказал: "А разве ты не уверовал?" Тот сказал: "Да! Но чтобы сердце мое успокоилось". Сказал Он: "Возьми же четырех птиц, собери их к себе, потом помести на каждой горе по части их, а потом позови их: они явятся к тебе стремительно, и знай, что Аллах велик и мудр!" (2:260).

Примечательно, что Бог не только позволяет задавать подобные вопросы, но и дарует свой ответ на мольбу Ибрахи-ма. Это и есть тот фундамент, на котором основывается исследовательский дух, присущий исламу: нацеленность на поиск знания и истины, на понимание и обретение мудрости. Любой подлинный поиск истины, в какой бы форме он не происходил, никогда не начинается с полного принятия данности, без всяких доказательств. Скорее, поиск – это стремление изучить тот или иной феномен, понять его, и там, где это возможно верифицировать. Это и есть сущностная основа научной деятельности. Периодически возникающие в ходе поиска сомнения являются совершенно естественным элементом научного познания. К сожалению, среди мусульман столь распространено мнение о самоценности и добродетели наличия твердых убеждений, что появление сомнений, сопровождающих поиск истины, практически не признается и не принимается. Само слово “сомнение” считается как нечто откровенно негативное. Однако это противоречит учению пророка Мухаммада, подтверждение которого содержится в следующих его словах:

Пророк Аллаха сказал: “Мы имеем больше оснований находиться в сомнении, чем Авраам, когда он сказал: "Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых". Он сказал:

"А разве ты не уверовал?" Тот сказал: "Да! Но чтобы сердце мое успокоилось" (2:260)¹⁶.

Таким образом, целенаправленное рассмотрение проблемы, как часть критического мышления, приветствуется, исторически формируя важный компонент интеллектуального мышления, который некогда поспособствовал приходу исламской цивилизации к эпохе ее грандиозных свершений и динамичному развитию. В свою очередь, слепое копирование и следование за авторитетами, а также сосредоточение сферы познания и науки в руках немногочисленной группы "особо одаренных и избранных", в последствие привели к неспособности исламской цивилизации к каким бы то ни было прорывам и достижениям. Ученые, правоведы, теологи и философы, которые жили в благословенный период расцвета ислама, не были простыми имитаторами своих предшественников. Вооружившись духом исламской веры и пробудившись ото сна безвременья, они сумели обрести пытливым ум и наработать исследовательские навыки. При этом, они руководствовались Кораном, Сунной и реалиями жизненного опыта. Так несмотря на то, что для Имама Малика (ум. 795) – Имам аш-Шафии (ум. 820) был любимым учеником, а для Имама аш-Шафии – Имам Малик был любимым учителем, Имам аш-Шафии не чувствовал себя обремененным следовать своему наставнику в вопросах мусульманского права и юриспруденции.

К сожалению, невзирая на доставшееся нам великое наследие, и на то, что наши именитые исследователи и правоведы вовсе не ощущали неудобств, задавая самые острые вопросы, со временем все большее количество ученых стало постепенно склоняться к шаблонному мышлению, что еще более усугублялось существованием лишь ограниченного

¹⁶ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari (Madinah, Saudi Arabia: Madinah University, undated), vol. 6, hadith no. 61.

набора методологических инструментов, недостаточность которых все острее стала проявляться по прошествии нескольких веков после смерти Пророка. Большинство образованных мусульман знают, что имеется всего четыре основных источников мусульманского права: Коран, хадисы (слова и деяния Пророка), согласное мнение правоведов (*иджма'*) и метод аналогии (*кийас*). В данной книге разбираются те недостатки, которые проявляются при традиционном использовании методологических инструментов, основанных на вышеприведенных четырех источниках мусульманского права.

Ввиду того, что исламская цивилизация изначально опиралась на принципы справедливости, на моральные ценности и на систему надежных социальных институтов, а также благодаря целому ряду других факторов, она смогла на протяжении долгого исторического периода лидировать практически во всех сферах человеческой деятельности. Затем, в силу как внутренних, так и внешних причин, она начала склоняться к упадку. Постепенно, по мере усиления застойных тенденций, в условиях жесткой конкуренции и борьбы, нередко включавшей прямое насилие, господство перешло к цивилизации Запада. В ходе безжалостной колонизации Западом мусульманских стран и других отсталых регионов мира, западные законы и кодексы заменили прежние правовые институты и юридические нормы. По мере того, как нарастало и усиливалось антиколониальное движение, ислам вновь начал играть существенную роль в возрождении мусульманской идентичности и в реализации надежд и чаяний мусульманских народов. К сожалению, оказалось, что эти возрожденческие устремления по своей сути имели определенные недостатки, поскольку, с одной стороны, они породили значительный разрыв между религиозной и светской частью мусульманских сообществ, а с другой – способствовали размежеванию между реформаторами и традиционалистами (по-

следние предпочитали следовать ортодоксальной версии ислама).

Абдулхамид Абу Сулайман, бывший ректор Международного исламского университета в Малайзии и автор нескольких весьма поучительных книг, в своей работе “Кризис мусульманского разума” умело подводит итог, к которому пришел мусульманский мир в современную эпоху:

Существует определенный консенсус по поводу того, что Умма в настоящее время переживает чрезвычайно трудный этап дезинтеграции и раскола. Она практически утратила свою самобытность, а ее институты перестали исполнять привычные для них функции. В результате Умма не способна вырваться из своего нынешнего состояния растерянности и неопределенности¹⁷.

Это положение, упомянутое Абу Сулайманом, в дальнейшем еще более усугубилось благодаря возрожденческой лихорадке, проявившейся в повсеместном возвращении в повседневную жизнь населения шариатских норм, зачастую ошибочно выдаваемых за исламское право. Даже в тех странах, где право, согласно конституции, не основывается на религиозном законе, тем не менее, общая культура и социальные представления определяются господством исламского права и его влиянием на мусульманское сообщество.

Между тем, сейчас даже в среде самих мусульман довольно широко признается неактуальность и нецелесообразность применения норм ортодоксального исламского права во многих сферах, имеющих отношение к современным цивилизационным вызовам. Например, традиционное разделение территорий на Мир ислама (*дар ал-ислам*) и Мир неверия (*дар*

¹⁷ AbuSulayman, Crisis in the Muslim Mind, 1995, p.ix.

ал-куфр) совершенно не подходит для тех обществ, где на протяжении веков успело сформироваться этническое и религиозное многообразие. Более того, концепция гражданства – которая все более широко воспринимается представителями исламских традиционалистских кругов – совершенно очевидно, противоречит многим исламским законам, относящимся к правам меньшинств, включая права немусульман в исламских сообществах. Далее, имеются и другие классические исламские правовые положения – отступничество и троекратный *талак* (окончательный и необратимый устный развод), которые существенно противоречат не только современным общественным нормам, но и по сути, самим исламским ценностям. Многие законы, подобные вышеприведенным, а также легалистские тенденции, проявившиеся у мусульман, лишили религию присущего ей духа свободы:

*Точно также как верно, что ислам изначально – в той форме, в какой он проповедовался и практиковался Пророком – имел освободительный характер, точно также верно и то, что ‘ислам’, который мы имеем теперь, не может предложить никаких решений для решения проблем расовой, гендерной и классовой дискриминации.*¹⁸

По мере того, как мусульмане становятся все более образованными и осведомленными в области ислама, у них начинает появляться стремление к самокритике. В абсолютном смысле, самокритика имеет решающее значение для духовного и интеллектуального развития личности. Это качество обладает фундаментальной важностью и с точки зрения самого ислама. Ключевая для ислама концепция покаяния (*ат-тауба*) предполагает самокритику и соответствующее отношение к самому себе:

¹⁸ Mumisa, M., *Islamic Law: Theory & Interpretation* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2002), p.44.

Кающиеся, поклоняющиеся, прославляющие, странствующие, кланяющиеся, падающие ниц, приказывающие добро, удерживающие от зла, охраняющие установления Аллаха... и обрадуй верующих! (9:112)

Необходимость самокритики в отдельных сообществах становилась все более насущной по мере того, как они переходили к усвоению и копированию норм поведения и практик соседних народов, прочно связывая себя с устоявшимися у них традициями. И мусульмане в этом плане вовсе не являются исключением. Пророк довольно ясно предупредил о возможности появлении этого недуга в дорогой его сердцу общине (умма):

Со слов Абу Са'ида аль-Худри (да будет доволен им Аллах) сообщается, что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Вы непременно станете следовать обычаям тех, кто был до вас, один в один, как перья одной стрелы, и даже если они залезут в нору ящерицы, то и вы залезете туда же. [Люди] сказали: «О Посланник Аллаха, [ты имеешь в виду] иудеев и христиан?». На что он ответил: «А кого же еще?»».¹⁹

Таким образом, большинство мусульман ведут себя так или иначе, или же верят в то, во что они привыкли верить, опираясь вовсе не на свое собственное понимание и изучение двух основных источников ислама – Корана и Сунны (и даже не на знание двух других источников – консенсуса/иджма' и аналогии/(кийас), а полагаясь на те, фрагментарные свиде-

¹⁹ Siddiqi, A. H., (trans., with introduction and notes), Sahih Muslim, vols. i-iv (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1982), vol. iv, hadith no. 6448. Also, see Khan, M. M., (trans.), Sahih al-Bukhari, vol. 4, hadith no. 662; vol. 9, hadith no. 422.

тельства, которые были им доступны в виде дошедшего до них наследия и культуры соседних народов. Это стало весьма серьезной проблемой, поскольку ислам подчеркивает важность владения всей полнотой информации и наличия пытливого, ищущего ума, в то время как традиционалистское окружение требует беспрекословного принятия существующих практик и следования авторитетам.²⁰

²⁰ Это наблюдение – о непрерываемом следовании нормам, относится только к ритуальной практике (*та'аббуд*), и не имеет никакого отношения к поступкам, связанным с делами социума (*му'амалат*). Если человек считает себя мусульманином, то некоторые вопросы с его стороны становятся не уместными, например, не следует спрашивать почему надо молиться пять раз в день, а не четыре или шесть, или почему предписано преклонять колени после поклона, а не до него, или почему во время утренней молитвы необходимо совершать два молитвенных цикла (*раката*), а во время полуденной молитвы – уже четыре, и тому подобное, поскольку Бог не предоставил нам сведений о том, какой рациональный смысл заложен в этих актах поклонения, и ни один человек не имеет права давать объяснения этому от имени Господа. Относительно уяснения высшей мудрости и рациональных обоснований, стоящих за ритуалами поклонения и за предписаниями социального характера Аш-Шатыби провозгласил:

“Некоторые люди ищут мудрость в том, понимание чего недоступно человеческому разуму. В особенности, это относится к вопросам мусульманского поклонения, например, почему предписывается очищать одни части тела во время ритуального омовения, а к другим прикасаться не следует, почему молитва состоит из определенной последовательности действий, как поднятие рук, поясной поклон, коленопреклонение и прочее, почему надо поститься не ночью, а днем, почему ритуальная молитва должна совершаться в определённые время, а не в другое, почему паломничество в Мекку предполагает совершение четко оговоренного круга действий, почему их надо совершать в определенных местах, и нельзя исполнять в других, или почему отдельные действия, связанные с обрядом паломничества совершаются в определенной мечети и пр. Кроме того, в обрядах поклонения имеются такие детали и особенности, основание для совершения которых, достаточно сложно обнаружить; более того, их нередко невозможно даже вообразить. Между тем, отдельные личности все же пытаются проникнуть в тайны смыслов, которые Зако-

Это вовсе не означает, что абсолютно все повторяют лишь то, что было им пересказано, ибо среди мусульман есть такие, кто смог воспитать в себе независимость мышления, как необходимую составляющую своей веры, стремясь придать большее значение пониманию и осмыслению (наряду со знанием исламской точки зрения), нежели механическому запоминанию. Я называю это Авраамическим складом ума (см. упомянутую выше кораническую историю), который неизменно приносит свои плоды в области познания. Чтобы не быть неправильно понятым, я подчеркиваю, что обладание независимостью суждений вовсе не означает пренебрежения к наследию прошлого или к вкладу современных ученых. Для того, чтобы наилучшим образом изучить и осознать с точки зрения ислама, самые разные проявления жизни – социальные, экономическое, культурные, политические, правовые, теологические, научные и пр., совершенно необходимо активно взаимодействовать, в том числе и с помощью киберпространства с академическими кругами, интеллектуалами и профессионалами-специалистами. Подобный подход неизменно приводит нас к убеждению, что искомое понимание невозможно без должного сущностного знания и следования основным источникам ислама. В связи с тем, что призыв к возвращению в ежедневную жизненную практику норм ша-

нодатель заложил в совокупность этих обрядов. Однако все подобные притязания основываются на предположениях и догадках, которые не имеют никакого отношения к действительности, на их основе невозможно выстроить надежного руководства к действию” (Al- Raysuni, A., Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2005), pp.173-174, цитата из сочинения аш-Шатыби “*Муафакат*” I:80. В отношении вопросов, связанных с социальной сферой, ситуация совершенно иная, поскольку общественная проблематика всегда рассматривается с точки зрения достижения высших целей (*макасид*), и любое предписание в этом отношении должно соответствовать или облегчать достижение тех или иных высших ценностных ориентиров.

риата стал одним из наиболее дискутируемых в мусульманских сообществах, и при том, что шариат довольно часто путают с мусульманским правом, очень важно, чтобы мусульмане занимались самообразованием и опирались при этом на главные источники ислама с тем, чтобы лучше понимать происходящее, правильно оценивать ситуацию и находить нужное решение.

К сожалению, большинство имеющихся на эту тему научных работ, как правило, слишком объемны и сложны для простых мусульман; их постижение требует определенной предварительной подготовки, на которую обычно не хватает ни времени, ни материальных или интеллектуальных ресурсов.

Одним из немногих удачных трудов на эту тему является весьма рекомендуемая к прочтению книга “Основы исламского права”²¹ Мухаммада Хашима Камали; Камали – современный авторитетный ученый и научный деятель, сотрудник Международного исламского университета в Малайзии. Для специалистов, проявляющих серьезный научный интерес к вышеобозначенной проблематике, это отличный труд всеобъемлющего и информативного характера. С другой стороны, для обычного читателя-мусульманина эта книга может показаться слишком подробной и сложной, а следовательно и утомительной в процессе прочтения. Не все смогут довести ее изучение до конца. Иные работы, например, такие как “Введение в шариат и исламское право”²² Мухаммада Акрама Лалдина, лишены должной глубины. Книга Мухаммада Юсуфа Гурайа “Исламская юриспруденция в современном

²¹ Kamali, M. H., Principles of Islamic Jurisprudence, 3rd edn. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003).

²² Laldin, M. A., Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence (Kuala Lumpur, Malaysia: Cert Publications Sdn Bhd, 2006).

мире” весьма содержательна, однако ее автор по какой-то не совсем понятной причине чрезвычайно много места посвящает критике маликитского фикха²³. Труд Ахмада Кадри “Исламское право в современном мире” – это еще один пример работы, имеющий описательный характер²⁴. Имран Ахсан Хан Ниязи является весьма авторитетным современным ученым, а его “Основы исламского права” (*Усул ал-фикх*) представляют собой современный учебник по данной дисциплине²⁵. На мой взгляд, к сожалению, эта работа также имеет преимущественно описательный, нежели аналитический характер, из-за чего она не может быть рекомендована в качестве информативного источника для студентов, не говоря уже о простых читателях. Так или иначе, эта книга не предоставляет существенной информации по проблемам исламской юриспруденции и не дает ответа на актуальный вопрос о том, почему исламское право, в целом, очень часто архаично и почему его решения расходятся с требованиями современности.

Работа Михаэля Мумиса “Исламское право: теория и толкования”²⁶ является одной из весьма немногочисленных хорошо написанных, обстоятельных книг, содержащих критическую оценку исламского закона и юриспруденции. Поэтому она однозначно рекомендуется к прочтению. Однако, ввиду того что автор фокусирует свое внимание почти исключительно на тематике, присущей либеральному течению в исламской теологии, очевидно превращаясь в его ярого

²³ Guraya, M. Y., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1993).

²⁴ Qadri, A. A., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Bombay, India: N. M. Tripathi Publishers, 1963).

²⁵ Nyazee, I. A. K., *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 2000).

²⁶ Mumisa, 2002.

апологета, эта книга, несомненно, может вызвать в умах читателей определенную путаницу.

Наиболее удачной современной работой по исламской юриспруденции на английском языке все же следует считать книгу Камали, что подтверждается мнением многих ученых. При этом, критический и оценочный характер, присущий этому произведению, являясь существенной его чертой, не имеет определяющего значения. Все остальные работы, за исключением работ Мумиса, не содержат сколько-нибудь заметной критической оценки сферы исламского права, и главное, они не обращают должного внимания на многие негативные стороны его применения. Более того, все вышеупомянутые работы, включая труды Камали и Мумиса, концентрируются на буквалистском прочтении священных текстов, что представляет собой серьезную проблему, которую я исследую в шестой главе данной книги.

Эта работа состоит из пяти основных глав. Вторая глава посвящена шариату. В ней изучаются проблемы, связанные с неверным истолкованием этого термина, а также разбирается тенденция к избыточному применению мусульманских правовых норм. Последнее положение, рассматриваемое с особым вниманием, завершается обсуждением важности ценностно-ориентированного подхода к нормам исламского права.

Третья глава посвящена хадисам, в ней разбирается ряд наиболее важных проблем, относящихся к данному источнику ислама. В частности, на многочисленных примерах подробно разъясняется проблема ошибочного применения хадисов при выработке правовых норм. Четвертая глава имеет отношение к проблеме консенсуса (*иджма'*). Я утверждаю, что решения, принятые на основе этого источника мусульманского права, в большинстве своих положений, оказыва-

ются необоснованными и несостоятельными, поскольку изучение вопроса, по существу, демонстрирует наличие различия мнений ученых относительно практических, так называемых, консенсусных решений (*иджма'*), представленных в качестве одного из источников исламского права. Пятая глава о методе аналогии (*кийас*) имеет отношение к целому ряду концептуальных проблем, относящихся к данному источнику. В ней, в частности, представлены примеры неправомерного использования данного инструмента принятия решений в области исламского права. И наконец, в Шестой главе речь идет о ключевом аспекте исламского права и юриспруденции, а именно, о том, что исламское право и юриспруденция не имеют должного эмпирического основания, “эмпирического” в современном смысле.

Эта книга представляет собой независимое исследование исламского права и юриспруденции. Тем не менее, все, что здесь представлено, опирается на кропотливо собранные и документально обоснованные свидетельства из работ профессиональных ученых и экспертов. Данный труд является ярким примером того, как подобный пытливый подход может конструктивно применяться на практике. Это исследование апеллирует к наследию прошлого, которому отдается должное, ибо оно аккумулировало знание и мудрость многих веков, однако прошлое используется здесь лишь в той мере, в какой оно может послужить будущему, стимулируя дискуссию и открывая для нас новые горизонты.

Кроме того, данная книга нацелена на то, чтобы обогатить простых мусульман лучшим пониманием исламского взгляда на те проблемы и вопросы, которые оказывают непосредственное влияние на их повседневную жизнь. Это поможет им отыскать тот путь, идя по которому, они смогут более продуктивно связывать свою жизнь с Кораном и наследием Пророка, дабы наметить для мусульманской общины (*умма*)

лучшее будущее, чтобы она могла более эффективно служить всему человечеству. Как напоминает Абу Сулайман всем заинтересованным сторонам: «Ничто не поменяется, пока мы не исправим, прежде всего, то – как мы думаем».²⁷ Этот автор со смирением заявляет: «Не следует ожидать, что нынешние условия существования мусульманской общины (*умма*) поменяются, прежде чем поменяется наше мышление и понимание основных источников ислама».

Автор решительно заявляет, что если читатели, глубоко проникнувшиеся духом ислама, смогут подойти к изучению этой книги с открытым сознанием, то данный труд, несомненно заставит их задуматься, и в дальнейшем продолжить исследование, что, в результате обогатит их и откроет новые горизонты. Главной темой, лежащей в основе этой книги, является утверждение о том, что основными источниками руководства к действию в исламе являются Коран и наследие Пророка. Конечно же мусульмане должны проявлять уважение и принимать во внимание мнение наших праведных и мудрых предшественников, включая их ценный вклад в сокровищницу исламской цивилизации. Однако, мы не должны слепо следовать их идеям и взглядам, поскольку для осознанного понимания, толкования и следования исламу в современную эпоху необходима свежесть восприятия и выработка решений, соответствующих времени. Это требуется в том случае, если мы искренне ищем руководство непосредственно в Коране и наследии Пророка.

Ведущий исламский экономист Мухаммад Неджатуллах Сиддики, оказавший мне честь, написав содержательное введение к данной книге, достаточно емко озвучивает тот же самый, весьма актуальный для нашего времени, ислам-

²⁷ AbuSulayman, 1993, p.xvi.

ский идеал. По прошествии нескольких десятков лет, посвященных изучению исламской экономики и финансов, он также пришел к пониманию того, что бездумное применение классических средневековых норм нередко приводит к тому, что наши законы отходят от главных целей (*макасид*) ислама. Таким образом, он также призвал возвратиться к основным источникам ислама – к Корану и пророческому наследию, а также советовал непременно рассматривать все классические средневековые решения в контексте целей (*макасид*) ислама. Несмотря на имеющиеся между нами разночтения в отношении оценки некоторых ключевых проблем исламской экономики и финансов, в его трудах вы найдете множество ярких идей на вышеозначенную тематику. Особенно впечатляющим было его обращение к молодому поколению мусульман:

... новизна ситуации в наши дни состоит в том, что сейчас необходимо поощрять стремление каждого мусульманина и каждой мусульманки искать руководства в основных источниках ислама. В истории еще не было ничего подобного этому. Нам нужно ничем не ограниченное использование человеческой предприимчивости и смекалки. Нам нужно чтобы каждый сам, без всяких посредников и учителей читал священные тексты. Слово Божье и человеческая способность к мышлению, наблюдению, воображению и интуиции – именно эти два источника являются главными генераторами свежих идей и нового понимания, способного справиться с вызовами перемен. Религиозные наставники, запрещающие простым людям пользоваться этими источниками, считающие, что лишь они имеют монополию на познание, совершают один из самых тяжелейших грехов. Они не имеют высшей санкции на присвоение себе роли интерпретаторов Господа. Они также ничем не могут подтвердить свои притязания на то, что они лучше одарены интеллектуально или наделены особой интуи-

*цией по сравнению с другими людьми.*²⁸

Я приглашаю всех уважаемых читателей, объединенных этим свободным и конструктивным исламским духом, присоединиться к изучению проблем, касающихся жизненно важных вопросов; жизненно важных потому, что они имеют отношение не только к мусульманскому миру, но и ко всему человечеству в целом, поскольку мусульманская община (*умма*) была создана для всего человечества (3:110)²⁹. Я призываю читателей подождать с вынесением окончательного приговора относительно настоящего труда до того момента, когда они беспристрастно завершат чтение книги.

Нет никаких сомнений, что отдельные фрагменты отзовутся болью в душах читателей, однако, следует заметить, что все негативные моменты о которых здесь говорится – вовсе не результат авторского воображения, а скорее следствие стремления автора послужить зеркалом тому реальному миру, в котором живут мусульмане и четко очертить те вызовы, на который нам необходимо найти ответы. Я искренне надеюсь, что эта работа не будет восприниматься как попытка найти виновных или опорочить кого бы то ни было, поскольку она написана в духе самокритики. Будучи частью большой мусульманской общины (*умма*), я также заслуживаю того, чтобы, наряду с радостью, надеждой, успехом и оптимизмом, разделить ее горе, печали, неудачи и, увы, застой. Не следует воспринимать кри-

²⁸ Siddiqi, M. N., “Relevance and Need for Understanding the Essence of Religious Traditions in the Contemporary World.” Paper presented at the International Seminar on Inter-Civilizational Dialogue in a Globalizing World, Institute of Objective Studies, New Delhi, April 8–10, 2005, http://www.siddiqi.com/mns/Relevance_April2005_Delhi.htm. [Accessed on May 8, 2006].

²⁹ Вы были лучшей из общин, которая выведена пред людьми: вы призывали одобряемое и удерживали от неодобряемого и веровали в Аллаха. (3:110) (Прим. перев.)

тику будь то отдельного ученого, группы или нации, в отрыве от общего контекста, иначе она будет выглядеть как осуждение. Однако, отдельные недостатки, слабости и ошибки кого бы-то ни было, необходимо рассматривать как часть обучения в этом мире; также никто не должен оцениваться лишь с точки зрения его недостатков, не принимая во внимание всей совокупности его жизни – вклада в науку, личного благочестия, сохранения достоинства и попыток служить во благо людям.

Наши духовные учителя (*улама*’) и правоведы, в большинстве случаев были горячими защитниками мусульманской общины (*умма*) и ее веры:

Жизнь многих великих исламских ученых, особенно тех четырех, что основали школы правовой мысли, была весьма нелегкой, их подвергали пыткам и показательным телесным наказаниям: имам Абу Ханифа (ум. 767) умер в тюрьме, потому что отказался занять пост судьи при режиме правителя, пренебрегавшего нормы ислама. Когда Имам Малик (ум. 795) выступил в пользу решения о недействительности развода, совершенного под принуждением, он так сильно был избит, что его руки разбил паралич. Точно также, имам Ибн Ханбал (ум. 855) был вынужден пройти путь огромных страданий из-за его противостояния политическим амбициям властей. Имам аш-Шафии (ум. 820) был вынужден бежать от правящей верхушки из Багдада, после чего он нашел себе убежище в Египте, вдалеке от центров власти³⁰.

³⁰ AbuSulayman, 1993, pp.25-26. Упоминание о тройном талаке в случае Имама Малика имеет интересный исторический фон. Согласно положению, установленному правителем Аббасидской династии “от подданных требовалось принести присягу на верность, в которой они клялись, что если они нарушат присягу халифу, то их жены будут считаться разведенными с ними. В свою очередь, фетва Имама Малика признавала подобный развод, данный под принуждением, незаконным, что в данном поли-

Многие проблемы, поднятые в этой книге, не освещались должным образом ранее, в виду их остро полемического характера. Ведь реальные проблемы и вызовы, перед которыми стоит мусульманский мир – бедность, нищета, безграмотность, нестабильность, авторитаризм, несправедливость, эксплуатация, экономическое неравенство, нарушения прав человека, отсутствие правовых гарантий для женщин, экономическая и технологическая отсталость, зависимость от Запада и многое другое – все это вовсе не производит впечатление картины благополучия и счастья. У всего должна быть причина, и для любой ситуации имеется решение. Мусульманам известно высказывание о том, что верующие являются зеркалом друг для друга. Я надеюсь, что читатель будет воспринимать последующие главы помня о том, что:

*Пророк сказал: «Верующий является зеркалом для своего брата, и верующий — брат верующему! Он заботится о его интересах и защищает его [имущество] в его отсутствие».*³¹

Вне зависимости от того, что отражает наше зеркало, в отношении нас самих и нашей реформы (*ислах*), мы всегда должны иметь в виду следующее:

а) Как человеческие существа мы имеем невообразимый потенциал для того, чтобы изменить свою жизнь, и Коран настоятельно напоминает нам о том, что мы должны начать с самих себя для того, чтобы начать двигаться к переменам (13:11)³².

тическом контексте, имело важное политическое значение». (Тамже: сс.25-26)

³¹ Sunan Abu Dawud, vols. i- iii (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1990, vol. iii, no. 4900.

³² «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не перемнят того, что с ними» (13:11). (Прим. перев.)

б) Имея в своем распоряжении столь выверенное и всеобъемлющее руководство, как Коран и наследие Пророка, мы можем преодолеть любые препятствия и ответить на любой вызов, который нам встретится.

в) Мы все должны испытывать желание изменить мир, в котором мы живем, в направлении его совершенствования (*ислах*).

Как обратился с трогательной заботой к своему племени пророк Шуайб:

Он сказал: "Народ мой... Я желаю только исправления (ислах), пока могу. Помощь моя только у Аллаха; на Него я положился и к Нему обращаюсь. (11:88)

ГЛАВА II

ШАРИАТ, ПРАВО И КОРАН: ЛЕГАЛИЗМ И ОРИЕНТАЦИЯ НА ЦЕННОСТИ

(I) Введение

Историки довольно часто размышляли над тем удивительным успехом которого сумел достичь пророк Мухаммад в распространении ислама и в создании общества нового типа. Темпы развития были столь поразительны и невероятны, что без преувеличений можно сказать: исламская община чрезвычайно быстро достигла уровня одной из величайших цивилизаций, известных человечеству. Американский ученый Стоддарт, во многих других случаях не отличавшийся особой объективностью мнения, тем не менее также был согласен с данным утверждением.³³ Он писал:

Появление ислама, пожалуй, следует считать одним из наиболее удивительных событий в истории человечества. Эта религия, зародившись среди безвестного народа, на ни-

³³ Теодор Лотроп Стоддарт (1883-1950) - историк, получивший образование в Гарварде. Он имел расистские взгляды и открыто выступал против эмиграции и эмигрантов. См.: http://en.wikipedia.org/wiki/Lothrop_Stoddard. [Accessed May 21, 2007].

кому неведомых территориях, всего за одно столетие смогла расширить свои земли до половины мира, заселенного в те далекие времена. Исламской религии удалось низвергнуть великие империи, уничтожить веками существовавшие верования, перекроить этническую карту мира, построив совершенно новую цивилизацию - цивилизацию ислама...

Чем более внимательно мы исследуем феномен ислама, тем невероятнее предстает он перед нами. Все остальные мировые религии распространялись гораздо медленнее; путем мучительной борьбы они, как правило, побеждали лишь при поддержке могущественных правителей, принимавших новую веру:

В истории христианства велика роль императора Константина, в буддизме – был правитель Ашока, в зороастризме – Кир. Каждый из них смог наделить избранный им культ могуществом и силой государственной власти. Но в случае ислама перед нами предстает совсем иная картина. Зародившись в пустыне, заселенной малочисленными кочевыми племенами, доселе не находившими упоминания в анналах истории, ислам отправился в великое путешествие, имея весьма ограниченный человеческий потенциал. Эта горстка людей была вынуждена противостоять самым суровым испытаниям. Ислам смог победить с кажущейся нам теперь невероятной легкостью: на протяжении жизни всего пары поколений, можно было увидеть, как Пламенеющий Полумесяц одержал великую победу от Пиренеев до Гималаев, от пустынь Средней Азии до Центральной Африки.³⁴

Постоянные вызовы и конфронтация с существовавшими в те времена могущественными державами, определяли кон-

³⁴ Stoddard, Theodore Lothrop, The New World of Islam (New York, USA: Charles Scribner's Sons, 1921, p. 3.

текст, в котором новое общество расширяло свои границы. Беспрецедентный своим размерам и влиянию рост общины, во-многом, определялся двумя процессами: а) Вдохновленные идеей повсеместного распространения исламского послания, представители мусульманского сообщества отправлялись путешествовать по всему миру. Эта инициатива облегчалась благодаря собственному опыту арабских племен – успешных торговцев, считавшимися таковыми как до прихода пророка Мухаммада, так и во время него, а также в силу особого внимания, которое уделялось торговле и предпринимательству, почитавшихся добродетелью. По мере того, как мусульмане отваживались пересекать моря и горы, они устанавливали торговые связи с местным населением, а нередко и селились в разных частях земного шара. Поэтому, нередко, торговля и распространение религии шли рука об руку и были неотделимы друг от друга. б) По мере того, как формировалось и устанавливалось исламское политическое господство, на его землях волею судеб оказывались многие праведники, а также люди иных верований и философских взглядов; они поселялись на мусульманских землях, внося разнообразие в жизнь общины и наслаждаясь плодами проживания в мире, безопасности и процветании. Универсальная община ислама уже больше не была исключительно арабской, она привлекала людей со всего мира: Биалал (раб), был из Абиссинии (ныне Эфиопии), Салман – был персом, а Сухайб, вел происхождение из Византии³⁵.

Несмотря на периодические взлеты и падения, которые происходили в результате возникновения различных внутренних и внешних противоречий и конфликтов, исламское политическое устройство достаточно долго продолжало со-

³⁵ Сухайб был светловолосым арабским мальчиком, в раннем возрасте попавшим в плен к византийцам и выросшим в Риме; после принятия ислама он стал известен под именем Сухайб ар-Руми.

хранять свою плюралистическую направленность. Мусульманское правление в Испании, например, называлось *Ла Конвивенция* – сосуществование, что было прекрасной иллюстрацией успеха в реализации исламского плюралистического подхода и признаком наполненной энергией искренней веры мусульман. Благодаря плодотворной атмосфере мусульманской Испании именно в этот период три великих представителя, принадлежащих к трем ветвям авраамической веры (ислам, христианство и иудаизм) обрели поистине феноменальную известность: Ибн Рушд, более известный под латинизированным именем Аверроэс (ислам), Маймонид (иудаизм) и Фома Аквинский (христианство).

Аверроэс, Маймонид и Аквинский жили во времена беспрецедентного интеллектуального и культурного взаимодействия между исламом, иудаизмом и христианством, особенно, во время так называемого “Золотого века мусульманской Испании”, который до сих пор не перестает восхищать нас одновременно, и своим высочайшим уровнем цивилизации, и толерантностью к инакомыслию и философскому разнообразию.³⁶

Мусульманская Испания привлекала Европу экономически и интеллектуально. Европейские ученые и студенты приезжали и учились в исламских высших учебных заведениях, что позже, несомненно, стало причиной появления такого феномена как европейский Ренессанс. Однако постепенно, судьба всей исламской цивилизации изменилась, и по мере того, как росла значимость западной цивилизации, мусуль-

³⁶ Ansari, Moin, “They Came Before Columbus – The Muslims: Rebuilding The Jewish Christian Muslim Symbiosis in America,” Rupee News, December 12, 2007. Retrieved on August 15, 2009 from Rupeenews.com website: <http://rupeenews.com/?p=236>

Данное высказывание принадлежит Якобу Бендеру, режиссеру, президенту организации “Разум и откровение”, автору книги “Три мудреца”.

манский мир начинал склоняться к своему упадку. В последующей конфронтации между мусульманами и Западным миром, последний победил и занял лидирующие позиции.

Конечно же, в наши дни центр цивилизованного человечества полностью перешел от мусульманского мира к Западу, и теперь мусульмане переселяются в Европу и Америку, привлеченные самыми разными возможностями этих сообществ, в то время как прежде ситуация обстояла противоположным образом, и сейчас, не-мусульмане редко переселяются на мусульманские земли.

Конечно, чем сильнее страна с мусульманским большинством³⁷ придерживается традиционных форм ислама, выраженных в применении шариата, тем более Запад выказывает свою озабоченность. Кроме того, и многие мусульмане, живущие в европейских странах также, кажется, испытывают разочарование, недовольство и беспокойство:

*На Западе идея шариата ассоциируется с самыми темными страницами истории исламской цивилизации: преследование женщин, физические формы наказаний, забивание камнями и тому подобное. Доходит до того, что многие мусульманские интеллектуалы даже не осмеливаются использовать этот термин, дабы не пугать людей или не вызывать подозрений в отношении их сочинений, из-за использования этого слова.*³⁸

³⁷ В соответствии нормами плюрализма и наследием ислама, в том виде, в каком оно представлено в Конституции Медины, составленной под руководством Пророка, вместо словосочетания «мусульманские страны» более предпочтительно выражение «страны с мусульманским большинством».

³⁸ Ramadan T., *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004), p. 31.

Что же это означает? Действительно ли всему миру, включая и мусульманские страны, будет лучше без шариата? Дойдет ли скоро до того, что слово шариат будет под запретом, как это уже произошло с понятием “джихад”, которое некоторые ученые предлагают исключить из словаря мусульманских терминов³⁹? Однако, при том, что некоторые люди так или иначе будут выступать за исключение всего, что связано с шариатом, нам все равно необходимо ответить на следующий вопрос: действительно ли у нас сформировалась верная концепция шариата, основанная на достоверном знании о его внутренней структуре, или же наши представления обусловлены теми искажениями и нарушениями, которые произошли в результате использования этого понятия государствами/правителями в своих корыстных и личных целях?

По-прежнему следует иметь в виду, что концепция шариата вполне может быть искажена из-за ее неверного восприятия, непонимания, неправильного применения или злоупотреблений, и в этом случае, наилучшим решением будет не запрет самого термина, а скорее, очищение его от неверного понимания, выяснение ошибок в его использовании и обеспечение того, чтобы вероучительная практика была воспринята осознанно и рационально, и соответствовала бы изначально провозглашенным идеалам:

Это правда, что правоведы-факихи ограничили смысл религиозных законов до использования их лишь в своей узкой сфере правовой специализации, также верно и то, что диктаторы использовали решения правоведов для проведения своей репрессивной и жестокой политики; мусульмане сами предали идеалы шариата, однако все это не должно мешать нам в изучении этого центрального для ислама понятия

³⁹ Ayooob, M., “Muslims Could Benefit from Banishing the Word ‘Jihad’,” Daily Times (October 1, 2006).

*тия, мы должны понять, в каком смысле оно остается фундаментальным и актуальным для мусульманского сознания на протяжении многих веков.*⁴⁰

В то время как ислам, под руководством Пророка, провозгласил свободу от унижающих человеческое достоинство оков бесправия и возвестил о заре научного, технологического, экономического и культурного прогресса, являющегося неотъемлемой характеристикой динамично развивающейся человеческой цивилизации, шариат, в том виде, в каком он существует и практикуется сегодня, скорее, совершает нечто совершенно противоположное. Что касается будущего, то оно также пока не рисует радужных перспектив. С чем это связано? Почему шариат используется во вред, как правило для достижения личной выгоды отдельных авторов, и почему не предпринимается никаких попыток понять его истинную суть?

Одним из главных тезисов данной главы является утверждение о существовании глубокого недопонимания того, что такое ислам и что собой представляет шариат, поскольку последний, по крайней мере на Западе, зачастую воспринимается как паттерн экстремистского и агрессивного поведения, его обвиняют в пренебрежении к правам женщин, чрезмерном контроле над населением и в преследовании граждан по различным надуманным поводам.

В этой связи, перед мусульманскими учеными стоит задача устранить это серьезное нарушение и восстановить тот высочайший исламский идеал и внутренние духовные основания, что изначально были присущи шариату, ведь в прошлом именно шариат смог выстроить справедливое общество. Между тем, нам предстоит непростая работа, поскольку

⁴⁰ Ramadan, 2004, p.31.

широкие народные массы утратили всякую связь между исламскими знаниями и шариатом, кроме того, и первое, и второе понимаются ими совершенно неправильно. Решение данной проблемы необходимо не только из соображений сохранения прав человека, поскольку имеются и те (особенно в медиа-пространстве), кто безжалостно эксплуатирует понятие шариата для того, чтобы унижить ислам и связать его с осуществлением насилия и варварством.

Таким образом, я убежден, что наряду с востребованностью и актуальностью шариата, это понятие необходимо очистить от тех его искажений и недопонимания, которые в настоящее время играют на руку тем, кто стремится принизить значимость и ценность исламской религии.

(II) Соотношение понятий «шариат» и «фикх»: попытки имплементации религиозных правовых норм

Еще до того, как мы начнем говорить о понятии “шариат” и о том, что, собственно, он собой представляет, позвольте мне несколько более подробно остановиться на тех ошибочных трактовках и злоупотреблениях, которые в отношении него имелись совсем недавно. В некоторых странах мусульманского мира применение или лучше сказать псевдоприменение шариата было санкционировано на уровне государства. И что мы в результате имеем?

Прежде всего, следует отметить, что базовой моделью всех этих государственных экспериментов с шариатом было то, что 1) все они связаны с узурпировавшими власть диктаторскими, авторитарными или наследственными режимами

правления и 2) шариат в этой интерпретации, по сути, означает применение в качестве законов шариата тех телесных наказаний, которые были упомянуты в Коране и Сунне.

В реальности же, это ничто иное как фикция и грубое попрание самого духа справедливости, который изначально заложен в учении ислама. Ибо предписанные в исламе наказания за тяжкие преступления, нарушающие гражданские и религиозные права людей, были установлены в той общественной системе, где отсутствовало господство закона, где не существовало независимого правосудия, где не работали правоохранительные органы и процветала коррупция.

Или возьмем другой пример: так, запрет ростовщичества в банковской системе исламских стран, стал лишь ширмой, скрывающей истинную природу банковского процента (*риба*), запрятанного под новыми терминами, позволяющими использовать прежний механизм получения прибыли. Подобные подмены по форме, а не по содержанию не смогли улучшить экономическую ситуацию ни на коллективном, ни на индивидуальном уровне.

Одним из самых главных принципов ислама является то, что никто – абсолютно ни один человек или институт – не могут быть выше шариата. Однако в реальности, мы наблюдаем применение этой нормы лишь в отношении широких, преимущественно бедных народных масс, в то время как те, кто находится у власти или обладает богатством, оказываются вне действия законов. Подобное внедрение шариата представляет собой ничто иное как переворачивание ислама с ног на голову! И все эти порочные практики подкрепляются авторитетом ислама! Без всякого преувеличения можно утверждать, что шариат стал не более чем инструментом для достижения общественного согласия в отношении ряда непопулярных практик.

Чуть менее остро подобные проблемы проявляются в тех странах, где при наличии элементов шариата, в законодательных системах присутствует та или иная степень представительства в органах власти и имеется больше плюрализма в обществе. Но даже в тех странах, где исламские законы и ценности воспринимаются со всей серьезностью, не подвергая угрозе общественный плюрализм или экономическое благополучие, все равно, они весьма далеки от того идеального воплощения, которое существовало в VI веке [по Хиджре – прим. перев.⁴¹].

Таким образом, совершенно очевидно, что, отвлекая широкие массы населения от сути проблем при помощи апелляции к законам шариата, а также старательно обходя вопросы бедности при разработке программ экономического развития и благосостояния, понятие шариата – используемое в качестве панацеи – вовсе не стало синонимом исламских ценностей и идеалов. Теперь шариат исключительно связывается с жестоким уголовным законодательством и порядками, наиболее частыми жертвами которых становятся люди, не имеющие достаточной власти и влияния в обществе. Самым ярким примером подобной несправедливости является законодательство о наказании за прелюбодеяние. Одним из результатов его применения стало заключение под стражу тысяч жертв изнасилований, в отношении которых всегда имеется возможность вынесения приговора о высшей мере наказания.⁴² Нельзя позволить, чтобы применение норм ислама

⁴¹ По всей видимости, автор имеет в виду плюрализм и экономический подъем, существовавший в мусульманской Испании по время жизни и творчества таких великих ученых как Ибн Рушд (ум. 595 г. по Хиджре/1198 г. по Григорианскому календарю) и Маймонид (ум. 601 г. по Хиджре/1204 г. по Григорианскому календарю).

⁴² Для получения актуальной информации и изучения этой антиисламской и антигуманной практики см. Faroog, M. O., “Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam,” (2006),

совершалось со столь грубыми нарушениями.

Подобные случаи без всяких сомнений требуют более качественного понимания концепции шариата. Это тем более верно ввиду того, что шариат, который упоминается в Коране и хадисах, является гораздо более широким и универсальным феноменом, нежели то его понимание, которое в наши дни повсеместно применяется на практике. В этой связи, имплементация шариата должна обуславливаться изначально заложенным в нем духом справедливости, а не становиться банальным обеспечением функционирования псевдорелигиозных норм:

Конечно же концепция «установления правил» присутствует среди комплекса значений понятия «шариат» (от его корня ш-р-⁴³), однако этот перевод не передает всей глубины его понимания, который наиболее полноценно представлен в значении «путь, ведущий к источнику».⁴⁴

Правильное понимание термина “шариат” сейчас еще более важно, чем ранее, поскольку его традиционное истолкование приводит к злоупотреблениям и трагическим ошибкам, ведущим к большим общественным проблемам. Все эти негативные проявления не оправдывают ожиданий мусульман в отношении ислама, который призван вести людей за собой и решать их насущные проблемы. Помимо этого, подобная практика приводит к расколу общества и к поляризации мнений в отношении религии:

<http://www.islamic-ity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0612-3179>. [Accessed June 21, 2007]; Quraishi, A., “Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective,” Michigan Journal of International Law (18) (1997), pp.287-320; Jahangir, A. and H. Jilani, The Hudood Ordinance (Lahore, Pakistan: Rhotus Books, 1990).

⁴³ В слове Баранова Х.К. вторым переводом корня ш-р-⁴ значится словосочетание “издавать законы” (Прим. перев.)

⁴⁴ Ramadan, 2004, p.31

Неспособность шариата, в традиционном его понимании, удовлетворить общественные потребности, свидетельствует о необходимости нового взгляда на присущую исламу нормативно-правовую базу. Ибо из-за всех этих противоречий, взгляды верующих на роль шариата в исламском социуме стали чрезвычайно поляризованными – от предельно секуляристских до классических традиционалистских⁴⁵.

(III) Что такое шариат: истинные и ложные представления

Нет никаких сомнений в том, что истинный шариат (тот, который представлен в Коране, и который передавался Пророком и его сподвижниками) в наше время практически полностью утрачен в лабиринте схоластических представлений и выводов ученых, ставших грандиозной надстройкой из субъективных мнений, накопленных на протяжении веков и сейчас облачившихся в одежды мнимых авторитетов”⁴⁶.

А существует ли вообще истинный шариат, о котором упоминает в своей цитате Мухаммад Асад? И несмотря на то, что в данной главе мы будем рассматривать соответствующую проблематику, у нас все равно остается вопрос: почему концепция шариата имеет столь существенное влияние на умы как традиционалистов, так и сторонников исламского ревайвализма, в частности на их ученых, на идеологию их религиозных организаций и движений? Дело в том, что исто-

⁴⁵ Masud, M. K., “Muslim Jurists’ Quests for the Normative Basis of Shariah.” Inaugural lecture at the International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands, 2001, http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf. [Accessed on August 29, 2007, p.5.

⁴⁶ Asad, M., This Law of Ours and Other Essays (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1987), p.28.

рически эта концепция является ключевой для понимания взаимосвязи между исламом и правом:

Исламское право – это главная религиозная дисциплина в исламе. Как только человек становится приверженцем ислама, его первой заботой становится вопрос: “Что я должен делать; каков на этот счет божественный закон/воля?” Право имеет сущностно религиозный характер, это непосредственное выражение божественного руководства (шариат, путь или право) для всего человечества. На протяжении всей истории, исламское право оставалось центральным компонентом мусульманской идентичности и основой практической деятельности людей, поскольку оно формирует идеальный социальный проект для построения “добродетельного общества”. Шариат был источником права и моральным руководством, а также основой одновременно и для права, и для морали. Несмотря на значительные культурные различия, исламское право смогло обеспечить общее ощущение единства, общих код поведения для исламских сообществ. В результате, роль мусульманского права в исламском социуме была и продолжает быть центральной для общины верующих. Для раннемусульманской общины, следование божественному шариату означало покорность продолжающемуся божественному откровению и Его Пророку. Вопросы совершения поклонения, семейные отношения, уголовное право и правила ведения войны – все эти проблемы можно было адресовать Пророку для получения руководства или решения. И кораническое учение, и пример Пророка – руководили и управляли исламским государством на ранних этапах его развития. Со смертью пророка Мухаммада, божественное откровение прекратилось; однако, приверженность мусульман божественной воле сохранилась. Знание и упрочение Божественного закона продолжало оставаться объектом неустанных забот”⁴⁷.

⁴⁷ Esposito, J., Islam: The Straight Path (New York & Oxford: Oxford University Press, 2005, pp.74-75.

Представленная выше точка зрения весьма распространена среди мусульман. Однако практический опыт свидетельствует о том, что на деле все обстоит гораздо сложнее. Проблема состоит в том, что, хотя следование божественным указаниям, в форме сводов законов и правил считается обязательным, само божественное руководство, воплощенное в шариате, не представлено в виде четко очерченных, всеохватных и понятных всем предписаний. Божественное откровение, в том виде, в котором оно представлено в Коране — это не четко сформулированные, кодифицированные законы. Все эти нормы необходимо перевести в формат правовых актов, а это уже задача обычных людей, которые, как правило, далеки от совершенства и склонны к ошибочным суждениям:

*Буквальное значение слова шариат – это “дорога, ведущая к водопою”, ясная прямая и правильная дорога, по которой следует идти. В исламе это означает божественно установленный путь, прямую дорогу ислама, по которой мусульмане должны следовать: это божья воля или закон. Однако, поскольку Коран не предоставляет исчерпывающего корпуса законов, сама необходимость исследовать и, в результате, сформировать всеобъемлющий и непротиворечивый корпус законов ислама, привела к развитию науки права или юриспруденции (фикх). Фикх или “понимание” – это такая наука или дисциплина, которая нацелена на выявление, толкование и реализацию божественной воли и руководства (шариат), обнаруженного в Коране, применительно ко всем сторонам жизни человека и общества”.*⁴⁸

Если предположить, что божественное руководство неизбежно должно привести общество к процветанию, гармонии и триумфу справедливости, то возникает вопрос: почему столь неудачен и печален опыт тех стран, которые реализо-

⁴⁸ Ibid., p.78.

вали эксперимент с внедрением шариата в своих сообществах? В чем состоит ошибка, и кто ее допустил? Один из возможных ответов заключается в том, что власть и грубая сила, представляющая тот или иной правящий режим или династию, сама определяет то, что ей хочется именовать шариатом, и потому простые люди не придают этим формам шариата какое-то существенное значение и не оказывают поддержку. Или другой причиной следует считать нашу собственную неспособность критически исследовать шариат, или то, что под его именем нам предлагают. Именно это обусловило возникновение многочисленных негативных последствий применения подобного “шариата”.

Как правило, обычные мусульмане совершенно искренне и от всего сердца выказывают свою приверженность исламу. Широкие народные массы, тяготеющие в соответствии с человеческой природой к свободе, безопасности, миру, справедливости и процветанию, не находят противоречий в исламе, обнаруживая в нем большие возможности для адаптации к изменяющимся условиям, а также высоко оценивая приверженность религии прогрессу и гармонии.

Мусульманам нужен ислам, однако не в виде усложнений их жизни; они осознают, что ислам не может идти ни против человеческой природы, ни против интересов людей и их устремлений. Афганцы, например, очень религиозны и придерживаются традиционного понимания ислама. Однако даже для них правление Талибана становится непереносимым ввиду ограничения фундаментальных прав людей и унижения их достоинства. Между тем, страной, поддерживающей движение Талибан, является Пакистан, имеющий в своем названии словосочетание «Исламская Республика», где все его население, так или иначе, придерживается канонів ислама. И несмотря на это, пакистанское общество становится, по сути, секулярным – некоторые его сегменты более чем другие. Как правило, это происходит в

знак протеста против агрессивного фанатизма самопровозглашенных хранителей и религиозных лидеров, апеллирующих к авторитету ислама. Другой реакцией, проявившейся в исламских странах, стала такая форма приверженности исламу, при которой их жители хотя и считаются мусульманами, однако ислам, при этом, не оказывает никакого влияния на их жизнь. Особенно это относится к тем четко оговоренным деяниям, которые, как правило, ассоциируются с шариатом. Безусловно, мусульманское население не проявляет большой склонности к тому шариату, который предписывается им со стороны коррумпированных и узурпаторских диктаторских режимов или своекорыстных монархий.

Однако, следует также заметить, что в силу глубокой приверженности мусульман к своей религии, любой аспект, преподнесенный им как имеющий божественное происхождение и потому обязательный, делает верующих весьма уязвимыми к разного рода манипуляциям.

В этой связи, представление о том, что шариат имеет божественную и неизменную природу оказывает существенное влияние на сознание мусульман. Если он божественен, то руководство от Аллаха должно рассматриваться как священное, неизменное, и потому имеющее для его последователей обязательный характер. Все, что исходит от Аллаха не может рассматриваться никак иначе. Между тем, что именно следует считать божественным, и что подразумевается под понятием “шариат” – требует гораздо большей ясности. Если более глубоко заняться изучением этой проблемы, то проявляются весьма любопытные несоответствия и разночтения с общепринятыми положениями и нормами.

Так, принято утверждать, что шариат имеет божественную и неизменную природу, как это следует из нижеприведенных фрагментов:

Шариат включает в себя и веру, и действие. Он объемлет такие стороны жизни человека как поклонение, поведение индивида и его отношения с окружающими, социальные нормы и законы, будь то политические, экономические, семейные, уголовные или гражданские.

Шариат также нередко может иметь более ограниченный смысл – то что должно делать, и чего нельзя – правила поведения и регламентирующие нормы. И последнее, он также может использоваться как синоним исламского закона.

Шариат, таким образом, ничто иное, как божественно узаконенный образ жизни человека. Для осуществления божественной воли, человек должен следовать шариату. Жить по исламу, это, соответственно, жить по законам шариата. Оставить шариат – частично, вольно, невольно или по незнанию – означает предать ислам или изменить ему. Мусульманин, должен таким образом, наилучшим образом соблюдать и следовать шариату во всей целостности и полноте, в какой бы ситуации человек себя бы не обнаружил. Отсюда следуют настойчивость, последовательность, приверженность и внутренняя устремленность мусульман к исполнению законов шариата⁴⁹.

Вечный и неизменный: шариат одинаково действенен при всех обстоятельствах и во все времена. Приверженность мусульман концепции неизменности шариата нередко озадачивает людей, однако, любой другой взгляд на этот вопрос не будет соответствовать самой основе этого феномена. Если установления шариата имеют божественное происхождение, то, человек может изменить им только с санкции Бога или Его Пророка. Все, кто рекомендуют привести

⁴⁹ Khurram Murad, Shariah – The Way to God. URL: [http:// www.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p2.htm](http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p2.htm)

шариат в соответствие с современным уровнем мышления, непосредственно сталкиваются с этой сложностью, ибо они пытаются внушить мусульманам, что правовые положения Корана и идеи Пророка, как законодателя и правителя, должны быть пересмотрены.

Однако, будучи проявлением божественного бесконечного милосердия, знания и мудрости, шариат не может изменяться в угоду изменчивым человеческим представлениям о ценностях и стандартах: скорее, человеческие ценности и поведение должны соразмеряться с этим абсолютным законом; именно он должен стать тем эталоном, к которому следует обращаться; это весы, на которых должны взвешиваться все деяния и помыслы⁵⁰.

Законы, таким образом, являются важнейшей и неотъемлемой частью шариата, и, как мы выше уже упоминали, в шариате нет отличий между различными его компонентами: молитва является столь же значимой, обязательной для исполнения и священной, как принцип “консультации по общественным вопросам” (шуро) или запрет ростовщичества (риба)⁵¹ ...

На арабском языке слово шариат переводится как «отчетливо видимая, хорошо проторенная тропа к источнику воды». В исламе это понятие используется для обозначения комплекса религиозных проблем, в отношении которых Бог ниспослал своим слугам определенные правила и указания. Лингвистическое значение слова шариат коррелирует с его техническим применением: точно также как вода жизненно

⁵⁰ Ibid, URL: http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p4.htm

⁵¹ Ibid, URL: http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p3.htm

*необходима для поддержания человеческого существования, так же и ясность, и отчетливость в понимании шариата – это жизненная необходимость для людских душ и умов*⁵².

*И наконец, когда человечество достигло уровня интеллектуальной зрелости и было готово к восприятию последнего послания от Преславного Всевышнего Аллаха, ислам пришел с законченным, всеохватным и вечным шариатом (правом) для всего человечества.*⁵³

*Со смертью пророка Мухаммада в 632 году общение между божественной волей и человечеством завершилось; таким образом, божественное откровение с тех пор неизменно и четко зафиксировано. Поэтому, когда в процессе толкования и анализа первоисточников, исламская доктрина была окончательно сформулирована в правовых средневековых трактатах, законы шариата превратились в четкую и неизменную систему норм и правил*⁵⁴.

Между тем, когда Он [Аллах – прим. перев.] провозгласил Свои законы – шариат, Он сделал их пригодными для всех времен и народов. Иначе, Он непременно обозначил бы, что этот Закон будет нуждаться в поправках, более того, Он обязательно прописал бы процедуры внесения таких поправок. А это значит, что ни один законодательный исполнительный

⁵² Rabbani, Faraz, “Shariah: The Clear Path,” <http://www.sunnipath.com/Library/Articles/AR00000256.aspx>. [Accessed September 15, 2006].

⁵³ Yusuf al-Qaradawi, The Lawful and the Prohibited in Islam, undated, http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_LP/Int.htm. [Accessed May 17, 2007]. Шейх Юсуф ал-Кардави является одним из ведущих современных ученых нашего времени. Его работы приобрели широкую известность и снискали уважение в исламском мире. Он также является одним из главных инициаторов Европейского совета по фетвам и исламским исследованиям.

⁵⁴ Encyclopaedia Britannica. Students’ Britannica India, Popular Prakashan, 200. See the entry “Shariah”, p.382.

*или судебный орган не имеет власти менять Божий закон, который должен применяться во всей его полноте*⁵⁵.

*Шариат – это установленный свыше поведенческий кодекс, который предписывает для человечества его жизненный строй и порядок*⁵⁶.

*Поскольку государственной религией Королевства Саудовская Аравия является ислам – на словах, в делах и на уровне убеждений – то весь образ жизни этого сообщества строится на прочно установленных принципах, выведенных из божественного откровения, которое по сей день составляет краеугольный камень исламской цивилизации. Его система управления основывается на справедливости, консультативном руководстве, равенстве и стремлении обеспечить должное применение исламского шариата во всех его аспектах*⁵⁷.

*В то время как шариат является священным и неизменным, фикх представляет собой одну из наук гуманитарной сферы*⁵⁸.

Шариат – это лишь одно из названий ислама, это система мышления и руководство к действию установленные исламской религией.... Должно быть также предельно по-

⁵⁵ Salahi, A., “Does Islamic Law Need Modification?” Arab News (May 22, 2006).

⁵⁶ Jamiatul Ulama’s view on Shari’ah: <http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Shariah.html>. [Accessed July 2, 2006].

⁵⁷ Official Saudi document, “Human Rights in Judicial System,” 2000, Patnubay.com. <http://patnubay.com/pdfs/Judicial%203%20-%20Human%20Rights%20in%20Judicial%20System%20of%20Saudi%20Arabia.pdf>. [Accessed September 20, 2006].

⁵⁸ Sistersinislam.org. shari’ah in Islamic Banking Glossary, undated, URL: <http://www.sistersinislam.org.my/baraza/reforming.htm> [Accessed August 21, 2006]

нятно, что нет различных версий ислама. Это религия (дин) ниспосланная Аллахом, и реализованная на примере жизни Пророка (мир ему). Это полностью завершённый кодекс поведения, который предоставляет решения по всем вопросам и проблемам, возникающим в человеческой жизни. Ислам обеспечивает ясное и четкое руководство для всего сущего.

*Шариат = исламское право*⁵⁹.

Приравнивание шариата к исламскому праву свойственно не только простолюдинам, журналистам или демагогам. Свидетельства широкого распространения подобной точки зрения встречаются в работах даже весьма известных ученых, стремящихся к трансформации присущих мусульманам шаблонов мышления. Например, в книге “Теория высших целей и интенций исламского права” Имама аш-Шатыби представляющей собой важный вклад этого знаменитого ученого в науку, является ценной работой, которая недавно была опубликована одним из ведущих исламских исследовательских центров.

Этот центр ставит перед собой две благородные и великие цели:

1) Реформировать образ мышления мусульман, перестроить и заново переформулировать систему приоритетов, сложившуюся за многовековую историю исламской цивилизации.

2) Перестроить модель исламской культуры и представить современные гуманитарные и социальные науки в корреляции с исламской парадигмой мышления⁶⁰.

⁵⁹ Islamicity.com Shari‘ah in Islamic Banking Glossary, undated, URL: http://www.islamicity.com/finance /IslamicBanking_Glossary.asp. [Accessed August 21, 2006]

⁶⁰ Al-Raysuni, 2005, p.xii.

Известный современный ученый Райсуни написал введение к этой работе, где утверждал следующее:

*Наиболее важным и значимым способом, при помощи которого ученые стремились достичь этой цели, было рассмотрение целей ислама, причин, лежащих в основе исламских правовых норм, а также намерений и целей, на которых строится **шариат или исламское право**.*⁶¹

Масудуль Алам Чаудри является известным ученым и весьма плодовитым автором многочисленных трудов в области исламской экономики и финансов. Будучи сторонником методологии единобожия (*таухид*) и концепции Универсальной Парадигмы⁶², а также ярким критиком современной ситуации в области исламской экономики и финансов, он также приравнивает шариат к исламскому праву:

*“К этому классу принадлежат муджтахиды⁶³ высшей категории, которые извлекают законы и развивают **исламское право, шариат**, исходя из принципа Единства Аллаха, как наивысшего знания”.*⁶⁴

Другой пример относится к одному из важнейших текстов по исламской юриспруденции, принадлежащему Ниязи. В соответствии с заголовком своей работы – “Различие между

⁶¹ Ibid., p.xi.

⁶² Choudhury, M. A. and Shakespeare, R., *The Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science* (Singapore: World Scientific Publishing Company, 2007).

⁶³ *Муджтахид* (араб. – прилагающий усердие) – ученый, который благодаря широте своих познаний в области ислама, имеет право выводить самостоятельные суждения из Корана и Сунны. (Прим. перев.)

⁶⁴ Choudhury, M. A., “Development of Islamic Economic and Social Thought,” in Hassan K., and Lewis, M., (eds.), *Handbook of Islamic Banking* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2007), p. 22.

шариатом и фикхом”, автор пытается провести различие между двумя терминами, однако лишь противоречит сам себе, приходя в результате к приравниванию шариата и исламского права:

Между терминами шариат и фикх имеется разница, несмотря на то, что зачастую эти термины используются как синонимы. Определенное отличие, между тем, состоит в том, что понятие шариат шире понятия фикх. Термин шариат включает в себя одновременно и закон, и догматы веры, которые обычно называют основами вероучения (‘акаид). Истинное различие между шариатом и фикхом, однако состоит в том, что шариат – это сам закон, в то время как фикх - это наука об этом законе – юриспруденция⁶⁵.

Вышеизложенное является иллюстрацией глубоко укоренившегося легалистского мышления, которое заставляет мусульман упорно рассматривать ислам и шариат через призму мусульманского права.

Все процитированные выше фрагменты отражают взгляды современных ученых. Их выбор был обусловлен тем, что зачастую, высказывая различные соображения, люди излагают свое собственное понимание того или иного феномена, вне зависимости от того, какие смыслы могли быть присущи ему в прошлом. Другой, еще более существенной причиной подобного смешивания понятий является то, что в поздний период развития классической исламской мысли термин шариат применялся без дополнительных пояснений, поскольку предполагалось, что он так был всем известен и понятен:

При том, что можно дать самые разные определения

⁶⁵ Nyazee, 2000, p. 24.

термину “шариат”, ни одно из них не сможет передать его средневековое понимание без ключевого понятия ахкам, которое можно перевести как “кодификация или категоризация”. Шариат, прежде всего, представляет собой совокупность “правовых суждений о человеческих поступках” (ал-ахкам фи’л/аф’ал, ал-ахкам ал-а’малийя). Мусульмане в средние века в большей степени занимались изучением и толкованием концепции божественных установлений о человеческих поступках, нежели истолкованием понятия шариата как такового. Конечно, в большинстве известных трудов вы не найдете обсуждения этого термина, в то время как дискуссии по вопросу кодификации поступков, как правило, занимают множество страниц. Чаще всего, вместо того чтобы просто обсуждать шариат, мусульманские ученые рассуждают о шариатских правовых суждениях/установлениях. (ал-ахкам аш-шар’ийа)⁶⁶).

Утверждение Вейсса относительно того, что термин шариат не был предметом дискуссий в трудах ранних мусульманских авторов, лежащее в основе его работы, основано на сочинении выдающегося правоведа – классика Сайф ад-Дина ал-Амиди (ум.1233).⁶⁷ При том, что определение этого поня-

⁶⁶ Weiss, B. G., *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992), pp.1–2.

⁶⁷ Амиди, как продолжатель учения Джувайны, «является ключевой фигурой, несмотря на никем не оспариваемую роль непосредственного ученика последнего - Абу Хамида ал-Газали. Столь значимое положение Амиди, по меньшей мере, частично можно объяснить всеобъемлющим характером его главного сочинения (*opus magnum*) “*Ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*”..... В своей работе Амиди рассматривает весь круг вопросов, касающихся теории права (*масалил*), не оставляя ни одной, известной ему темы, за пределами своего внимания... Заслужой Амиди, а также и другого известного правоведа – ар-Рази, стало то, что их работы, согласно Ибн Халдуну, являются основой для двух более поздних кодексов права – “*Минхадж ал-вусул*” Байдави (ум. 1286) и “*Мухтасан ал-мунтаха ал-*

тия не существовало в раннем классическом исламском дискурсе. Широкое упоминание шариата началось лишь в эпоху Нового времени. Ниже представлены основные характеристики, извлеченные из недавних описаний этого термина:

а) Шариат имеет божественное происхождение.

б) Шариат имеет неизменный характер.

в) Шариат – это синоним ислама, и это “комплекс жизненных норм и правил”.

г) Шариат означает то же самое что и право.

д) Шариат подлежит неукоснительному исполнению (вне зависимости, касаются ли его законы правил совершения обрядов или наказаний за преступления).

е) Шариат (Ислам) обеспечивает “ясное и непротиворечивое” руководство для человеческого существования.

Этот список одинаково полезен, как для понимания тех смыслов, которые вкладывают различные авторы в термин “шариат”, так и для уяснения имеющихся в его интерпретации искажений; далее, каждый пункт будет проанализирован по отдельности.

усли” Ибн Хаджиба (ум. 1248). Последний позже стал поводом написания комментариев ал-Иджи (ум, 1355), ставших образцом для многих более поздних мусульманских мыслителей (Weiss, 1992, pp.20–22). Следует заметить, что мусульмане как правило понимают слово *ахкам* не как “кодификация”, а как правовые решения, нормы.

Имеет ли шариат божественное происхождение?

Одна из проблем, деликатного свойства, о которой здесь будет идти речь, касается вопроса о том – действительно ли шариат имеет божественное происхождение?⁶⁸ Что мы име-

⁶⁸ Что касается откровения и пророческих хадисов, большинство мусульманских ученых рассматривают этот вопрос в двух аспектах:

1) Пророк осуществлял высказывания и комментировал поступки, пользуясь собственными языковыми формулами, однако имел он в виду те смысловые значения, которые непосредственно были открыты ему Богом. Этот аспект представлен большей частью в классической пророческой традиции, известной как Сунна/Хадис. См.: Mohammad ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Risalah*, edited by Ahmad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), pp.88–89, а также: Yusuf al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah* (Herndon, Virginia, USA: ИИТ, 2006), p.8.

2) Пророческие высказывания или деяния, основанные на личном опыте или субъективной предрасположенности Мухаммада. В большинстве подобных случаев Бог признает и подтверждает его деяния или высказывания (свидетельствуя, что его выбор находится в согласии с божественным предписанием), в то время как в отдельных случаях личный выбор Пророка или его субъективные предпочтения были пересмотрены благодаря прямым откровениями от Бога (подобные поправки защищали Пророка от обвинений в ошибочности суждений и от вмешательства человеческого фактора, поскольку последние заменялись божественными предписаниями и рекомендациями) См.: al-Shafi'i, *Al-Risalah*, p.104, and al-Khatib al-Baghdadi, *Al-Faqih wa al-Mutafiqh*, edited by Abu Abd al-Rahman Adil ibn Yusuf al-Azazi (Saudi Arabia: Dar ibn al-Jawzi, 1421), p.92.

Типичный пример, подтверждающий наличие высказывания второго типа – это эпизод, описанный в “*Муснад*” Абу Бакра ал-Баззара, хадис № 503, в котором Пророк посетил пальмовый сад в Медине. Те, кто находился рядом с ним в этот момент, начали выражать предположения относительно предстоящего урожая. Наблюдая эти разногласия, Пророк сделал свое собственное предположение, и один из присутствующих заметил: “Аллах и Его Пророк сказали истину”. Для того, чтобы предостеречь присутствующих от ошибочного восприятия субъективного мнения Пророка в качестве Божьего предписания Мухаммад сказал им: “О люди! Я ведь всего лишь смертный! Когда я говорю от имени Господа – то это ничто иное как истина, однако, когда я говорю от самого себя, то это может оказаться как упущением, так и правдивым высказыванием, поскольку я всего лишь человек».

ем в виду, когда используем данную характеристику, и почему мы ее обсуждаем? Частично это происходит оттого, что данный концепт зачастую используется с целью произвести впечатление на обычных людей, имеющих весьма упрощенное понимание ислама, в котором шариат эквивалентен Корану. Соответственно, необходимо следовать шариату, а понимать его внутреннее содержание совсем не обязательно. В определенной степени, это и привело к искаженному пониманию ислама в целом и шариата в частности. Прежде чем мы начнем обсуждать тему божественности шариата, давайте попробуем понять, как именно обычно формулируется этот тезис. Шариат состоит из трех основных элементов:

- 1) Предписания, извлеченные из Корана
- 2) Предписания, имеющиеся в Сунне пророка Мухаммада
- 3) Суждения правоведов (*фукаха*), основанные на Коране, Сунне и толкованиях ученых.

Установления Корана и Сунны (а из второго источника, в особенности те положения, что считаются универсальными и применимыми ко всем временам и народам) не подвержены изменениям, и в этом смысле, их можно назвать божественными. Однако, следует произвести различие между Сунной и хадисами, поскольку первое верифицируется вторым, и в этом отношении хадисы, в качестве источника выявления и установления предписаний Сунны, требуют подтверждения их подлинности. Однако, еще более важно отметить, что третий аспект, а именно мнение правоведов и их самостоятельные суждения, извлеченные из Корана и Сунны (*иджтихад*) отнюдь, божественными не являются. Как отмечает Мухаммад Асад, великие ученые ислама первых поколений “никогда не претендовали на окончательность своего мнения”.⁶⁹

⁶⁹ Asad, M., *This Law of Ours*, p.25.

Они использовали в качестве источников – Коран и Сунну, и, обильно сдабривая все это своими душевными качествами, своей любовью к истине и глубиной познаний, принимали правовые решения, которые, в соответствии с их молитвенными желаниями и устремлениями, вполне могли отражать намерение Законодателя. Имам Абу Ханифа утверждал: “Если вы найдете в моих словах нечто, что противоречило бы Сунне Пророка, то отбрасывайте мои слова в сторону, и следуйте Сунне”⁷⁰, сие означает, что они не считали свои решения обязательными к исполнению.

С учетом вышесказанного, давайте рассмотрим вопрос о божественном характере шариата. Согласно словарю Мирриэм-Вебстера, “слово ‘божественный’ означает: относящийся или исходящий непосредственно от Бога”⁷¹. Является ли шариат ниспосланным напрямую от Бога? Любой ответ на этот вопрос зависит от того, какое определение мы даем слову “*шариат*”. Например, если шариат приравнивается к понятию Исламское право (*фикх*), то он не может считаться божественным. И это совершенно бесспорно: *фикх* или исламское право, является прежде всего человеческим конструктом. Даже несмотря на то, что наука Основ фикха (*усул*), рассматривает такой источник права и методологии, как Коран, считающийся божественными, другие источники – хадисы, консенсус ученых (*иджма*) и метод аналогии (*кийас*), как таковые, священными не являются.

Для того, чтобы в полной мере оценить значимость вышеперечисленных источников мусульманского права, необходимо понять сущностные характеристики каждого из них. Что касается и такого источника права, как консенсус уче-

⁷⁰ Ibid., p.26.

⁷¹ Merriam-Webster Dictionary, <http://www.m-w.com/dictionary/divine>. [Accessed November 29, 2006].

ных (*иджма'*), то даже в том случае, если его использование и приводит к истине – он все равно остается продуктом человеческого сознания. Более того, сложно обнаружить реальный консенсус ученых (*иджма'*) по какому бы то ни было вопросу, включая трактовку самого этого понятия. Специалисты признают, что по многим проблемам, на решение которых претендует метод консенсуса (*иджма'*), согласия ученых не существует. По мнению имама Ибн Таймийи (ум. 1328) “... *многие проблемы, по которым люди думают, что существует консенсусное мнение (иджма'), на самом деле такового не имеется. Более того, в некоторых случаях ученые придерживаются и отстаивают правильность совершенно противоположных мнений*”⁷².

Консенсус ученых (*иджма'*) также не является источником, из которого можно выводить законы. Скорее этот метод используется для проверки уже извлеченных или сформулированных законов. Некоторые ученые дошли до того, что у них статус консенсуса ученых (*иджма'*) превышает статус хадисов. У других он перекрывает все другие источники, включая Коран. Однако существуют знаменитые исламские правоведы, такие как ал-Амиди (1156-1233, ведущий ученый в области основ мусульманского права/*усул ал-фикх*), которые отмечали “вероятностный” характер метода консенсуса ученых (*иджма'*), как источника исламского законодательства:

В конечном счете, Амиди, по всей видимости, принадлежит к лагерю тех, кто считает, что метод консенсуса ученых (иджма') функционирует в качестве возможного проявления закона, того, который содержит ничто иное как

⁷² Mawdudi, S. A. A., *Islamic Law and Constitution*, 8th edn. (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, 1983), 92, quoting Ibn Taymiyyah, *Fatawa* (Cairo: Matba'ah Kurdistan al-'Ilmiyyah, 1326 AH), vol. I, p.406.

отдельное мнение. Правда, представляется, что по вопросу авторитетности и доверия методу консенсуса (иджма‘) он пытается усидеть на двух стульях между двумя точками зрения, утверждая, что его роль, почти что достоверная в виду подверженности текстами Корана и Сунны, и в особенности, текстами последней. Однако, почти достоверность, с технической точки зрения, вовсе не то же самое, что достоверность. И Амиди вынужден, в конце концов, допустить, что абсолютная достоверность метода консенсуса (иджма‘) покоится на основе вероятностного суждения. А поскольку это так, то он не может предложить ничего иного, как только считать метод консенсуса ученых (иджма‘) фактически действующим лишь как возможное проявление истины, зависящее от несовершенного решения некоего частного правоведа – муджтахиды⁷³.

Между тем, проблема метода консенсуса (иджма‘) является предметом рассмотрения четвертой главы, в которой он разбирается более подробно.

Для значительного сегмента исламского законотворчества широкое применение имеет еще один источник мусульманского права – метод аналогии (*кийас*). Мусульманские юристы и ученые признают, что метод аналогии (*кийас*) по сути, является самой распространенной формой человеческой способности к мышлению. Суждение по аналогии – *кийас*, применяется в сочетании с различными примерами, которые встречаются в двух основных источниках: в Коране и Сунне. Несмотря на это, он, в итоге, по сущности остается продуктом чисто человеческого мышления. Таким образом, практически все нормы, сформировавшиеся в результате применения метода аналогии (*кийас*) на практике никак не могут считаться божественными. Дальнейшие рассуждения относи-

⁷³ Weiss, 1992, p.254.

тельно метода аналогии (*кийас*) будут рассматриваться в пятой главе.

Несмотря на то, что хадисы считаются одним из двух главных источников ислама, исследование содержащейся в них информации является весьма непростым делом. В свете наставлений Корана и Сунны, мусульмане должны добросовестно относиться к рассмотрению всех важных вопросов. В то время как Коран считается божественным, поскольку предполагается, что он был передан непосредственно, слово в слово, и является неискаженным, завершающим откровением от Бога, то хадисы, как некий общий источник, не обладают тем же статусом. Данное положение необходимо пояснить.

Несмотря на то, что ‘*Сахих*’ ал-Бухари считается (причем заслуженно) наиболее авторитетным сборником пророческих высказываний, его составитель не уточнил, какие именно критерии он использовал для анализа и выбора того или иного рассказа для своей книги. В своем сборнике ал-Бухари несомненно установил определенные критерии для принятия пророческого хадиса от передатчиков⁷⁴. На самом деле, составители шести главных сборников хадисов (*кутуб ас-ситта*)⁷⁵ специально не оговаривали условия отбора рассказов о пророке Мухаммаде для своих сборников. Лишь несколько позже мусульманские ученые попытались сформулировать те критерии, которые использовались их знаменитыми предшественниками.⁷⁶

⁷⁴ См. Ibn Hajar al-‘Asqallani, the introduction of Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari (Riyadh: Dar al- Salam, 2000), chapter II, pp.43–47.

⁷⁵ Среди них: «*Сахих*» ал-Бухари, «*Сахих*» Муслима, и признанные всеми сборники следующих авторов – Абу Дауда, ат-Тирмизи, ан-Насаи и Ибн Маджи.

⁷⁶ Макдиси (6 в.х.) был известным ученым, современником Ибн Салаха.

За исключением буквально нескольких разрозненных упоминаний, авторы шести главных сборников хадисов, как правило, не оговаривали избранных ими принципов отбора материала. Между тем, опираясь на эти краткие сведения, можно прийти к определенным выводам. Хазими и Макдиси изучали эти вопросы, они проанализировали характеристики передатчиков тех хадисов, свидетельства которых были записаны, а затем попытались найти некий общий принцип. Хазими пришел к выводу, что авторы сборников несомненно имели определенный набор требований в отношении тех, чьи сообщения они записывали в своих книгах.⁷⁷

Мероприятия по сбору и обобщению хадисов были предприняты несколько веков после смерти Пророка, и эта деятельность вовлекла в свою орбиту несколько сотен тысяч людей. Поскольку мухаддиси⁷⁸ не оговаривали критерии, использовавшиеся для установления подлинности хадиса, то эти принципы не были одинаковы для разных авторов. В результате, мы видим, что в двух наиболее авторитетных коллекциях хадисов – ‘Сахих’ ал-Бухари и ‘Сахих’ Муслима – часть рассказов не совпадает: некоторые встречаются в одном сборнике, но отсутствуют в другом и наоборот. В остальных книгах хадисов сохраняется та же проблема.

Кроме того, хадисы были разделены на категории: “достоверные” (*сахих*), “хорошие” (*хасан*), “слабые” (*да’иф*) и “вы-

Он написал труд «*Рисала ал-Хафиз Мухаммад ибн Тахир ал-Макдиси фи Шурут кутуб ал-а’имма ас-ситта*». Мухаммад ибн ‘Усман ал-Хазими (ум. 1188) был еще одним ученым, также попытавшемся определить критерии, использовавшиеся при отборе хадисов составителями сборников. Его книга называется «*Шурут ал-а’имма ал-хамса*», под ред. М.З. Каусари (Каир, без указания года издания)

⁷⁷ Azami, M. M., *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977), p.90.

⁷⁸ *Мухаддис* (от араба. *хадаса* – передавать, *хадис* - предание) – ученый – хадисовед, занимающийся сбором и анализом хадисов. (Прим. перев.)

мышленные” (*мауду’*). Несмотря на то, что относительно большого количества историй имеется широкий консенсус об их достоверности (*сахих*), существует много и таких, о достоверности которых среди ученых есть разногласия. Некоторые хадисы считаются достоверными (*сахих*) среди одной группы ученых, однако другие специалисты вполне могут отрицать их аутентичность. В целом, сборники ал-Бухари и Муслима именуются «Достоверными» (*сахих*), однако это, само по себе, не гарантирует, того, что все имеющиеся в них рассказы достоверны. Примечательно также, что метод аутентификации, принятый составителями, исключал изучение хадисов в отношении установления соответствия их содержания (*матн*) тексту Корана или другим свидетельствам исторического или иного плана.

Таким образом, в ходе работы по определению подлинности хадисов, благодаря деятельности отдельных ученых эта литература получила более высокий статус достоверности, нежели она того заслуживала. Другие ученые считали, что за исключением хадисов категории «*мутаватир*» (дошедшие по многочисленным цепочкам передатчиков - *иснад*), даже те, что считаются достоверными (*сахих*), содержат сведения, подлинность которых может подвергаться сомнению. И несмотря на то, что хадисная литература составляет весьма значимый источник знаний для мусульман, имеется высокая вероятность того, что в ней присутствуют элементы, связанные с влиянием человеческого фактора, которые однозначно не позволяют квалифицировать хадисы как источник, имеющий божественное происхождение.

Сфера знаний, занимающаяся определением подлинности хадисов, является одной из самых сложных; при этом, сразу следует оговорить, что я ни в коем случае не хотел бы поколебать уверенности мусульман в хадисах. По существу, ведь именно хадисы позволили нам сохранить ценнейшую ин-

формацию о жизни Пророка, и именно они дают нам возможность применять опыт Посланника Аллаха в повседневной жизни! Благодаря им были систематизированы обряды исламского поклонения и определены элементы молитвы. Хадисы стали основой для установления обычаев (*сунна*), заложенных Пророком. Более того, мухаддисы, заслуживают самой высокой оценки не только за кропотливую работу по сбору хадисов, но и за свой беспрецедентный вклад в сохранение хадисной литературы. Однако, анализ хадисов - это до сих пор продолжающийся процесс, требующий внимательного и систематического переосмысления.

Коран содержит в себе лишь некоторое количество наиболее важных установлений (пусть даже и в достаточно общих выражениях). Большая же часть шариата (и все те законы, и кодексы, к нему относящиеся) таким образом, составлена на основе хадисной литературы. В свою очередь, хадисная литература сама по себе, не может считаться божественной в той мере, в какой божественным является Коран. Соответственно, ошибочными или даже хуже того, преступными, будут представления о том, что шариат охватывает все аспекты человеческой жизни, для которых уже предустановлены священные и обязательные для исполнения законы. Это положение совершенно не подтверждается с точки зрения ислама:

Шариат - это ... совокупность божественных предписаний в отношении человеческих деяний. Однако, согласно общепринятому среди мусульман мнению, эти предписания, нацеленные на всеобщее благоденствие, не были изложены четко и определенно. Это верно, что Бог, передал человечеству через пророков свою извечную Речь – атрибут, изначально присутствовавший в самой сущности Всевышнего. Однако, когда вы ищете в сокровищнице божественного откровения положение, согласно, которому некое деяние

является обязательным к исполнению (или рекомендуемым, неодобряемым или запрещенным), то не находите полноты и определенности, необходимых для подобного утверждения. Вместо этого Коран обнаруживает множество образных высказываний по тому или иной поводу, лингвистическая конструкция которых требует от мусульманского ученого кропотливой работы, в ходе которой уточняются значения божественного предписания, а затем оно облекается в удобную для исполнения форму. Таким образом, утверждение об обязательности того или иного действия, по большей части, является результатом научных изысканий мусульманского ученого; они не даны изначально. У нас имеется лишь большое количество доводов (далил – ед.ч., адилла – мн.ч.), которые можно интерпретировать по-разному, и которые, таким специфическим образом, передают божественные предписания.

В своей мудрости Бог избрал для людей именно этот сложный путь поиска и обнаружения божественных указаний: нам необходимо самостоятельно найти ответ из всей совокупности представленных доводов. Подобным образом Он дал людям гораздо более широкие возможности для доказательства их преданности Ему и для стяжания Его дольства.⁷⁹

В каком же смысле шариат следует считать божественным? Прежде всего это возможно, если рассматривать шариат как реализацию Божественной Воли; согласно выражению одного из ведущих современных ученых ислама «вечный и неизменный закон в том виде, в каком он существует в сознании (имеется в виду намерение) Бога».⁸⁰ В этом случае он может и должен считаться «вечным», «неизменным», «боже-

⁷⁹ Weiss, 1992, p.13.

⁸⁰ El Fadl, K. A., The Great Theft (San Francisco, California: Harper, 2004).

ственным» и «непогрешимым». Однако, всегда следует иметь в виду, что мы не имеем возможности точно считывать намерение Господа. Бог Вечен, Непогрешим, и законы в его сознании также неизменны. Все это, однако, не так, когда дело идет о людях. Даже в отношении Корана – божественной, неизменной Книги последнего пророчества – наше, человеческое его понимание и толкование текста весьма далеки от того, чтобы быть божественными или непогрешимыми.

Традиционалистские течения редко признают возможность собственных ошибок, даже при том, что они осознают за собой данную черту, как заложенную Богом от природы:

*Главный недостаток традиционалистского подхода заключается в том, что, поскольку его адепты исходят из благочестивого утверждения о собственной непогрешимости, то они совершенно нетерпимы ко всем иным мнениям, подходам и обстоятельствам, с которыми не согласны. Совершенно очевидно, что данный подход, явно требующий сотрудничества даже от противников и оппонентов, является крайне малопродуктивным. Скорее, это является весьма характерной проблемой для всей Уммы. По сути, данный подход, который превалировал в истории мусульманской мысли на протяжении столь долгого времени, является чем-то большим нежели упрямая настойчивость сохранять внешний антураж, присущий исламскому “Золотому веку”. Традиционалистский подход игнорирует реальность исторического процесса и материального развития социума. Соответственно, традиционализм неизменно испытывал поражение, не смотря на всю глубину веры Уммы в ислам.*⁸¹

Мусульманские ученые и правоведы редко предлагали свои концепции и нормы с оговорками о возможности ошиб-

⁸¹ AbuSulayman, 1993, p.5.

ки. Мухаммад Таки Усмани, известный и весьма востребованный эксперт в области исламских финансов, в этом смысле, также не является исключением. Однако, вот его соображения о возможной ошибочности человеческих суждений:

*.... необходимо осознавать, что несмотря на то, что законы, установленные Аллахом и Его пророком являются священными, и в этом нет никаких сомнений, когда однако эти законы кодифицируются, эти кодифицированные законы представляют собой результат человеческих усилий, который уже не является непогрешимым, а вполне подвержены ошибочным суждениям. Составление любого закона – это очень сложное предприятие. Все возможные варианты развития ситуации должны иметься в виду, и они должны быть внятно изложены. Поскольку человеческий разум, будучи ограниченным, не может предвидеть заранее все возможные в будущем обстоятельства, то всегда остается возможность ошибочности формулировки, недостаточной определенности в любом из составленных законов. Комплекс законов о преступлениях против нравственности и общественного порядка (худуд) вовсе не является исключением. Содержащиеся в нем положения могут страдать от недостаточной проработанности. Они могут содержать некоторые аспекты, требующие их пересмотра или улучшения.*⁸²

Между тем, сам Коран не подвержен изменениям, что означает, что ни один аят ни при каких условиях не может быть отвергнут или вычеркнут.⁸³ Соответственно любое

⁸² Usmani, M. T., "The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances," Muslim World, 96 (2), (April 2006), p.289. Худуд – означает практику наказаний за отдельные преступления, установленные или предписанные в Коране..

⁸³ Точно также, ни один аят не может считаться отмененным, что, собственно, означало бы, что данный аят потерял актуальность и впоследствии должен расцениваться как бесполезный. По этому вопрос смотрите

конкретное и однозначное предписание Корана – в его общем смысле – остается действующим навечно.

Например, пост, без всяких сомнений, всегда будет обязательным для всех взрослых и здоровых мусульман. Между тем, в Коране всего несколько аятов относительно совершения этой обязанности, в которых практически не приводится деталей. Соответственно, подробное описание поста следует почерпнуть из Сунны, и поступать в соответствии с тем, как это описывается в хадисах. Однако, чем глубже мусульманские правоведы анализировали эту проблему, представленную в рассказах Сунны, тем больше самых разных, зачастую прямо противоположных предписаний они обнаруживали. Затем, используя методы аналогии (*кийас*) или консенсуса ученых (*иджма'*) – в зависимости от того, чему факихи отдавали предпочтение – они разработали соответствующий комплекс правил, сопровождающих осуществление поста. Следовательно, все те разночтения, которые существуют по этому вопросу между различными школами права в исламе (*мазхаб*) являются результатом человеческих усилий в процессе извлечения информации и составления на ее основе правил и законов. Согласно данному примеру, неизменным является божественное приказание об обязательности (*фард*) поста (*саум*). Не может быть никаких серьезных разногласий относительно того, что данная практика является обязательной для всех мусульман, обладающих достаточно крепким здоровьем. Все остальные детали, относительно которых Коран или широко распространенные хадисы (*мутаватир*) не имеют четких и определенных сведений, могут рассматриваться лишь с определенной долей вероятности. Это вовсе не означает, что отсутствие ясности в деталях делает их несущ-

книгу Dr. Taha J. Alalwani, *Nahwa Mawqif Qur'ani min al-Naskh* (Egypt: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2007), в которой он опроверг концепцию отмены (*ан-наسخ*).

щественными или бесполезными. Однако заведомо ложными будут все попытки провозгласить шариат (под которым обычно понимают исламский закон) «божественным», в то время как на самом деле, он преимущественно представляет собой, результат человеческой деятельности.

Суть проблемы заключается в том, что то значение, которое обычно придается шариату, а именно тот круг законов, что в деталях регулирует жизнь человека, вовсе не имеет божественного происхождения; вместо этого все нормы почерпнуты из гораздо менее божественного⁸⁴, чем Коран, ис-

⁸⁴ Примечание редактора англоязычного издания: Автор использует в данном случае фразу "менее божественный". На мой взгляд, во избежание дальнейшей путаницы этот момент требует определенных пояснений и уточнений. По сути, шариат - это божественный закон, изложенный в Коране и Сунне (см. аяты: 42:13; 45:18 и 59:7), а фикх - это закон, выведенный правоведами из Корана и Сунны с помощью таких инструментов дедуктивного рассуждения (объединенных наукой Основ права/усул ал-фикх) как консенсус (*иджма*), аналогия (*кийас*) и пр., что более подробно освещается в других разделах данной книги. С точки зрения определения степени божественности, следует, однако, отличать то, что действительно является божественным, от того, что со временем было необоснованно включено в эту категорию учеными. Под необоснованным включением имеется в виду существенное расширение того, что вошло в понятие «божественное» в ходе схоластических споров и рассуждений. Те элементы шариата, которые включают в себя хадисы, имеющие божественное происхождение (*кудси*), широко распространенные (*мутава-тир*) и истинно достоверные (*сахих*), могут считаться божественными. Под истинно достоверными подразумеваются те хадисы, которые не противоречат Корану, не искажают образ и послание Пророка, и, конечно же, цепочка передачи которых очень прочна. Нельзя считать божественными те положения исламского права (фикх) – а это большая его часть – которые были вынесены путем дедуктивного рассуждения. Великие правоведы прошлого предусмотрительно оговаривали возможность ошибочности собственных суждений и подчеркивали, что их постановления исторически обусловлены и не предназначены для всех времен и народов. Тем не менее, с ходом истории эти положения продолжали действовать, и в конечном итоге, прочно укоренились в общественной практике, в то

точника - из хадисов; они извлекаются также при помощи чисто человеческих источников познания - метода аналогии (*кыйас*) или консенсуса факихов (*иджма'*); итак, вот этот шариат – вовсе не имеет божественного происхождения!

Имеются и другие негативные последствия того, что шариат – в качестве всеохватного законодательства – считается божественным. Согласно работам известного классика фикха ал-Амиди, метод выведения самостоятельного суждения из Корана и Сунны (*иджтихад*), составляющий основу проработки большинства исламских законов, предоставляет собой не всегда достоверное знание (более подробно об этом будет

время как такие действенные инструменты законотворчества, как выведение самостоятельных суждений на основе Корана и Сунны (*иджтихад*) и соотнесение законов с целями шариата (*макасид аш-шари'a*), все больше отходили на второй план. Все это привело к тому, что последующие поколения мусульман стали рассматривать постановления великих правоведов (которые были тем не менее вполне земными существами) как священные, нерушимые и божественные части шариата, придавая им статус, которым факихи сами никогда не наделяли свои решения. Кроме того, мы должны быть крайне осторожными в использовании такого эпитета как «божественный», и должны четко понимать, что это означает на практике и к чему данная характеристика применима, в принципе. Преданиям Пророка нельзя придавать неоспоримую достоверность Корана. Коран уникален, это единственный источник подобного рода, его нельзя сравнивать ни с чем иным. Проблема возникает тогда, когда мы пытаемся приравнять божественность шариата к божественности Корана: шариат имеет элемент божественности, о чем мы упоминали, однако он не равен в этом смысле Корану. Мы можем с удивлением констатировать, сколько невелико количество тех хадисов, которые можно считать аутентичными (имеющие божественное происхождение/*кудси*, широко распространенные/*мутаваतिр* и истинно достоверные/*сахих*). Однако именно в этом и заключается мудрость и сила шариата, ибо сия лаконичность защищает нас от правовой и социальной зашоренности, иными словами от непродуктивной привычки привязывать настоящее к прошлому. Подобный подход позволяет нам при принятии решений учитывать изменяющиеся условия времени, обстоятельств и эволюционные тенденции в развитии человечества.

сказано в третьей главе). Ибн Халдун (ум. 1406), которого многие считают отцом современной социологии, признавал, что его работа, в целом, была навеяна духом ислама, хотя и основывалась на методе индукции. Это означает, что в определенном смысле, поиск знания и понимание не могут просто ограничиваться изучением священных текстов и использованием одной дедукции в качестве метода. Другой известный исламский ученый аш-Шатыби (ум. 1388), применял индуктивный метод для выработки более глубокого понимания шариата с точки зрения его объективной цели и внутреннего намерения (*макасид*). К сожалению, ориентация исследователей исключительно лишь на изучение текстов Священных писаний постепенно привела к упрощенческому легализму. Однако данный вопрос будет более детально рассмотрен в шестой главе.

Присуще ли шариату свойство неизменности?

Для того, чтобы понять, что такое шариат, необходимо правильно ответить на вышеприведенный вопрос. Концепция шариата вовсе не неизменна в тех случаях, когда этот термин используется в некоем общем значении, в котором его обычно применяют различные исламские движения, а также правительства ряда стран, которые пытались (или пытаются) «внедрить» некоторые его аспекты в свою правовую систему. Однако, как правило, притязания на противоположное мнение весьма категоричны. Относительно тенденции мусульманских правоведов сводить шариат исключительно к Корану и Сунне (хадисам) один из ученых утверждал:

Имеется весьма значительное количество аятов Корана и хадисов Пророка, доказывающих то, что оба вышеупомянутых источника ислама являются универсальными, вечными, совершенными и неизменными.... Священный Коран и

*Сунна обеспечивают универсальное, вечное и неизменное божественное руководство для всего человечества. Они перекрывают географические границы, а также религиозные, расовые и региональные отличия.*⁸⁵

В противоположность этому, одним из ведущих теологов двадцатого века, Маудуди, считал, что религия (*дин* - ислам в своем изначальном смысле – как полное подчинение Богу - Творцу) является неизменной, каковой она и была на протяжении всей истории человечества. Однако шариат не неизменен, поскольку разные пророки – Моисей, Иисус и Мухаммад – приносили с собой различные законодательные системы:

*Шариат означает определенный уклад или путь. Когда ты признал Бога своим Господином и принял на себя служение Ему, а также когда удостоверился в том, что Его Послание – это непосредственный и зримый правитель, авторитет которого восходит к Господу, и что книга была ниспослана Богом, - в этом случае ты вступил в чертоги религии (*дин*) ... После этого, тот уклад, согласно которому ты служишь Господу и тот путь, по которому ты следуешь для того, чтобы осуществить свое служение, и есть шариат. Этот уклад и путь был указан Господом через Его Посланника. Он один научил нас способу поклонения Властелину и направил на путь, на котором можно очиститься и омыться. Посланник показал нам дорогу истины и благочестия, он указал нам способ, благодаря которому можно отделить правду от лжи, благодаря ему мы знаем как взаимодействовать и обращаться с нашими братьями – человеческими существами, он predetermined уклад всей нашей жизни. Однако различие между религией и шариатом заключается в том, что религия всегда была и до сих пор является*

⁸⁵ Guraya, 1993, pp. 2,9.

одной и той же, в то время как существовало множество шариатов, многие были отменены, некоторые трансформировались, однако все эти перемены не меняли саму религию (дин). Религия Ноя была той же самой что и религия Авраама, Моисея, Иисуса, Шуайба, Салиха, Худа и Мухаммада (да будет над ними всеми мир), однако шариаты всех этих пророков несколько отличались друг от друга. Способ произнесения молитв и соблюдения поста были одними у одного пророка, и другими у следующего. Предписания относительно разрешенного (халал) и запретного (харам), правила ритуальной чистоты, правила женитьбы, развода и наследования несколько отличались от одного шариата к другому. Несмотря на это, все они были мусульманами – и те, кто следовал за Ноем, и те, кто шел за Авраамом, Иисусом или Моисеем, и мы – мусульмане также, поскольку религия (дин) – одна и та же для всех. Это показывает, что религия (дин) не подвержена изменениям, в отличие от предписаний шариата. Религия остается прежней, несмотря на то, что способы следования ей различны.

Вышеприведенное мнение соответствует тому, что содержится в Коране:

Он узаконил для вас в религии (дин) то, что заветал Нуху, что открыли Мы тебе и что заветали Ибрахиму, и Мусе, и Исе: "Следуйте религии и не разделяйтесь в ней!" (42:13)

Таким образом, совершенно очевидно, что утверждения о неизменности и вечности шариата являются пустыми, необдуманными, необоснованными и крайне недобросовестными. И это подтверждается всем ходом исторического развития шариата, который с течением времени сформировался как жесткий корпус теологических догматов и правовых норм:

К десятому веку главный этап развития исламского права подошел к концу. Мусульманские правоведы пришли к обще-

му консенсусу (иджма‘) о том, что мусульманское право, относительно исламского образа жизни уже было в достаточной мере очерчено в своих главных принципах, и сохранено в правилах, запечатленных в книгах по юриспруденции и рукописях по праву, написанных в идеологических рамках сформировавшихся, к тому времени, юридических школ. Данная позиция убедила многих в том, что индивидуальное, независимое суждение (иджстихад) в отношении законов больше не нужно и даже нежелательно. Вместо этого мусульмане должны были просто следовать или воспроизводить (таклид) Божий закон в том виде, в котором он был выработан ранними правоведами. Факихи с тех пор больше не должны были искать новых решений или создавать новые правила и кодексы. Вместо этого их обязанностью стало изучение прежних правовых текстов и написание на них своих комментариев. Исламское право, доселе представлявшее собой, по большей части, процесс динамичного законотворчества, стал теперь делом, строго фиксированным заданными рамками. В то время как ряд ученых, например Ибн Таймийа (ум. 1328) или ас-Суйути (ум. 1505) пытались с этим бороться, большинство факихов стали придерживаться традиционной точки зрения, запрещающей, по сути, новаторство в области законопроизводства. Данный период в истории мусульманского правоведения обычно называют “закрытием дверей иджстихада”. Убеждение в том, что правовые школы в исламе окончательно привели к трансформации шариата в правовую основу для общества, усилило священный характер традиции; любые изменения или новации стали рассматриваться как порицаемое нововведение (бид‘а), уводящее от установленных священных норм. Обвинение в нововведении (бид‘а) в исламе сравнимо с обвинением в ереси в христианской традиции.⁸⁶

⁸⁶ Esposito, 2005, p.84. Год смерти в данной цитате приведен в соответствии с Григорианским летоисчислением.

В то время как многие традиционалисты возносили шариат на пьедестал святости, и соответственно, считали его неизменным, некоторые мусульманские правоведы, напротив, признавали, что значительная часть шариата подвержена изменениям, а нормы должны обязательно учитывать обстоятельства и конкретную ситуацию, в соответствии с принципом «Правила меняются в соответствии с местом и временем». ⁸⁷ Некоторые правоведы и ученые, параллельно следовавшие практике все более упрочивающегося *таклида*, также высоко чтили и традицию самостоятельного выведения суждений из Корана и Сунны (*иджтихад*), что позволяло, в определенной степени, сохранять жизнеспособность современных для них законов и норм. Многие исламские правоведы, которые в наши дни сталкиваются с вызовами современности, прилагают большие усилия для преодоления разрыва между правовой теорией и реальностью, тем самым успешно опровергая представления о неизменности шариата. Способность исламского права к изменениям – это его отличительная черта, присущая ему даже во времена сподвижников Пророка. Таким образом, на уровне детализации, относящейся к правоприменительной практике, Сунна совершенно противоположна любой неизменности. Ибн Кайим ал-Джаузийя (ум.1350) делится с нами по данному вопросу весьма яркими образами:

Умерла одна женщина, после которой остались: муж, ее мать, двое родных братьев и двое двоюродных братьев со стороны ее отца. Омар ибн ал-Хаттаб вынес решение о распределении трети ее наследства поровну между ее как

⁸⁷ На арабском данный постулат звучит так: «*Тагайур ал-ахкам би тагайур аз-заман уа ал-макан*», «Основные особенности исламского права: мнения и заблуждения», в журнале *Arab Law Quarterly* № 15 (2), 2000. – Сс. 168-196б цитата из книги Ибн Кайима ал-Джаузийи *И'лам ал-мувакки'ин 'ан рабб ал-'аламин* (Бейрут: ал-Мактаба ал 'асриййаа, 1987), том 3, сс. 14-70.

*родными, так и двоюродными братьями*⁸⁸. Мужчина сказал ему [Омару] «ты не поступал так в прежние времена». Омар ответил: «то решение было вынесено в соответствии с тем, что было тогда, а данное решение вынесено в соответствии с тем, что мы имеем сейчас».⁸⁹

Таким образом, было бы ошибочным рассматривать выведенные на основе религиозных источников законы, неизменными и застывшими навечно:

*Миссия Пророка вовсе не заключалась в установлении для людей неизменных моделей поведения, которые не зависели бы ни от времени, ни от меняющихся обстоятельств. С другой стороны, Пророк смог обеспечить своих сподвижников общим пониманием и руководством, которые позволяли им выстраивать поведенческие структуры и совершать действия в соответствии с постоянно меняющимися условиями жизни. И мы можем наблюдать эту гибкость на примере поведения сподвижников Пророка. Они совершали одни поступки в Египте, другие в Сирии, и совершенно иные в Ираке.*⁹⁰

⁸⁸ Согласно нормам распределения наследства родные и двоюродные братья имеют разные права на долю в наследстве. (Прим. перев.)

⁸⁹ Тамже: с. 194, цитата из вышеприведенной книги Ибн Кайим ал-Джаузийи, том 1, сс. 110-111.

⁹⁰ Gugaу, 1993, p.58. Знаменательно, что представления о неизменности шариата стали настолько распространенными, что даже Мухаммад Йусуф Гурайа несколько противоречит сам себе в другом фрагменте своей книги, где он пишет: “Священный Коран и Сунна Пророка обеспечивают универсальное, вечное и неизменное божественное руководство для всех стран мира”, (с. 9).

Является ли понятие 'шариат' синонимом слова ислам и следует ли считать шариат законченным и целостным сводом законов общества?

Из предшествующего обсуждения должно быть ясно, что шариат вовсе не представляет собой то же самое что и ислам. Примечательно, что фраза “Шариат – это просто иное название ислама” было сделал Хуршидом Ахмадом, одним из любимых учеников Маудуди. Последний же придерживался иных взглядов относительно данного вопроса. Между тем, в отличие от шариата, религия (имеется в виду ислам) была всегда неизменна для всех людей.

Является ли шариат “окончательным и законченным сводом законов общества?” И вновь, необходимо определить – что здесь, прежде всего, имеется в виду? Следующие высказывания относятся к традиционным комментариям в отношении данного вопроса:

Ислам устанавливает четкую систему поклонения, гражданских прав, законов женитьбы и развода, правил распределения наследства, кодекс поведения – что пить и есть, что одевать можно, а во что облачаться нельзя, как поклоняться Господу, как управлять, законы войны и мира – когда начинать войну и когда склоняться к миру, законы экономики, законы, сопровождающие куплю и продажу. Ислам – это полный свод правил, определяющий жизнь мусульманина ⁹¹ .

⁹¹ Al-Khuli, M., “A Complete Code of Life,” фрагменты из книги “Необходимость в исламе” URL: <http://www.islamway.com/newenglish/bindex.php?section=article&id=169>. [Accessed: Май 25, 2007].

*Есть две главных причины, почему ислам гораздо более часто становится объектом критики в западной прессе нежели другие религии. Первая причина состоит в том, что ислам представляет собой законченный свод законов жизни, и посему любое действие мусульманина будет восходить к его вере.*⁹²

*В семидесятые годы в мусульманском мире появился Исламский банк развития (ИБР); также были основаны исламские банки в различных исламских странах. Целые группы исламских теологов активно работали тогда над тем, чтобы ислам последовательно воспринимался как целостный и завершённый свод законов социума”.*⁹³

*Ислам представляет собой завершённый свод законов социальной жизни и его применение распространяется на все сферы человеческого бытия. Это и вера, и традиция, и акты поклонения, а также кодекс социо-экономических и политических норм, призванных обеспечить мир и социально-экономическую справедливость как для мусульман, так и для немусульман.*⁹⁴

Отличительными свойствами мусульманского социума являются: а) неизменная приверженность религии, в качестве самоочевидной основы для (как правило, дискриминационных) законов, и б) неразрывные отношения между исламской религией и исламским правом. Эти отношения можно проиллюстрировать весьма распространёнными и частыми

⁹² Luni, A. K., “Islam in the Eyes of Western Media,” Pak Tribune (September 22, 2006).

⁹³ Sarker, M. A. A., “Islamic Banking in Bangladesh: Performance, Problems & Prospects,” International Journal of Islamic Financial Services 1(3), (October-December, 1999), pp.12-28.

⁹⁴ Qazi Hussain Ahmed, “Islam & Politics” URL: <http://www.jamaat.org/qa/politics.html>.

заверениями мусульман о том, что “ислам – это завершённый свод законов жизни”, согласно которому все правовые вопросы изначально были определены религией. Совершенно очевидно, что ни основной источник ислама – Коран, ни даже Хадисы (жизненная практика и традиции, заложенные Пророком), не представляют собой, собственно, своды правовых законов, однако предписания обоих и есть установленные для исполнения законы поведения. По мере формирования юриспруденции, как одной из важнейших наук в сфере исламской учености, она стала настолько превалировать в исламской мысли, что сегодня, один из самых известных теологов Сайид Хусейн Наср может утверждать, что «Шариат – это божественный Закон, благодаря следованию которому человек становится мусульманином. Только тот, кто признает предписания шариата обязательными для себя, может считаться мусульманином»⁹⁵.

Вышеприведенные утверждения относительно того, что ислам представляет собой “завершённый свод социальных законов” предполагает, что ислам имеет рекомендации относительно всего спектра бытия, и что имеются последовательные решения для каждого случая, каждой ситуации или проблемы. Также данное понимание подразумевает что, поскольку ислам – это целостный и самодостаточный образ жизни мусульман, то в поисках ответов не следует обращаться ни к каким иным источникам принятия решений:

Исламское право представляет собой всеобъемлющую и взаимосвязанную систему, применение его различных ветвей подразумевает единый нормативный подход, это значит,

⁹⁵ Shaheed, F., “Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslim Laws.” Occasional Paper, URL: <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99Controlled%20or%20Autonomous>.

*что исламское право не признает использования различных подходов в отношении тех или иных своих отраслей*⁹⁶.

Согласно исламу, жизнь, представляет собой единое целое; из этого логически следует принятие исламского вероучения как «всеобъемлющего кодекса жизни». Поэтому мусульмане не могут просто усвоить, к примеру, концепцию капитализма – как средства управления экономикой, или нормы демократии – для осуществления политики, или же национализма – для объединения усилий общества и тому подобных учений, в качестве взаимозаменяемых компонентов для формирования своей собственной комбинированной идеологии или системы.⁹⁷ Предполагается, что ислам обеспечивает полноценное и всеобъемлющее руководство, позволяющее решать все жизненные проблемы на основе единообразия и гармонии различных частей сущего. Однако, утверждать, что ислам – это детально разработанное пособие, имеющее решения для любой проблемы или вопроса, с которым мусульмане могут столкнуться, будет так же неверно.

Другой вывод, чуть менее распространенный, гласит, что все проблемы и вопросы уже были определены – вместе с их решениями – либо в самих источниках ислама, либо в трудах

⁹⁶ Zahraa, M., “Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions,” Arab Law Quarterly 15 (2) (2000), p.170.

⁹⁷ В качестве примеров подобных составных концепций можно назвать: а) Сочинение ливийского диктатора Муаммара Каддафи «Зеленая книга», которая включает в себя следующие постулаты: «власть народа», «социализм и «социальные аспекты Третьей всемирной теории». В иных трактовках его идеология часто описывается как «исламский социализм». б) Теорию “Панча сила” (Пять принципов), принадлежащую покойному индонезийскому президенту Сукарно: национализм, интернационализм (правление одной нации среди равных), репрезентативная демократия. с) представительство всех значимых групп населения), социальная справедливость (под влиянием марксизма), теизм (при определенном влиянии секуляризма).

мусульманских ученых. С этой точки зрения, нет необходимости или какого-то смысла в том, чтобы учиться чему-то новому. Все социальные, экономические и политические проблемы, или любые другие вопросы (за исключением тех, что относятся к естественным наукам, технологиям или инженеринговым изысканиям), которые только можно себе вообразить, следует решать опираясь либо на исламские первоисточники (Коран и хадисы), либо на книги ученых, фетвы советов улемов или соответствующие горячие линии мусульманских компетентных организаций, и ответ будет вам предоставлен.

Однако в реальности ситуация совершенно иная. Резонно предположить, что если бы все проблемы и решения уже были известны наперед, или если ответы было бы легко отыскать, то состояние мусульманского мира не оказалось столь плачевно и бедственно. Главным заблуждением мусульманской мысли было чрезмерное упование на священные тексты, о чем более подробно будет сказано в шестой главе. Понимание того, каким образом Бог сотворил этот мир, не может обретаться при помощи одного лишь погружения, с головой, в книги. В конце концов, Бог провозгласил: *“Скажи: ”Идите по земле и посмотрите, как Он начал творение; потом Аллах воздвигнет последнее создание. Поистине, Аллах мощен над каждой вещью!”* (29:20) Создатель вовсе не предписал “читать священные или правдивые книги”, однако вместо этого сказал: *“идите по земле и посмотрите”*. Между тем, по мере того, как мир науки продвинулся далеко вперед, оставив мусульман позади, ученые, приверженные шариату, продолжали удерживать своих единомышленников прикованными к исламским текстам. Все, имеющие к исламу отношение, могли бы процветать, если бы признали власть и славу Божию, нашедших отражение в законах природы; при помощи изучения Вселенной, а также находя ответы в своих

текстах, подобных вышеприведенному фрагменту, им бы давно открылась истина:

“Который создал семь небес рядами. Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? Потом обрати свой взор дважды: вернется к тебе взор с унижением и утомленный”. (67:3-4)

Суть проблемы заключается в отсутствии гибкости мышления у представителей ислама. Именно это механистическое понимание шариата, как некоего установленного навечно теоретического компендиума правил прошлого, привело к застою и творческому бесплодию мусульманской мысли.

Соответственно, контекстуально, проблема заключается в преобладании статичного понимания ислама. В рамках этого подхода все ответы следует искать в письменных источниках, в некоем подобии “словников”, представляющих собой многотомные толкования, написанные исламскими учеными. Подобно тому как мы открываем словарь, чтобы найти на определенной странице некую запись, в первую очередь, предполагается, что книга уже содержит все слова. В реальности же ислам вовсе не является таким словарем, скорее, правильнее будет сравнить его с алфавитом. Да, действительно, значение многих слов можно уточнить в словаре, однако те, что еще не нашли своей формы, будут состоять из букв все того же алфавита. Восприятие ислама как “завершенного кодекса правил общественной и частной жизни”, обращение к которому подобно использованию словаря, неизбежно приводит к тому, что религия утрачивает жизненную силу и начинает жить прошлым. И напротив, понимание “завершенного кодекса норм” как некоего алфавита (основных принципов или строительных кирпичиков), может изменить подход и обеспечить возможность достижения нужных результатов в процессе самого решения проблем и в ходе поиска ответов на вызовы времени. Подобный подход прекрас-

но соответствует запросам общества и способствует его динамичному развитию. С этой точки зрения, Коран вновь может вернуть себе статус главного руководства, из которого черпают ответы и благодаря которому формулируются решения. Как отмечал аш-Шатыби:

*... опыт свидетельствует, что каждый ученый ('алим) который обращается к Корану для поиска путей устранения той или иной проблемы, неизменно находит в Коране руководящие основания, которые позволяют ему прийти к действительному решению*⁹⁸.

Является ли термин “шариат” синонимом понятия “мусульманское право”?

Как было упомянуто выше, шариат очень часто смешивают с понятием “мусульманское право”. В соответствии с этой точкой зрения, нет никакого различия между шариатом и фикхом. Конечно, равенство шариат = исламское право лежит в основе широко распространенных ошибочных представлений, которые мы повсеместно наблюдаем:

*Согласно законам мусульманского права (шари‘а) компании подразделяются на два основных вида: ...*⁹⁹

*Термин «шариат» означает Исламское право, о чем свидетельствуют – Коран и страницы биографии пророка Мухаммада (мир ему)*¹⁰⁰

⁹⁸ Kamali, 2003, p. 37. Цитата из работы Исхака аш-Шатыби «Ал-муафакат фи усул ал-ахкам» (Каир: Матма‘а ас-салафия, 1341), том 3, с. 219.

⁹⁹ Gulf-Law, “Companies in Islamic (Shari‘ah) Law,” Gulf-Law.com, URL: http://www.gulf-law.com/uaeco-law_shariah.html [Accessed August 5, 2008].

¹⁰⁰ Lender’s Shariah Advisors. URL: <http://www.islamicmortgages.co.uk/>

Заявляется, что исламские финансовые организации осуществляют все свои операции в соответствии с принципами шариата (исламского права).¹⁰¹

Фикх: буквально – “понимание”, “глубокое восприятие”; наука о божьих законах, комплекс человеческих познаний о шариате, исламское право или юриспруденция¹⁰².

Равенство, проводимое между шариатом и исламским правом, представляет собой глубокое заблуждение относительно ислама. Еще более это заблуждение усиливают те мусульмане, которые пытаются внедрить религию (*дин*), основанную на этом ошибочном мнении. Если предположить, что шариат относится ко всем аспектам жизни людей, то из этого следует, что он не может ограничиваться лишь вопросами права. Например, омовение, молитва, пост и тому подобное – не являются правовыми вопросами. Превращение каждого аспекта содержания ислама в вопрос права не соответствовало бы исламу:

В целом, когда мусульманские ученые говорят об “исламском праве”, подразумевается, что они имеют в виду то, что на арабском языке обычно называют “аш-шари’а” или “аш-шар’а”. При этом, зачастую, они говорят просто о шариате или вместо него используют словосочетание “исламское право”. Между тем, приравнивание шариата к исламскому праву ничто иное как чрезмерное упрощение. Конечно, будет пра-

index.php?id=112 [Accessed August 8, 2006].

¹⁰¹ Mufti Muhammad Taqi Usmani, URL: http://www.muftitaqiusmani.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7:present-financial-crisis-causes-and-remedies-from-islamic-perspective-&catid=2:news-events&Itemid=20.

¹⁰² Jackson, S. (Abdul Hakim), “Sources of Islamic Law,” undated, URL: <http://www.aals.org/am2004/islamiclaw/islamicmaterials.pdf#search=%22sharia%20%22islamic%20law%22%2>, p.7. [Accessed August 29, 2006].

*вильным сказать, что шариат содержит в себе законы, однако, при этом необходимо также признавать, что он содержит в себе такие элементы или такие аспекты, которые, строго говоря, не входят в понятие права”.*¹⁰³

Конечно, ислам гораздо шире; и то, что шариат – это нечто гораздо более содержательное, чем простое право совершенно очевидно из самого Корана:

Потом Мы устроили тебя на прямом пути повеления (шари‘атим мин ал-амр). Следуй же по нему и не следуй страстям тех, которые не знают! (45:18)

Важно отметить, что это единственное место в Коране, где используется слово *шари‘ат*, и здесь оно применено в широком значении; его смысл гораздо более емкий по охвату нежели простое право. Более того, этот аят восходит к мекканскому периоду, когда законы, правила и обязательные ритуалы, в целом, еще не сформировались. Абдулла Йусуф ‘Али поясняет:

*Шариат лучше всего перевести словосочетанием “верный путь религии”, что гораздо шире, чем просто формальные ритуалы или правовые нормы, которые, в своем большинстве, были установлены в мединский период, значительно позже того времени, когда был ниспослан этот аят”.*¹⁰⁴

Объяснение, которое приводит ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз (известный также под именем ‘Умар II; ум. 720) в своем письме ‘Ади бин ‘Ади весьма информативно, поскольку он отличает *шараи‘* от таких понятий как *фараид*, *худуд* и *Сунна*. Таким образом, халиф не сводил все эти аспекты к понятию шариат:

¹⁰³ Weiss, B. G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press, 2006), p.1.

¹⁰⁴ Ali, A. Y., *The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary*, 2nd U.S. edn. (New York: Tahrike Tarsile Qur’an, 1988), fn no. 4756.

‘Умар бин ‘Абд ал-‘Азиз писал ‘Ади бин ‘Ади: “Вера включает в себя фараид (предписанные обязанности), шараи’ (законы), худуд (наказания, упомянутые в Коране за преступления против нравственности) и сунну. И те, кто следует всему вышеперечисленному, имеет совершенную веру, а кто не следует этому в полной мере, то его вера не обладает совершенством¹⁰⁵.

Примечательно, что в обычных переводах сборника достоверных хадисов «Сахих» ал-Бухари при передаче понятия «шараи’» используется слово «законы», однако это означает, что утверждение ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза лишено смысла, поскольку он совершенно отчетливо отделяет понятия «фараид» (предписанные обязанности) и «худуд» от «шараи’». Сие также служит яркой иллюстрацией тому – как предубеждения и ошибки, сделанные более поздними поколениями ученых, переносятся на ранних мыслителей и принадлежащие им источники. Точно также и имам Шатыби не приравнивал шариат к исламскому праву:

Маликитский факих, имам Шатыби в своем главном сочинении “Утверждения об основах шариата» (ал-Муакафат фи усул аш-шари‘а) рассматривает общие принципы шариата. Он утверждает, что в самом шариате существуют составляющие, которые необходимо рассматривать всесторонне, и среди них перечисляются следующие: право, цели шариата, доводы (далил), основанные на священных текстах и самостоятельные суждения (иджтихад). Это значит, что шариат не должен восприниматься просто как право...¹⁰⁶

¹⁰⁵ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 1, p.15.

¹⁰⁶ Munir, L. Z., “General Introduction to Islamic Law,” undated, http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction_to_Islamic_Law.pdf, p.4.

Как поясняет ведущая индонезийская правозащитница Лили Закийя Мунир, что Коран вовсе не представляет собой кодекс законов:

*Коран свидетельствует о самом себе как о путеводителе (ал-худа) или руководстве, а не о своде законов. Из 6666 аятов лишь менее одной десятой относится к законам и юриспруденции, в то время как остальные имеют отношение к убеждениям, нравственности, пяти столпам веры и множеству других тем. Представленные в нем идеи относительно экономики и социальной справедливости, включая правовые аспекты, имеют подчиненное значение в сравнении с его призывом к религии. Имеется около 666 правовых аятов в Коране, большинство из которых были ниспосланы в ответ на те проблемы, с которыми сталкивались мусульмане. Некоторые ниспосылались с целью отмены предосудительных обычаев, таких, к примеру, как убийство младенцев, ростовщичество, азартные игры или неограниченное многоженство. Другие устанавливали наказания, при помощи которых предполагалось усилить те реформы, которые предлагались в Коране. Однако в целом, Коран подтвердил и упрочил существующие обычаи и институты арабского общества, предложив лишь только те изменения, которые были совершенно необходимы.*¹⁰⁷

Несмотря на то, что количество аятов, относящихся к правовым вопросам, составляет достаточно небольшой объем от всего текста в целом, склонность к легализму отдельных представителей ислама приводит к тому, что Коран пытаются свести всего лишь к простому своду законов:

[Accessed August 16, 2006].

¹⁰⁷ Тамже: с. 8.

Нет ничего удивительного в том, что фикх зачастую рассматривается как воплощение самой религии. Роль фикха, в соответствии с этим – то возрастает, то уменьшается – в зависимости от увеличения или снижения роли религии в государстве. В тех странах, где формально установлены законы шариата, фикх приобретает больший авторитет и определяет все жизненные процессы на индивидуальном и общественном уровнях, а также на уровне взаимоотношения людей с Богом. И напротив, в странах, законодательство которых строится на светских законах, фикх рассматривается, прежде всего, как некие нормы взаимоотношений между Богом и человеком.

Фикх очень часто смешивают и путают с шариатом. Последнее понятие более всеобъемлющее, это Путь, установленный Богом, который включает в себя абсолютно все: от нравственных и этических норм, теологии, духовных устремлений до формального отправления религиозных ритуалов..., совершенно очевидно, что фикх, на самом деле, представляет собой часть шариата.¹⁰⁸

Любой, искренне верящий в Милосердие и Милость Господа, несомненно осознаёт, что Он, ниспосылая Своё руководство людям, желал бы, чтобы люди получали максимальную пользу от Его советов. Перевод божественного послания в ранг одних лишь законов, несущих с собой бесполезное бремя жесткой регламентации, несовместимо с внутренней природой людей (*фитра*). Коран побуждает верующих избегать больших грехов (*кабаир*). Это вовсе не означает, что его последователи должны легкомысленно относиться к совершению менее тяжких грехов, однако, точно также важно, чтобы вся жизнь не превращалась в объект непрерывных поисков правовых предписаний:

¹⁰⁸ Тамже: с. 11.

Если вы будете отклоняться от великих грехов, что запрещаются вам, Мы избавим вас от ваших злых деяний и введем вас благородным входом. (4:31)

Абу Хурайра (да будет доволен им Аллах) передаёт, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Избегайте того, что я вам запретил, а из того, что я велел вам, делайте то, что сможете, ибо, поистине, живших до вас погубило множество вопросов, [которые они задавали], и их противоречие своим пророкам».¹⁰⁹

Можно ли из этих рекомендаций сделать вывод о том, что все аспекты человеческой жизни регулируются законодательством? Совместимо ли буквальное понимание права со стремлением по мере возможностей следовать ему на индивидуальном уровне? Нижеследующий рассказ разъясняет этот вопрос:

Абу Хурайра (да будет доволен им Аллах) передаёт, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Поистине, религия легка, и кто бы ни взялся тягаться с религией [взваливая на себя непосильное], она непременно одолеет его, так что следуйте прямым путём, старайтесь приблизиться [к такому следованию, если не способны следовать ему неуклонно] и радуйте себя [благой вестью об ожидающей вас награде]. И используйте [для совершения благих деяний] утро, вечер и часть ночи».¹¹⁰

Кроме того, Коран призывает к тому, чтобы люди учитывали негативный опыт сынов Израилевых, которые исказили послание своего Господа:

Еврейский народ оказался в тисках чрезмерного легализма и ритуализма. Их бесчисленные ограничения и предписания,

¹⁰⁹ Khan, M. M., (trans.), Sahih al-Bukhari, vol. 9, hadith no. 391.

¹¹⁰ Ibid., vol. 2, hadith no. 38.

*согласно Корану, стали путами и тенетами, препятствующими гармоничному развитию как духовной, так и физической жизни людей*¹¹¹.

И в самом деле, сведение ислама или шариата к статусу фикха или исламского права влечет за собой серьезные последствия, которые хорошо заметны в тех странах, которые пытаются следовать шариату в рамках узко формулируемых юридических норм:

Очень часто всеохватное понятие “шариат” ограничено понимается как исламское право (фикх). Формальные требования введения шариата в нескольких регионах Индонезии, к примеру, в реальности означают не более чем применение норм исламского права (фикх). Когда введение шариата было официально согласовано, первыми решениями стали предписания ношения головного убора для женщин (хиджаб), наказания плетью, отрубание руки [вору], а также другие нормы, которые легко обнаружить в текстах [Корана и Сунны]. Многие другие, гораздо более существенные для жизни большинства людей проблемы, такие как коррупция, торговля женщинами или монополизация бизнеса, не рассматриваются как часть шариата лишь потому, что подобные инциденты напрямую не нашли упоминания в текстах.

Подобная подмена понятий имеет существенное влияние на то, как мусульмане усваивают религию. Когда ислам интерпретируется как шариат, а последний понимается как обычные формальные нормы, то, соответственно, и ислам воспринимается как формальная догма – исламское право (фикх.) Внешняя сторона религии берет верх над духовным

¹¹¹ Hakim, K. A., “Law and Islam,” 1987, URL: <http://muslimcanada.org/ch20hakim.html>.

ее измерением. И столпы ислама – молитва (салат), пост (саум), милостыня (закят) или хадж также сводятся к простому значению ритуального поклонения. Во время жизни Пророка его учение оказывало трансформирующее воздействие на общество и меняло его. Преобладание буквалистского подхода к исламу ограничивает власть религии и ее воздействие на людей, поскольку текст не может отвечать непосредственно на возникающие актуальные проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане, например с такими как достаточно изоциренные современные преступления или коррупция.

Исламское право (фикх) или шариат, понимаемый как исламское право (фикх), не представляют собой сам ислам.¹¹²

Еще одной причиной непонимания, источником которой являются сами мусульмане, является неспособность осознания того, что в связи со всеохватным характером человеческого существования и исламского учения, его применение не всегда осуществляется в соответствии с внешними указаниями властей. Большая часть из того, что установлено шариатом, применяется человеком на личном уровне:

В Европе или Северной Америке, как только человек произносит символ мусульманской веры (шахада), с того момента как он признает себя мусульманином и пытается быть таковым, совершая ежедневные молитвы, давая милостыню и постясь, или, к примеру, даже просто пытаясь уважать нормы исламской этики, он уже находится в процессе применения шариата, причем не каким-то второстепенным, а самым, что ни на есть, сущностным и важнейшим образом.

¹¹² Munir, undated, p.12.

*Эти действия и нравственная осознанность являются главным источником и сутью шариата, который означает личную, верную преданность. Помимо этого, само продвижение по Пути оказывает свое всеобъемлющее влияние на человека, в смысле направляющих его указаний, хотя несколько иным, внутренним и духовным образом, и мы должны упомянуть об этом важнейшем факторе здесь, при всем уважении к методологии [мусульманского права], законам, и правилам применения различных норм. Эта черта ислама передается в рамках концепции «всеобъемлющего характера исламского учения (шумулийат ал-ислам)».*¹¹³

Обязательно ли следовать шариату (во всех аспектах)?

Соблюдение шариата обычно обсуждается в контексте рассмотрения вопросов, связанных с принудительным исполнением законов. Конечно, к наиболее непосредственным проявлениям подобного рода, как правило, причисляют “принуждение к исполнению” карательных законов, известных под названием “худуд” – это определенные наказания, предусмотренные в Коране, за конкретные преступления в Коране (убийство, прелюбодеяние, воровство и др.). Как уже обсуждалось, приравнивание шариата к исламскому праву является просто ошибочным, поскольку ислам, в соответствии с всеохватностью его руководства, включает в себя не только законы, но также и ценности, принципы, ритуалы и многое другое. Поэтому совершенно очевидно, что не все аспекты ислама подпадают под контроль властей.

Согласно мнению Хуррама Мурада: “Законы, таким образом, являются необходимой и неотъемлемой частью шариата-

¹¹³ Ramadan, 2004, p.33.

та, и, как мы только что заметили, шариат не проводит различий между своими составными частями: *молиться так же действительно, подлежит исполнению, обязательно и сокровенно*, как «советоваться по общественно значимым делам» или «запрещать ростовщичество». Я думаю, что это ошибочное толкование и проблема заключается в слове «принуждение». Это правда, что мусульмане должны стремиться жить в таком обществе, где законы будут основываться на Коране и Сунне, однако жизнь, очевидно, понятие более широкое, чем исполнение одних лишь правовых предписаний. В этом отношении важно замечание, сделанное Мухаммадом Таки ‘Усмани:

Наряду с обеспечением правовых механизмов для наведения общественного порядка, ислам также предлагает неправовые механизмы – специальное учение, нацеленное на исправление общества, которое весьма способствует сдерживанию преступности. Это означает, что государство, построенное на принципах ислама, не ограничивает себя действиями, связанными лишь с исполнением наказаний «худуд»; оно прежде всего ответственно за создание атмосферы, препятствующей совершению преступлений»¹¹⁴.

Конечно, создание благоприятной атмосферы вовсе не означает принуждения к исполнению законов. Если наказания, включенные в понятие «худуд», имеют отношение к нарушениям, то как же быть с противоположными им деяниями – правами и обязанностями? Мурад имеет свое собственное видение по поводу санкций в отношении тех мусульман, которые отказываются от молитвы, основываясь на мнении тех исламских правоведов, которые сделали небрежение ею незаконным (и наказуемым):

¹¹⁴ Usmani, 2006, p.288.

*В государстве, построенном на исламских принципах “намеренно оставляющий пятикратную молитву” будет спрошен о причине подобного отношения. Если он будет настаивать на этой своей привычке не совершать молитву, то согласно имамам Малику и аш-Шафии – он должен быть убит. Имам Абу Ханифа говорил, что он сначала должен быть предупрежден о тяжких последствиях подобного не деяния, а затем, если он продолжает отказываться от молитвы, его следует заключить в тюрьму до тех пор, пока он не покается, либо пока не умрет*¹¹⁵.

Поскольку молитва (*саят*) является одним из столпов ислама, оставление молитвы – это серьезная проблема. И конечно, наличие двух факторов: быть мусульманином (по собственному выбору посредством произнесения символа ве-

¹¹⁵ Randeri, S. A. R. L., *Fatawa Rahimiya* (Gujarat, India: Maktaba Rahimiyyah, 1975–1982), vol.1, p.147. Для того, чтобы еще более подробно разобрать традиционный взгляд на вопрос оставления молитвы «*тарик ас-салаат*», Шейх Усаймин, к примеру, цитирует Ибн Ханбала: “Тот, кто оставляет молитву – не верует, и это ничто иное, как если это оставление совершено, то это неверие из-за оставления молитвы. И тот, кто ее оставляет – неверующий, который выходит за рамки ислама, и он должен быть казнен, если он не раскается и не начнет совершать молитву”. При этом автор не приводит саму цитату Ибн Ханбала, как не приводит и мнения других правоведов. Uthaymeen, M. I., “The Ruling Regarding one who Abandons Salaat,” undated, http://www.salafi-manhaj.com/pdf/SalafiManhaj_AbandoningSalat.pdf. [Accessed September 1, 2006]. Важно отметить, что Абу Ханифа, аш-Шафии и Малик имели на этот счет мнение, отличное от мнения Ибн Ханбала. Они полагали, что оставляющий молитву будет считаться грешником (*фасик*), а не неверующим (*кафир*). Более того, трое из четырех имамов – эпонимов правовых школ в исламе, расходились во мнениях относительно наказания. Согласно аш-Шафии и Малику, подобный человек должен подвергнуться казни, в то время как Абу Ханифа считал, что тот нуждается в наставлении, а не в расправе. “Neglecting of Salah,” <http://www.khyber.org/betak/viewtopic.php?f=2&t=1169>. [Accessed August 21, 2006].

ры/*шахада*) и не молиться – плохо сочетается друг с другом и вряд ли имеет смысл. Ни один другой ритуал в Коране не почитается больше, чем молитва (*саят*). В дополнении к этому, хадисы, переданные от Пророка, в той же степени однозначно свидетельствуют о ее первостепенной значимости.

Тем не менее, наказания (от тюремного заключения до смертной казни) – должны быть подкреплены исламскими источниками. Доводы в подтверждение этого, недостоверны из-за слабости доказательной базы, применяемой учеными при толковании источников. При этом, ни Усаймин, автор вышеприведенного отрывка, ни те авторитетные ученые, которых он цитирует, не обращаются к теме ценности и значимости молитвы, совершенной под принуждением. Будет ли молитва, совершенная в этих условиях и адресованная Аллаху, угодна Ему самому или человеческим существам? Если она будет совершена ради Аллаха, оценит ли Создатель молитву кого бы то ни было, совершенную под общественным давлением? Это ведь ничто иное, как игры под прикрытием имени Бога. Более того: Усаймин заключает, что оставление молитвы – это неверие (*куфр*), а невыплата очистительной милостыни (*закят*) – нет; соответственно наказание за неисполнение последнего предписания должно быть иным. Если это на самом деле так, то отказ в выплате очистительной милостыни (*закят*) должен считаться гораздо более существенным проступком, поскольку он оказывает влияние на все общество, в то время как молитва – это проблема взаимоотношений лишь между индивидуумом и Богом. Очистительная милостыня (*закят*) — это право других людей на определенную долю богатства, принадлежащую обеспеченному человеку.

Необходимы доказательства, подкрепленные кораническими аятами, в которых бы подтверждалось или предписывалось наказание для тех, кто отказывается совершать мо-

литву. Наряду с этим, необходимо рассмотреть вопрос о том, имеет ли смысл заставлять кого-либо молиться и согласится ли Бог принять акт поклонения со стороны того, кого, так или иначе, принуждают к этому:

А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими? (10:99)

Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения. Кто не верует в идолопоклонство и верует в Аллаха, тот ухватился за надежную опору, для которой нет сокрушения. (2:256)

Из этих примеров очевидно, что Бог вовсе не заинтересован в принуждении к молитве или к посту, или в превращении общества в некое полицейское государство, которое бы в конечном счете обеспечивало осуществление всех этих действий. Именно к этому сводятся процитированные выше два аята, в которых отрицается любое принуждение в вопросах религии. И конечно, в Коране еще много других аятов, в которых даже в еще более решительных выражениях говорится о том, что Пророк не только не играл роль некоего охранителя, но даже никогда не был наблюдателем за людскими деяниями:

*Ты над ними - не властитель (мусайтир), (88:22)
...то на тебе - только передача, а Аллах видит Своих рабов. (3:20)*

Повинуйтесь же Аллаху и повинуйтесь посланнику и берегитесь! А если вы отвернетесь, то знайте, что на Нашем посланнике только ясная передача. (5:92)

На тебе - только передачи, а на Нас - расчет! (13:40)

И сказали те, которые придавали Ему сотоварищей: "Если бы Аллах пожелал, мы не поклонялись бы никому, кроме Него, - ни мы, ни наши отцы, и не запрещали бы без Него ни-

чего". Так творили те, которые были до них; а разве на посланниках (лежит) что-нибудь, кроме ясной передачи? (16:35)

Скажи: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику! А если отвернетесь, то на нем - то, что возложено на него, и на вас - то, что возложено на вас. И если будете ему повиноваться, то пойдете по прямой дороге. На посланнике - только ясная передача". (24:54)

Если они отвратятся, то Мы ведь не послали тебя над ними хранителем. На тебе только передача. (42:48)

Кроме этого, имеется еще большое количество аятов, в которых Аллах неизменно напоминает Пророку, что задача последнего состоит лишь в передаче и точном донесении до людей Его послания¹¹⁶. Можно лишь глубоко задуматься над причинами, по которым Бог столь часто повторял свою мысль по этому поводу. Возможно наставление, содержащееся во всех этих аятах недостаточно ясно или оно может быть неправильно понято? Если задачей Пророка была лишь передача послания, и если он действительно не был властителем (*мусайтир*) над людскими делами, то могут ли обязанности, возложенные на его последователей быть шире, чем у него самого?

Точка зрения, подтверждающая принуждение к соблюдению ритуалов, лишена всяких оснований и не подтверждается примерами из жизни самого Пророка. Вполне возможно, в некоторых комментариях можно усмотреть интенцию на то, что ислам ничего не навязывает людям, что мусульмане не должны отчитываться о своих мирских деяниях – ни индивидуально, ни на коллективном уровне, и что в мире отсутствует какой-то надзорный орган, который должен контролировать действия людей. Между тем, это весьма далеко от исти-

¹¹⁶ Также см. суры Пчелы, 16:82; Паук, 29:18; Йасин, 36:17; Взаимное обманывание, 64:12.

ны. Как и любая другая, хорошо функционирующая цивилизация, мусульманское сообщество имеет свои законы, и законы совершенно бессмысленны, если они не исполняются и нет никакого механизма принуждения к их исполнению. Однако, подобное принуждение к исполнению законов относится только к тем установлениям, которые касаются взаимоотношений людей. Например, очистительная милостыня (*закят*) – это не просто некий элемент ритуала поклонения, она также имеет отношение к правам бедняков и к тем, с кого необходимо эту милостыню взимать. Любое общество, уважающее ислам, будет принуждать к исполнению обязанности выплачивать очистительную милостыню (*закят*).

Подобный подход как раз подтверждает жесткую позицию, которую занял первый халиф Абу Бакр против тех, кто отказывался выплачивать должное после смерти Пророка. Это относится ко всем тем видам преступлений, которые имеют социальные последствия, и для которых предусмотрены обязательные к исполнению законы: убийство, насилие, прелюбодеяние, азартные игры, открытое употребление алкоголя и некоторые другие. Тем не менее, вопросы, имеющие личный характер, включая ритуальное поклонение, находятся вне рамок социального принуждения и не являются предметом исламского уголовного законодательства. Если это было бы не так, тогда те коранические аяты, которые совершенно ясно раскрывают миссию Пророка, противоречили бы всем остальным стихам, и ислам представил бы перед нами в совершенно искаженном виде. Тем не менее, к сожалению, эта тенденция и неверная интерпретация продолжает оставаться широко распространенной, что очень часто подтверждается в работах современных мусульманских правоведов, в решениях правовых консультативных центров и даже ведущих органов исламского права.

Многие проблемы, связанные с реализацией шариатских норм, проистекают из убеждения в необходимости строгого принуждения в исламе, которое выходит за всякие рамки разумного. Общество становится нежизнеспособным, если оно превращается в полицейское государство, и, если органы власти прибегают к принуждению при осуществлении законов, не относящихся к сфере защиты естественных прав.

Весьма показательными, в этом отношении, являются те страны, в которых государство поддерживает работу полиции нравов, требующей имплементации шариатских законов в обществе; они превращают жизнь людей в жалкое существование, действуя как палачи вместо того, чтобы быть защитниками социума.

Действительно ли шариат дает четкие и недвусмысленные рекомендации по всем вопросам человеческой жизни?

Было бы весьма приятно получить утвердительный ответ на вопрос о том, содержит ли шариат однозначные указания по всем вопросам, касающимся человеческой жизни, однако, это не совсем так. Именно это заблуждение некоторых людей относительно того, что шариат – это ясно изложенный, авторитетный и эффективный набор директивных норм по всем проблемам человеческой жизни, и является причиной того, что они желали бы его повсеместного внедрения. Согласно традиционному мнению исламское право имеет окончательный характер.¹¹⁷ Однако, это упрощенный взгляд, не созвучный реальности.

Коран содержит в себе наставления, мудрые высказыва-

¹¹⁷ Laliwala, J. I., *The Islamic Jurisprudence* (New Delhi: India: The Indian Institute of Islamic Studies, 1983), p.1.

ния, размышления о прошлом, а также рекомендации – предписания и запреты – касающиеся основных сфер человеческой деятельности. В отношении запретов Коран совершенно ясен и категоричен. Однако применение его предписаний отнюдь не прямолинейно, а если кто-то воспринимает их в качестве метода “смирительной рубашки”, то результаты его применения зачастую совершенно противоположны тем намерениям и целям (*макасид*), которые изначально заложены в исламе.

Давайте рассмотрим следующие примеры: “карательные” (*худуд*) законы в Пакистане, принятые во время военной диктатуры, привели к тому, что многие женщины – жертвы изнасилований были заключены и содержались в тюремных камерах. Более того, тысячи женщин – бедные жертвы этих подлых преступлений – находились в заключении и были казнены за участие в них, согласно преступному прочтению законов шариата¹¹⁸. Другое весьма распространенное явление во многих мусульманских обществах – это односторонний, нерегулируемый и своевольный развод, совершенный мужем при помощи простого произнесения трехкратной формулы расторжения брака (*талак*), что зачастую влечет за собой выдворение женщины из ее дома или иного жилища. В Коране же процесс развода, напротив, мудр и сбалансирован, он учитывает все факторы, имеющие отношение к обоим супругам. Однако суровые интерпретации шариата (а его еще и смешивают с понятием исламское право) узаконили неисламские практики в совершении развода. Эти практики противоречат Корану, и они не были разрешены Пророком. Тем не менее, большинство исламских ученых подтверждают их легитимность.

¹¹⁸ Farooq, M. O., “Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam,” (2006).

Наличие свидетелей – это важнейшее требование в исламе, касающееся множества ситуаций. Однако, относительно необходимых характеристик и условий, в которых требуется участие свидетелей, имеются существенные разногласия.

Ростовщичество (*риба*) совершенно определенным образом запрещено в Коране. Однако, перечисление шести видов продукции¹¹⁹, упомянутых в исламской традиции, привело к удивительным расхождениям и непримиримым юридическим позициям по данному вопросу.¹²⁰

Еще более существенной является проблема определения начала и конца месяца Рамадан. Или другой вопрос: несмотря на то, что прошло уже более 14 столетий, мусульмане так и не смогли договориться о том, какое количество молитвенных циклов требуется для того чтобы прочесть дополнительную молитву Таравих во время месяца Рамадан. Множество мнений существует даже в рамках одной и той же школы права (*мазхаб*). В наиболее авторитетном тексте ханафитской традиции - “*Хидайа*”, представлено три точки зрения по этому вопросу, принадлежащих ведущим правоведам этой школы права.¹²¹

¹¹⁹ Речь идет о следующих шести товарах, согласно хадису: «Обмен (продажа) золота на золото, серебра на серебро, пшеницы на пшеницу, ячменя на ячмень, фиников на финики, соли на соль должен быть одинаковым к одинаковому и равным к равному из рук в руки. Если же будут различаться эти категории, то продавайте как пожелаете, если будет происходить из рук в руки» ‘*Сахих*’ Муслима, хадис № 1587. (Прим. перев.)

¹²⁰ Farooq, M. O., “Riba, Interest and Six Hadiths: Do we have a Definition or a Conundrum?” *Review of Islamic Economics*, vol. 13, No. 1, 2009, pp.105-142.

¹²¹ Сведения о наиболее распространенных разногласиях между основными правоведами – сторонниками ханафитского мазхаба содержатся в книге «*Хидайа*». С основными пунктами этих разночтений можно ознакомиться в следующем документе: “How much agreement/disagreement even within one school of Fiqh?” retrieved August 2, 2006, from Web site:

Эти элементарные примеры демонстрируют нам то, что имеется постоянная необходимость в осуществлении иджтихада (самостоятельного суждения на основе Корана и Сунны), поскольку вовсе не все вопросы и ответы уже были выработаны и получены, а те, что у нас есть, зачастую не имеют ясных и четко определенных формулировок. Согласно тезису, принятому в рамках науки об основах исламского права (*уsul ал-фиqh*) несмотря на то, что выводы иджтихада восходят к божественному руководству и другим второстепенным источникам ислама, знание, полученное в результате, имеет вероятностный характер. Эта мысль убедительно обосновывается в трудах двух известным исламских ученых Абу ал-Хасана ‘Али, которого также называют ал-Амиди (1156-1233), и Мухаммада ибн ‘Али аш-Шаукани (1760-1839). Ал-Амиди был одним из величайших ученых – мутакаллимов¹²² и его книга основывалась на четырех предшествующих сочинениях по основам исламского права (*уsul ал-фиqh*): *ал-‘Ахд*, *ал-Му‘тамад*, *ал-Бурхан* и *ал-Мустафа*. Аш-Шаукани – представитель гораздо более позднего поколения ученых, его работы, а в особенности его сочинение “*Наул ал-Аутар*” – снискали великую славу среди все четырех школ мусульманского права. Согласно ал-Амиди и аш-Шаукани, иджтихад следует понимать, как максимальную степень усердия пра-

http://globalweb-post.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/ijma_hedaya.html.

¹²² *Мутакаллим* (араб. – говорящий) – представитель рационалистической теологии - калама. Мутакаллимы отвергли слепое следование мусульманским авторитетам и настаивали на толковании догматов ислама, основанном на разуме, логике и исторических фактах. Мутакаллимы использовали своеобразный метод рассуждений, апеллирующий к символическому и аллегорическому толкованию Корана и Сунны и исключая ссылки на любые иные авторитеты, кроме Священных текстов и разума. Мутакаллимы в своих рассуждениях отталкивались исключительно от основных положений исламской догматики, однако Коран и Сунна служили для них источником вопросов, а не ответов на них. (Прим. перев.)

воведа с целью определить и вывести, с определенной долей вероятности, норму шариата, опираясь на детальное рассмотрение доводов (*далил, адилла* – мн. ч.), почерпнутых из священных источников ислама¹²³.

К сожалению, эти положения и да сама реальность противоречат стремлению сформулировать позицию по всем вопросам в предельно ясной, определенной и достойной доверия форме. Это подобие стандартизации законов, норм и позиций в рамках каждого из мазхабов, создает впечатление, что правовых разногласий более не существует. Справедливо будет заметить, что формирование четырех суннитских мазхабов (и отдельно – джа‘ффаритского мазхаба у шиитов) в определенной степени привело к некоторой стабилизации и стандартизации в области права. Однако следует принимать во внимание исторический контекст, который сопровождал возникновение этих правовых школ, и который способствовал сплочению мусульман благодаря внутри и межмазхабному взаимопониманию, которое послужило тому, что верующие смогли отодвинуть на задний план многие глубинные разногласия и споры. Вот в качестве иллюстрации яркий пример, восходящий к периоду династии Аббасидов:

Многие ученые – такие как ал-Ауза‘и, Абу Й‘усуф, Шайбани и Шафии оставили свидетельства об имеющихся в их время разногласиях, однако наилучшее описание – достаточно короткое, но емкое – на этот счет дошло до нас от Аббасидского официального лица, знатного сановника Ибн ал-Мукаффы. Он сказал:

“К числу вопросов, которые должен рассматривать по-

¹²³ Al-Amidi, S., *Kitab al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, 4 vols. (Cairo: Dar al- Kutub al-Khidiwiyah, 1914), vol. iv, p.162; al-Shawkani, M., *Irshad al- Fuhul*, □st edn. (Riyadh, Saudi Arabia: Dar Al Fadilah, 2000), vol. 2, p.1062.

*велитель правоверных (Амир аль-Му'минин), была проблема двух городов – Куфы и Басры, а также других провинций и регионов, в которых имелись споры относительно правовых вопросов. Конфликт между ними стал серьезной проблемой в связи с вопросами выплаты за кровь (в случае убийства или тяжкого телесного повреждения), брачных и имущественных отношений мусульман. Правила возмездия за пролитую кровь и нормы, определяющие супружеские отношения, которые были разрешены в Хире¹²⁴, запрещены в Куфе. Аналогичный правовой конфликт имел место в сердцеvine Куфы. То, что разрешено в одном месте - запрещено в другом. Кроме того, высказываются различные суждения относительно возмездия за пролитую кровь мусульман и посягательство на их честь. Эти решения выносятся судьями и приводятся в исполнение (правительством). При этом, не существует единого населения Ирака и Хиджаза, которое воспринимало бы эту ситуацию одинаково; они, скорее, гордятся тем, чего придерживаются, и насмеваются над тем, к чему привержены другие. Подобное отношение привело к тому, что сие возмущает любого интеллектуала, до которого доходят сведения о положении вещей.*¹²⁵

В современной ситуации мы имеем право спросить – поменялось ли что-либо в отношении противоборства мнений в исламе? К сожалению, любой, кто знаком с широко распространенной практикой объявления такфира (обвинение в

¹²⁴ Хира – древний город (был известен еще в 3 в. н.э.), основанной арабским царем Омаром ибн Ади, столица Лахмидской династии. Город располагался на территории современного Ирака в нескольких километрах к югу от Куфы (основанной в 638 году). После падения Лахмидской династии в 7 веке н.э. постепенно превратился в пригород Куфы. (Прим. перев.)

¹²⁵ Guraya, 1993, p.63, quoting Ibn al- Muqaffaʿ (d. 756 хиджры), *Rasaʿil al-Bulaghaʿ*, (ed.) Muhammad Kurd Ali (Cairo, Egypt: Matbaʿat Lajnat al- Taʿlif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1954), p.126.

неверии) со стороны одной группы мусульман в отношении другой, нередко, в рамках одной и той же школы мусульманского права, подтвердит, что ситуация не менялась до сих пор¹²⁶.

Хотя на определенном уровне академического дискурса имеется взаимное уважение, понимание и согласие, нередко случается, что некая группа, заручившись определенным влиянием, осуществляет попытки навязать свою точку зрения всем остальным, как единственно правильную. Кроме того, если мы анализируем, насколько авторитетно и уверенно тот или иной ученый или группа заявляют о своих притязаниях на истину и одновременно, ставит под сомнение чужую точку зрения, то станет очевидным, что данное положение дел свидетельствует о фундаментальной проблеме, лежащей в основе всех имеющихся законов и кодексов, особенно на уровне их детализации, а ведь именно все эти законы, по всей видимости, остаются все столь же неясными и недвусмысленными, как и во времена Ибн аль-Мукаффы.

Это вовсе не значит, что мусульмане не предпринимают никаких усилий для объединения: например, существует Академия исламского фикха при Организации исламского сотрудничества, организован Европейский совет по фетвам и исламским исследованиям, а также Северо-Американский совет по мусульманскому праву. Однако, само по себе настойчивое стремление к установлению некой властной структуры, которая, апеллируя к божьему имени и людскому “благу”, будет навязывать обществу те или иные нормы, уже является основанием для раскола. Ислам должен быть прост и ясен, как в провозглашаемых ценностях, так и в основных

¹²⁶ Farooq, M. O., “Religious denunciations and Takfir: Isn’t there enough to go around?” (2006). <http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/takfir.html>.

предписаниях и запретах. Итак, ислам одновременно ясен и недвусмысленен. Однако то же самое не может относиться к шариату, понимаемому как всеохватные исламские нормы, со всеми их тончайшими особенностями и деталями, которые уже не имеют божественного характера, не являются неизменными и окончательными.

Следовательно поскольку весь корпус исламского права основан на иджитхаде, имеющем вероятностный характер, совершенно не удивительно, что по поводу него имеются большие разногласия как на внутримазхабическом, так и на межмазхабическом уровне.¹²⁷ Таким образом, пусть сам читатель решает, насколько, с точки зрения ислама, оправданным является нескромное утверждение о том, что в силу своей всеохватности, шариат представляет собой четкое и однозначное руководство для всех мусульман.

(IV) Легализм и его последствия для эволюции ислама.

Религии, как правило, уязвимы перед обвинениями в легализме; не только ислам, но и остальные верования также сталкиваются с вызовом чрезмерного увлечения правовой регламентацией, так называемым, легализмом:

Религии, в целом, и христианство, в частности, казалось, всегда вели войну с идеологическими конструктами, с так называемыми “измами” – от идеологии гностицизма до

¹²⁷ Многие знакомы с разногласиями (*ихтилаф*) на межмазхабическом уровне. Информацию по внутримазхабическим спорам см. следующий документ: “How much agreement/disagreement even within one school of Fiqh?” retrieved August 6, 2006 from Web site: http://globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/ijma_hedaya.html.

коммунизма и более поздних, по времени возникновения, концепций. Между тем, гораздо большая опасность исходит из того, что я называю “идеологиями – ‘измами’ возникающими изнутри». И одной из таких угроз является законничество или легализм.

Легализм, в той или иной форме или в то или иное время, способствовал появлению застоя и упадка практически в любой из имеющихся крупных религий. Одной их главных функций каждой веры является разработка кодекса поведения. Законничество же пытается удовлетворить эту потребность путем определения в мельчайших деталях того, какое поведение (и соблюдение каких запретов) ожидается от человека.¹²⁸

Соответственно, одним из главных идей христианства, проповедуемых Иисусом, была борьба с легализмом, жертвами которого стали последователи Моисея. Иисус резко критиковал фарисеев за их расчеловечивающий легализм:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятины с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять. (Евангелие от Матфея 23:23)

Изобличение фарисеев со стороны Иисуса не означало выступления против закона вообще, его послание было против принципа легализма. К сожалению, христианство впало в другую крайность, освободив себя от всякого правового “бремени”, хотя сам Иисус провозглашал, что он пришел

¹²⁸ Kahoe, R., “Taking a Look at Legalism,” *Mainstream Messenger* 3 (2) (April 2000).

«исполнить закон, а не нарушить».¹²⁹

Точно также и ислам, в целом, не сторонится законов, поскольку совершенно очевидно, что общество не сможет функционировать – не говоря уже о процветании – без эффективной правовой системы. Однако законы не должны рассматриваться в изоляции; скорее, они должны быть укоренены в человеческом сознании. Подобное видение помогает объяснить почему ислам содержит определенные правовые предписания и основные ориентиры: они нужны для того, чтобы соответствовать правовым потребностям хорошо функционирующего и динамично развивающегося общества. Однако, наряду с этим ислам решительно предостерегает людей и советует им не терять ощущение внутренне присутствующего духа религии и всегда держать в фокусе цели человеческого существования:

¹²⁹ “Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить” Священная Библия, Новый Завет. Евангелие от Матфея 5:17. Убеждение о том, что христианский закон “Возлюби ближнего своего” подчиняет себе все остальные нормы, унаследованные от Моисея, было привнесено в христианское учение Святым Апостолом Павлом. Согласно посланию Павла: “ Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Римлянам 13:8). Таким образом, именно из-за учения Павла, противоречащего вышеприведенным словам Иисуса, христиане не соблюдают запрета на употребление свинины или не проводят обряд обрезания для мальчиков, в то время как оба этих предписания содержатся в законах Моисея. Несмотря на влияние Павла, обвиняемого в антиномианизме (пренебрежение к ветхозаветным законам), на сложение христианства, это не помешало легализму позже проникнуть в эту религию. И это при том, что антиномианизм – это другая крайность, противоположная легализму. В свою очередь, Римская католическая церковь обвиняет в антиномианизме протестантизм, в то время как последний выдвигает в адрес первой претензии в легализме. Подробнее см. see Badenas, R., *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1985); Dunn, J., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, USA: Westminster/ John Knox Press, 1990).

Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, - и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастьи и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они - богобоязненные. (2:177)

После того, как иудаизм дошел до крайности в своем стремлении к регламентации и законничеству; и далее, после прихода христианства, которое отказалось от закона вообще, – к жителям земли был направлен последний посланник – Мухаммад, который вернул людям изначальное Божье пророчество, открытое человечеству с самого момента его зарождения; с его мощным посылом, призывающим к простоте, умеренности и гармонии:

И так Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей, и чтобы посланник был свидетелем относительно вас. И Мы сделали киблу, которой ты держался только для того, чтобы Нам узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять. И это - трудно, за исключением тех, кого повел Аллах правым путем: ведь Аллах не таков, чтобы губить вашу веру! По истине, Аллах с людьми кроток, милосерд! (2:143)

Это стало главным достоинством, обусловившим привлекательность ислама для верующих. В том, что касается ценностей и принципов, а также минимальных требований к верующим, ислам был и остается, в своей сущности, простым и легким для исполнения; однако того же нельзя сказать о шариате и о традиционном понимании религии. Тот факт, что ислам прост и легок в исполнении хорошо виден из текстов коранического послания и биографии Пророка:

Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас. (2:185)

Аллах хочет облегчить вам; ведь создан человек слабым. (4:28)

Одной из основных задач Пророка было дать людям понять, что ислам стремится к легкости и простоте соблюдения религиозных норм:

*Анас ибн Малик (да будет доволен им Аллах) передаёт, что Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Облегчайте, а не затрудняйте, и несите благую весть, а не внушайте отвращение».*¹³⁰

Тем мусульманам, которые были слишком озабочены совершенством в осуществлении своих религиозных обрядов, Пророк посоветовал не придавать слишком большого значения мелким деталям:

*‘Абдуллах ибн ‘Амр ибн ал-‘Ас, да будет доволен Аллах им и его отцом, передаёт, что Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, в прощальном хадже стоял в Мине, люди задавали ему вопросы и один человек подошёл к нему и сказал: «О Посланник Аллаха! Я забыл и обрил голову прежде, чем совершить жертвоприношение...». Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, сказал: «Совершай жертвоприношение. Ничего страшного». Тогда пришёл другой и сказал: «О Посланник Аллаха! Я не знал и совершил жертвоприношение до того, как бросить камешки...» — и так далее. [Пророк, мир ему и благословение Аллаха,] сказал в ответ: «Бросай сейчас, ничего страшного». И о чём бы ни спросили его в тот день, он отвечал: «Делай так, ничего страшного»*¹³¹.

Далее будет приведена яркая иллюстрация того, с каким милосердием и гуманизмом, в соответствии с личным при-

¹³⁰ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 1, hadith no. 69.

¹³¹ Ibid., vol. 8, hadith no. 658.

мером Пророка, применялся в его время шариат (исламское право):

Абу Хурайра (да будет доволен им Аллах) рассказывал: “Однажды, когда мы сидели вместе с пророком (мир ему и благословение Аллаха), к нему пришел какой-то человек и воскликнул: “О посланник Аллаха, я погиб!” Пророк (мир ему и благословение Аллаха) спросил: «Что с тобой случилось?» Он сказал: “Я переспал со своей женой во время поста”. Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) спросил: «Есть ли у тебя рабы, чтобы отпустить их на волю?»»

Он сказал: “Нет”. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) спросил: «А сможешь ли ты поститься два месяца подряд?» Он сказал: “Нет”. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) спросил: «А сможешь ли ты накормить шестьдесят неимущих?» Он сказал: “Нет”. Абу Хурайра сказал: “После этого пророк (мир ему и благословение Аллаха) молчал некоторое время, и пока мы находились в таком положении, пророку (мир ему и благословение Аллаха) принесли полную, большую корзину с финиками. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) спросил: «Где задавший вопрос?» Он отозвался: “Я здесь”. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал ему: «Возьми это и раздай в качестве милостыни». Этот человек сказал: “Должен ли я раздать это тем, кто беднее меня, о посланник Аллаха? Клянусь Аллахом, нет в пределах Медины семьи, бедней моей!” Тогда пророк (мир ему и благословение Аллаха), стал смеяться так, что показались его зубы, а потом сказал: «Тогда накорми ими членов своей семьи»¹³².

Урок, преподнесенный здесь, имеет множество смыслов; пост – это обязанность (*фард*), нарушать его, вступая в сексуальную близость, означает наихудший способ осквернения

¹³² Ibid., vol. 8, hadith no. 110.

его святости. Тем не менее, поскольку нарушение касалось лишь сферы взаимоотношений с Богом, то не требовалось никакого принуждения со стороны закона. Возмещение, которое предложил Пророк, заключалось в искуплении (*каффара*) за нарушение, однако произведенное таким образом, чтобы не были забыты соответствующие человеческие потребности. Конечно, не следует упрощать, говоря о том, что Пророк решал все вопросы, связанные с теми или иными нарушениями, столь же снисходительным образом, однако есть смысл заметить, что его подход был всегда связан с гуманистическим, внимательным отношением, учитывающим все обстоятельства.

К сожалению, со временем простота пророческой Сунны уступила место схоластическому легализму, сопряженному с менталитетом начетничества, причем в тех самых вопросах, в которых принуждение к исполнению норм было совсем не нужно и ничем не оправдано. Подобный подход вовсе не означает, что мусульманские правоведы были начисто лишены духовности, осознанности и нацеленности на высшие божественные истины. Конечно же, многие были глубоко духовными людьми; некоторые из них даже имели склонность к таким аскетическим формам духовности как суфизм. Тем не менее, на протяжении почти полутора десятка веков, прошедших со времен Пророка, мусульманские общества тяготели к упрощенному легализму, сводившему всё разнообразие мира к чёрному и белому, правильному и неправильному, допустимому и недопустимому, особенно в том, что касалось оценочных суждений. Можно обсуждать, что появление множества школ права принесло определенную пользу исламу, однако одним из важных последствий было разделение мусульманских сообществ на школы (*мазхаб*) и другие более мелкие группы (*фирка*), которые нередко выдвигали в отношении друг друга обвинения в неверии (*такфир*).

Как утверждает Муктедар Хан, всеохватность ислама существенно пострадала из-за этого деления на фракции и сведения всего многообразия решений к легалистской упрощенности:

*Исламская интеллектуальная традиция, которая включает в себя исламскую правовую мысль (усул ал-фикх и фикх), теологию (калам), мистицизм (тасаввуф) и философию (фалсафа), является одной из самых развитых и глубоких традиций человеческого познания. Однако в области политической философии это интеллектуальное наследие остается поразительно неразработанным. Одной из причин подобного положения является сохранение “колониализма” в сфере исламской правовой мысли. Многие исламские правоведы упрощенно отождествляют ислам с исламским правом (шариат) и отдают предпочтение изучению последнего. В результате, у нас имеется лишь фрагментарное исследование политических идей в исламе. Сотни исламских школ и университетов в настоящее время обучают сотни тысяч исламских правоведов, однако ни один из этих вузов не производит специалистов в области политической теории или философии. Помимо нескольких исключений, эта интеллектуальная нищета, способствовала тому, что исламская мысль по сей день остается на уровне средневековых правовых традиций.*¹³³

Эта склонность к жесткому законничеству и легализму в настоящее время настолько укоренилась и захватила умы, увлекая их идеей изначальной чистоты мусульманского сознания, что ислам практически полностью утратил свой творческий потенциал. Яхья Эмерик, американский мусульманин и весьма плодовитый автор, делает следующее, весьма откровенное замечание по этому поводу:

¹³³ Khan, M., “The Priority of Politics,” Boston Review (April/May 2003), <http://www.bostonreview.net/28.2/khan.html>. [Accessed October 7, 2003].

Когда вы читаете их книги или журналы, вы обнаруживаете, что все что они говорят относительно ислама, вполне укладывается к терминологии правильного/неправильного. (Например, данное верование следует считать неверным потому что... и все в этом духе). Конечно замечательно, что люди проявляют интерес к поиску истины, однако в их подходе нет жизни, нет любви и нет духовности. Это та же самая склонность к законничеству, которая была присуща иудеям во времена пророка Исы. Именно этим недостатком в понимании веры можно объяснить недавно появившийся феномен “салафитского выгорания”, когда люди покидают данное течение после того, как их сердца были истощены этой специфической духовностью¹³⁴.

В Пакистане слабым и беспомощным беднякам отрубаят руки за незначительную кражу, в то время как более могущественным людям все сходит с рук. Практически во всех странах, где проживают мусульмане, составляя большинство населения, простые люди, потребляющие опьяняющие и одурманивающие вещества наказываются за свои деяния, в то время как широко известно, что богатые и знаменитые представители элит потребляют то же самое совершенно безнаказанно¹³⁵. Обвинения в прелюбодеянии и наказание за него устанавливается только для женщин, в то время как в отношении мужчин ответственность наступает крайне редко. Более того, современная практика в исламском праве признает за мужчиной право на ничем не ограниченную, беспричинную и одностороннюю инициативу развода, в то время

¹³⁴ Emerick, Y., “The Fight for the Soul of Islam in America,” undated, <http://www.islamfortoday.com/emerrick12.htm>. [Accessed August 2, 2006].

¹³⁵ Church, George, “An Exquisite Balancing Act,” Time, September 24, 1990, <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,97119,00.html>. [Accessed July 29, 2007].

как у женщины нет аналогичного права несмотря на то, что в Коране задокументированы условия взаимности в сфере прав и обязанностей:

И для них - то же самое, что и на них, согласно принятому. Мужьям над ними - степень. Поистине, Аллах - великий, мудрый! (2:228)

Казалось бы, согласно тексту Корана мужчина имеет преимущество над своими женами в отношении развода (см. 2:228), однако, по существу, как указывается в первой части аята, их права в отношении друг друга – равные. Религиозные ортодоксы, со своей стороны, использовали положение “над ними степень” для того, чтобы лишить мусульманку данных ей Господом прав. Главный посыл в традиционном понимании исламского права был нацелен на обеспечение этой “степени”, дающей преимущество мужчине, нежели на установление нормы: равенства и взаимности. Это стало возможно, по крайней мере частично, в связи с появлением легализма, представляющего собой прямолинейное, буквальное или чрезмерное стремление соответствовать букве закона или религиозному и моральному кодексу. Легализм можно также понимать, как чрезмерную фиксацию на законах, кодексе поведения или правовых идеях, без всякого учета и понимания значимости божьего милосердия и благодати в контексте поиска спасения. В истории ислама, легализм достиг своего пика в схоластических усилиях, направленных на регламентацию мельчайших деталей человеческой жизни. К примеру, ханафитская и шафиитская школы не имеют одинакового суждения в отношении понятия ‘необходимого’ (*ваджиб*). В ханафитской традиции имеется различие между ‘обязательными’ (*фард*) и ‘необходимыми’ (*ваджиб*) деяниями, в то время как в шафиитской школе права подобного

разделения нет¹³⁶. На основании того, что в ханафитской традиции молитва *витр*, читаемая после ночной молитвы классифицируется как ‘необходимое’ (ваджиб)¹³⁷ деяние, один шафиитский ученый бросил обвинение в неверии (*куфр*) в адрес Абу Ханифы, поскольку он подумал, что имам возвысил эту молитву до уровня обязательной для мусульманина, что конечно же не соответствовало реальному положению дел.¹³⁸ Подобные примеры проявления чрезмерностей и крайностей свидетельствуют о том, что излишняя озабоченность детализацией в области религии, неизбежно приводит к появлению в сознании людей чувства тревоги и сомнения не только в “совершенстве” их собственной веры, но и во всем остальном. Это отличительная черта мышления легализма. Ислам конечно же не учит и не требует от человека совершенства некоего идеального робота; скорее он призывает людей размышлять, однако признает возможность их ошибок, и соответственно, полагает, что несовершенные существа достойны со стороны Господа снисхождения:

*“Если бы вы не грешили, то Аллах обязательно сотворил бы творения, которые стали бы совершать грехи, а Он прощал бы их!”*¹³⁹

И несмотря на то, что данный хадис вовсе не является дозволением или даже призывом к совершению грехов, тем

¹³⁶ Различия между «обязательными» (*фард*) и «необходимыми» (*ваджиб*) предписаниями в ханафитском праве состоят в том, что в случае отрицания первых человек перестает быть мусульманином, а в случае отрицания вторых – нет. (Прим. перев.)

¹³⁷ Согласно шафиитскому мазхабу, молитва *витр* считается «обычаем, который установил Пророк» (*сунна*), и поэтому крайне желательна к исполнению. (Прим. перев.)

¹³⁸ Более подробно об этом см. “Religious denunciations and Takfir: Isn’t there enough to go around?” (2006).

¹³⁹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, hadith no. 6621. На русском языке этот хадис можно найти на сайте ‘Энциклопедия хадисов’ по адресу URL: 2748 <https://hadis.uk/hadis-esli-by-vy-ne-greshili/20295/> хадис % 6621

не менее, вышеприведенные слова свидетельствуют о признании и принятии людских слабостей и несовершенства. В то время как законническое, легалистское сознание или подход – не совместимы с подобным признанием особенностей человеческой природы.

Легализму вообще свойственно упрощенчество. Все факты рассматриваются через призму закона. Легализм взращивает дотошную бесчеловечность. Он создает такую атмосферу, в которой люди постоянно испытывают страх совершения ошибок, в то время как Пророк совершенно четко и убедительно предостерегал от этого:

«Погибли проявляющие чрезмерность!»¹⁴⁰

«Тот, у кого потребуют полного отчёта (в День суда), будет подвергнут наказанию.»¹⁴¹

И что, возможно, еще более существенно, легализм, с одной стороны, делает людей самодовольными, а с другой – порождает стремление к осуждению окружающих. Однако, высшим судьей является лишь Бог, а Он весьма категоричен в отношении тех, кто стремится занять Его место Судьи:

Абу Хурайра, а будет доволен им Аллах, передаёт: «Я слышал, как Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, сказал: “Жили два человека из числа сынов Израиля, которые были противоположностью друг другу: один из них грешил, а другой, напротив, усердно поклонялся Господу. Каждый раз, заставая первого совершающим грех, второй говорил ему: «Перестань!» Однажды он застал его за совершением греха и сказал: «Перестань!» А тот сказал в от-

¹⁴⁰ Ibid., hadith no. 6450 (Прим. авт) На русском языке этот хадис можно найти на сайте ‘Энциклопедия хадисов’ по адресу URL: <https://hadis.uk/xadis-pogibli-proyavlyayushhie-chrezmernost/17595/> хадис № 2670. (Прим. перев.)

¹⁴¹ Ibid., hadith no. 6874

вет: «Оставь меня на суд Господа моего! Разве ты послан надзирать за мной?» Тот сказал: «Клянусь Аллахом, Аллах не простит тебя и не введёт тебя в Рай!» Потом они умерли и предстали перед Господом миров, и Он сказал этому усердному: «Знал ли ты [это] обо Мне? Имел ли ты какую-нибудь власть над тем, что у Меня?» А грешнику Он сказал: «Войди в Рай по милости Моей!» А о втором Он сказал: «Отведите его в Огонь!»»». Абу Хурайра, да будет доволен им Аллах, сказал: «Клянусь Тем, в Чьей Руке душа моя, он произнёс такие слова, которые лишили его преуспевания в этом мире и в мире вечном!»¹⁴².

Еще одно негативное проявление легализма заключается в том, что он уводит от тех ценностей и принципов, которые составляют суть ислама. Легализм, также отражает чрезмерную увлеченность законами и правилами, зачастую оторванными от тех интенций, духа и целей, исходя из которых они создавались. Это ведет к переоценке формы в ущерб содержанию или превалированию ритуала над ценностями и осознанностью, лежащих в основе этих обрядов.

Во избежание недопонимания, хочу заметить, что в вопросах, относящихся к индивидуальному исполнению ритуалов, все те формы, которые определены четко и однозначно, должны исполняться мусульманами неукоснительно. Нет никаких сомнений в том, что в отношении глубинных целей, стоящих за исполнением обрядности, и в отношении более широких поведенческих аспектов жизни, легалисты либо забывают, либо игнорируют учение Пророка:

¹⁴² Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol.iii, Kitab al-Adab, hadith no. 4883. (Прим. авт.) На русском языке данный хадис можно найти на сайте: ‘Сунна Пророка. Электронный сборник хадисов’ по адресу URL: <https://sunna.e-minbar.com/sunan-abu-davud/kniga-31/glava-51/hadis-4901/> Сунан Абу Дауд, хадис № 4901 (Прим. перев.)

*“Поистине, Аллах не смотрит ни на ваше обличье, ни на имущество ваше, но смотрит Он на ваши сердца и дела”.*¹⁴³

Другая проблема легализма заключается в том, что из-за чрезмерного увлечения незначительными деталями, буквально все начинает представляться важным, без всякого различия по степени значимости для жизни людей. Однако, поскольку природа человека не в состоянии одновременно заниматься всем сразу, фокусировка внимания на деталях уводит сознание человека от видения целостной картины бытия. В конечном счете, при рассмотрении всех аспектов исключительно в правовом поле, все обретает одинаковую важность, или можно также сказать, что напротив, все перестает считаться важным. Вместо этого, люди начинают копаться в незначительных деталях и малых проблемах, в то время как существенные вопросы остаются без ответа. Внутренняя связь, соединяющая ткань бытия совершенно теряется. А ведь Коран, напротив, ясно учит мусульман о том, что в жизни, несомненно, существует иерархия ценностей, и о ее структуре можно узнать из суры “Женщины” (*ан-Нуса*) – 4:31¹⁴⁴

Определенным маркером подобного легалистского подхода может, к примеру, послужить навязчивая озабоченность верующих ровностью рядов во время ритуальной молитвы, в результате чего молитвенные собрания выглядят как военные сборы. Между тем, выйдя за пределы стен мечети, эти люди напрочь забывают и о ценности дисциплины, и о необходимости быть организованными, что можно легко заме-

¹⁴³ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, hadith no. 6221. (Прим. авт.) На русском языке данный хадис можно найти на сайте ‘Энциклопедия хадисов’ на сайте URL: (<https://hadis.uk/хадис-аллах-не-смотрит-ни-на-ваше-обли/17079/> хадис № 2564 (Прим. перев.)

¹⁴⁴ Если вы будете отклоняться от великих грехов, что запрещаются вам, Мы избавим вас от ваших злых деяний и введем вас благородным входом. (4:31) (Прим. перев.)

тить хотя бы из ужасающего поведения на дорогах, которому мы каждый день можем быть свидетелями в тех странах, где в большинстве своем проживают мусульмане. Другим ярким примером является отношение рядового последователя ислама к ритуальной чистоте (*тахара*). Те же самые люди, которые тратят уйму времени на то, чтобы убедиться, что вода во время омовения достигла каждой клеточки их тела, включая пазухи носа, не обращают никакого внимания на то, как они обращаются с собственным мусором, разбрасывая его повсюду и совершенно не считаясь с соображениями здравоохранения. Далее, они тщательнейшим образом следят за всеми движениями имама во время коллективной молитвы, ибо любое нарушение во время совершения земного поклона или поднятия рук за предстоятелем, может повлечь за собой аннулирование всего ритуала. Любой из тех, кто принял роль имама во время молитвы может быть подвергнут осуждению с исламской точки зрения. Однако, когда гораздо более крупные религиозные деятели, имамы – лидеры нации возлагают на себя обязанности диктаторов, монархов или глав военной хунты, те же самые люди и их духовные последователи не проявляют ни малейшего несогласия.

Мусульманки считают, что легализм, вкупе с доминированием мужчин в обществе, создают фундаментальный дисбаланс в отношении прав женщины и ее нужд. Многие хорошо образованные мусульманки сейчас вновь открывают для себя ислам и открыто выступают против легализма, ориентированного на мужские запросы, что, по их мнению, не имеет никакого отношения к вере¹⁴⁵.

Под влиянием легализма, повсеместно возникают финансовые организации, выстроенные на принципах отказа от

¹⁴⁵ Deccan Herald, “Muslim women form their own personal law board,” (Accessed February 3, 2005).

банковского процента. С правовой точки зрения утверждается, что взимание банковского процента считается запретным (*харам*); важным обоснованием этого запрета является то, что ростовщичество носит несправедливый и эксплуататорский характер. Однако эти опасения представляют собой чистую риторику, поскольку новые институты, о которых идет речь, стали весьма удобным способом эксплуатации, о чем его организаторы скромно умалчивают¹⁴⁶. Таким образом, наблюдается тенденция, целью которой является формальное исполнение конкретных правовых предписаний, соответствующих ортодоксальной точке зрения, однако при этом вряд ли можно говорить о каком бы то ни было прогрессе в решении широко распространенных проблем нищеты, бедности и эксплуатации в обществе, в целом.

Время легализма – воплощенное в непонимании и в неверной интерпретации шариата, по меткому определению Хана, именуемое “тиранией легализма” – стало для мусульманских сообществ поистине неподъемным бременем.

В дополнении к легализму, ислам стал также жертвой теологоцентризма, в котором стремление к предельной чистоте верований и догматов привело к утрате главного компонента – самой души религии. Все, во что верят мусульмане, должно претворяться в жизнь искренне и со всей чистотой, а соответственно, поклонение и деяния (*'амал*) следует совершать, основываясь на Коране и примере Пророка. Однако, имеется большая разница между правильностью веры и ее положений с одной стороны, и пуританизмом – с другой. Халед Абу Эль Фадл следующим образом объясняет истоки пуританистского подхода, который неизбежно влечет за собой торжество легализма:

¹⁴⁶ Farooq, M. O., “Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism.” Unpublished paper presented at the Annual Conference of Eastern Economic Association, New York, February 23-25, 2007.

Теологические представления подобных мусульман – пуритан не только кардинально противоположны принципам, на которых построена жизнь на Западе, но и тем базовым идеям, на которых строится международное сообщество, не говоря уже об универсальных ценностях. Они демонстрируют нетерпимость, эксклюзивизм, взращивают воинствующее чувство превосходства мусульман над всеми остальными. Согласно их представлениям, ислам – это единственно правильный образ жизни, и его следует продвигать вне зависимости от прав или благополучия всех остальных. По их мнению, Прямой путь (ас-сират ал-мустикам) четко зафиксирован при помощи системы божественных правил (шариат), которые превосходят в своей истинности любые этические соображения или моральные ценности, которые не кодифицированы законом. Посредством набора четко определенных правил, Бог установил Правый путь, позволяющий поступать верно практически в любых обстоятельствах. Единственной целью человеческой жизни на земле является реализация божьей воли посредством должного и верного исполнения Божественного закона. Моральное поведение само по себе начинается и заканчивается механическим и технически неукоснительным исполнением исламского права (несмотря на то, что разные школы фикха понимают содержание этих законов по-разному).

Жизнь, выстроенная в соответствии с этими правовыми нормами, оценивается изначально выше жизни всех остальных, и те, кто следует иному пути считаются либо неверными (куффар), либо лицемерами (мунафикун), либо творцами беззаконие грешниками (фасикун). Опираясь на надежность и безапелляционность всеопределяющего закона, становится весьма просто определить разницу между теми, кто идет по праведному пути и теми, кого можно считать заблудшими. Праведники подчиняются закону, а заблудшие – либо отрицают, либо пытаются размыть гра-

ницы дозволенного, либо оспаривают обязательность исполнения законов. Совершенно очевидно, что праведники лучшие, ибо Бог на их стороне. Мусульмане-пуританисты воображают, что божественное совершенство и непогрешимость полностью достижимы на земле; согласно их мнению, божественное совершенство зафиксировано в божественном законе, и путем следования ему и исполнению, мы можем создать общественный порядок, который будет отражать божественную истину¹⁴⁷.

В намерения Бога не входило сделать этот мир совершенным, гораздо более важным является налаживание внутренней связи человека с Создателем. И конечно же, с самого начала появления человечества – со времен Адама и Евы – несовершенство – это главная характеристика человека. Доказательством тому, что Создатель изначально имел в виду людское несовершенство, являются Его имена, которые Он сам избрал для себя: Всепрощающий (ал-Гафур) и Принимающий Покаяние (ат-Тавваб). Бог лишь желал бы, чтобы человек старался не ошибаться и не совершать грехов, однако, если он не преуспеет в этом, как обычно случается, человек должен вернуться к своему Господину, искренне признавая свою вину и ожидая Его прощения. Легализм отходит от этого, когда пытается требовать от человека совершенства, присущего одному лишь Богу, или возлагает на простых людей необходимость неукоснительного исполнения Его указаний¹⁴⁸.

Несмотря на то, что одной из целей ислама является освобождение, реальность, сама по себе, является заложником

¹⁴⁷ El Fadl, K. A., *Place of Tolerance in Islam* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2005), pp.4-5.

¹⁴⁸ Farooq, M. O., “O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love” (2003), <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0305-1978>. [Accessed June 21, 2007].

как внешних, так и внутренних факторов. Послание ислама, заключающееся в проповеди умеренности и в равновесии, было полностью искажено теологическим догматизмом, казуистическим экстремизмом и ментальным паттерном принудительности религиозных норм. Исправление ситуации требует решительного перехода – от господства легализма к гораздо большему балансу, основывающемуся на ценностно-ориентированном подходе.

(V) Ориентация на ценности.

Одними из главных характеристик человеческого сообщества являются постоянные размышления, переосмысление целей, ценностей и принципов бытия. В свою очередь, правовая система и созданная с ее помощью атмосфера в обществе, также отражают систему ценностей и принципы, на которых строится тот или иной социум. Если поставить законы выше ценностей или отгородить их от последних, то это неизбежно приведет к легализму, что подобно ситуации, когда телегу запрягают впереди лошади. Опыт исламской традиции является доказательством данному тезису. Кораническое откровение в домединский период практически не содержало никаких законов или норм. Скорее, там присутствовали наставления и увещания, направленные на создания сообщества, объединенного системой верований, ценностей и принципов, которые и заложили основание для возникновения Уммы. Все предписания, относящиеся к ритуалам, общественным законам, экономике, или предписания, определяющие наказания и запреты, возникли уже в мединский период, когда в определенной степени государственное устройство было сформировано, и община была готова к организованному существованию со своей собственной правовой системой и законами.

Коран определяет лишь некоторое количество правовых установлений, предлагая гораздо больший объем положений в виде общих рекомендаций. На протяжении всей своей замечательной жизни Пророк претворял эти коранические наставления в жизнь. Он передал нам необходимые пояснения для того, чтобы более понятны были внутренние задачи, стоящие за этими законами, предписаниями и нормами. Жизнеспособность и сила этого нарождающегося сообщества зиждилась вовсе не на принуждении к исполнению законов и правил, регламентировавших все жизненные процессы; скорее секреты успеха крылись в самой системе ценностей, ориентированной на божественное сознание, которое мотивировало людей на уровне их собственного мышления искать и ценить божественные рекомендации и выстраивать в соответствии с ним свою жизнь. С глубокой проницательностью Творца, Коран сообщает нам, что человеческая природа изначально заинтересована в удовлетворении своих личных потребностей:

«..если вы творите добро, то вы творите для самих себя, а если творите зло, то для себя же» (17:7).

И это правда: исламский закон включает в себя крайне жестокое наказание, в частности, за такое преступление как супружеская измена. Однако даже столь суровое наказание, как смертная казнь, не всегда служит сдерживающим фактором, особенно тогда, когда жизнь столь дешево ценится, и когда так легкомысленно относятся как к факту рождения, так и смерти. В любом случае, условия, при которых можно выдвинуть обвинение в супружеской измене настолько сложны, что это делает доказательство вины фактически невозможным. Неудивительно, поэтому, что не было ни одного случая во время жизни Пророка, чтобы мусульманин, обвиненный в этом преступлении со стороны единоверцев, был осужден в соответствии с имеющимся законом. Однако были случаи, когда раскаявшиеся прелюбодеи сами искали наказа-

ния, поскольку ислам учит, что каждый, кто успеет покаяться в этом мире и понесет соответствующую кару, не только избежит возмездия в следующей жизни, но будет оправдан и даже возвышен в глазах Господа.¹⁴⁹

И поскольку Пророк способствовал распространению ценностно-ориентированного подхода, в обществе царил закон, однако легализма в нем не было. А когда ислам принял форму легализма, то наиболее бесправные слои населения – бедняки, и в особенности, женщины, стали жертвами несправедливости, освящаемой авторитетом ислама и шариата¹⁵⁰. Показательно, что в число задач применения исламских норм “худуд” в Пакистане, входит не правосудие, а исполнение законов, которые основаны на божественном откровении, однако выражены в Коране весьма в общем виде. На уровне детализации, эти законы представляют собой исключительно человеческий конструкт. Более того, применение этих законов, в результате, приводит к самым трагическим последствиям, поскольку правосудие зачастую находится в руках людей равнодушных и склонных к совершению ошибок; они не понимают и не ценят сам принцип верховенства права; они не осознают, что это право предназначено для людей, а не наоборот. Яхья Эмерик совершенно справедливо замечает:

Мусульмане, в целом, утратили связь с благородными качествами ислама, такими как сострадание, понимание, то-

¹⁴⁹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, Kitab al-Hudud, hadith no. 4205, hadith no. 4207. В других случаях, имевших место в те времена, когда несколько человек из иудеев обвинили в прелюбодеянии своих соплеменников, которых, в результате, забросали камнями – все эти события происходили в соответствии с нормами иудейского права. См. Khan, M. M., (trans.), Sahih al-Bukhari, vol. 2, hadith no. 413.

¹⁵⁰ Farooq, M. O., “Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam,” (2006).

*лерантность и стремление к прогрессу (с точки зрения ислама, конечно). Мы сами стали подобны племени Израилевому: погрязли в легализме, жестокости и нетерпимости. Точно также, как пророк Иисус был послан, чтобы вдохнуть в иудейское общество новую жизнь, то и мы должны научиться тому же и реанимировать нашу”.*¹⁵¹

Если шариат основан одновременно на божественных (Коран) и не-божественных (Хадис, Иджма‘ Кийас и пр.) источниках, и если небожественная часть составляет преимущественную и непропорционально большую часть его содержания, то следует задать себе логичный вопрос: будет ли правильным считать шариат божественным? По этому вопросу известная мусульманская ученая Риффат Хасан говорит следующее:

Поэтому нет ничего удивительного в том, что большинство мусульман не могут считать себя мусульманами, не придерживаясь, при этом, мусульманских законов в том виде, в котором они им знакомы, однако не имея при этом представлений о том, на основании чего они были разработаны и сформулированы. В то же время, придание шариату статуса божественности превращает его в непреодолимый вызов для среднестатистического мусульманина.

Отрицая божественность шариата Риффат Хасан продолжает:

Статус мусульманина определяется всего одним убеждением: верой в Аллаха, единого создателя и творца, который посылал пророков для наставления и руководства человечества. Вера в Аллаха и Его откровения через Мухаммада, сохранившиеся в Коране – все это вовсе не означает признание

¹⁵¹ Emerick, op.cit., undated.

*обязательным для себя всего комплекса законов шариата, не означает это также и признания шариата божественным, трансцендентным и вечным – все это вызывает серьезные вопросы (которые на мой взгляд следует задавать).*¹⁵²

Итак, каким образом люди могут описывать и постигать суть шариата, если в целом, он не считается божественным? Ниже приведены несколько соображений по этому поводу:

*Шариат зачастую называют исламским законом, однако это неверно, поскольку лишь небольшая его часть неоспоримо восходит к главному тексту ислама – к Корану. Более верным названием следует считать термин “мусульманский закон” (то есть система законов мусульман), или “вдохновенный исламом закон”, “закон, выведенный из ислама” или даже “система исламского законодательства”.*¹⁵³

Достаточно удачно Хан советует мусульманам: “Рассматривать ислам как *источник ценностей*, которые определяют поведение, нежели системой заранее готовых норм для решения всех проблем”.¹⁵⁴

Итак, каковы основные ценности, которых должны придерживаться мусульмане, и которые определяли бы их мыслительные процесс, культуру и право. Следует заметить, что приводимые ниже пункты, ни в коем случае не являются исчерпывающими и этот список, несомненно, можно продолжить:

¹⁵² Shaheed, F., “Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslim Laws.” Occasional Paper, quoting Riffat Hassan, <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99%20Controlled%20or%20Autonomous>.

¹⁵³ Looklex, “Sharia,” Encyclopedia of the Orient. <http://i-cias.com/e.o/sharia.htm>. [Accessed March 15, 2007].

¹⁵⁴ Khan, M., “The Priority of Politics,” (2003).

1. Фундаментальное человеческое достоинство (каждый человек – это личность, а не объект или товар)

Каждое человеческое существо обладает своей субъектностью, он личность, а не объект. Рабство возможно лишь в том случае, если человеческие существа расцениваются как объекты, которыми можно владеть и торговать.¹⁵⁵ Именно этот мыслительный акт порождает легалистский подход, согласно которому брачный дар (*махр*) рассматривается как установление некой “цены” в процессе торговли.¹⁵⁶ Бог наделил каждого из нас священным правом называться человеком, и мусульмане должны быть в авангарде в деле защиты основополагающих прав на человеческое достоинство:

О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым вы друг друга спрашиваете, и родственных связей. Поистине Аллах - над вами надсмотрщик! (4:1)

Один человек спросил: “О пророк Аллаха, у кого ислам наиболее совершенен? Пророк ответил: «У того, от языка и рук которого люди (вне зависимости от того, мусульмане они или нет) чувствуют себя в безопасности»¹⁵⁷

¹⁵⁵ Farooq, M. O., “Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery,” Unpublished essay (2006), http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery_math.html. [Accessed June 21, 2007].

¹⁵⁶ См. раздел «Брак, заключение контрактов и торговля» в Пятой Главе данной книги, посвященной методу аналогии (*киййас*).

¹⁵⁷ Hanbal, A. ibn, Musnad Ahmad (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), hadith no. 6762.

2. Справедливость

Ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что ислам особое внимание уделяет справедливости. Мусульманская религия устанавливает такой высокий стандарт в этом отношении (и он намного выше, чем в любых других религиях или идеологиях), что требует от человека отстаивать принцип справедливости даже в тех случаях, когда его соблюдение противоречат его личным интересам:

О вы, которые уверовали! Будьте стойки в справедливости, свидетелями пред Аллахом, хотя бы против самих себя, или родителей, или близких; будь то богаты или бедны - Аллах ближе всех к обоим. Не следуйте же страсти, чтобы не нарушить справедливости. А если вы скривите или уклонитесь, то Аллах сведущ в том, что вы делаете! (4:135)

За исключением вопросов, относящихся к ритуальному поклонению, все предписания и законы должны содержать объяснение того, как именно они служат установлению справедливости, и как применение определенной нормы способствует торжеству справедливости в отношении безопасности жизни людей, защиты их чести, и неприкосновенности собственности. Например, закон не может просто постановить, что вдова, у которой пропал муж, должна ждать четыре, десять или некое неопределенное количество лет до того, как она обретет право вновь выйти замуж.¹⁵⁸ В законе обязатель-

¹⁵⁸ Al-Qayrawani, A. A., The Risala: A Treatise on Maliki Fiqh, trans. by Alhaj Bello Mohammad Daura, undated, http://www.iiu.edu.my/deed/law-base/risalah_maliki/book32a.html; См. главу “Заключение брака и развода”. Минимальный срок ожидания до получения права на развод составляет четыре года. Ал-Кайрувани представляет свое мнение согласно правовой школе маликитов. Также см. Kamali, M. H., Shariah Law: An Introduction (Oxford: One World, 2009), p.75. Однако некоторые школы допускают совершенно неопределенные сроки: так, например, “жена, согласно ханафитскому праву, получает юридическое право на аннули-

но должно быть объяснение - почему именно это положение следует считать соответствующим принципу справедливости; как именно оно служит интересам подобной женщины.

Справедливость, в целом, не должна считаться относительной, как ошибочно утверждали некоторые ученые¹⁵⁹. Порывая с устоявшейся традиционной точкой зрения, видный ученый – правовед Ибн Кайим подчеркивал важность понимания ислама в контексте его сущностной основы – справедливости, он настаивал на необходимости сопряжения шариата и ислама со справедливостью в качестве главной ценности:

Основой шариата является мудрость и сохранение интересов людей, как в этом мире, так и в мире последующем. Во всей своей полноте интересы людей способны обеспечить такие ценности как справедливость, милосердие и мудрость. Любая норма, которая выходит за рамки справедливости и ведет к тирании, которая подменяет понятия и вместо милосердия предлагает жестокость, добро подменяет злом, а вместо мудрости ведет к пошлости и банальности – все это не является шариатом, несмотря на то, что такой закон, казалось бы, косвенно можно было бы вывести, исходя из имеющихся посылок. Шариат – это божественная справедливость и милосердие по отношению к Его

рование (*фасх*) ее брака только в том случае, если неспособность к осуществлению брачных обязанностей ее мужа точно доказана, либо же, в случае пропажи ее мужа, но только тогда, когда ему гипотетически исполнилось бы девяносто лет со дня рождения”. Kamali, M. H., *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary* (Leiden, Netherlands: Brill, 1985), p.169. Мнение ал-Кайрувани основывается на позиции маликитов, с которыми соперничает ханафитская школа права.

¹⁵⁹ Farooq, M. O., “Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism,” (2007).

(Господа – прим. перев.) народу¹⁶⁰.

3. Равенство (отсутствие дискриминации)

Ценности ислама ориентированы на обеспечение всеобщего равенства, вне зависимости от того, является ли тот или иной человек мусульманином или нет, мужчина он или женщина, чернокожий или светлокожий. В этом мире все люди равны, в особенности, в отношении тех прав, что относятся к сохранению их жизни, защите чести и собственности. Какими бы достоинствами или добродетелями не обладали мусульмане – за все будет получено вознаграждение в последующей жизни. На общечеловеческом уровне все должны считать друг друга равными.

В особенности важно учитывать равенство в двух аспектах: в гендерном отношении и в отношениях между мусульманами и немусульманами. К примеру, в отношении развода в Коране сказано:

А разведенные выжидают сами с собой три периода, и не разрешается им скрывать то, что сотворил Аллах в их утробах, если они веруют в Аллаха и в последний день. А мужьям их - достойнее их вернуть при этом, если они желают умиротворения. И для них - то же самое, что и на них, согласно принятому. Мужьям над ними - степень. Поистине, Аллах - великий, мудрый! (2:228)

Вышеприведенный аят подтверждает, что права мужчины и женщины в вопросах развода равны или взаимообусловлены; это является исламской нормой. Однако, шариат породил широко распространенное мнение о неравенстве, ведущее к мужскому доминированию, вместо вышеприведенной нор-

¹⁶⁰ Цитата из книги Ибн Кайима «И‘лам ал-мувакки‘ин» дана по изданию: Guraya, 1993, pp.24-25.

мы. В вопросах развода преобладающей практикой исламского права стала не просто некоторая степень, а буквально ничем не ограниченное, безудержное и исключительное преимущество мужчин над своими женами.

С точки зрения Корана, отношения полов в своей основе должны строиться на взаимной заботе и попечительстве (*вилайя*):

А верующие мужчины и верующие женщины, - они - друзья одни другим: они побуждают к признанному и удерживают от неодобряемого, простаивают молитву и дают очищение, повинуются Аллаху и Его посланнику. Этих помилует Аллах: ведь Аллах - велик, мудр! (9:71)

Точно также, исходя из ценности и уважения к праву на жизнь, с каждым человеком, вне зависимости от его религиозной принадлежности, необходимо обращаться самым гуманным образом:

По этой причине предписали Мы сынам Исраила: кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех. А кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех. (5:32)

Если вышеприведенный аят имеет хоть какое-то значение, в контексте соблюдения принципа справедливости, то, нет никаких сомнений, что в отношении ценности человеческой жизни не может быть ни малейшей дискриминации. В случае убийства – наказание мусульманина за убийство немусульманина не может быть меньше, чем за убийство немусульманином мусульманина.

4. Свобода.

Одним из самых важных элементов ценностно-ориентированного подхода является положение, согласно которому ислам строится не на принуждении, а на принципе

свободы выбора. Для того чтобы ислам вновь обрел свою значимость, необходимо признать, что в основе решения любого человека о принятии веры лежит принцип свободы выбора. Принуждение может способствовать лишь внешнему исполнению норм, однако оно никогда не утвердится по-настоящему в людских сердцах, которые при первой же возможности отрекутся от того, во что они по-настоящему не уверовали – что приведет к возможности возникновения недовольства внутри мусульманского социума. Когда Пророк и его только зарождающаяся община сталкивались с серьезными и непрерывными преследованиями, Аллах настойчиво напоминал Мухаммаду дорожить свободой. Согласно разумным представлениям, существующим в здоровом и хорошо функционирующем обществе, никто не имеет права лишать людей основополагающего права на свободу выбора:

*Не клянусь этим городом! И ты живешь [и ты свободный житель - хиллун] в этом городе. И родителем и тем, что он породил! Мы создали человека в заботе. (90:1-4)*¹⁶¹

И скажи: "Истина - от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует". (18:29)

(а) Все положения исламской веры имеют отношение к взрослым людям, обладающим свободным выбором. Поэтому все усилия определенных кругов превратить ислам в культурную традицию – в рамках которой вновь появляющееся поколение молодежи автоматически становится верующим – нелепы и несовместимы с исламом.¹⁶² Следование

¹⁶¹ По поводу данного аята см. разъяснение в книге: Farooq, M. O., "Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam," Message International, 30(4/5) (Apr.-May, 2004), pp.19–21.

¹⁶² Даже дети или члены семьи пророков не становились непременно верующими в Бога. В соответствии с учением ислама, это всегда был их собственный выбор. Доказательством тому служат истории пророка Нуха (Ноя), его жены и сына в Коране (11:42-47; 66:10), а также история жены пророка Лута (Лот) (11:81; 15:56).

исламу предполагает приложение максимально возможных для человека усилий по исполнению обязательств и следованию предписаниям, в соответствии с собственным пониманием индивидуума. Один из главных компонентов подобной веры – это служить примером для других и в особенности для собственных детей; также необходимо помогать своим детям в понимании ислама по мере их взросления, и содействовать их осознанию того – почему так важно самостоятельно принимать решения и понимать последствия совершенного выбора. Соответственно, совершенно недопустимо для кого бы то ни было, включая самых ближайших вам родственников, догматически и слепо принимать на веру положения ислама исключительно в результате требования старших. Каждая душа должна подтвердить свой собственный сознательный выбор. Ислам, как образ жизни, перестал быть динамичным, поскольку его первый столп – *шахада* (свободное и публичное подтверждение своей веры) – потерял свою революционную актуальность.

Когда дети вырастают и принимают решение, не нравящееся их родителям, их выбор следует уважать, стараясь сделать свои наставления более убедительными и искренне веря в своих близких. Так или иначе, каждый взрослый человек вне зависимости от пола, должен прийти к своему собственному личному решению. Если этот выбор будет сделан свободно и независимо от какого бы то ни было давления, то истинное послание ислама будет вновь услышано, и у религии вновь появится шанс привести мир к революционным преобразованиям.

Таким образом, вместо того, чтобы демонстрировать свой протест и отвергать своего ребенка, когда он делает неправильный выбор, следует проявлять любовь и приятие. Это единственный путь, который может привести к исправлению ситуации; враждебность и отвержение, в свою очередь, ста-

новятся непреодолимым препятствием для воссоединения, примирения и пересмотра ошибочных воззрений. Следует разобраться и с самой критической ситуацией, когда некто, рожденный в мусульманской семье, позже отказывается от ислама (то есть становится вероотступником). С традиционной, склонной к осуждению, легалистской точки зрения, отступничество – это проблема, влекущая за собой применение закона, который предписывает наказание из категории “*хадд*”¹⁶³ и предусматривает смертную казнь.

Данный подход крайне вреден, особенно в контексте возрожденческих движений, стремящихся восстановить халифат (*хилафа*). Мусульмане, в целом, с большим почтением относятся к периоду правления праведных халифов (*хулафа ар-рашидун*), они считают данный отрезок истории примером идеального правления. Более того, они также уверены, что эта ранняя степень развития исламского социума представляет собой квинтэссенцию того, что называют халифатом – исламской политической системой. Однако, сторонники возрождения исламского государства в наше время могут существенно помешать распространению среди широких народных масс убеждения о благоприятном характере этого института из-за присущего им догматического понимания этого концепта. К примеру, Хизб ат-Тахрир (запрещенная в РФ прим. перев.) провозгласил своей главной целью восстановление халифата. В предварительной версии их конституции (*ал-дустур*), которую предложил основатель партии Такиуддин ал-Набхани (ум. 1977), и полностью принятой членами Хизб ат-Тахрир в статье 7 сказано:

¹⁶³ *Хадд* (араб. удержание, пресечение) - наказания, которые шариатский судья налагает за преступления против нравственности и общественного порядка, на которые есть указания в Коране и Сунне. Среди них: клевета, прелюбодеяние, мошенничество, вероотступничество и другие. (Прим. перев.)

Те, кто виновны в вероотступничестве (муртад) должны быть казнены, в соответствии с законом о вероотступничестве, если они сами отказались от ислама.

Ввиду отсутствия доказательств, данное положение, с исламской точки зрения, ничем не подтверждается. Между тем, проблема еще больше усугубляется по мере чтения дальнейших положений этой предварительной версии конституции. В той же 7 статье говорится:

Если же они родились немусульманами, то есть, они являются потомками вероотступников, то с ними необходимо поступать как с немусульманами, согласно их статусу – либо как с многобожниками (муширик), либо как с людьми Писания (ахл ал-китаб).¹⁶⁴

Большинство современных исламских мыслителей отвергают данное нарушение права на свободу вероисповедания и считают вышесказанное противоречащим исламу, тем самым, не признавая традиционное мнение¹⁶⁵. Проблема вероотступничества (*иртидад*) включает в себе измену против государства, основанного на принципах ислама, а не личный

¹⁶⁴ Данное высказывание о том, что люди, якобы, родились мусульманами или немусульманами, порождает еще большее непонимание. Было бы верным сказать, что некто родился в мусульманской или немусульманской семье. Да, конечно известно высказывание Пророка о том, что все люди изначально являются мусульманами, или, иначе говоря, родились в состоянии внутренне присущей им природы (*фитра*), и лишь родители растяг их в соответствии с теми верованиями, которых сами придерживаются. См. Farooq, M. O., “Being born as a Muslim: Is there such a thing?” 1999, комментарии были размещены на сайте интернет-форума NABIC-L, URL: http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/born_muslim.html. [Accessed July 27, 2006].

¹⁶⁵ Для ознакомления с уникальным сборником высказываний «100+ мнений по теме ислама и вероотступничества» см.: <http://apostasyandislam.blogspot.com>. [Accessed July 15, 2007].

отказ от веры. Таким образом, еще раз следует подчеркнуть, что в соответствии с исламскими принципами и ценностями, этот вопрос не входит в разряд правовых и не является поводом для какого бы то ни было принуждения.¹⁶⁶

(б) Другая проблема, в которой свобода и принуждение приобретают особую актуальность – это проблема женщины, в целом, и брака, в частности. К женщинам должны относиться как к полноценным и независимым людям, и притом, имеющим первостепенную важность и ценность. Прежде всего, они также будут предстоять перед Аллахом и отчитываться перед ним как полноценные человеческие существа. Для должного осознания данной проблемы необходимо более глубокое понимание гендерных отношений в исламе. Взрослая и половозрелая женщина не должна зависеть от мужчины. Жизнь в браке – это вовсе не жизнь в услужении; это отношения, где *«они – друзья (аулия)»* *«они друг другу»* (9:71)

Зависимость, согласно исламу, должна быть взаимной. Некоторые западные модели отношений поощряют женщин совсем не нуждаться в мужчинах и наоборот. Однако, это другая форма крайности, за которую западные сообщества уже начинают дорого платить в виду появления разрушенных семей, что накладывает тяжкое бремя на плечи детей, вызывая у них проблемы, связанные с отчуждением, депрессией, а также рост насилия и другие социальные болезни. В противоположность этому, в мусульманских обществах господствует образ жизни, при котором женщины не рассматриваются как полноценные люди и потому не имеют возможностей для развития. Мужчина – мусульманин (а в наши дни

¹⁶⁶ Farooq, M. O., “Apostasy, Freedom and Da’wah: Full Disclosure in a Business-like Manner,” (2007), http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy_freedom_and_dawah_full_disclosure_in_a_business_like_manner/. [Accessed June 21, 2007].

исламская ученость – это целиком сфера деятельности мужчин), стал единственным арбитром жизни мусульманской женщины. Возвращение к изначальной форме ислама требует, чтобы женщины приобретали знания в области права и становились настоящими исламскими учеными и политиками, для того чтобы играть свою важнейшую роль в качестве членов исламского совета (*шур*). Это необходимо для того, чтобы исламский тип мышления и управления охватывал все стороны жизни общества.

Один из основополагающих исламских принципов гласит, что те, чья жизнь может быть затронута определенным решением, должны быть представлены при его принятии, и так или иначе, участвовать в этом процессе. Доказательством этого тезиса служит эпизод из жизни пророка Ибрагима, который в своей преданности Божьей заповеди был готов пожертвовать самым дорогим, что у него было – своим сыном. В этот трагический момент он просит его высказать свое мнение по этому вопросу:

Он сказал: "Сынок мой, вижу я во сне, что закалываю тебя в жертву, и посмотри, что ты думаешь". (37:102)

И наш Пророк привлекал членов своей общины – мужчин и женщин – к обсуждению стратегии сражения в битве при Ухуде, и несмотря на не самый благоприятный для мусульман исход, последствия этого решения не могут служить основанием для того, чтобы выступить против самого принципа организации консультаций и представительства. Еще до этого события мусульманки были среди тех, кто дал пророку Присягу довольства¹⁶⁷ (*байа ар-ридван*); это вполне доста-

¹⁶⁷ Присяга на верность до смерти, которую дали в 628 году около 1400 сподвижников пророка Мухаммада, включая женщин, под деревом Самура в Худайбийе, когда до них дошел ложный слух о том, что курайшиты убили Усмана ибн 'Аффана. Ее также называют «Клятвой под деревом» (Прим. перев.)

точный довод для того чтобы по праву требовать участия женщин при обсуждении юридических и шариатских проблем, особенно тех, которые касаются их самих. Конечно, женщины должны принимать участие в решении юридических вопросов на всех уровнях, включая даже самые высшие из них, такие как принятие *иджтихада*. Мусульмане должны осознать, что отсутствие женщин при выработке решений является серьезным нарушением коранического положения о том, что мужчины и женщины “*друзья (аулийа) одни – другим*” (9:71). И любое правовое положение, которое отходит от этого принципа должно считаться ущербным. Иными словами, любые правовые решения, мнения или фетвы, касающиеся женщин, которые были приняты исключительно в рамках ограниченного мужского клуба правоведов, должны считаться по определению несостоятельными, если только иное не доказано при помощи неопровержимых фактов. Следует признать, что в целом, существующий в наши дни юридический дискурс, представлен только половиной тех самых ‘друзей’ (*аулийа*). И для постепенного, но решительного исправления этого дисбаланса и ущербности необходимы конкретные и решительные действия, которые должны осуществляться не в качестве некой благосклонной щедрости в отношении женской половины человечества, а для благосостояния и обеспечения целостности всего общества. То почтенное поколение сподвижников, которые сопровождало Пророка, было бы неполным без Аиши, Умм Саламы и других женщин, которые исполняли роли учителей, руководителей, наставников и знатоков права. Такое положение дел должно сохраняться во все времена, и общественная гармония может быть создана только тогда, когда мужчины и женщины играют роли “*друзей одни – другим*” (9:71).¹⁶⁸

¹⁶⁸ Более подробно см.: Farooq, M. O., “Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again,” *Message International*, 28(8/9) (Aug.-Sept. 2003), pp.27–33.

(в) Возможно самой большой и широкой областью, относящейся к свободе выбора и проблеме принуждения, включает в себя вопрос о роли государства в исламе. Из-за негативного опыта применения исламского права в части его ошибочных положений, многие мусульмане, как и большинство немусульман, сейчас имеют сильное предубеждение, как в отношении законов ислама, или в части совмещения политической власти с религиозной. Все вопросы, имеющие к этому отношение, необходимо рассматривать крайне внимательно, с определенной долей эмпатии и деликатности. Многие мусульмане и немусульмане, которые опасаются установления религиозного или теократического государства, имеют все основания для недоверия; совершенно не обязательно, при этом, что все они испытывают неприязнь или имеют предубеждения в отношении ислама. Без должного решения всех имеющихся проблем будет невозможно убедить кого бы-то ни было в мудрости мусульманской религии – и это надо сделать до всяких попыток создания исламского общества, поскольку без установления рациональной связи между принципами ислама и сознанием людей, исламское сообщество, в случае его установления, не сможет динамично развиваться.

Опыт тех стран, которые пытаются внедрить шариат, о чем мы говорили ранее, играет весьма существенную роль в формировании у большинства людей негативного отношения к исламу. Ислам не предусматривает и не поддерживает полицейского государства, которое только и заботится о том, чтобы вцепиться в чью-то глотку. В некоторых ситуациях, в частности, к примеру, в таких, как правление Талибана в Афганистане, даже самые яростные враги нашей религии не могли бы сделать больше для того, чтобы отдалить мусульман от ислама.

Система управления, согласно исламу, предполагает конституционализм, представительство и подотчетность народу. Нормальное и зрелое исламское управление не использует аппарата принуждения и не оказывает давления властных структур на общество. При том, что исламское правление обладает всей полнотой исполнительной власти, оно применяет ее благоразумно, под контролем закона и в рамках конституционных ограничений. В целом, за редкими исключениями, ислам уже достаточно органично научился ограничивать свою собственную власть. К сожалению, это не всегда находит понимания и должной оценки со стороны мусульман, не говоря уже о немусульманах. Власти в исламских сообществах, как правило, не вмешиваются в частную жизнь людей; у них нет оснований для организации “полиции нравов” в качестве одной из своих ветвей. Власти не имеют права наполнять свои тюрьмы (по идее, их не должно быть много) теми, кто не молится или не постится, они также не могут позволить себе подвергать наказанию женщин за отсутствие хиджаба или за то, что несколько прядей волос у них выбились из платка. Если правительство, ввиду своей мощи и власти, принуждает людей к соблюдению тех или иных норм подобным образом, то привлекательность и убедительность ислама начинает вызывать сомнения: *Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения.* (2:256) Раньше или позже у тех, кто подвергся принуждению возникнут серьезные претензии за все те насильственные действия, которым они были подвергнуты.

Для зарождающегося исламского сообщества, как и для любого другого, на его начальной стадии формирования – в то время, когда определяются его ценности и нормы, некоторая доля авторитарности во власти вполне необходима. Например, в обществе, пораженном наркоманией нужны жесткие меры по борьбе с наркоторговцами. Однако любая подобная власть не должна допускать злоупотребления, и ни

при каких условиях она не имеет права подавлять политическую оппозицию, ибо это будет элементарно контрпродуктивно.

(г) Люди должны иметь право выбирать себе веру самостоятельно. Если кто-то хочет выбрать для себя иную религию, ислам не имеет права стоять у такого человека на пути. Большой ошибкой и фундаментальным непониманием ислама является убеждение в том, что человек, отказывающийся от своей веры в ислам должен быть наказан:

А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими? (10:99)

Более того, в исламском обществе должно быть ясно проговорены права немусульман. И во времена Пророка и позже него было много немусульман, которые хотели переезжать и жить в мусульманских государствах. Это происходило потому, что исламское общество, в основе своей, построено на принципах плюрализма и инклюзивности. Соответственно, в наше время традиционные воззрения на те вопросы, которые затрагивают права граждан немусульман должны быть пересмотрены. В частности, имеются в виду такие положения, как подушный налог на немусульман (*джизийа*), участие в политике и право на занятие должностей в государстве:

...Мусульмане должны осознать важность свободы не только для самих себя, но и для всего человечества. Если мусульмане ценят свободу, то она не должна принадлежать лишь им одним. Они должны ценить свободу и для других также, несмотря на то, что они могут подчас не соглашаться с теми или иными идеологическими системами, религиями или философскими воззрениями. Мусульмане не должны при первых же признаках критики или очернения ислама со стороны, требовать расправы над такими людьми

ми или пытаться избавиться от подобного соседства.... Перспектива – обогащенная опытом прошлого, но нацеленная на будущее – требует, чтобы мусульмане признали необходимость свободы и боролись за нее на самых разных уровнях. Они также должны признать вызов принятия такой модели общества, где учитывается не только свобода мусульман, но также свобода всех остальных. Именно в этом значение аят: “Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества (3:110)¹⁶⁹”.

Главное здесь то, что ислам строится на принципе свободного выбора, а не на принуждении и самовластии. Те, кто ратует за иную точку зрения в данном вопросе, поступают непоследовательно и противоречат этому ключевому для ислама аяту Корана, тем самым отвергая одну из важнейших ценностей религии. Более того, мусульмане стоят перед важнейшим вызовом, который заключается в необходимости перестроить свое общество таким образом, чтобы оно соответствовало ценностям свободы и возможности свободного выбора, которые должны находиться в гармоничном равновесии с общими стандартами и нормами ислама.¹⁷⁰

5. Универсальные моральные ценности (ма‘руф)

Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества (ан-нас), повелевая совершать одобряемое (ма‘руф), удерживая от предосудительного (мункар) и веруя в Аллаха. Если бы люди Писания уверовали, то это было бы лучше для них. Среди них есть верующие, но большинство их являются нечестивцами. (3:110)

¹⁶⁹ Farooq, M. O., “Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam,” (2004), p.21 (Прим. авт.) В данном случае приведен перевод Эльмира Кулиева, поскольку перевод Игнатия Юлиановича Крачковского (Вы были лучшей из общин, которая выведена пред людьми, 3:110) не в полной мере отражает идею Мухаммада Фарука (Прим. перев.)

¹⁷⁰ Там же.

Коранический призыв совершать одобряемое (*ма'руф*) и удерживаться от предосудительного (*мункар*) относится к нравственным ценностям в универсальном смысле. Оба понятия – и одобряемое (*ма'руф*), и предосудительное (*мункар*) имеют весьма широкий спектр смыслов и четкое понимание этих двух концептов чрезвычайно важно для жизни мусульман.

Одобряемое (*ма'руф*) означает то, что всем хорошо известно, общепринято, широко признанно, это все хорошее, полезное и правильное. Предосудительное (*мункар*), в свою очередь, это все, что неправильно, мерзко, неприятно, отрицательно, не признанно, отвергаемо, зловердно, и включает в себя нечто преступное.

Исламский шариат отражает одновременно и то, что признается одобряемым (*ма'руф*) и то, что считается предосудительным (*мункар*), поскольку он включает в себя то, что всеми признанно как хорошее и правильно, и отрицает все то, что рассматривается как дурное и неправильное. Например, ни одно общество не считает воровство или ложь правильным и хорошим, однако некоторые люди совершают подобные деяния. Таким образом, призыв совершать одобряемое (*ма'руф*) и удерживаться от предосудительного (*мункар*) является проявлением универсальной природы ислама.

Мусульманская Умма не существует исключительно ради самой себя. У нее есть определенная миссия, божественно установленная задача – служить человечеству. Как поясняет 'Абдулла Йусуф 'Али, известный комментатор Корана:

Логическим завершением эволюционного развития истории верований является появление универсальной религии, способствующей объединению людей, не взирая на расовые или доктринальные различия; именно такой позиции при-

держивается ислам. Ибо религия ислам – это всего лишь подчинение воле Господа. Это означает (1) веру, (2) праведные деяния, совершение поступков, служащих примером для всех остальных и способность видеть преимущество добра, (3) воздержание от дурного, служение в качестве примера отстранения от зла, способность предвидеть, что несправедливость и неправедность всегда в проигрыше. Ислам [автор, возможно, имеет в виду мусульманская Умма – прим. авт.] существует не сам для себя, а для всего человечества.¹⁷¹

К сожалению, в силу влияния пуританистского фундаментализма, это понимание универсальности ислама было утрачено. Как пишет Халед Абу Эль Фадл:

Сторонники чистого ислама выстраивают свою эксклюзивистскую и нетерпимую к иным точкам зрения теологию при помощи буквального прочтения коранических аятов, как будто смысл их совершенно очевиден, и для понимания нет никакой необходимости учитывать исторический контекст. На самом же деле, совершенно невозможно анализировать те или иные стихи Корана, не принимая во внимание общую нравственную направленность коранического послания. В самом Коране имеются общие моральные указания на необходимость таких нравственных норм, как милосердие, справедливость, доброта и великодушие. Коран не дает четких определений каждой из этих категорий, поскольку предполагает, что у читателя уже имеется определенный уровень моральной порядочности. К примеру, Коран настойчиво требует от мусульман совершения добрых поступков. Слово, которое используется для обозначения одобряемых поступков – ма'руф имеет смысл того, что однозначно всеми признается благом. Благое, согласно кораническому

¹⁷¹ Ali, A. Y., 1988, fn no. 434.

видению, это часть того, что мы называем “живой реальностью” – это сочетание человеческого опыта и выстроенного на его основе нормативного восприятия действительности¹⁷².

В свою очередь эксклюзивистское мышление не только становится препятствием для понимания ислама – как важнейшей истины, но оно еще и взращивает среди представителей других народов негативное отношение к мусульманам и исламу. Особое внимание, которое уделяется термину “одобряемое” (*ма‘руф*), не означает, что на практике ислам не имеет никаких отличительных или уникальных черт. Однако необходимо, также чтобы мусульманский подход должным образом уравнивался универсальными воззрениями, которые бы позволили всему человечеству осознать тот факт, что ислам – это не новая религия, а та же самая вечная истина, извечное послание, которое несли людям все пророки, включая Авраама, Моисея и Иисуса.

б. Гуманистическая ориентация и глобальное измерение ислама

Вы были лучшей из общин, которая выведена пред людьми¹⁷³: вы приказывали одобряемое (ма‘руф) и удерживали от неодобряемого (мункар) и веровали в Аллаха. А если бы уверовали обладатели писания, было бы лучше для них. Среди них есть верующие, но большая часть - распутники. (3:110)

О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, кото-

¹⁷² El Fadl, *The Great Theft* (San Francisco, California: Harper, 2004), pp.14–15.

¹⁷³ У Э.Кулиева данный фрагмент переведен следующим образом: “Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества (3:110) (Прим. перев.)”

рым вы друг друга спрашиваете, и родственных связей. По истине, Аллах - над вами надсмотрщик! (4:1)

Каждый человек является членом той или иной семьи, кроме того, он также и представитель страны или нации. Вместе с этим, мусульман еще определяет принадлежность к мусульманской Умме. И на высшем уровне мы все является частью человечества. Ни один из этих уровней принадлежности к той или иной общности не противоречит друг другу. При этом, зачастую мы не вольны выбирать себе членов своей семьи; люди рождаются в своей семье и принадлежат своему роду, скрепленные узами родственных и иных связей. Принадлежность к государству имеет уже иную природу, и благодаря всеобщей мобильности она уже подвержена большей вариативности. Между тем, вполне возможно сохранять гармоничную связь с той частью мира, откуда мы родом, проявляя при этом верность стране пребывания. Мусульмане должны со всей определенностью демонстрировать это людям тех стран, в которые они мигрируют.

В добавление к этому, мусульмане должны заботиться, делясь и развивая то особое чувство принадлежности к мировой мусульманской общине – Умме. Ибо исламская идентичность – это личный выбор, а не унаследованное качество, и это ощущение и степень принадлежности представляют собой величайшую ценность. Однако, эта приверженность не должна входить в противоречие с требованиями, которых придерживается все остальное человечество. Именно через этот дух родства реализуется смысл той коранической фразы: *«Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества»*. (3:110)¹⁷⁴

Все достижения и радости, которые разделяет человечество, неотделимы от Уммы, и мусульмане должны ощущать

¹⁷⁴ Перевод Э.Кулиева. (Прим. перев.)

свою причастность, а не только радоваться в тех случаях, когда что-то хорошее случается лишь с мусульманами. Необходимо противостоять проявлениям разобщенности, которая ведет к обманчивому мнению о том, что весь мир составляет образ враждебного “иного”. Недостаточно ощущать лишь боль и страдания одних только мусульман. Приверженцы ислама должны быть сонастроены с невзгодами и испытаниями, выпадающими на долю всего человечества.

Мусульманские законы не должны возвращать в людях неоправданное чувство отчуждения. Вместо этого, верующим следует проникнуться ощущением принадлежности ко всему человечеству и искать общие основания для решения всех важных проблем. Мусульмане должны быть в авангарде формирования всеобщего единства в рамках всего человечества.¹⁷⁵

7. Представительство и участие (шура).

*А то, что у Аллаха, - лучше и длительнее для тех,
которые ответили своему Господу и выстаивали молитву, а дело их - по совещанию между ними, и тратят они из того, чем Мы их наделили. (42: 36,38)*

Совещательный процесс или *шура* является жизненно важным и ключевым институтом в исламе. Различного рода отношения в нашей религии основываются как раз на совещательных процедурах нежели на принуждении и навязывании. Таким образом, концепции руководства, управления и лидерства строятся на основе широкого участия, что означает, что те, в отношении кого принимаются решения, в обяза-

¹⁷⁵ Farooq, M. O., “The Spirit of Global Belonging: Perspectives from Some Humanity-Oriented Icons,” (2006), http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc. [Accessed June 21, 2007].

тельном порядке должны принимать участие в обсуждении. Исламская форма управления строится на всеобщем участии и полностью подотчетна населению¹⁷⁶.

В целом, любой, чья жизнь будет затронута принимаемым решением имеет право на то, чтобы его мнение учитывалось, за исключением того, когда дело касается невменяемых или не достигших зрелости персон. Во всех случаях, когда это целесообразно и возможно, данный совещательный процесс должен быть организован на институциональном уровне.

Принцип совещательности имеет особую значимость в контексте ценностно-ориентированного подхода, поскольку по своему происхождению эта обыденная шариатская практика не является ни божественной, ни священной. Мусульмане – как в индивидуальном порядке, так и в составе групп – могут составить по тому или иному поводу собственное мнение и придерживаться его, однако как только это становится вопросом всеобщей нормы, необходим процесс обретения правового статуса посредством институционализированного акта рассмотрения на специальном совете (*шуро*). Данное положение имеет отношение ко всем аспектам, касающимся основополагающих источников ислама, поскольку на уровне их толкования имеется весьма широкое расхождение во мнениях, нередко даже в рамках одной и той же правовой школы.

Если согласиться с тем, что понимание и интерпретация божественного руководства должны рассматриваться как акт человеческого познания, и соответственно, поскольку результат подобного рассмотрения уже не имеет статуса святости, то весьма логично предположить, что создание закона на

¹⁷⁶ Farooq, M. O., "Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions," *Message International* 27(4/5) (April-May2002), pp.17–19.

основании божественного указания должно осуществляться при помощи механизма совещания (*шура*). Таким образом, конкретная правовая норма не должна становиться таковой лишь в силу признания некоего консенсуса (*иджма'*), которого на самом деле не существует, или же использования метода аналогии (*кийас*), представляющего собой спекулятивное суждение. Скорее такая норма должна устанавливаться при помощи механизма обсуждения и совещания (*шура*). Применение данной схемы будет далее подробно рассмотрена в главах о хадисах, о методе консенсуса (*иджма'*) и методе аналогии (*кийас*).

Конечно, совещание (*шура*) не означает механизма, принятого в монархических режимах, хунтах, авторитарных формах управления, которые назначают членов консультативного совета. Вместо этого, вся власть должна осуществляться при помощи совещательного института (*шура*). Таким образом, если мы говорим об исламской форме управления, то принцип совещательности (*шура*) не совместим ни с какими консультативными органами, члены которых назначаются той или иной формой авторитарной власти.

8. Верховенство закона.

Суть данного положения о верховенстве закона в исламе можно сформулировать в четырех пунктах:

(а) Равенство всех перед законом: никто не может быть выше закона; правовые нормы основаны на объективных и применимых ко всем правилах;

(б) Независимость судопроизводства;

(в) Правоприменение осуществляется на принципах цивилизованности и беспристрастности;

(г) При решении конфликтов ситуация разрешается либо через систему независимого права, либо при участии политических институтов, или же с использованием обоих, без применения насилия со стороны граждан или государства.

В случаях правления диктаторов, монархов, военных хунт и прочих несправедливых режимов, когда на некоторых людей не распространяется власть закона, происходит коренное нарушение самих основ шариата. Сравните это с примером самого Пророка, который никогда не ставил себя выше закона. Шариат не будет считаться по-настоящему исламским кроме как при условии верховенства закона и в соответствии с ценностями ислама:

Скажи: "Я боюсь, если послушаюсь своего Господа, наказания дня великого!" (6:15)

О вы, которые уверовали! Будьте стойкими пред Аллахом, исповедниками по справедливости. Пусть не навлекает на вас ненависть к людям греха до того, что вы нарушите справедливость. Будьте справедливы, это - ближе к богобоязненности, и бойтесь Аллаха, поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете! (5:8)

Аиша передаёт, что в своё время курайшиты были озабочены делом одной женщины из бану Махзум, которая совершила кражу, и одни стали говорить: «Кто поговорит о ней с Посланником Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)?» — а другие сказали: «Кто же осмелится заговорить с ним, кроме Усамы ибн Зайда, любимца Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)?!» И Усама походатайствовал за неё, и Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал ему: «Неужели ты ходатайствуешь об отмене одного из наказаний, установленных Аллахом?!» А потом он встал и обратился к людям с проповедью, после чего сказал: «Поистине, живших до вас погубило то, что, когда кражу совершал знатный, они не трогали его. Когда же её

совершал слабый, они применяли к нему установленное наказание. Клянусь Аллахом, даже если бы украли Фатима, дочь Мухаммада, то я непременно отрубил бы руку и ей!» А в другой версии говорится, что одна женщина брала напрокат вещи, а потом отрицала это [и не возвращала их] и Пророк (мир ему и благословение Аллаха) велел отрубить ей руку.¹⁷⁷

Любая система, в которой один человек или какая-то организация ставит себя выше закона, не может считаться по-настоящему исламской и быть законной перед лицом Господа. Мусульмане должны считать диктаторскую или монархическую власть семьи или группы не исламской и неприемлемой для себя. В соответствии с этим, не следует считать правомерным, с исламской точки зрения, применение любого закона, в том числе и всех установлений категории “худуд” в Пакистане, в силу того, что это яркий пример установления правовых норм незаконным властителем и нелегитимной системой правления.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith no. 4187. (Прим. авт.) На русском языке данный хадис можно найти на сайте HadeethEnc.com URL: <https://hadeethenc.com/ru/browse/hadith/2955> (Прим. перев.)

¹⁷⁸ Некоторые могут поднять вопрос о наличии у Пророка определенных правовых привилегий, отличавших его от остальных. Одной из них, в частности, считают его одновременную женитьбу на тринадцати женщинах, в то время, как ислам ограничивает максимальное число жен – четырем (к слову, во избежание неправильной интерпретации, разрешение Корана иметь до четырех жен не является абсолютным. Скорее, этот разрешение имеет контекстуальный характер и оговорено рядом условий, хотя традиционалистская интерпретация ислама сделала это разрешение безусловным). Что касается относящихся к Пророку исключений, то если рассматривать в общем, то все законы распространялись на него также, как и на всех остальных. Подтверждением этому может служить хорошо известное утверждение о том, что даже его собственная дочь не может требовать или получать некое особого отношения со стороны закона. Следует также заметить, что в качестве главы государства и лидера об-

9. Поиск общих оснований для достижения всеобщего блага.

Скажи: "О обладатели Писания! Приходите к слову, равному для нас и для вас, чтобы нам не поклоняться никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в со товарищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха. Если же они отвернутся, то скажите: "Засвидетельствуйте, что мы - предавшиеся". (3:64)

Для людей свойственно в большей мере подчеркивать и даже преувеличивать различия нежели обращать внимание на сходства. И мусульмане не являются в данном вопросе исключением. Ислам приглашает людей к постижению изначальной истины. Он передает весть о благом и предостерегает от дурного. Однако всегда, когда только это возможно, он также пытается определять и выстраивать отношения на основе того, что объединяет людей. Именно это сделало возможным существование исламского сообщества в Медине под началом Пророка. Ислам предоставляет людям самим сделать выбор между истиной и ложью, правильным и неправильным, добродетелью и пороком. Люди обладают свободой выбора. Однако, ислам также призывает своих последовате-

щины, Порок имел и особые обязанности. К примеру, поздняя ночная молитва (*тахаджуд*) была введена в качестве обязательной (*ваджиб*) только для Пророка, в то время как для всех остальных мусульман она считалась лишь крайне желательной. В отношении большого количества жен пророка, превышавшего установленные нормы, следует отметить, что Пророк заключал браки с некоторыми женщинами исходя из соображений укрепления межплеменных отношений (между государством, основанном на нормах ислама и другими племенами), либо же для защиты вдов и пожилых женщин. Во всех этих случаях изначально предполагалось, что его жены не будут искать мирских наслаждений, удовольствовались вместо этого честью называться супругой Пророка. В отношении законов, правил и вопросов соблюдения справедливости, Пророк всегда подчинялся всем тем стандартам и кодексам, которые он применял в отношении своих последователей, и это не подвергается сомнению.

лей к поиску общих оснований для совершенствования человеческого общества, в особенности, основываясь на призывах к совершению одобряемого (*ма'руф*) и запрещая предосудительное (*мункар*)¹⁷⁹ :

И помогайте одни другим в благочестии (бирр) и богобоязненности (таква), но не помогайте в грехе (исми) и вражде (5:2).

10. Отказ от насилия, как нормы [в отношениях между людьми].

В исламе – мир и отсутствие агрессии являются нормой. Ничем не оправданное насилие запрещено, однако ислам разрешает применение силы в тех случаях, когда это оправдано. При этом, единственно разрешенная форма насилия – это самозащита, которая может осуществляться исключительно в качестве ответного действия, без всякой чрезмерности, при строгом соблюдении определяющих принципов закона и в рамках верховенства права.

Использование насилия в любых других ситуациях для мусульман полностью запрещено, особенно в качестве мести или самосуда:

...то нет вражды, кроме как к несправедным! (2:193)

Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им¹⁸⁰ - тем, которые изгнаны из своих домов без права, разве только за то, что они говорили: "Господь наш - Аллах". И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и

¹⁷⁹ Ali, A. Y., 1988, fn no. 343.

¹⁸⁰ Данное предложение приведено в переводе Э.Кулиева. (Прим. перев.)

места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллаха много. Поможет Аллах тому, кому Он поможет, - ведь Аллах силен, славен! (22:39-40)

И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, - поистине, Аллах не любит преступающих! (2:190)

Интересно отметить, что мусульманам не разрешено было отвечать насилием на все те преследования, которым они подвергались на начальном этапе распространения ислама, когда их унижали, преследовали и угнетали. И это является исламской нормой. Позже, было дано разрешение отвечать на агрессию при помощи самообороны, однако лишь в ответ на агрессию, и без проявлений чрезмерности.

Наследие Пророка в определенной мере оказало влияние и на современные ненасильственные движения:

Нам еще только предстоит осознать тот величайший потенциал ислама в устранении социальных и политических конфликтов. Как сама исламская религия, так и ее традиция, имеют огромное количество примеров мирного и ненасильственного разрешения конфликтных ситуаций. Исламские священные тексты и религиозное наследие ученых являются богатейшими источниками, содержащими ценности, убеждения и стратегии, способствующие наиболее благоприятному исходу в сложных вопросах человеческих взаимоотношений. Знание Корана, пророческой традиции и истории раннего периода распространения ислама крайне важно для понимания религии, поскольку именно эти священные тексты и предания служат образцом для подражания, как для самих мусульман в их частной жизни, так и для исламских движений, возникающих на протяжении всей истории мусульманской цивилизации; более того, их отражение можно обнаружить в самых разных сочинениях – будь

*то философского, идеологического или научного плана. Влияние раннего периода ислама и текстов Корана можно различить даже в таких современных ненасильственных движениях, таких как философия Махатмы Ганди или в учении о методах ненасильственного сопротивления Макдонафа и Сатха Ананда.*¹⁸¹

Биография Пророка является ярким примером приложения его сознательных усилий по избежанию конфликтов. Еще до того, как он стал пророком, соплеменники призвали Мухаммада выступить в роли главного арбитра в споре при переносе Черного камня в пределах Каабы. Он не только продемонстрировал свои лидерские качества, но и показал, как нужно решать конфликты в рамках миротворческой парадигмы. К сожалению, на протяжении своей последующей истории мусульмане не смогли всегда и везде придерживаться этого этического модуса поведения.

Ислам не проповедует принципов абсолютного ненасилия. Однако, религия также не выступает и за насилие, и не прославляет использование силы, за исключением тех случаев, когда это ведет к воцарению еще более надежного мира и упрочению справедливости.¹⁸² При этом, ислам в самой решительной форме подчеркивает необходимость миротворчества. Ислам позволяет сражаться лишь с целью самозащиты

¹⁸¹ Абу-Нимер пишет: Пост был одной из главных практик и ценностей, с которой Ганди ассоциировал ислам, особенно во время его первого тюремного заключения». См.: Shella McDonough, *Gandhi's Responses to Islam* (New Delhi, India: D.K. Printworld, 1994), p.122; Chaiwat Satha-Anand, "Core Values For Peacemaking in Islam: The Prophet's Practice as Paradigm," in *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society*, Elise Boulding, (ed.), (Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1993). Abu-Nimer, M., "A Framework for Non-Violence and Peacebuilding in Islam," *Journal of Law and Religion* 15(1/2) (2001), p.219.

¹⁸² Farooq, M. O., "Toward Understanding Muhammad: Some Issues in Peace and Violence," *Message International*, 27 (8/9) (Aug- Sept, 2000), pp.15-19.

и ради сохранения жизни. Однако и в этих ситуациях (как сказано в суре “Корова” 2:190) ислам устанавливает множество гуманитарных и моральных ограничений с целью предотвращения возможных эксцессов. Таким образом, Абу Нимер говорит:

*Ислам предоставляет набор миротворческих принципов, в результате систематического и последовательного применения которых можно преодолеть и решить все типы и уровни конфликтов. Среди них есть такие понятия, как справедливость (‘адл), искренность (ихсан) и мудрость (хикма), которые представляют собой основные принципы для построения прочного мира и для его сохранения.*¹⁸³

И конечно, когда на мусульман никто не нападает и им никто не угрожает, и когда их соперники склоняются к миру, Коран не оставляет никаких других вариантов взаимоотношений, как только ответного мирного действия:

А если они склонятся к миру, то склонись и ты к нему и полагайся на Аллаха (8:61).

11. Воздержание от осуждения.

Поскольку Божий Суд отложен до времени перехода к жизни вечной, очень важно осознавать, что все суждения относительно вопросов, связанных с поклонением людей, следует возложить на одного Аллаха, и мусульмане не имеют права судить своих собратьев по данному поводу:

Это для вас за то, что, когда призывали Аллаха единого, вы не верили, а если придавали Ему сотоварищей, верили. Решение же у Аллаха высокого, великого. (40:12)

¹⁸³ Abu-Nimer, 2001, p.220.

Это очень важное положение, особенно в контексте убеждения, распространенного среди некоторых мусульман, что якобы они уже, находясь в этом мире, знают кто именно, как группа, станет обитателем небес. Конечно важно поддерживать в людях веру в ислам как в религию истины. Однако, окончательный суд возложен на одного лишь Аллаха, и в Коране имеются аяты, в которых сказано, что его суждение может оказаться не столь эксклюзивистским, как многие представляют.

Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, - им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны. (2:62)

Смысл фразы “нет над ними страха, и не будут они печальны” (2:62) не совсем ясен. Если и существуют какие-то дополнительные условия для спасения – а это самое важное для человека, – то здесь их стоило бы указать. Не может быть, чтобы Аллах позже изменил свои же принципы, или что он оставил в тексте некую двусмысленность, потому что на тот момент не имел окончательного решения по этому вопросу. Совершенно очевидно, что Он не мог оставить столь существенную проблему для пояснения в высказываниях Пророка (хадисах). Так или иначе, догматизм в подобных вопросах – плохой помощник. В конечном счете, категоричность суждений в вопросах спасения служит лишь разделению в обществе; она превращает мусульман в заносчивых и самодовольных верующих, полагающих, что райские кущи созданы исключительно для них. Как поясняет Эль Фадл:

Несмотря на то, что в Коране отчетливо говорится, что ислам – это божественная истина, и что Мухаммад – это последний посланник в длинной череде араамических

*пророков, в Священном тексте отсутствует положение, согласно которому отрицается сама возможность существования других дорог к спасению. Коран настаивает на ничем не ограниченной свободе Бога наделять милосердием любого человека, в отношении которого таковым будет Его желание. В довольно примечательных выражениях, которые еще не были должным образом проанализированы мусульманскими учеными, Коран признает законность существования множества самых разных религиозных убеждений и законов.*¹⁸⁴

12. Приоритет содержания над формой.

*«Вера» - это понятие стало теперь простой фигурой речи, пустым словом, лишенным искры и душевного порыва, оно утратило то, что в ранние дни нашей исламской истории вдохновляло мусульман на невероятные достижения в области культуры и социального строительства. Нет никаких сомнений, что ислам по-прежнему вызывает живой эмоциональный отклик. Мы можем почувствовать это по тому чувству любви, которое переживают по отношению друг к другу бесчисленные миллионы людей, инстинктивно чувствующие истинность исламских принципов: однако, среди всех них – лишь единицы осознают эти принципы на интеллектуальном уровне и могут, или по-настоящему готовы, претворять их в своей реальной жизни*¹⁸⁵.

Как человек, так и все сущее, частью которого он является, состоят из самых разных форм. Таким образом, сама по себе форма необходима для того, чтобы мы могли различать вещи. Большинство из тех действий, которые люди осуществляют в своей жизни, также имеют ту или иную форму.

¹⁸⁴ El Fadl, 2004, p.17.

¹⁸⁵ Asad, M., This Law of Ours, pp. 30-31.

Однако, формы, в целом, имеют значение в контексте их целей и задач, которые они выполняют. Так, например, мусульмане совершают свою молитву в направлении Киблы, и сама молитва состоит из совершения определенных ритуальных форм или деяний. Между тем, ислам совершенно определенно свидетельствует, что все те формы, которые он предписывает или предполагает, не отделены от лежащего в их основе сущностного содержания или цели:

«Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, - и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастьи и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они – богобоязненные». (2:177)

*Пророк сказал: «Поистине, Аллах не смотрит ни на ваши тела, ни на ваш внешний облик, однако Он смотрит на ваши сердца и ваши деяния».*¹⁸⁶

Это является наиболее острой проблемой, с которой сталкиваются сейчас мусульмане; сущность – в смысле лежащих в основе всего ценностей или духа – перестала восприниматься в неразрывной связи с формами жизни и ритуальной практикой. Именно поэтому заучивание коранических сур или даже всего Корана стало настолько важным, что заменило изучение и понимание его послания.

¹⁸⁶ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, hadith no. 6221. На русском данный хадис можно найти на сайте “Перевод энциклопедии хадисов” по адресу: URL: <https://hadeethenc.com/ru/browse/hadith/4555>

Обычные мусульмане преданно исполняют акты поклонения, основываясь на пяти главных столпах ислама (публичное произнесение символа веры, молитва, пост, закят и хадж).¹⁸⁷ Каждый из ритуалов глубоко связан с определенными ценностями, которые ислам стремится привить своим последователям. Так, к примеру, в отношении молитвы (*салат*), которую мусульмане обычно должны совершать пять раз в день и желательно коллективно, когда это представляется возможным, в Коране говорится:

Читайте им то, что открыто тебе из писания, и выставь молитву; ведь молитва удерживает от мерзости и неодобряемого. (26:45)

К сожалению, несмотря на огромное количество мечетей, переполненных верующими, мы наблюдаем изобилие постыдных и несправедливых деяний, совершаемых мусульманами. Суровое обращение и преследование невест и жен из-за козней с выплатой их брачного дара, обливание кислотой девушек, нежелающих выходить замуж за нелюбимых мужчин, жестокое преследование тех, кто был уличен во внебрачных сексуальных связях, практика “убийств чести” и тому подобные ужасающие поступки, - все это нашло самое широкое распространение в тех странах Южной Азии, в которых в настоящее время проживает наибольшее количество мусульман. Все это еще раз напоминает нам о том разрыве, который существует между совер-

¹⁸⁷ От ‘Абдуллаха ибн ‘Умара было передано, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Ислам основывается на пяти (столпах): свидетельстве о том, что нет бога достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад – Посланник Аллаха, совершении молитвы, выплате заката, совершении хаджа и соблюдении поста в Рамадан». Siddiqi, A. H., (trans.), *Sahih Muslim*, vol. i, hadith no. 20. (Прим. авт.) На русском языке данный хадис можно найти на сайте Энциклопедия хадисов по адресу URL: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-hadis-8/41063/> (Прим. перев.)

шением ритуалов и духовным учением ислама. Во многих исламских странах женщины защищены в правовом отношении гораздо меньше, чем в других регионах, и именно там они больше всего страдают от несправедливого обращения. Жертвы изнасилований в Пакистане подвергаются судебному преследованию и тюремному заключению за совершение "прелюбодеяния"¹⁸⁸; все это происходит при попустительстве религиозных кругов, которые продолжают поддерживать соответствующий несправедливый закон и выступают против его отмены или реформирования.

Пост (*саум*) – это другой важнейший столп ислама; за некоторыми исключениями, каждый здоровый мусульманин обязан соблюдать его на протяжении всего месяца Рамадан. В странах с мусульманским большинством, да и в мусульманских общинах по всему миру можно заметить особое родственное чувство, которое свойственно верующим в этот месяц:

О те, которые уверовали! Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, - может быть, вы будете богобоязненны! (2:183)

Понятие богобоязненности (*таква*), центральное в исламе и в жизни мусульман, поскольку это этическое свойство считается необходимым условием для получения пользы от того божественного руководства, которое содержится в Коране:

Эта книга - нет сомнения в том - руководство для богобоязненных (муттакин). (2:2)

Подобная сфокусированность сознания на божественном, не только означает выстраивание более прочных отношений с Богом, но также включает в себя и осознание связи со всем

¹⁸⁸ Farooq, "Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam" (2006).

человечеством. Так, к примеру, пост позволяет тем, кто имеет возможность потреблять регулярно пищу, понять, что такое голод, и осознать те страдания, которые переносят люди в лишениях, бедности и невзгодах. Точно также, ожидается, что опыт поста означает не только практику самоограничения, но также настраивает на понимание страданий тех, кто нас окружает. Между тем, несмотря на обилие оказываемой в месяц Рамадан помощи бедным, мы наблюдаем отсутствие глубокого понимания и системного подхода в решении проблем бедности и нищеты.

Ислам подчеркивает необходимость чистоты (*тахара*), и совершение омовения перед молитвой является обязательным. Даже обычный или неграмотный мусульманин прекрасно знает, что значит чистота (*тахара*) в исламе:

*Абу Малик ал-Аш‘ари передал: Посланник Аллаха сказал: “Очищение – половина веры...”.*¹⁸⁹

Как правило многие отмечают ту тщательность, с которой практикующие мусульмане относятся к вопросам ритуальной чистоты. Однако, при этом можно наблюдать существенное расхождение между индивидуальной гигиеной и общей санитарией. Зачастую, многие мусульмане, столь требовательно относящиеся к чистоте собственного тела, не обращают должного внимания на те общественно опасные для здоровья населения загрязнения окружающей среды, которые сами же и создают.

Другая область, в которой форма превалирует над содержанием, это исламские финансы и банкинг. Глубочайшее не-

¹⁸⁹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. i, hadith no. 342. (Прим. авт.) На русском языке данный хадис можно найти на сайте Энциклопедия хадисов по адресу URL: <https://hadis.uk/2-kniga-o-chastichnom-omovenii-vudu/13346/> (Прим. перев.)

понимание и неверное истолкование привели к умозаключению о том, что банковский процент запрещен (согласно кораническому запрету ростовщичества), соответственно, были изобретены банковские продукты, обозначенные как свободные от ростовщичества, однако лишь только по форме. Как пишет Махмуд Эль Гамаль, заведующий кафедрой Исламской экономики, финансов и менеджмента в Университете Райса:

Пытаясь воспроизвести сущность современной финансовой практики с использованием до современных форм контрактов, исламские финансы, судя по всему, не смогли соблюсти свой главный принцип – соответствия целям исламского права (макасид аш-шари‘а): в тех случаях, когда содержание современной финансовой практики соответствует требованиям исламского права, соблюдение до современных договорных форм (измененных или в первоизданном виде) чаще всего приводит к неизбежным потерям эффективности, тем самым, нарушая одну из основных правовых целей, определивших классическую исламскую юриспруденцию. И наоборот, когда основной упор делается на формальной стороне соответствия контрактов исламу, в ущерб их содержательной стороне (отчасти для оправдания снижения эффективности), исламские финансовые механизмы зачастую перестают служить тем самым экономическим целям, ради которых классическое исламское право и создавало до современной контрактной структуры.

*“Исламскость” в исламских финансах, должна соотноситься с социальными и экономическими целями финансовых операций, а не к самим договорным механизмам, при помощи которых те или иные цели достигаются.*¹⁹⁰

¹⁹⁰ El-Gamal, M., Islamic Finance: Law, Economics and Practice (New York:

Совершенно очевидно, что в основе замысла запрета ростовщичества лежало стремление предотвратить тиранию, несправедливость и эксплуатацию (зулм):

О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и оставьте то, что осталось из роста, если вы верующие. Если же вы этого не сделаете, то услышите про войну от Аллаха и Его посланника. А если обратитесь, то вам - ваш капитал. Не обижайте, и вы не будете обижены! (2:278-279)

Таким образом, запрет ростовщичества в исламе имеет недвусмысленный характер. Соответственно, можно было бы ожидать от мусульман, что они отнесутся к соблюдению данного запрета с должным вниманием. Однако, когда основная причина запрета – несправедливость или эксплуатация – отделена от правовой нормы, тогда все усилия оказываются лишь бессмысленным притворством: несправедливость (зулм) продолжает расцветать, однако, теперь уже под новым обликом, и запрет ростовщичества остается лишь на словах, не подкрепленной реальными убеждениями или действиями. Таким образом, несмотря на то, что существующая банковская система и движение финансовых потоков достигли определенных и весьма заметных успехов, в качестве “индустрии, обусловленной запретом”,¹⁹¹ они, тем не менее, не служат самым главным изначальным целям запрета - искоренению бедности и всестороннему общественному развитию¹⁹².

Cambridge University Press, 2006), p.xii.

¹⁹¹ El-Gamal, 2006, p.8.

¹⁹² Farooq, M. O., “Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism” (2007).

13. Понимание жизненного опыта, как части коллективной 'кривой обучаемости'¹⁹³.

В отличие от традиционалистского понимания и подхода, ислам вовсе не был задуман как вера, ориентированная исключительно на постижение одного только Священного текста. Бог, давая рекомендации изучать этот мир, по всей видимости, хотел, чтобы люди извлекали пользу из своего жизненного опыта. Он повелевал людям путешествовать, внимательно смотреть по сторонам и изучать историю. Гораздо в большей степени Он предлагал нам использовать имеющиеся у нас возможности для наблюдения, размышления и раздумий о мире, нежели погружаться с головой в одни лишь священные книги:

До вас уже прошли примерные обычаи; походите по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью! (3:137)

Ислам не заинтересован в воспитании слепой покорности и бездумного подражательства. Скорее, религия подчеркивает необходимость развития наблюдательности, исследовательского подхода и вдумчивости:

Разве не разъяснил он им, сколько Мы погубили до них поколений; они ходят по их обиталищам. Поистине, в этом - знамения, разве они не послушают? (32:26)

Разве они не размыслили о самих себе: не создавал Аллах небес и земли и того, что между ними, иначе как во истине

¹⁹³ Кривая обучаемости (learning curve) – графическое изображение изменения скорости обучения определенному знанию. В качестве системы координат обычно учитывают количество времени, необходимого дляобретения того или иного знания или навыка, и сами знания, опыт, производительность и т.п. (Прим. перев.)

и на определенный срок. Но ведь много людей не веруют во встречу с их Господом! (30:8)

Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют, или уши, которыми они слушают? Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди. (22:46)

Этот перечень ценностей вовсе не исчерпывается вышеприведенными фрагментами. Все ценности и принципы приведенные выше напрямую основаны на Коране. Это должно быть одним из важнейших параметров, определяющих разработку и принятие исламских законов, проистекающих из некоранических источников. Когда какие-либо источники, помимо Корана, включая хадисы, входят в противоречие с этими ясными принципами и ценностями (а в свою очередь, биография Пророка, который передал последнее послание Господа людям, не может противоречить Корану), предпочтение должно быть отдано этим ясным кораническим принципам и ценностям. Более того, законы и нормы, согласно требованиям Корана, не должны применяться в отрыве от реальности как это зачастую происходит в условиях исламской легалистской практики. Следовательно, без убедительных доказательств обратного, любые законы и нормы, выведенные людьми, не должны нарушать или пренебрегать кораническими принципами.

Ценностно-ориентированное право

Сам дискурс, относящийся к исламскому праву уже, давно испытывает необходимость перехода к ориентации на ценности. Один из недавних текстов на данную тему, написанный Ниязи имеет следующее название: “Третий способ иджтихада: ценностно-ориентированное право”.¹⁹⁴ Автор обращается

¹⁹⁴ Nyazee, 2000, p.309. Следует отметить, что ценностно-

к ценностям в контексте определения высших целей шариата (*макасид аш-шари‘а*). Соответственно, среди целей перечисляются – сохранение и защита веры и религии (*дин*), жизни (*нафс*), семьи (*насл*), разума (*‘акл*) и собственности или богатства (*мал*)¹⁹⁵.” Сохранение и защита этих пяти категорий предусмотрены “при любых обстоятельствах” вне зависимости от того, что шариат может предусматривать нечто иное¹⁹⁶.

Из всех пяти целей, последние четыре (жизнь, семья, разум и собственность) подчинены первой – религии (*дин*). Газали придерживался более детально проработанной точки зрения:

*Ал-Газали говорит: некоторые могут посчитать, что вторая цель, которая заключается в сохранении и защите человеческой жизни, имеет большую ценность, чем религия (дин), поскольку без жизни не может быть и религии. Этот довод не принимает во внимание жизни всего человечества в целом, и в этом смысле, данный аргумент относится также и к сохранению разума (‘акл), поскольку наличие разума (‘акл), согласно мнению правоведов, является условием возложения на человека правовых обязательств (таклиф). Он подчеркивает, однако, что некоторые положения права четко оговаривают приоритет принципа защиты религии (дин) над всеми остальными.*¹⁹⁷

ориентированный подход, предложенный и рассмотренный в данной книге, не связан с тем термином, который использует Ниязи. Автор обнаружил тот же самый термин у Ниязи в ходе анализа имеющихся на данную тему исследований, однако последний лишь упоминает про ценностно-ориентированный подход, не приводя существенных пояснений.

¹⁹⁵ Тамже: с. 39, и с. 202.

¹⁹⁶ Тамже: 39

¹⁹⁷ Тамже: с. 205.

Интересно, что Ниязи сравнивает эти цели с ценностями или целями светских сообществ, к которым человечество пришло путем рационального поиска:

В своих современных формах идея естественного права в большей степени склоняется к ценностно-ориентированной юриспруденции... Согласно его (речь идет о статье Диаса¹⁹⁸) концепции и высшие ценности, заложенные в основу Западной традиции права, заключаются в следующем: 1) национальная и общественная безопасность; 2) неприкосновенность личности; 3) неприкосновенность собственности; 4) общественное благосостояние; 5) равенство; 6) последовательность, приверженность и следование праву, правовым принципам, доктринам и традициям; 7) нравственность; 8) эффективное и удобное для граждан административное управление; 9) принцип международного взаимоважжения. Если более внимательно подойти к рассмотрению вышеперечисленных принципов, мы убедимся, что большая их часть совпадает с пятью целями исламского права (макасид аш-шари'а). Интерес представляет схожесть их применения, а также методология выведения норм.¹⁹⁹

Если цели шариата (макасид аш-шари'а) настолько близки к тем ценностям, которые присущи естественному праву и выводятся при помощи человеческого разума, то насколько можно доверять или как оценивать те цели, которые основаны на шариате (концепция которого ошибочно рассматривается как божественная и всецело неизменная)?

Предлагаемый здесь ценностно-ориентированный подход, представляет собой концепцию несколько более детальную,

¹⁹⁸ Dias R.W.F., The Value of Value Study of Law In The Modern Law Review. Volume 28, July, 1965, N 4. – Pp. 397-420. (Прим. перев.)

¹⁹⁹ Nyazee, 2000, p. 314.

чем то, что представил Ниязи, поскольку он рассматривает цели так, как будто они представляют собой исключительно некие всем понятные и легко достижимые ценности. Однако ориентация на ценности должна быть еще более проработанной, чем это простое утверждение. Вторая проблема состоит в том, что в традиционной иерархии рассмотрения целей (*макасид*), первая из них – вера (*дин*) подчиняет себе все остальные (жизнь, семья, разум и собственность). В свете тех злоупотреблений, которые наличествуют в настоящее время среди мусульман, эта тенденция – когда четыре цели из пяти перестают считаться незыблемыми и священными – начинает представлять существенную опасность, и соответственно, данный вопрос нуждается в основательной проработке. Кроме того, все три вида иджтихада²⁰⁰, включая ценностно-ориентированное мусульманское право, основаны на текстуальном подходе, что представляет собой одновременно и серьезную проблему и имеет определенные ограничения, которые более детально рассмотрены в шестой главе. И наконец, ценностно-ориентированный подход Ниязи, также не ограничивает источники, из которых эти ценности выводятся, одним лишь Кораном, что собственно и является предметом рассмотрения в данной главе.

Так или иначе, мыслительный переход к развитию ценностно-ориентированного подхода является одновременно и весьма желанным, и давно назревшим. На страницах данной книги мы подробно разберем все те печальные проявления легализма и буквализма в исламском праве, которые и привели к разрыву между правом и его целями (*макасид*).

²⁰⁰ По всей видимости, автор имеет ввиду: а) абсолютный иджтихад; б) иджтихад в рамках мазхаба; в) иджтихад относительно некоего вопроса в рамках мазхаба (Прим. перев.)

(VI) Выводы

Для организации эффективного функционирования каждое сообщество нуждается в определенном правовом регулировании. При этом, законы должны основываться на некоторых важнейших ценностях. В случае исламского сообщества – все они приведены в Коране и, соответственно непосредственно восходят к Священной книге мусульман. Существует теория, согласно которой, если некая ценность или принцип в достаточной степени важны, то Бог непременно должен был включить ее в текст Корана. Как пояснял аш-Шатыби:

*Коран – это весь шариат в своей совокупности, это опора религии, источник мудрости, знамение пророчества, свет очей и сердец. К Аллаху нет иного пути, нежели только посредством него самого, как и нет иных дорог к спасению, кроме как посредством Его постижения. Ты должен отказаться от всего, что бы Ему противоречило. Нет никакой необходимости в подтверждении или выведении суждений, поскольку это всем известная религия (дин) нашей общины. А раз так, то любой, кто бы пожелал иметь целостностное знание о шариате, кто хотел бы постичь его цели и следовать им, должен непременно, день и ночь, обращаться к Корану, стать его неизменным спутником и ближайшим другом, и следовать его указаниям как в области изучения, так и в своих деяниях.*²⁰¹

Более того, существование законов и правовых норм не должно вести к возникновению легализма и законничества. При том, что шариат ошибочно приравнивают к закону,

²⁰¹ Abu Zahrah, M., “The Fundamental Principles of Imam Malik’s Fiqh,” undated, URL: http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul_8.html. Chapter Onequoting al- Shatibi, al-Muwafaqat, vol.3, p. 247.

следует понимать и признавать, что за исключением небольшого количества предписаний и уголовных наказаний (*худуд*), шариат представляет собой исключительно результат деятельности людей. Следовательно, в целом, будет неправильно именовать, понимать или считать шариат “вечным”, “божественным” и “неизменным”. И Коран, и наследие Пророка, и *иджтихад*, признаваемый этими текстами необходимым – все эти важнейшие для ислама источники свидетельствуют против вышеприведенных характеристик шариата.

Если же, в свою очередь, понимать шариат, как то, что составляет Божественную Волю, в том виде, в каком она существует в сознании (в значении – намерения) Господа, то тогда он божественен, вечен и неизменен. Однако, в этом смысле, понятие “шариат” не может рассматриваться как синоним слова “фикх” (исламское право). Каким бы ни было само определение, совершенно ясно, что одно не может заменять другое. На самом же деле, правильное понимание этого термина, как следует из всего описанного в рамках данной главы, заключается (вместо законов и норм) в понятии “божественной воли”. Законы, в свою очередь, преимущественно являются человеческими конструктами, причем, даже в тех случаях, когда они вдохновлены или восходят к такому божественному источнику как Коран. Сведение термина *шариат* до уровня термина “право” или “закон” совершенно недопустимо. Это не только приводит к неверной интерпретации ислама, но также служит импульсом к появлению легалистских тенденций, которые сейчас настолько сильно укоренились, что лишили ислам его жизнеспособности и динамизма, позволявшего ему некогда подавать пример всему миру, а теперь, увы, не способного решать многочисленные проблемы современного человечества.

В конечном счете, правильное понимание шариата, с точки зрения ислама, важно не только для теологического дис-

курса. Прежде всего, это понимание необходимо мусульманам в том случае, если они хотят возродить и вернуть ту энергию, которая некогда позволила им под руководством Пророка, заложить основы возникновения великой общины, создавшей яркую и жизнеспособную цивилизацию. Мусульмане смогут вернуть тот изначально присущий исламу ценностно-ориентированный подход лишь через самокритику, через творческое и конструктивное интеллектуальное обновление, через моральную и религиозную определенность, которая должна быть одновременно проста и недвусмысленна. Этот подход, основанный на Коране и вдохновленный примером пророческого наследия, будет нацелен на решение конкретных проблем; он позволит мусульманам значительно лучше исполнять их обязанности в отношении самих себя, в отношении всего человечества, и прежде всего, в отношении благосклонного к ним Создателя.

ГЛАВА III

ИСЛАМСКОЕ ПРАВО (ФИКХ): ОПРАВДАНОЕ И НЕВЕРНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ХАДИСОВ

Коран – это главный источник ислама. Поскольку мусульмане единодушны относительно имеющегося у нас текста Священного Писания и принимают его, как единственное сохранившееся до наших дней и прямое откровение от Аллаха, то не вызывает никаких сомнений, что при определении основных принципов, ценностей и норм, всегда следует опираться на кораническое повествование. Также в кораническом тексте нашли рассмотрение некоторые правовые вопросы (и их, на самом деле, не много). Что касается основных коранических принципов, то если не будет в должной мере учитываться значимость ценностно-ориентированного подхода (о чем было подробно изложено в предыдущей главе), способного сдерживать чрезмерное увлечение легализмом, который в настоящее время превалирует в исламских сообществах, то мы рискуем упустить из виду наиболее значимые пласты нашей веры, определенные для нас в Коране.

Второй источник ислама – это Сунна. В ней обрисовывается пророческий образ жизни и тот опыт, который установил для нас Пророк на примере своих деяний и высказыва-

ний в отношении тех или иных событий. Все это формирует основу для нашей веры. Весьма существенным для понимания Сунны является классификация ее на ту Сунну, что имеет правовой характер, и ту, которая не влечет за собой установления правовых норм. Важность Сунны, как личного наставления Пророка, и его живой пример реализации предписаний Корана настолько высока, что несмотря на существование широкого консенсуса относительно ее ценности в качестве иллюстрации коранического послания, реализованного на примере Пророка, тем не менее, очень важно, чтобы должным образом был рассмотрен вопрос аутентичности хадисов, как главного источника Сунны. Этот вопрос и составляет предмет рассмотрения в данной главе. Обсуждение будет нацелено на изучение двух типов хадисов: а) тех, что безусловно восходят к Пророку: они применимы везде и во все времена и б) тех, по которым не существует консенсуса среди ученых относительно их аутентичности и/или достоверности каждой из цепочек передатчиков. К вопросу о том, чего нам еще не хватает, следует заметить, у нас также нет согласия относительно точно определенных теоретических связей между Кораном и хадисом, как главных источников нормотворчества в исламе.

Это очень сложный вопрос. На одном из полюсов мнений расположена ортодоксальная точка зрения, согласно которой Коран и Сунна представляют собой два равных основных источника руководства в исламе, а другой крайней позицией является ложное убеждение, согласно которому хадисы уже не актуальны в эпоху современности, и потому его сторонники полностью отказываются от их применения. На самом же деле, мы не вправе утверждать, что хадисы имеют ту же степень безусловной аутентичности, какую имеет Коран, поскольку даже сама наука критики хадисов появилась еще раньше, чем сборники хадисов для того, чтобы определять какие из них истинные, а какие ложные. Именно в этом духе, следуя лучшим тра-

дициям исламской науки, я и буду обращаться в этой главе к рассмотрению ряда вопросов, относящихся к хадисоведению. Ибо, как я уже упоминал во второй главе, несмотря на то, что мусульманские ученые заслуживают глубокой благодарности не только за то, как тщательно они взялись за эту тяжелую работу, но и за их неоценимый вклад в сохранение хадисной литературы, который они осуществляли на пределе своих возможностей, нам по-прежнему необходимо обратиться к вопросу о том, что хадисы, как определенный объем информации, содержат в себе ряд проблем с тем как они были собраны и составлены. И, в свою очередь, отказ от тщательного изучения хадисов позволяет некоторым участникам дискуссии злоупотреблять ими и использовать для того, чтобы манипулировать простыми верующими, ввиду их невежества. Либо же они начинают смотреть на хадисы, как будто они равны по своей значимости тексту Корана.

Таким образом, вопросы, рассматриваемые в этой главе, никоим образом не направлены на подрыв доверия к хадисам, поскольку ученые, занимавшиеся хадисной литературой, уже успели подробно разобрать многие существенные вопросы при помощи отделения тех рассказов, которые считаются достоверными (*сахих*), от всех остальных. Несмотря на наличие некоторых проблем, этот корпус литературы по-прежнему считается незаменимым и, по большей части, заслуживающим доверия источником ислама.

Тот объем хадисной литературы, который составляет классическую исламскую традицию, является драгоценнейшим и незаменимым источником сведений о деяниях и изречениях Пророка – в том виде, в каком они предстали и были засвидетельствованы благородными сподвижниками. Соответственно, тот подход, который предполагает использование исключительно лишь текста Корана для определения того, что собой представляет ислам, является глубоко ошибоч-

ным и неправильным. Оговорив это, также необходимо осознавать наличие феномена подражательства и стагнации в области мышления, ориентированного на модели прошлого. Следует понимать, что развитие науки критики хадисов и определения их достоверности – это постоянно продолжающийся процесс, соответственно необходимо придерживаться более тщательно проработанных методов. Смысл состоит в том, чтобы освободить “исламский шариат от всех бессмысленных и обременительных наслоений, возникших на протяжении многих веков застоя и упадка, и вновь возродить его как живое и практическое руководство по исламскому образу жизни”²⁰². В свою очередь, я считаю, что мусульманам следует выстраивать свою жизнь, и соответственно, шариат на основе ценностно ориентированного подхода.

Некоторые сборники хадисов считаются, в целом, достоверными (*сахих*), в то время как другие сборники предполагают наличие среди достоверных рассказов и слабых (*дауиф*) и даже подложных (*мауду'*) нарративов. Обширный и всеобъемлющий массив исламского права (*фикх*) главным образом опирается на хадисную литературу, которая поясняет общие и восходящие к Абсолюту коранические положения и понятия. Мусульманские ученые, включая специалистов-хадисоведов приложили немало усилий для того, чтобы защитить святость хадисов, применяя их не только для толкования исламских знаний, но также и для выведения исламских законов и норм, рассматривая ислам как “целостный и всеобъемлющий образ жизни”.

В своем введении к книге по этой проблеме Кази демонстрирует данную тенденцию, следующим образом: “все высказывания, обряды и слова Пророка были ... вдохновлены свыше... все деяния и поступки Пророка также были осене-

²⁰² Muhammad Asad, *This Law of Ours*, p.28.

ны божественной святостью”²⁰³. Данное выражение представляет собой традиционалистскую точку зрения:

*Сунна и хадисы не должны восприниматься просто как высказывания мудрецов или философов, либо же как предписания правителей или вождей. Каждый человек должен глубоко верить в то, что слова и деяния Пророка представляют собой реализацию воли Аллаха, соответственно, необходимо следовать и подчиняться им при любых жизненных обстоятельствах*²⁰⁴.

Эта традиционалистская позиция, приписывающая хадисам определенную степень божественности, вовсе не является редкостью для работ мусульманских авторов. Например, Алауя пишет:

*Источником вдохновения для появления пророческой традиции или, иначе говоря, Сунны, был Аллах, а это значит, что ее язык (форма изложения) – это результат деятельности Пророка, а смысл – от Аллаха (то есть, божественной только смыслу)... Имеется два типа откровения от Аллаха... Коранические аяты – это второй тип (божественный и по смыслу, и по форме изложения), а пророческая Сунна – это тип первый (божественный только по смыслу)*²⁰⁵.

*Единственная разница между обычными высказываниями Пророка и откровениями от Аллаха состоит, фактически, в том, что если первое является божественным лишь по содержанию, то второе – божественно также и по форме.*²⁰⁶

²⁰³ Kazi, M., A Treasury of Ahadith (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, 1992), pp. 1-2

²⁰⁴ Тамже: с. 2

²⁰⁵ Alauya, S., Fundamentals of Islamic Jurisprudence (Manila, Philippines: Rex Book Store, 1999), p.24.

²⁰⁶ Тамже: с. 40

Все высказывания и деяния Пророка, таким образом, являются боговдохновенными, и лишь только посредством них одних мы можем обнаружить истинное значение воли Аллаха²⁰⁷.

Имеется несколько неблагоприятных последствий, которые проистекают от приписывания хадисам статуса божественного источника. Во-первых, в результате уравнивается авторитет Корана и Сунны:

В вопросах, требующих повиновения и неукоснительного следования, шариатская ценность пророческой традиции такая же как шариатская ценность коранических аятов.²⁰⁸

Во-вторых, если, в отношении одних и тех же вопросов, ситуация, изложенная в хадисе хронологически следует после коранического откровения, то, согласно традиционалистской позиции, этот хадис отменяет коранический аят, что расходится с мнением подавляющего большинства мусульманских ученых. Имам Шафи'и, например, выступал против отмены любого аята Корана при помощи какого бы то было хадиса, вне зависимости от степени его достоверности. Однако, некоторые ученые придерживались нижеследующей точки зрения²⁰⁹.

Конечно же, когда пророческая Сунна относится к более позднему времени по сравнению с кораническим аятом, то первое отменяет второе.²¹⁰

²⁰⁷ Там же: с.42

²⁰⁸ Там же: с. 43

²⁰⁹ Khadduri, M., (trans., with introduction and notes), Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, 2nd edn. (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987), pp 123-124.

²¹⁰ Alauya, 1999, p.40.

Как будет обосновано в пятой главе, нет ни одного коранического аята, который бы отменял другой коранический аят, не говоря уже об отмене Корана хадисом. Более того, как будет изложено в данной главе, приписывание хадисам статуса божественности не выдерживает никакой критики.

Другой крайней точки зрения придерживаются те, кто полностью отрицает хадисную литературу и полагает, что Коран должен быть единственным источником информации и единственным основанием для выведения исламских норм. Они считают, что Пророк не просил и не требовал, чтобы его слова и деяния сохранялись в качестве отдельного корпуса знаний. Конечно, процесс собирания и сохранения пророческих рассказов, как они пишут, начался более чем веком позже, что само по себе является предметом споров, и несмотря на самые лучшие намерения и невероятные усилия мухаддисов, хадисная литература, так или иначе, представляла собой смешение, как достоверных, так и подложных рассказов. Кроме того, они говорят, что те собрания, которые, в целом, считаются достоверными (*сахих*), общепризнанно содержат отдельные недостоверные хадисы, и специалисты в области хадисной литературы также расходятся во мнении относительно того, какие именно хадисы они считают достоверными; существуют также значительные расхождения между хадисами, описывающими одни и те же события, а также рассказы, имеющие полностью противоположное содержание. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что в процессе формирования правил и норм, в исламский корпус законов проникли положения, основанные на совершенно недопустимых догмах и запретах, позаимствованных из этой недостоверной литературы. В то время как Коран предусматривает равенство и справедливость, все те явно дискриминационные и несправедливые (а зачастую, суровые и недопустимые) законы, нормы и обычаи были усвоены и подтверждены исламскими учеными и правоведами,

основываясь исключительно на хадисах. Те, кто отрицают значимость хадисов и выступают за то, чтобы признавать Коран единственным источником руководства для мусульман, соответственно, полностью отвергают возможность использования хадисной литературы. Они призывают к этому, парадоксальным образом, невзирая на положения самого Корана:

Оказал Аллах милость верующим, когда воздвиг среди них посланника из них самих; он читают им Его знамения, очищает их и учит их писанию и мудрости, хотя они и были раньше в явном заблуждении. (3:164)

И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано, - может быть, они подумают! (16:44)

... который побуждает их к доброму и удерживает от неодобряемого, разрешает им блага и запрещает им мерзости, снимает с них бремя и оковы, которые были на них (7:157)

Обе крайние позиции имеют серьезные недостатки, а истина, как правило, лежит где-то посередине. Совершенно очевидно, что основные положения движения, направленного против хадисов, являются несостоятельными и абсолютно неприемлемы, однако частично они были вызваны в качестве реакции на те крайности и суровые догмы, которые были присущи традиционалистскому лагерю.

В то время как рассмотрение обеих противоположных точек зрения может иметь определенный дискуссионный интерес, суть вопроса заключается в том, что хадисы представляют собой детально проработанную основу для принятия большинства исламских законов и норм, несмотря на то, что некоторые из них противоречат общему духу и смыслу Ко-

рана и глубинно присущей исламу приверженности справедливости и беспристрастной объективности. Речь здесь идет не только о достоверности хадисов и Сунны, но и также о том, как именно хадисы и Сунна применяются в контексте построения норм и законов. Как поясняет Абу Сулайман:

*Вопрос аутентичности Сунны в своей основе представляет собой выражение и отражение недовольства части мусульман средневековой системой мусульманского права.*²¹¹

Для большей простоты и ясности, термины хадис и Сунна употребляются здесь как синонимы. Сунну следует понимать в значении “нормативного, образцового поведения, примера для подражания, и ее главный смысл ‘установление образца’.”²¹² Однако, несмотря на то, что Сунна обычно ассоциируется с моделями поведения Пророка, среди мусульман имеются весьма существенные расхождения по поводу того, что значит поступать по Сунне в каждом конкретном случае. Конечно, благодаря движению “сторонников частного рационального суждения” (*ахл ар-рай*) Сунна, в конце концов, превратилась в регионально обусловленную практику:

.... на протяжении приблизительно первых полутора веков после возникновения ислама практика рационального рассуждения породила невероятное изобилие религиозных и морально-нравственных идей. Однако, все это богатство, в результате его воздействия на различные социумы, привело к сильному хаосу, и таким образом “Сунна” различных регионов – Хиджаза, Ирака, Египта и других стран – стала рас-

²¹¹ AbuSulayman, A., *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987), p.93.

²¹² Guraya, 1993, p.76.

*ходиться в своих решениях практически по всем вопросам и в мельчайших деталях.*²¹³

Подобный хаос просуществовал вплоть до упрочения позиций традиционализма (*ахл ал-хадис*), основанного аш-Шафи‘и. Постепенно, по мере того, как аш-Шафи‘и укрепил роль хадисов в качестве центрального мерилы установления Сунны, именно эта позиция приобрела авторитет новой ортодоксии²¹⁴. Поэтому основное внимание в данной главе будет уделено анализу корпуса хадисов, а не более общему традиционному понятию Сунны.

До того, как мы перейдем к исследованию взаимоотношений между исламским правом и хадисами, нам необходимо затронуть ряд вопросов, касающихся самого понятия ‘хадис’. В частности, имеется определенное недопонимание, с которым обычные мусульмане могут быть не знакомы, поскольку хадисная литература, и в особенности наука хадиса (*‘илм усул ал-хадис*) требует высочайшей квалификации и глубоких познаний, относительно которых традиционалистская точка зрения не терпит никаких суждений, споров или приведения доказательств, считая их, в той или иной степени, инсинуациями, подвергающими сомнению весь комплекс хадисной литературы.

²¹³ Rahman, F., *Islamic Methodology in History* (Karachi, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965), pp.14-15.

²¹⁴ Не случайно большинство ведущих собирателей хадисов (*мухаддис/мухаддаса*) были представителями шафиитского мазхаба: “Среди ученых – хадисоведов шафиитами были Бухари, Муслим, Тирмизи, Насаи, Ибн Маджа, Абу Дауд, Ибн Касир, Захаби, Навави...” Keller, N. H. M., (trans., with introduction and notes), *Reliance of the Traveller by al-Misri* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994), p.vii.

(I) Наиболее распространенные мифы относительно науки хадисов

1. Если в хадисе цитируются слова Пророка, то они представляют собой то, что в точности сказал Пророк.

К сожалению, это мнение не всегда отражает истину. Процесс передачи высказываний Пророка включает в себя повторение определенных слов другого человека при установлении их источника. Поэтому, когда кого-бы то ни было цитируют, как правило, признается, что этот процесс включает в себя правдивую передачу слов, произнесенных определенным человеком. Читатель может сформировать логически оправданное представление о том, что слова Пророка переданы в точности в тех случаях, когда некто сообщает, что “пророк сказал” или некто заявляет: “Я слышал, что Пророк сказал..” – вовсе не отдавая себе отчет в том, что соответствующее утверждение является пересказом. При том, что зачастую этот пересказ представляет собой вовсе не точное цитирование.

В своей книге “Что такое ростовщичество (*риба*)” Сухайл обсуждает важное положение, которое очень часто не осознается и не принимается во внимание многими мусульманами. Ученые, как правило, не информируют широкие массы населения о нижеследующей особенности хадисной литературы:

Большая часть переданных рассказов о Пророке представляет собой пересказ (то есть это не точная передача слов Пророка), из чего следует, что дословное высказывание Пророка вовсе не составляет суть рассказа; в результате, хадис - это то, что передатчик, при всех своих благих намерениях, смог понять и передать из слов Святого Пророка в соответствии со своими возможностями и способностями.

*В наши времена все знают, что, не говоря уже о выборе слов, малейшее изменение в передаче рассказа может вызвать существенные различия в понимании смысла*²¹⁵.

В этой связи, становится очень важно осознавать различия между хадисами категории *мутаваतिр* (переданные разными передатчиками) и *ахад* (единичные), которые будут приведены ниже. Хадисы категории *мутаваतिр* - это те, что “постоянно повторяются” или “переданы неопределенным количеством людей таким образом, что это исключает возможность сговора между ними с целью увековечения неправды”.²¹⁶ При этом, среди ученых отсутствует единое мнение по вопросу о минимальном количестве цепочек передатчиков хадисов категории *мутаваतिр*.

Здесь следует задуматься о том, насколько категория достоверных (*сахих*, критерий, который используют хадисоведы) хадисов соответствует классификации хадисов категории *мутаваतिр*. Хадис не может считаться *мутаваतिр* (широко распространенным) без того, чтобы быть одновременно и достоверным (*сахих*). Однако, последняя категория, включающая в себя хадисы, переданные также и единичными передатчиками (*ахад*), существенно отличается от хадисов *мутаваतिр* (широко распространенных). Единичные рассказы, сами по себе, не обязательно подразумевают существование всего одной цепочки передатчиков. Может существовать и более одной цепочки, или даже несколько – до тех пор, пока их количество не будет достаточным, чтобы рассказ мог считаться широко распространенным (*мутаваतिр*). Единичные (*ахад*) хадисы также дополнительно делятся на еще более подробную градацию хадисов, включающих в себя категории достоверных (*сахих*), хороших (*хасан*), слабых (*да'иф*) и пр.

²¹⁵ Suhail, I. A. K., What is Riba? (New Delhi, India: Pharos, 1999), p. 47.

²¹⁶ Kamali, 2003, p.93.

Существует два типа хадисов *мутавафир* (широко распространенных): *мутавафир би ал-лафз* – в которых все рассказы, переданные посредством различных цепочек передатчиков абсолютно идентичны между собой в словесном выражении и представляют передачу точных слов, произнесенных Пророком. Примером этого типа хадисов является следующий: *“Не возводите на меня ложь, ибо, поистине, тот, кто возведёт на меня ложь, непременно попадёт в Огонь!”*,²¹⁷ однако, следует заметить, что такие хадисы попадаются крайне редко. Другой тип хадисов – *мутавафир би ал-ма’на*: в отношении них существует согласие относительно общности смысла высказывания, а не в отношении точности словесного выражения. Подавляющее большинство хадисов *мутавафир* (широко распространенных) принадлежат именно к этой категории, хотя многие считаются как будто они буквально цитируют слова Пророка. Этот тип передачи хадисов также имеет название “концептуальной передачи”.²¹⁸

Следующий пример – это рассказ, часто встречающийся в хадисной литературе, который включает в себя неточное цитирование слов Пророка:

Этот хадис был передан Джариром далее, передан А‘машем с той же цепочкой передатчиков, что и предыдущий хадис [в книге Муслима – Прим. перев.] и он сказал (эти слова переданы с некоторыми изменениями по сравнению с предыдущим хадисом [в книге Муслима – Прим. перев.]): когда же Рамадан стал обязательным (для поста), он [Про-

²¹⁷ Тамже, р.95. Цит по: Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol. iii, hadith no. 3643. (Прим. авт.) В русскоязычных аналогах номера хадисов не совпадают. В данном случае: ал-Бухари, Сахих, Книга Знаний, хадис № 106. Встречается также у Муслима, ат-Тирмизи, Ахмада ибн Ханбала. URL: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-xadis-106/44436/> (Прим. перев.)

²¹⁸ Kamali, 2003, p.106.

рок – Прим. перев.] оставил это (то есть, перестал [приказывать – добавлено в русских переводах хадиса [Прим. перев.] поститься в день Аиура)²¹⁹.

Далее предлагается рассмотреть следующий пример, который представляет собой схожий по типу передачи рассказ, опять же, пересказанный без непосредственного цитирования слов Пророка:

Этот хадис был передан Сулайманом ал-Таими по той же цепочке передатчиков (однако с некоторыми изменениями в выражениях), что он (Пророк) сказал: Рассвет не таков, как о нем говорят; затем он собрал свои пальцы в щепоть и провел ими сверху вниз. Нет, он таков – и далее он скрестил два указательных пальца протер свои руки²²⁰.

²¹⁹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. ii, hadith no. 2511. (Прим. авт.) Этот хадис на английском языке можно найти на сайте: URL: <https://sunnah.com/muslim:1127b>. Русские переводы данного хадиса приводятся в иных вариантах. В частности, данный хадис из сборника “ас-Сахих” Муслима в переводе А.Нирша приведен в следующей версии: “Передают, что 'Аиша, да будет доволен ею Аллах, сказала: «Во времена джахилии курайшиты постились в день 'ашуры, а потом посланник Аллаха велел [людям соблюдать] пост [в этот день]. [Это продолжалось], пока не был вменён в обязанность [пост во время] рамадана, и тогда посланник Аллаха ш сказал: "Кто хочет, пусть постится [в этот день], а кто не хочет, пусть не постится"». URL: https://ia800304.us.archive.org/35/items/SahihMuslim-IslamicRussianLanguage.pdf_162/SahihMuslim-IslamicRussianLanguage.pdf (Прим. перев.)

²²⁰ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. ii, hadith № 2405. (Прим. авт.) В русском переводе данный хадис приведен в следующей редакции: “Ибн Масуд, сказал: «Посланник Аллаха, сказал: «Да не заставит ни одного из вас азан Биляля, — возможно, он сказал «призыв Биляля», — воздержаться от сухура. Он исполняет азан ночью, чтобы те из вас, кто исполняет ночную дополнительную молитву вернулись, а спящие пробудились». Он также сказал: «Когда будет вот так, (значит ещё рано), — тут он протянул горизонтально свою руку, а затем стал поднимать её и доба-

Оба хадиса восходят к книге “Сахих” Муслима. Множество хадисов в этом собрании, приводятся лишь в одном варианте передачи, причем не только в рамках данного сборника, но и в контексте иных коллекций пророческих рассказов. Следует заметить, что отнюдь не каждый сборник хадисов приводит разные их варианты, как это принято в “Сахихе” Муслима. Как бы там ни было – упоминается ли о наличии разночтений в передаче достоверных хадисов или же нет, они по-прежнему могут не входить в категорию *мутаваतिр* (широко распространенных), которые единственно и предоставляют знание, заслуживающее доверия. (Проблема достоверности знаний будет детально рассмотрена в рамках данной главы чуть ниже).

Упомянув об этом, необходимо также отметить, что все, кто жил во время Пророка, кто воспринимал его слова с величайшим вниманием и кто выстраивал свою жизнь в соответствии с его указаниями, вряд ли пренебрежительно относились к тому, что именно он сказал, скорее всего – также как они стремились запомнить каждое выражение, слово и даже букву в Коране – они изо всех сил стремились бы сохранить в своей памяти слова, сказанные Пророком. Однако это не отменяет того, что разночтения в передаче пророческих хадисов, которые являются крайне распространенными и которые не позволяют с точностью установить какие именно слова Пророк использовал для передачи тех или иных смыслов, представляют собой серьезную проблему. И это особенно важно применительно к арабскому языку, в котором даже незначительное изменение формулировки (а иногда и всего одной буквы в слове), может привести к существен-

вил, — а когда будет уже вот так, (значит, время сухура уже закончилось), — при этом он раздвинул на ней свои пальцы». См. сайт Islamnews.ru по адресу URL: <https://hadith.islamnews.ru/?p=124101> (Прим. перев.)

ным расхождением среди читателей в понимании смыслов.

*аш-Шафии отвечал: Слово, утерянное в рассказе, может поменять его смысл; или слово могло быть произнесено отличным образом от того, что произнес передатчик, и тем самым, смысл высказывания также может быть изменен, при этом, совершенно вне всякого намерения самого передатчика. Если тот, кто передал хадис, не осознает его смысла, то он не понимает его, и мы тоже не принимаем такого рассказа. Поскольку, если он передает то, что он сам не понял, то он не из тех, кто передает рассказ слово в слово; и он, пытаясь передать то, что он понял из рассказа, совершенно не способен передать его смысл.*²²¹

Следует ли нам сделать вывод, согласно вышеприведенному суждению аш-Шафи‘и, что не следует принимать хадис в тех случаях, когда он не был передан с точностью слово в слово? Конечно же нет, хотя бы по той простой причине, что Имам сам не использовал данный принцип в отношении хадисов категории достоверных (*сахих*). Почему же он не делал этого? По всей видимости, аш-Шафи‘и не придерживался этого стандарта при определении достоверности хадиса, поскольку, рассматривая вопрос с точки зрения исламского права (*фикх*), он не считал следование подобным хадисам обязательным.

2. Собрания хадисов под названием *сахих* (достоверный) содержат только те хадисы, достоверность которых является бесспорной.

Хадисы категории *сахих* (достоверные) могут быть обнаружены во всех сборниках хадисов (за исключением тех, которые специально составлены из подложных хадисов, обыч-

²²¹ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi‘i’s Risala, 1987, p.244, hadith no. 374.

но это делается для сравнения). Шесть главных сборников (*кутуб ас-ситта*), считаются “классическими/каноническими”²²²; предполагается, что они содержат наиболее достоверные хадисы. Все вместе они именуется “*Сахих ас-ситта*” (Подлинная шестерка) и включают в себя: “*Сахих*” ал-Бухари, “*Сахих*” Муслима, “*Сунан*” Абу Дауда, “*Джами*” ат-Тирмизи, “*Сунан*” ан-Насаи и “*Сунан*” Ибн Маджа²²³.

Среди шести канонических сборников “*Сахих*” ал-Бухари и “*Сахих*” Муслима пользуются наивысшим уважением. И конечно же: “*Сахих*” ал-Бухари рассматривается многими учеными как наиболее достоверный и авторитетный источник, и, соответственно, самая влиятельная книга в исламе после Корана:

*Таким образом, “Сахих”, будучи трудом величайшего ученого, сумевшего объединить в своем творчестве множество компонентов: глубокое знание традиции и сопутствующих прикладных наук, скрупулезное благочестие, величайшую точность и редкостный профессионализм опытного редактора, правовую хватку и прозорливость факиха. Благодаря всему этому, труд Бухари очень быстро завоевал уважение всей мусульманской общины и был принят в качестве второго по авторитету источника после Корана*²²⁴.

Однако высококвалифицированные знатоки в области хадисов утверждают, что не все рассказы в собрании ал-Бухари могут безоговорочно быть приняты. Многие ученые критиковали работу ал-Бухари. Определенные сомнения вызывали

²²² Hasan, S., An Introduction to the Science of Hadith (London, UK: Al-Qur’an Society, 1994). See the section Rijal al-Hadith.

²²³ Alauya, 1999, p.51.

²²⁴ Siddiqi, M. Z., Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993), pp.57-58.

около 80 передатчиков хадисов и не менее 110 хадисов²²⁵. Признавая первенство ал-Бухари Сиддики, при этом, отмечает:

*Тем не менее было бы ошибочным предполагать, что “ас-Сахих” совершенно лишен недостатков, или что мусульманские ученые не решались критиковать его за те или иные недостатки. Все так или иначе, в целом, признают, что, как и другие традиционалисты, ал-Бухари ограничивается критикой одних только передатчиков хадисов и оценивает лишь степень их надежности, при этом мало обращая внимания на возможность или вероятность истинности того фактического материала, который они передают в своих рассказах. При оценке надежности передатчиков в некоторых случаях его оценки были ошибочными, и мусульманские ученые – традиционалисты не упускали случая обращать на это внимание современников.*²²⁶

В то время как составители всех шести основных сборников (*ас-сахих ас-ситта*) обращали свое внимание на цепочку передатчиков (*иснад*) и не занимались текстуальным (*матн*) анализом, мы можем обнаружить, что даже в этом они редко (а зачастую и совсем никогда) предлагали какие бы-то ни было критерии для обоснования избрания рассказов, принадлежащих тому или иному передатчику. Позже ученые попытались определить эти критерии методом, подобным “обратному проектированию” (процесс изучения строения объекта путем анализа готового продукта); Макдиси был известным ученым 12 века, современником Ибн Салаха. Он написал книгу *Русала ал-хафиз Мухаммад ибн Тахир ал-Макдиси фи шурут кутуб ал-Аимма ас-Ситта* в качестве исследования

²²⁵ Azami, 1977, p.92, ссылка на: Suyuti, Tarikh, vol. i, p.134 и Ibn Hajar, Hadi al-Sari, vol.ii, p.106.

²²⁶ Siddiqi, M. Z., 1993, p.58.

по изучению критериев определения достоверности, используемых в шести канонических сборниках. Мухаммад ибн ‘Усман ал-Хазими (ум. 1188) также был ученым, который попытался проникнуть в суть и определить те критерии, которые были использованы составителями сборников хадисов. В своей книге «*Шурут ал-аимма ал-хамса*» он пишет:²²⁷

*Поскольку ал-Бухари нигде не упоминает какие именно критерии критики традиции Пророка он применял для установления подлинности хадисов при составлении своей книги, то многие более поздние ученые попытались логически вывести эти критерии из самого его текста. Так, в частности ал-Хазими в своей работе “Шурут ал-Аимма”, ал-Ираки в трактате “Алфийа”, ал-‘Айни и ал-Касталлани в своих введениях к комментариям к «Сахиху» попытались вывести те принципы, на основе которых Бухари собирал материал для своей книги.*²²⁸

Таким образом, Бухари и Муслим, “убежденные в том, что установление достоверности [существования личностей из] цепочки передатчиков хадисов обеспечивает аутентичность их текста, основное внимание при определении подлинности хадисов, обращали исключительно на тщательное изучение линии преемственности при передаче рассказов о Пророке²²⁹.

Однако даже самая строгая проверка и идентификация

²²⁷ Al-Hazimi, Abu Bakr Muhammad ibn Musa, Shurut al-A’immah al-Kham-sah, ed. by M.Z. al-Kawthari, (bound with al-Qaysarani, Shurut al-A’immah al-Sittah), (Cairo, Egypt, n.d.). Макдиси, как правило, больше известен по имени ал-Каусарани. Работы обоих авторов – ал-Хазими и ал-Каусарани представлены в одном томе.

²²⁸ Siddiqi, M. Z., 1993, p.56.

²²⁹ Khan, Israr Ahmad, Authentication of Hadith: Redefining the Criteria (London, UK: IIIT, 2010), p. 37.

подлинности хадиса, тем не менее, все равно не устраняет самую главную проблему из всех имеющихся, а именно: даже хадисы категории *сахих* (достоверные) подвержены различным интерпретациям, а человеческие толкования могут всегда оказаться ошибочными, и об этом факте никогда не стоит забывать.

В полемике между ‘Абд ар-Рахманом ал-Ауза‘и (ум. 774), который был основателем утраченной ныне школы права и Абу Йусуфом (ум. 798), одного из двух самых известных учеников Абу Ханифы, Абу Йусуф отвечает своему оппоненту следующим образом:

*До нас дошло, что ал-Ауза‘и сказал: «Хадис Пророка имеет множество значений и различных граней смыслов, которые требуют дополнительных объяснений; понять и познать их в полной мере не может никто, кроме тех, кому Бог помогает в их осознании».*²³⁰

Здесь следует заметить, что эти два ученых-первооткрывателя не обсуждали, собственно, вопрос достоверности хадисов, скорее они подчеркивали свое собственное понимание и интерпретацию определенного хадиса. Одним из ярких примеров в этом контексте является рассказ ал-Кардави о нижеследующих хадисах:

1. Каждая женщина, которая носит золотое ожерелье, в День Суда будет вынуждена носить такое же украшение из огня. И каждая женщина, которая носит золотые сережки, в День Суда получит точно такие же, сотворенные из адского пламени.

²³⁰ Guraya, 1993, p.113, цит. по: Абу Йусуф, ар-Радд ‘ала сийар ал- Ауза‘и (Хайдарабад, Индия, 1939), сс. 71, 76.

2. Кто хотел бы, что его возлюбленная носила украшение из огня в День Суда – тот пусть подарит ей золотое кольцо. И кто хотел бы чтобы его возлюбленная носила ожерелье из адского пламени в День Суда – пусть подарит ей золотое ожерелье. И кто хотел бы, чтобы его любимая носила огненный браслет на своей руке в День Суда – пусть даст ей браслет из чистого золота. Однако вы можете делать все что пожелаете в отношении серебряных изделий.

3. Саубан рассказывал, что Пророк предостерегал свою дочь Фатиму от ношения золотой цепочки. В ответ на это она продала ее, купила раба на эти деньги и сделала его вольноотпущенником. Когда Пророку рассказали об этом он произнес: «Хвала Аллаху, который спас Фатиму от огня ада».

Правоведы, однако, придерживались весьма различных мнений относительно вышеприведенных хадисов:

Некоторые ученые исследовали иснад этих хадисов, и обнаружив, что он недостаточно убедителен, отвергали их, полагая, что степень достоверности цепочки передатчиков не достаточна для установления запрета на ношение женщинами золотых украшений. Аргументом при этом является довод, что для запрещения чего бы то ни было необходимы четкие доказательства и детальная проработанность, особенно, в отношении тех вопросов, которые вызывают серьезную озабоченность и имеют, так или иначе, отношение ко всем мусульманам, в целом.

Иные считали, что иснад у этих хадисов правильный, однако они все равно их отвергали ввиду наличия других источников, в которых женщинам разрешалось украшать себя при помощи золотых изделий. Ал-Байхаки и другие ученые писали о наличии единодушного мнения по этому вопросу,

которое было усвоено в сфере мусульманского права и стало общепринятой практикой.

Некоторые считали, что эти хадисы имеют отношение к тем, кто не выплатил очистительную милостыню (закят) с имеющегося у него золота, при этом они опирались на другие хадисы, которые, в свою очередь, также не избежали критики в отношении их достоверности. Более того, вопрос выплаты закята с женских украшений, сам по себе, является предметом разногласий среди представителей различных мазхабов.

Другие считали, что главной задачей этих хадисов является предостережение тех женщин, которые совершенно напрасно украшают себя при помощи золота, невольно пытаясь привлечь внимание к себе и своему богатству. Ан-Насаи также писал о некоторых хадисах, относившихся к данному вопросу в своей работе под названием “Баб ал-карахийя ли ан-ниса фи изхар хилий аз-захаб”. Были и такие правоведы, которые полагали, что эти хадисы имеют отношение только к тем людям, которые излишне украшают себя из гордости или тщеславия.

В наше время Шейх Насир ад-Дин ал-Албани пришел к мнению, которое отличается от общепринятой точки зрения, разрешающей женщинам носить золотые украшения, чему следовали все мазхабы на протяжении последних четырнадцати веков. Он не только верил, что иснад этих хадисов верен, но считал, что они не должны быть отменены. Таким образом, он полагает, что хадисы запрещают ношение золотых колец и серег.²³¹

²³¹ Al-Qaradawi, Y., *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1981), pp.84-

Итак, можно ли предположить, что процитированные выше хадисы являются достоверными, или же их не следует считать таковыми? Насколько правомерной будет отмена этих хадисов для тех, кто считает, что они достоверные? Или же следует рассматривать эти рассказы в качестве некоего увещания, адресованного тщеславным женщинам, стремящимся продемонстрировать свое очарование? Или же эти хадисы предназначены для тех, кто не желает выплачивать *закят* от стоимости своих драгоценностей? Ни по одному из этих вопросов между учеными согласия нет. Хотя шейх ал-Кардави, весьма уважаемый и известный мусульманский богослов, считает, что по вышеприведенным хадисам согласие существует, это, на самом деле, неправда. Данный пример наглядно показывает нам то, что при принятии любого закона от имени ислама необходимо быть крайне осмотрительным и осторожным.

3. Между повествованиями, изложенными в хадисах, полностью отсутствуют всякие противоречия

Традиционалисты делают подобные и весьма смелые заявления для того чтобы защитить святость хадисной литературы. Они считают, что хадисы – а в особенности хадисы категории *сахих* – не содержат противоречащих друг другу положений. Утверждается, что любую нестыковку, встречающуюся в разряде достоверных хадисов, всегда можно снять путем дополнительных разъяснений. Поскольку ал-Бухари считается наиболее авторитетным в области достоверных хадисов, можно взять несколько примеров только из его работы.

(а) Мухаммад Акрам Хан (известный индийский ученый,

ум. 1969) цитирует хадис из сборника ал-Бухари:

*Передавал Джабир ибн 'Абдуллах: Я присутствовал при 'Акабе (где была дана клятва верности Пророку) с двумя моими дядьями по материнской линии. Ибн 'Уйайна сказал: «Одним из двух был ал-Бара бин Ма'рур».*²³²

*Читатели могут ознакомиться с эпизодом клятвы верности в Акабе в соответствующем разделе. В сборнике Бухари имеется рассказ Джабира ибн 'Абдаллаха об этом событии. В соответствии с этим хадисом, Джабир присутствовал там вместе со своим дядей по материнской линии ал-Барой ибн Ма'руром (Бухари 15-464). Однако было совершенно точно установлено, что ал-Бара не был дядей Джабира по материнской линии. Аниса, мать Джабира имела лишь двух братьев, которых звали Са'лаба и Амру. Они присутствовали во время второй 'Акабы (Фатх ал-Бари, тамже). Поэтому данный хадис явно содержит в себе ошибку, и будет необходимо какое-то искусственное объяснение (та'вил) для того, чтобы как-то примирить его содержание с фактическим положением дел, имевшим место во времена Пророка.*²³³

Указав на данное противоречие, Хан оставляет читателю возможность самому найти объяснение, хотя на предыдущих страницах своей книги он уже приводил множество примеров подобных безуспешных попыток. Можно ли вообще найти решение, снимающее противоречие в вышеприведенном хадисе? На этот вопрос нет однозначного ответа, однако имеющиеся в книге ал-Бухари хадисы практически не дают

²³² Khan, M. A., Mostafa Charit (originally in Bangla; Biography of the Honored One), 4 th edn. (Dhaka, Bangladesh: Jhinuk Pustika, 1975), pp.42-51. For excerpts, translated by this author from Bangla, see, [http:// globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/hadith/ akramkhan _hadith.html](http://globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/hadith/akramkhan_hadith.html). [Accessed July 15, 2006].

²³³ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 5, hadith no. 230.

подходящего объяснения.

(б) Давайте рассмотрим следующий хадис, также приведенный в качестве примера в книге Хана:

*Анас, Айша и Ибн ‘Аббас передают: Аллах послал его (в качестве посланника) в сорок лет, (и после этого) он оставался десять лет в Мекке и десять лет в Медине.*²³⁴

Общепризнанным фактом является то, что после получения первого пророчества в сорок лет, пророк Мухаммад жил в Мекке в течение 13, а не 10 лет. В то время как в рассматриваемом нами хадисе утверждается, что он прожил там 10 лет. Интересно, что данное противоречие наблюдается не между этим хадисом, приведенным ал-Бухари и тем, что встречается в одном из других источников. Нет, противоречие содержится в самой коллекции ал-Бухари. В пятом томе, в хадисах за номером 190 и 242 говорится о том, что Пророк жил в Мекке в течение 13 лет:

*Передано от Ибн ‘Аббаса, что Посланник Аллаха был наделен пророческим даром в возрасте сорока лет. После этого он оставался в Мекке **на протяжении 13 лет**, а затем получил приказание совершить переселение (хиджра), он переселился в Медину и оставался там в течение 10 лет, а затем умер.*

Более того, другой сборник хадисов – “Сахих” Муслима – оспаривает то, что сказано в “Сахих” ал-Бухари, и приводит сведения, что Пророк оставался в Мекке в **течение 15 лет**, вместо 13 или 10.²³⁵

²³⁴ Тамже, том 4, хадис № 747-748, том 7, хадис № 787; также см. Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, hadith no. 5794.

²³⁵ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, hadith no. 5809, hadith no.

Таким образом, возникает вопрос – сколько же лет Пророк оставался в Мекке (после обретения статуса пророка в возрасте 40 лет) – **10, 13 или 15 лет?** В соответствии с многочисленными преданиями на эту тему, совместить информацию в некую логическую конструкцию просто не представляется возможным. В свете всех этих противоречий, есть смысл поднять вопрос о масштабах этой проблемы применительно уже к другим повествованиям, состоящим из рассказов, которые приведены в пересказах передатчиков, и которые передают лишь общий смысл того, что было на самом деле сказано Пророком.

(в) Другой пример противоречий относится к определению того, какой именно аят следует считать последним ниспосланным аятом Корана:

Передано от Ибн ‘Аббаса: Последним аятом (в Коране), ниспосланным Пророку был аят, касающийся ростовщичества (риба)²³⁶.

Передано от ал-Бары: Последней сурой была сура ал-Бара’ат²³⁷, а последним аятом был следующий: «У тебя спрашивают решения. Скажи: "Аллах дает вам решение о боковой линии». (4:176)²³⁸

То же самое упоминается и в “Сахих” Муслима:

Ал-Бара (да будет доволен им Аллах) передавал, что последним ниспосланным аятом Священного Корана был следующий: «У тебя спрашивают решения. Скажи: "Аллах да-

5805.

²³⁶ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 6, hadith no. 67.

²³⁷ Сура «Бара’ат» (Отречение) - это второе название девятой суры «ат-Тауба» (Покаяние) (Прим. перев.)

²³⁸ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 6, hadith no. 129

ет вам решение о боковой линии». (4:176)²³⁹

Полностью 176 аят 4 суры выглядит следующим образом:

«У тебя спрашивают решения. Скажи: "Аллах дает вам решение о боковой линии. Если человек погибнет и нет у него ребенка, а есть у него сестра, то ей - половина того, что он оставил, и он наследует после нее, если у нее нет ребенка. А если их - две, то им обеим - две трети того, что он оставил. А если они - братья, мужчины или женщины, то мужскому полу столько же, сколько доля двух женщин". Разъясняет вам Аллах, чтобы вы не заблудились. А Аллах о всякой вещи знающ!» (4:176)

Получается, что нет никакой связи между этим аятом Корана и аятом, имеющим отношение к ростовщичеству (*риба*), упомянутом в хадисе, переданном от Ибн 'Аббаса в качестве последнего из ниспосланных.²⁴⁰

²³⁹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith no. 3939.

²⁴⁰ Алауйа (Alauya, 1999) говорит что последним из ниспосланных был 281 аят из второй суры «ал-Бакара» (*И берегитесь того дня, в который вы будете возвращены к Аллаху; затем всякой душе будет уплачено сполна за то, что она приобрела, и они не будут обижены! 2:281*) был последним из ниспосланных, утверждая, что по этому вопросу имеется согласное мнение факихов (*иджма'*), однако данное утверждение несостоятельно, и после ознакомления с Четвертой главой данной книги, читатели в этом удостоверятся сами. Алауйа утверждает: «Это было согласное мнение ученых, которых возглавил ас-Суйути, а он подкрепляет свою точку зрения опираясь на свидетельство 'Абдаллаха ибн 'Аббаса, который сказал, что вышеприведенный аят и был последним, после чего Пророк прожил всего девять ночей и умер в ночь на понедельник, на тринадцатый день месяца Раби' ал-аувал. Относительно точки зрения тех ученых, которые считают последним аятом следующий: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией». (5:5) – их доказательства не слишком убедительны, поскольку этот аят был ниспослан во время прощального паломничества Пророка «... и он находился во время ниспосла-

(г) Имеется множество хадисов, которые противоречат друг другу, включая те, что рассматривают проблему ростовщичества (*риба*):

*Передаётся от 'Умара ибн ал-Хаттаба, да будет доволен им Аллах, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Менять золото на серебро — ростовщичество /риба/, за исключением тех случаев, когда (количества равны и) передача происходит из рук в руки, и менять пшеницу на пшеницу — ростовщичество, за исключением тех случаев, когда (количества равны и) передача происходит из рук в руки, и менять финики на финики — ростовщичество, за исключением тех случаев, когда (количества равны и) передача происходит из рук в руки, и менять ячмень на ячмень — ростовщичество, за исключением тех случаев, когда (количества равны и) передача происходит из рук в руки».*²⁴¹

Согласно вышеприведенному хадису, обмен, включающий в себя операции по обмену золота на серебро рассматриваются как ростовщичество, за исключением тех случаев, когда они передаются из рук в руки (на месте) и равны по количеству. Однако, хадис из сборника ал-Бухари предусматривает иной способ измерения:

ния откровения на горе Арафат в пятницу по завершении слепополуденной молитвы. Следовательно, Пророк прожил еще восемьдесят один день, и после этого умер». (с. 16-17). Так какой же аят Корана следует считать последним? Данный вопрос по-прежнему не имеет однозначного ответа.

²⁴¹ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 3, hadith no. 344. (Прим. авт.) Русский перевод данного хадиса имеется на сайте «Иснад» по адресу URL: <https://isnad.link/book/sunan-abu-dauda/17-kniga-prodazh-hadisy-3326-3570> (Прим. перев.)

*Передается от Абд ар-Рахмана ибн Абу Бакра, что его отец сказал: «Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) запретил продавать серебро за серебро и золото за золото, кроме как в равных количествах, и велел нам покупать серебро за золото, как мы пожелаем, и покупать золото за серебро, как мы пожелаем».*²⁴²

Согласно этому хадису, обмен золота на золото считается ростовщицеством (*риба*), за исключением тех случаев, когда они равны по своему весу. В данном случае не упоминаются такие ограничения как расчет на месте/при помощи наличности/передача из рук в руки. Теперь обратите внимание на следующий хадис из сборника ал-Бухари:

Яхья передал мне от Малика, тот от Ибн Шихаба, который в свою очередь передавал от Малика ибн Ауса ибн ал-Хадасана ан-Насри, что однажды он попросил поменять 100 динаров. Он сказал: Талха ибн ‘Убайдуллах позвал меня и мы заключили соглашение, что он произвел для меня обмен. Он взял золото, повертел его в руках и потом сказал: “Я не могу сделать этого, пока мой казначей не принесет мои деньги из ал-Габы. Это слышал ‘Умар ибн ал-Хаттаб, и он сказал: «Во имя Аллаха! Не оставляй его пока ты не забереешь свои деньги у него!» Потом он сказал: «Посланник Аллаха сказал: «Обмен золота на серебро является ростовщицеством за исключением тех случаев, когда это происходит из рук в руки. Обмен пшеницы за пшеницу – это ростовщицество, если только это не осуществляется из рук в руки. Ячмень за ячмень – это ростовщицество, если только обмен

²⁴² Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 3, hadith no. 388. (Прим. авт.) Русский перевод данного хадиса приведен на сайте «Перевод энциклопедии хадисов Пророка» по адресу URL: <https://hadeethenc.com/ru/browse/hadith/5921> (Прим. перев.)

*не происходит из рук в руки.*²⁴³

Согласно этому хадису, обмен золота на серебро считается ростовщицеством за исключением тех случаев, когда передача происходит на месте и с участием самой личности. Здесь нет упоминаний об ограничении в виде необходимости равенства в весе. Однако рассмотрение нижеследующего хадиса из сборника ал-Бухари представляет нам несколько иную ситуацию:

*Передано от Абу Бакра: Посланник Аллаха сказал: «Не продавайте золота за золото за исключением тех случаев, когда оно равно по весу, и серебро за серебро, если только оно не равно по весу, однако вы можете продавать золото за серебро и серебро за золото в соответствии с вашими пожеланиями».*²⁴⁴

Согласно данному рассказу, операции включающие в себя обмен золота на серебро и серебра на золото никакими ограничениями не облагаются. Однако этот тезис расходится с тем хадисом, который мы обнаруживаем в «Сахих» Муслима:

‘Убада б. ас-Самит (да будет доволен им Аллах) сказал Посланнику Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует): Золото должно быть оплачено золотом, серебро серебром, пиеница пиеницей, ячмень ячменем, финики на финики, соль на соль, подобное подобным и равным за равное, при этом, плата должна осуществляться из рук в руки. Если эти товары различаются, то можете продавать как хо-

²⁴³ Also, Rahimuddin, M., (trans., with introduction and notes), Muwatta Imam Malik (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1985), Kitab al- Buyu, no. 1321.

²⁴⁴ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 3, hadith no. 383.

тите, если при этом оплата производится из рук в руки.²⁴⁵

В данном случае хадис устанавливает, что когда товары различаются по виду, например обмен золота на серебро или серебра на золото, операция может осуществляться свободно. Сделка, при этом, по-прежнему должна осуществляться из рук в руки (на месте, при наличии обмениваемых товаров). Таким образом, по-прежнему остается не понятным, какие ограничения должны в действительности применяться. Даже обращение к концепции отмены (*наسخ* - когда более поздние по времени появления хадисы, отменяют ранние) не позволяет, в данном случае, убедительно разрешить все имеющиеся противоречия.

Указание на наличие большого количества разночтений в хадисах, касающихся ростовщичества, важно не только с точки зрения демонстрации серьезности проблемы, связанной с точным определением слов, сказанных Пророком и норм, введенных в соответствии с ними, но и с точки зрения выяснения правил, необходимых для нахождения решений по практическим вопросам современности. Например, сфера исламских финансов и банкинга, которая строится на уравнивании понятий ростовщичества с банковским процентом (что представляет собой крайне упрощенное восприятие обоих терминов), для уточнения особенностей их запрета использует, прежде всего, хадисную литературу. Соответствующие хадисы, процитированные выше, относятся к категории *риба ал-фадл* – ростовщичество, включающее в себя обмен одного и того же вида товара различного качества с надбавкой стоимости. Коран самым категорическим образом запрещает ростовщичество (*риба*). Однако, легалистские тенденции смогли проникнуть в процесс рассуждений правоведов и постепенно расширили сферу применения запрещенных форм ростовщичества до таких пределов, что примене-

²⁴⁵ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith no. 3853.

ние этого запрета в эпоху Нового времени привело к появлению исламских финансов в том виде, что они остаются исламскими лишь только по форме, но не по своим сущностным характеристикам²⁴⁶.

Вступив на путь легализма, исламские финансы стали индустрией, якобы соблюдающей запреты, однако на деле, всего лишь маскирующие обычные банковские продукты; они произвольно и в собственных целях используют термины “исламский”, “*халал*” и “соответствующий шариату”. И конечно же весь банковский сектор полностью отделился от более широких экономических целей ислама, как-то – снижение уровня бедности, повышение сферы занятости населения, устойчивость ценообразования, экономическое развитие, более равное распределение доходов и пр.

Несмотря на претензии представить исламские финансы в качестве наилучшей системы построения бизнеса, поскольку она основывается на равном разделении доходов и потерь между участниками финансовой деятельности, а также совместном участии в возможных рисках, эта система преимущественно использует модель *мурабаха* (наценка, почти лишенная возможности риска), практически избегая или размывая присущий исламу принцип совместного разделения как доходов, так и рисков, связанных с потерей капитала.

И что характерно, Мухаммад Таки Усмани – один из ведущих правоведов, весьма востребованных в исламских финансовых кругах, который также является сторонником мнения о равенстве концепций ростовщичества и банковского процента – с сожалением пишет:

²⁴⁶ Farooq, M. O., “Islam and the Riba- Interest Equation: Reexamination of the Traditional Arguments,” *Global Journal of Finance and Economics*, vol. 6, no. 2, September 2009, pp.99– 111.

Эта [имеется в виду исламская – прим. авт.] философия не может быть осуществлена в реальности иначе чем как через широкое использование исламскими банками модели мушарака²⁴⁷. Следует признать, что имеется множество практических проблем при использовании финансовой модели мушарака, особенно в современной ситуации, где исламские банки работают, как правило, изолировано и без поддержки соответствующих государственных структур. Фактически, получается, что исламские банки должны были продвинуться к применению модели мушарака постепенно и в результате, предполагалось увеличивать объемы ее финансирования. Однако к сожалению, исламские банки упустили это главное требование исламского банкинга, и не заметно никакого роста этого вида банковских услуг ни постепенного, ни даже каких бы то ни было ярких единичных случаев.... Таким образом, получается, что главный принцип исламского банкинга полностью игнорируется финансовыми институтами.²⁴⁸

Казалось бы было бы логичным обвинять во всем жадных банкиров, однако печальная действительность такова, что все банковские продукты и услуги в наши дни должны иметь шариатское разрешение правоведов, а их подход к подобному роду финансовой деятельности обусловлен тем, что запрет ростовщичества подкрепляется чисто легалистскими соображениями, без учета внутренней сути данной проблемы.

(д) В “Сахих” Муслима можно обнаружить еще одно про-

²⁴⁷ *Мушарака* – совместное долевое предприятие, в котором инвесторы делят междусобой как прибыль, так и убытки в соответствии с размером вклада каждого из участников. (Прим. перев.)

²⁴⁸ Usmani, M. T., *An Introduction to Islamic Finance* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2002), p.113.

явление противоречий и разночтений, встречающихся в хадисной литературе. Речь идет о книге торговых отношений (*Китаб ал-буйу*'), а точнее о проблеме "Продажи верблюда и условиях об использовании проданного верблюда для верховой езды". Существует несколько хадисов относительно этого вопроса, которые, во избежание ошибок в понимании изложенной в них проблемы, необходимо внимательно и тщательно изучить.

При рассмотрении соответствующих рассказов, следует разделить всю имеющуюся информации на ряд подтем, поскольку каждая из них весьма показательна:

(1) Была ли определена цена, и было ли получено – относительно этой цены – согласие сторон?

(2) Кто установил изначальную цену?

(3) Хотел ли Джабир продавать своего верблюда?

(4) Оговорил ли Джабир свое возвращение верхом [на верблюде после его продажи] или это предложил Пророк?

(5) Сколько заплатил за верблюда Пророк?

(6) Вернул ли Пророк верблюда, наряду с оговоренной платой, или же нет?

Таблица с кратким изложением ответов на все эти вопросы будет приведена после нижеследующих примеров из различных сборников хадисов:

Джабир ибн 'Абдуллах передавал, что некогда он путешествовал на своем верблюде, и тот сильно устал. Джабир решил отпустить его. Когда посланник Аллаха встретил Джабира, то он помолился за него, затем ударил верблюда,

и тот побежал так быстро, как никогда до того не бежал. Он сказал: «Продай его мне за укийу²⁴⁹». Я сказал: «Нет». Он сказал опять: «Продай его мне». Таким образом я продал ему верблюда за одну укийу, однако **поставил условием** возможность для меня возвращения на этом верблюде домой к моей семье. Затем, когда я вернулся (домой) я отдал ему верблюда и он заплатил мне его стоимость заготовленными заранее деньгами. Затем я пошел (домой), однако он послал за мной некого человека, и (когда я вернулся), он сказал: «Ты же видел, что я просил тебя снизить стоимость твоего верблюда. Возьми своего верблюда и свои деньги; они твои».²⁵⁰

Джабир ибн 'Абдуллах передавал: Я поехал в поход вместе в Посланником Аллаха. Он обогнал меня, а я ехал на верблюде, который также нес на себе воду, и он сильно устал, и еле плелся. Он (Пророк) сказал мне: «Что случилось с твоим верблюдом?» Я ответил: «Он заболел». Он (Пророк) пошел позади [отряда – прим. перев.], повел его на поводу и молился за него. После этого верблюд постоянно шел впереди всех остальных верблюдов. И потом он сказал: «Как ты теперь находишь своего верблюда?». Я ответил: «Теперь он, благодаря твоей молитве, чувствует себя хорошо». Он сказал: «Не продашь ли ты мне своего верблюда?» Я почувствовал смущение (сказать ему: «Нет»), поскольку мы не имели другого верблюда для перевозки воды, однако позже я все же сказал: «Да». И я продал его ему с тем условием, что мне будет разрешено вернуться на нем в Медину. Я сказал ему: «О Посланник Аллаха, я недавно женился», поэтому я попросил разрешения (поехать впереди каравана). Он разрешил мне: и я достиг Медины и места своего жительства задолго до приезда остальных людей. Там я встретил своего

²⁴⁹ Одна укийа равнялась 40 дирхемам (Прим. перев.)

²⁵⁰ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith №.3886.

дядю по материнской линии, и он спросил меня о верблюде, и я рассказал ему о сделке. Он упрекнул меня в содеянном... Когда посланник Аллаха вернулся в Медину, я пошел утром к нему вместе с верблюдом. Он заплатил мне его стоимость, и вернул верблюда мне.²⁵¹

Джабир рассказывал: когда мы ехали из Мекки в Медину вместе с Посланником Аллаха, мой верблюд заболел, а далее идет тот же самый хадис. (Однако в нем также было сказано, что) Он (Пророк) сказал мне: “Продай мне своего верблюда”. Я сказал: “Нет, он твой и так”. Он сказал: “Нет, так не пойдет, продай его мне”. Я ответил: “Нет, пожалуйста, Посланник Аллаха, он и так твой”. Он ответил: “Нет, так не пойдет, продай его мне”. Я сказал: “**Дай мне за него укийу золотом**, поскольку я задолжал эту сумму одному человеку, и тогда он будет твоим”. Он (Пророк) сказал: “Я возьму его (за укийу золотом), а ты доедешь на нем до Медины”. Когда я доехал до Медины, Посланник Аллаха сказал Билалу: “Дай ему укийу золотом, и добавь еще кират²⁵²/четверть”. Он (Джабир) сказал: “Та добавленная Посланником Аллахом сумма всегда находилась при мне (как священный фонд благосостояния) в кармане, до тех пор пока сирийцы не забрали ее в день битвы при Харре²⁵³”.

Джабир рассказывал: Мой верблюд очень устал, когда

²⁵¹ Тамже, хадис № 3888

²⁵² Для взвешивания золота в VII веке в регионе использовали меру веса «кират» - равную 0,212 грамма (Прим. перев.)

²⁵³ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith №. 3889 (Прим. авт.) День ал-Харры – битва, произошедшая неподалеку от Медины, в местечке ал-Харра 26 августа 683 года между сирийской армией, предводительствуемой омейядским правителем Йазидом (680-683) и защитниками Медины, состоявшими из ансаров и мухаджиров не принявших Йазидом в качестве халифа. Войска халифа Йазидом одержали в этой битве победу, результатом которой стало трехдневное разграбление Медины. (Прим. перев.)

*Посланник Аллаха подошел ко мне. Он повел его на поводу, и верблюд начал скакать. После этого я попытался удержать его, дабы расслышать слова сказанные мне Пророком, но мне это не удалось. Далее, Посланник Аллаха приблизился ко мне и сказал: «Продай его мне», и **я продал его за пять укий**. Я сказал: «Только с тем условием, что я смогу вернуться на нем в Медину». Он (Пророк) сказал: «Хорошо, ты можешь воспользоваться им для возвращения в Медину». Когда я приехал в Медину, я передал верблюда ему, и **он добавил еще одну укийу** (к той сумме денег, о которой мы договорились), и потом **он подарил этого верблюда мне**.²⁵⁴*

*‘Абд Мутаваккил ал-Наджл передал от Джабира ибн ‘Абдуллаха, который сказал: «Я сопровождал Посланника Аллаха в одном из его походов (рассказчик сказал, что тот произнес «в джихаде»), и он рассказал продолжение этого хадиса и добавил: «Он (Пророк) сказал: «Джабир, получил ли ты плату?» Я сказал: «Да», после чего он сказал: «Плата твоя, **как и сам верблюд**»²⁵⁵.*

*Джабир ибн ‘Абдуллах передал: Посланник Аллаха купил у меня верблюда за две укийи и один или два дирхема. Когда он доехал до местечка Сирар (деревня неподалеку от Медины), он повелел зарезать корову, и она была зарезана, и они поели ее мясо, а когда он (Пророк) доехал до Медины, он велел мне пойти в мечеть и совершить два рака‘ата молитвы, и он отмерил мне стоимость верблюда и дал некоторое количество денег **сверх его стоимости**²⁵⁶.*

Джабир ибн ‘Абдуллах передал рассказ от Посланника Аллаха, однако, с некоторыми изменениями, поскольку он

²⁵⁴ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith №. 3891

²⁵⁵ Тамже, хадис № 3892

²⁵⁶ Тамже, хадис № 3893

сказал: «Он (Святой Пророк) купил у меня верблюда за уговоренную цену. И он не упоминал о двух укийах и дирхеме или о двух дирхемах, и он приказал зарезать корову, она была зарезана, и он приказал раздать ее мясо²⁵⁷».

Джабир (да будет доволен им Аллах) передавал, что Посланник Аллаха (мир ему), сказал ему: “Я взял твоего верблюда за **четыре динара**, и ты можешь ехать на нем до Медины”.²⁵⁸

Рассматривая совокупность хадисов в свете тех вопросов, которые были заданы выше, можно составить следующую схему ответов:

1) Определение и согласование стоимости

Номер хадиса	Стоимость
3886	Одна укийа
3888	Цена не упоминается
3891	Пять укий
3893	Две укийи и один или два динара
3894	Присутствует фраза о том, что стоимость «две укийи и один или два динара» не упоминается
3895	Четыре динара

²⁵⁷ Тамже, хадис № 3894

²⁵⁸ Тамже, хадис №3895

2) Кто устанавливает цену?

Номер хадиса	Определяющий цену
3886	Не ясно
3889	Джабир
3891	Джабир
3893	Не ясно
3895	Пророк

3) Хотел ли Джабир продавать своего верблюда?

Номер хадиса	Воля продавца
3888	Не желал
3889	Не желал
3863	Желал
Бухари, том 3, 310	Желал

4) Было ли оговорено возвращение Джабира на верблюде?

Номер хадиса	Оговоренное возвращение
3886	Джабир оговорил
3888	Джабир оговорил

3891	Джабир оговорил
3889	Уговор не упоминается

5) Сколько заплатил Пророк, с учетом дополнительной суммы?

Номер хадиса	Размер дополнительной суммы
3886	Изначально оговоренная цена и дополнительная сумма
3888	Дополнительная сумма не упоминается
3889	Один кират свыше оговоренной суммы
3891	Изначально оговоренная цена и дополнительная сумма
3892	Дополнительная сумма не упоминается
3893	Неопределенный объем сверх оговоренной суммы

6) Возвращение верблюда вместе с его стоимостью

Номер хадиса	<i>Верблюд возвращен хозяину вместе с его стоимостью</i>
3886	<i>Да</i>
3888	<i>Да</i>

3889	<i>Возврат верблюда и его стоимости не упоминается</i>
3891	<i>Да</i>
3892	<i>Да</i>
3893	<i>Возврат верблюда и его стоимости не упоминается</i>

Как мы видим из этого случая в отношении продажи верблюда, ни один из нижеследующих пунктов не имеет однозначного ответа: а) не понятно – установил ли Джабир стоимость верблюда сам, или же она была предложена Пророком; б) была ли оговорена цена в размере одной укии, пяти укий, двух укий и одного или двух дирхемов или четырех динаров, или же цена в хадисе не упоминается вообще; в) было ли Джабиром оговорено условие возвращения на верблюде после его продажи или нет; г) предложил ли Пророк деньги сверх стоимости верблюда, и сколько он добавил; д) вернул ли Пророк верблюда со всей его стоимостью или нет. Весь набор несовместимой друг с другом информации происходит всего лишь из одного источника. В противоположность этому, в другом хадисе в “*Сахих*” Муслима было отмечено, что Джабир был очень расстроен тем, что ему вернули верблюда²⁵⁹. Изучение других собраний хадисов, в частности рассказов из “*Сахих*” ал-Бухари, относительно данного эпизода, обнаруживает отсутствие упоминаний о дополнительно уплаченной сумме, сверх установленной цены, а также отсутствие сведений о возврате верблюда.²⁶⁰ Также в “*Сахих*” ал-Бухари, в другом хадисе не упоминается ни о какой сверх

²⁵⁹ Тамже, хадис № 3464.

²⁶⁰ Khan, M. M., (trans.), *Sahih al- Bukhari*, vol. 3, hadith no. 570.

плате, а лишь о том, что верблюд был возвращен хозяину²⁶¹. А в отличие от приведенных выше сведений о том, что Джабир сам оговорил возможность вернуться верхом на своем верблюде, “Сахих” ал-Бухари упоминает, что это именно Пророк предложил: “Продай его мне, и ты будешь иметь право вернуться на нем в Медину”²⁶². В том же хадисе содержится информация о том, что Джабиру уплатили его стоимость, вернули верблюда вместе с его долей военных трофеев.

В завершении этого раздела есть смысл обратиться к одному, еще более существенно отличающемуся от всех остальных хадисов на эту тему, представленному в сборнике “Сунан” Ибн Маджи:

*Передавали, что Джабир ибн ‘Абдуллах сказал: «Я сопровождал Пророка в военном походе. Он сказал мне: «Можешь ли ты продать мне своего верблюда за динар, и да простит тебя Аллах?» Джабир ответил: «Дальше он продолжал увеличивать количество динаров, и каждый раз прибавлял: «Да простит тебя Аллах» до тех пор, пока стоимость не выросла до двадцати динаров. Когда я приехал в Медину, я поймал своего верблюда за узды и пришел с ним к Пророку, после чего тот сказал: «О Билал, выдай ему двадцать динаров из военных трофеев», а затем обратился ко мне и сказал: «Забирай верблюда и возвращайся к своей семье».*²⁶³

Какое условие оговаривается при осуществлении сделки в данном случае? При помощи рассмотрения данного примера мы наблюдаем попытку вывести правило или закон, относящийся к заключению неких условий при совершении торго-

²⁶¹ Тамже, хадис № 310.

²⁶² Тамже, хадис № 589.

²⁶³ Ansari, (trans.), Sunan Ibn-i-Majah, vol. 3, hadith no. 2205.

вых операций (в особенности, связанных с продажей верблюдов или животных), опираясь на все эти весьма существенно различающиеся повествования. При этом вопрос необходимо сформулировать следующим образом: возможно ли это в принципе? Несмотря на кажущиеся трудности, по-прежнему, имеется возможность составления законов при помощи выделения и различения внутреннего содержания в этих рассказах. По сути, основная проблема здесь заключается в следующем: можно ли в процессе продажи выдвигать определенные дополнительные условия или нет? Как это обнаруживается из других источников, ответ на данный вопрос однозначно положительный. Однако, действительно ли следует апеллировать в качестве аргументации именно к этой сделке и ее многочисленным вариантам изложения? Ведь и без этого существует общепринятый исламский принцип, согласно которому, любое условие, которое напрямую не запрещено в Коране или Сунне, может быть включено в качестве пункта осуществления сделки при взаимном согласии сторон. Соответственно, не важно – было ли оговорено возвращение верхом, заплатили ли при этом дополнительную сумму денег, был ли возвращен верблюд в качестве подарка или нет – все это совершенно не существенно, поскольку есть более общий принцип, согласно которому:

О вы, которые уверовали! Не пожирайте имуществ ваших между собой попусту, если это только не торговля по взаимному согласию между вами. И не убивайте самих себя. Поистине, Аллах к вам милосерд! (4:29)

Абу Са'ид Худри передал: «Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Сделка действительна в том случае, если она совершена по взаимному согласию»; согласно «аз-Заваид»²⁶⁴, иснад этого хадиса до-

²⁶⁴ *Аз-заваид* (от араб. – вторичный, придаточный) – тип вторичных сборников хадисов, в которых рассказы приводятся с подробным иснадом, а

*стоек и все кто передал его достоин доверия. Передано в «Сахих» Ибн Хиббана.*²⁶⁵

Возникают весьма существенные сомнения в том, что при наличии всех этих значительных расхождений в рассказах, относящихся к той специфической сделке – когда невозможно установить соответствие фактологии действительно произошедшему событию – есть смысл обсуждать степень влиятельности или обязательности норм, выработанных на основе вышеприведенных хадисов.

4. Хадисная литература предоставляет достоверную информацию, имеющую четкий и однозначный характер.

Когда мусульмане пытаются решить какую-то проблему, или оценивают информацию, выясняя ее достоверность, приемлемость и уместность использования с исламской точки зрения, то помимо обращения к основным принципам и руководящим нормам Корана, они также должны обращаться и к хадисам. Однако, в тех случаях, когда кто-то упоминает сообщение, восходящее к Сунне, многие мусульмане, довольствуясь этим, зачастую не имеют возможности изучить (а тот, кто привел хадис, как правило, не предоставляет этой информации) – какой именно хадис имеется в виду. Даже если иногда и упоминается один из сборников хадисов (например, ал-Бухари, Муслима или Абу Дауда и пр.) то лишь вскользь, без уточнения деталей. В противоположность этому подходу, некоторые представители идейных школ и течений стараются обнаружить и представить, как полагается, более подробные сведения относительно местоположения рассказа в конкретном сборнике хадисов. Однако большин-

основным принципом является анализ цепочек передатчиков редких хадисов. (Прим. перев.)

²⁶⁵ Там же, хадис № 2185, с. 306

ство мусульман, в любом случае, полностью удовлетворены самой мыслью о том, что определенная точка зрения, положение или информация подтверждается хадисами.

Между тем иные идут еще дальше, и пытаются определить – является ли хадис достоверным и подлинным. На этом этапе начинают возникать весьма существенные проблемы.

Во-первых, как это было доказано выше, сама принадлежность хадиса к разновидности достоверных (*сахих*) не дает гарантии, что представленная в нем информация является подлинной.

Во-вторых, даже тогда, когда повествование признано достоверным (*сахих*), мнения ученых расходятся в отношении его точного статуса. Иными словами, если некий ученый признает данный хадис достоверным, то по мнению другого ученого тот же самый хадис может не оказаться таковым. Насируддин ал-Албани посчитал многие хадисы, которые доселе считались достоверными, не заслуживающими этого статуса. И несмотря на то, что вклад ученых, подобных Албани весьма неоднозначен, следует заметить, что среди большинства специалистов в области хадисоведения имеются существенные расхождения относительно весьма широкого круга хадисов.

В-третьих, зададим вопрос, представляющий для нас наибольшую важность: действительно ли хадисная литература, включая ту ее часть, что считается достоверной (*сахих*), обеспечивает твердое и определенное знание? Согласно общепринятому мнению, все сомнения исчезают только в тех случаях, когда мы имеем дело с категорией широко распространенных (*мутавафир*) хадисов:

“Мутавафир: это рассказы, переданные большим количеством передатчиков, чья договоренность о фальсификации

не возможна, в принципе. Это условие должно соблюдаться по всей цепочке передатчиков – от первоначального его звена и до самого конца.

По мнению мусульманских ученых, любой хадис, который был передан по непрерывной цепочке передатчиков (таватур), рассказчики которых опирались на прямое, недвусмысленное восприятие, не смешанное с процессом рационализации, должны обеспечивать твердое и определенное знание.²⁶⁶

Хадисы мутаватир – это те, которые были переданы первыми тремя поколениями мусульман и настолько большим количеством передатчиков, что сама возможность сговора между ними [с целью фальсификации – прим. перев.] заведомо исключалась²⁶⁷.

Хадисы категории мутаватир рассматриваются наравне с самим Кораном²⁶⁸.

В соответствии с мнением большинства ученых, достоверность хадисов мутаватир равна по авторитетности аятам Корана. Непосредственная последовательность свидетельств (таватур) порождает определенность и твердую убежденность (йакин) и знание, которое она порождает, равно знанию, которое достигается посредством чувственного восприятия²⁶⁹.

Подавляющее большинство мусульманских правоведов – теоретиков (усулийун) придерживались мнения о том, что мутаватир содержит необходимое или непосред-

²⁶⁶ Azami, 1977, p.43.

²⁶⁷ Siddiqi, M. Z., 1973, p.119.

²⁶⁸ Kamali, 2003, p. 84

²⁶⁹ Ibid., p.94.

ственное знание (дарури), в то время как меньшинство полагали, что информация, содержащаяся в этих рассказах, может считаться знанием полученным через посредника, приобретенным или теоретическим знанием (мук-тасаб или назари).²⁷⁰

Повествования, не входящие в разряд широко распространенных (*мутаваतिр*), известны под названием единичных (*ахад*). Вне зависимости от степени достоверности, последние, согласно мнению большинства мусульманских ученых, не содержат безусловного знания, дарующего твердую убежденность. Помимо этого, сами хадисы *мутаваतिр* подразделяются на две категории: *мутаваतिр би ал-лафз* – те, что переданы дословно по всем цепочкам передатчиков и *мутава-тир би ал-ма'на* – те, которые включают в себя рассказы, одинаковые по смыслу, но различающиеся по словесному выражению или по форме изложения». ²⁷¹ Очевидно, что вторая категория хадисов не обладает тем же статусом, что и *мутаваतिр би ал-лафз*, которая считается сравнимой по авторитетности с текстом Корана.

Поэтому, в целом, хадисы *мутаваतिр* признаются достоверными (*сахих*), однако, не все достоверные (*сахих*) хадисы принадлежат к категории *мутаваतिр*. В этой связи, для понимания потенциала влияния хадисов *мутаваतिр* важно определить их количество:

Всега несколько хадисов были признаны мутаваतिр в буквальном изложении, что означает следующее: все передатчики при его пересказе использовали одни и те же выраже-

²⁷⁰ Hallaq, W., "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo- problem" *Studia Islamica* (89) (1999), pp.75-90, p.79, referring to al- Qarafi, Sharh, pp. 349-350.

²⁷¹ Kamali, 2003, p. 94

ния. Однако, что касается хадисов мутавафир по смыслу (би ал-ма'на) – то их достаточно большое количество.²⁷²

Всего несколько преданий, полученных нами, принадлежат к этой категории (имеется в виду, мутавафир [в буквальном изложении – прим. перев.]²⁷³).

В конце концов, мы обратились к проблеме хадисов мутавафир, которые обладают характеристикой неоспоримости. Мы вспоминаем, что Ибн ас-Салах сам, признавал, что традиционный набор хадисов не включал в себя этой категории. Однако, он сказал нечто большее. Он утверждал в самых категорических выражениях, что хадисы мутавафир [в буквальном изложении – прим. перев.] – это большая редкость: “Если вы попросите кого-то привести пример подобного хадиса (категории мутавафир), то этот человек будет испытывать большие трудности при своем поиске”. Обращаясь к своему собственному опыту обнаружения подобных хадисов, **он мог процитировать всего один**, предположительно переданный, как минимум сотней сподвижников: “Не возводите на меня ложь, ибо, поистине, тот, кто возведёт на меня ложь, непременно попадёт в Огонь!»”. Другой хадис, который также предположительно соответствовал высоким стандартам хадисов категории мутавафир был следующий: “Дела судятся по намерениям”. Однако, он признавал, что несмотря на то, что вышеприведенный хадис был передан достаточным количеством передатчиков, для того, чтобы относиться к категории мутавафир, точность его формулировки возникла лишь на этапе средних звеньев в цепочках передатчиков, а не с самого начала... Более поздние по времени жизни правоведы-теоретики – ал-Ансари (ум.1707) и Ибн ‘Абд аш-Шакур (ум. 1810) приняли общий тон доказательств

²⁷² Azami, 1977, p.43.

²⁷³ Siddiqi, M. Z., 1993, p.110.

*Ибн Салаха относительно крайней редкости хадисов, имеющих подобную последовательную передачу (таватур), однако при этом считали, что существует несколько большее количество таких хадисов. С большим трудом перечислив всего четыре таких хадиса они апеллируют к Ибн ал-Джаузи (ум. 1201) который буквально сказал следующее: “Я проследил происхождение хадисов мутаватир и нашел некоторое их количество”. **И он перечислил шесть, при этом, один, а может быть и два из которых были приведены Ансари и Ибн ‘Абд аш-Шакур**ом. Таким образом тщательное исследование, проведенное целым рядом видных исследователей Сунны и исламских правоведов **смогли обнаружить всего восемь или девять хадисов** этого типа мутаватир [в буквальном изложении – прим. перев.]»²⁷⁴*

Таким образом, не более десяти хадисов соответствуют требованиям хадисов *мутаватир*; все остальные относятся либо к единичным – *ахад* (не *мутаватир*), либо к широко распространенным (*мутаватир*) в отношении одного только смысла (*би ал-ма‘на*). Подобные хадисы содержат лишь **вероятностное**, относительное знание. Халлак детально анализирует эту проблему, опираясь на труды мусульманских ученых, и в особенности на работу хадисоведов:

Содержание первых (то есть, относящихся к категории единичных - ахад) известно лишь с известной доли вероятности...Когда человек слышит хадис, переданный всего одним рассказчиком (то есть ахад), он предполагает, что постигает лишь вероятностный смысл его содержания, и, соответственно, вероятной возможности его достоверности²⁷⁵.

²⁷⁴ Hallaq, 1999, p.87.

²⁷⁵ Ibid., pp 78-79.

Для того, чтобы лучше понять суть этой классификации в разделении хадисов на широко распространенные (*мутавафир*) и единичные (*ахад*) необходимо иметь в виду наличие двух точек зрения. Первая представлена, например, видным мусульманским ученым Ибн ас-Салахом Шахразури (ум. 1245), который считался одним из наиболее выдающихся ученых позднего поколения (*мутааххирун*).²⁷⁶ Работа Ибн ас-Салаха в области хадисоведения “была настолько всеохватна в своем изучении объекта исследования, что со временем стала наиболее частым источником постижения этой науки для многих тысяч пришедших позднее ученых и студентов на протяжении столетий, вплоть до наших дней. Его главная работа «*Улум ал-Хадис*», более известная как «Мукаддима» Ибн ас-Салаха использовалась многими великими учеными последующих поколений. Среди основных ученых, обращавшихся к работам Ибн ас-Салаха, были ан-Навави (ум. 1277), Ибн Касир (ум. 1373), Ибн Хаджар ал-Аскалани (ум. 1447), ас-Суйути (ум. 1505) и другие²⁷⁷.

Таким образом Ибн ас-Салах “... отчетливо заявляет, что в классических сборниках отсутствует структурный разбор понятия *мутавафир*; и это происходит потому, что подобные хадисы не составляют часть их повествования».²⁷⁸

Поскольку хадисы типа мутавафир весьма редки, Ибн ас-Салах считает, что по большей части для исламской практи-

²⁷⁶ Ibid., p. 84. (Прим. авт.) В мусульманской традиции имеются разные точки зрения на то, с какого времени тот или иной ученый может считаться первым/ранним ученым (*ал-улама ал-мутакаддимун*) – сведения варьируются между 3 и 5 веком хиджры, «поздними же учеными» (*ал-улама’ ал-мутааххирун*) считаются те, кто творил после 5 века хиджры. (Прим. перев.)

²⁷⁷ Hasan, S., “A Brief History of Mustalah al-Hadith,” undated, URL: <http://www.islamic-awareness.org/Hadith/Ulum/asa1.html>. [Accessed June 29, 2006].

²⁷⁸ Hallaq, 1999, p.84.

ки уверенность в достоверности знания не представляется возможной, и соответственно, не требуется. Скорее, для всего диапазона исламской практики вполне достаточно вероятностного знания, находящегося в пределах здравого смысла:

*Если хадисы категории мутаватир не являются сколько-нибудь значимой частью классических сборников хадисов, то те, хадисы, с которыми большинство ученых имеют дело – это единичные хадисы (ахад), либо даже еще более слабые. Источники, как это хорошо известно, достаточно ясно указывают на то, что классические сборники устанавливают свою систему классификации, состоящую из трех типов хадисов: достоверные (сахих), хорошие (хасан) и слабые (да ‘иф).*²⁷⁹

Таким образом, классификация хадисов по степени их достоверности (сахих), возникла вследствие понимания того, что хадисы, содержащие подлинное знание – это достаточно редкое явление. Однако, ни Ибн ас-Салах, ни другие ученые не считали это проблемой. Вместо этого, они пытались доказать, что хадисы категории сахих сами по себе содержат истинное знание:

Единичный или ахад хадис – это хадис, который был передан от Пророка либо одним человеком, либо несколькими случайными персонажами... Подобные хадисы не соответствуют требованиям, предъявляемым хадисам категории широко распространенных (мутаватир) или хорошо известных (машхур). Подобный хадис не передает какого-то истинного знания сам по себе, если только оно не подтверждается другими - внешними или косвенными доказательствами. Таково мнение большинства, однако, согласно мнению Имама Ахмада ибн Ханбала и других, хадис категории

²⁷⁹ Ibid.

ахад может содержать истинное знание. Некоторые ученые отрицали их на основе метода аналогии, согласно которому, в соответствии с законом о свидетельских показаниях, показания одного свидетеля не достаточны в качестве доказательства в суде. Те же, кто безоговорочно принимает суждения на основе хадисов ахад, например сторонники захиритской школы права, полагают, что когда Пророк желал вывести правило по тому или иному вопросу, он не приглашал к участию в этом событии всех жителей Медины²⁸⁰.

Большинство ортодоксальных богословов признают надежность хадисов категории *ахад*, однако требуют при этом выполнения определенных условий:

“Согласно мнению большинства ученых, принадлежащих к четырем суннитским правовым школам, следование хадисам ахад является обязательным, даже с учетом того, что эти хадисы не в состоянии привести к появлению безусловно истинного знания. Таким образом, в практических правовых вопросах предположительное умозаключение является достаточным основанием для выполнения обязательства. Только в области веры гипотеза “не значит ничего в сравнении с правдой”. Учитывая вышесказанное, хадисы ахад могут формировать основу для исполнения обязательств в том случае, если они удовлетворяют шести условиям.²⁸¹

Как обычно, здесь также среди ученых нет единого мнения относительно этих условий²⁸². Однако, приведенное выше положение, согласно которому, следование хадисам *ахад* является обязательным, даже с учетом того, что этот хадис не может гарантировать истинности знания, тем не менее, оспа-

²⁸⁰ Kamali, 2003, p.97.

²⁸¹ Ibid., p. 98.

²⁸² Ibid., pp. 101-106

ривается другими учеными, которые полагали, что совершение действий в соответствии с хадисами категории ахад является предпочтительным только потому, что оно порождает лишь **вероятностное, гипотетическое** знание:

Большинство правоведов, тем не менее соглашались с тем, что на основании единичных (ахад) хадисов можно устанавливать правовые нормы, но только в том случае если они были переданы достойными доверия передатчиками и содержание хадиса не противоречит разуму. Многие ученые придерживались того, что единичные (ахад) хадисы способствуют увеличению объема предположительных знаний, и совершение деяний в соответствии с ними лишь более предпочтительно и не носит характера обязательности. Если же имеются иные подтверждающие свидетельства в пользу такого хадиса, или же нечего возразить в отношении его содержания, только тогда совершение деяний в соответствии с хадисом категории ахад становится обязательным. Однако единичный (ахад) хадис, согласно мнению большинства ученых, не может быть основанием для суждений в области вероучения ('акида).²⁸³

При этом следует заметить, что это правило – нельзя опираться на единичные (ахад) хадисы в вопросах вероучения ('акида) – является всего лишь благочестивым утверждением. Любой мусульманин может прочитать в книгах, написанных на темы, связанные с вопросами вероубеждений ('акида), таких, как «Книга единобожия» (*Китаб ат-таухид*) Мухаммада ибн 'Абд ал-Ваххаба или «Дружба и непричастность» (*Ал-вала' ва ал-бара'*) Мухаммада Са'ида ал-Кахтани, чтобы оценить – как выглядели бы эти сочинения, если бы не опирались на единичные (ахад) хадисы.

²⁸³ Ibid., p. 97

На самом деле, почти весь корпус хадисной литературы составлен из хадисов категории *ахад*, которые не обеспечивают неперменной истинности, представленной в них информации. При этом, многие ученые обозначили свою позицию, утверждая, что единичные (*ахад*) хадисы не подвергаются сомнениям, однако это сродни сидению на двух стульях. Одной из причин, по которой весь Коран считается без сомнения истинным, является то, что все его аяты принадлежал к категории широко распространенных (*мутаваतिр*) сообщений. Точно также, “согласно мнению большинства ученых, степень доверия к хадисам категории “широко распространенных” (*мутаваतिр*) такая же, как и к аятам Корана.”²⁸⁴ Поскольку достоверность Корана основывается на посылке, согласно которой “широта распространения” (*мутаваतिр*) передачи обеспечивает истинность передаваемого знания, и поскольку каждый аят Корана представляет собой “широко распространенные” сведения, то и Коран, как текст, согласно мнению мусульман, содержит исключительно истинную информацию. Если передача сведений путем единичного (*ахад*) рассказа соответствует тому же уровню истинности знания, то это будет равным положению, согласно которому достоверное знание может быть достигнуто как при помощи “широко распространенного” способа передачи, так и при помощи “единичного” (*ахад*) сообщения. Однако данное заявление или положение, по меньшей мере, косвенное, подрывает особый статус, присущий категории “широко распространенных” (*мутаваतिр*) сообщений. В случае использования единичных (*ахад*) хадисов для выведения и установления законов и правил, это представляет совершенно иную проблему. И если мусульмане не собираются мириться с подрывом самой основы ислама в виде бесспорности знания, содержащегося в Коране, положение о том, что единичные (*ахад*) хадисы содержат истинное знание должно быть серьезно пересмотрено.

²⁸⁴ Ibid., p. 94

Конечно же, такие видные ученые, как Имам ан-Навави, не соглашались с Ибн ас-Салахом по данному вопросу и решительно оспаривали его несостоятельное заявление о том, что единичные (*ахад*) хадисы содержат безусловное и истинное знание:

*Навави ... и Ибн ас-Салах похоже возглавляли два противоборствующих лагеря. Навави безоговорочно утверждает, что “достоверный (сахих) означает лишь то, что хадис достоверный (сахих) [в смысле достоверности цепочки его передатчиков – прим. перев.], и это не означает, что его содержание – истина”. Он решительно полагал, что большинство мусульманских ученых и знатоков ислама считали, что за исключением тех случаев, когда хадис категории сахих (достоверный) относится еще и к классу мутаватир (широко распространенных), он по-прежнему остается в разряде тех, что содержат лишь гипотетическое знание, и никогда не достигнет уровня знания истинного”.*²⁸⁵

Слабость позиции Ибн ас-Салаха – относительно того, что хадисы категории сахих содержат абсолютную истину – сейчас вполне очевидна. В этом отношении, позиция имама ан-Навави более здравая и всем совершенно очевидно, что лишь хадисы категории “широко распространенных” (*мутаватир*) могут не подвергаться сомнению. Поэтому, до тех пор, пока за хадисами, имеющими гипотетический характер (имеются в виду единичные - *ахад* или не “широко распространенные” - не *мутаватир* хадисы) признается право на выведение суждений в области исламской догматики или религиозной практики, ситуация и наша реакция на нее, увы, будет соответствующей.

Суть проблемы во взаимоотношениях Сунны и исламского права состоит в том, что исламское право и его системати-

²⁸⁵ Hallaq, 1999, p.85.

зация в своей основе строится на хадисной литературе, состоящей из рассказов категории единичных (*ахад*) хадисов и не являющихся “широко распространенными” (не *мутава-тир*), знание которых в лучшем случае является вероятностным или гипотетическим:

*Имеющаяся классификация хадисов, разделяющая их все на две категории – “широко распространенных” (мутава-тир) и “единичных” (ахад) представляет нам картину, в которой существует огромное количество хадисов последней категории и менее десяти, принадлежащих первой. И лишь первые дают абсолютно истинное знание. В свою очередь хадисы категории единичных (ахад), в том числе и те, которые входят в подвид “хороших” (хасан) хадисов, по всеобщему признанию и составляют ту основную массу хадисов, к которой обращались ученые, изучающие мусульманскую традицию (сунну), и на основе которой правоведы разрабатывали законы.*²⁸⁶

Ранее упоминалось, что хадис может быть классифицирован как “широко распространенный по смыслу” (*мутава-тир би ал-ма’на*) в тех случаях, когда слова Пророка переданы передатчиком в собственном пересказе. Повторим здесь, что это, так называемая, “передача по смыслу”. Точно также, в случае единичных сообщений, ученые не требуют дословной передачи, однако, настаивают, при этом, чтобы законы и правила, которые выводятся на основании подобных хадисов имели обязывающий характер:

Большинство ученых не настаивают на том, что хадисы категории ахад должны непременно содержать дословную передачу того, что рассказчик услышал, несмотря на то, что именно подобная передача считается наиболее досто-

²⁸⁶ Ibid., p. 88.

верной формой фиксации хадиса любого типа. Вместо этого они принимают передачу по смыслу, оговаривая при этом, что передатчик хорошо знает язык и полностью понимает смысл сказанного....

*Некоторые ученые ханафитской школы права, а также и другие правоведы считали, что передача по смыслу полностью запрещена, однако эта точка зрения не принимается большинством, которые говорят, что сподвижники Пророка зачастую передавали один и тот же хадис различными словами, и никто не может отрицать этого.... Сказав все это, однако, необходимо заметить, что верность передачи хадиса и сохранение его изначальной версии действительно рекомендуется”.*²⁸⁷

Большинство исламских ученых придерживаются мнения о том, что хадисы категории *ахад* могут быть использованы для выведения обязательных к исполнению норм и юридических положений. Однако, хадисы *ахад* не могут использоваться при определении вопросов вероучения (*‘акида*). Тем не менее, несмотря на вышесказанное, единичные хадисы проникли и в сферу вероубеждений.

Как уже упоминалось выше, слабой и требующей дополнительного анализа следует считать позицию многих ученых, полагающих, что разрешается не только использовать хадисы категории *ахад* для выведения законов, но также, при соблюдении некоторых условий, по которым нет единодушного мнения, выведенные подобным образом законы имеют обязывающий характер.

В качестве примера можно привести тот факт, что даже самые лучшие и благородные мусульманские ученые демон-

²⁸⁷ Kamali, 2003, pp.105-106.

стрировали в этом вопросе удивительные расхождения как в теории, так и на практике. Имам Шафи‘и пишет в своем знаменитом «Послании» (*Рисала*):

*Обязанностью любого знатока в области права является следование правилу: никогда не высказывать своего мнения за исключением тех случаев, когда оно строится на **основании абсолютно твердой убежденности**. Я уверен, что если бы ученые мужи в определенных ситуациях, при выяснении некоего правового вопроса, воздерживались от деяний в соответствии со своими решениями, то это в большей степени отвечало бы принципу безопасности и соответствовало должному поведению.*²⁸⁸

Если есть условие, согласно которому ученый обязан высказывать свое мнение только тогда, когда оно опирается на абсолютно твёрдое знание, то почему исламская правовая система была сформирована на основе сообщений, имеющих характер, преимущественно, гипотетических знаний?

И действительно, как бы странно это не выглядело, большинство ученых и правоведов придерживаются мнения о том, что сама принадлежность хадиса к категории *ахад*, не означает того, что он не может или не должен быть использован в качестве источника руководства для мусульман. И конечно же, большинство считают предписания, содержащиеся в таких повествованиях, обязательными к исполнению.

С другой стороны, для всех последователей ислама - для Уммы в целом, было бы гораздо лучше, если хадисы категории *ахад* – а это большая часть хадисной литературы – в отношении надежности представленной в них информации, рассматривались бы лишь в качестве источника гипотетиче-

²⁸⁸ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi‘i’s Risala, p.80, no. 28.

ского знания. Подобная дополнительная осторожность необходима в тех случаях, когда на основе таких хадисов формулируются законы, правила и составляются догматы. И еще с большей осторожностью следует подходить к тем ситуациям, когда эти законы, имея характер обязательных предписаний, относятся к таким ценностям как человеческая жизнь, честь и собственность.

(II) Использование хадисов и злоупотребления при составлении и верификации исламских законов

Еще при жизни Пророка мусульманские сообщества начали проявлять склонность к легализму, когда основной задачей знатоков ислама стало разделение всех вопросов на черное и белое, правильное и неверное, разрешенное и запретное. И несмотря на то, что появление многочисленных мазхабов (школ права), по всей видимости, имело положительный эффект, одним из важных последствий этого процесса стал легализм, сопряженный с разделением и фрагментацией мусульманского сообщества на различные школы (*мазахиб*) и ответвления (*фирка*); нередко этот процесс сопровождался практикой обвинения друг друга в неверии (*такфир*)²⁸⁹.

Второе и еще более важное последствие этой легалистской тенденции, относится к принятию от имени ислама таких законов, которые имеют четкие гендерные предрассудки, а также поддерживают и другие несправедливые решения, несовместимые с исламскими принципами равенства и справедливости. В этой связи, очень важно отметить, что ортодоксальная исламская позиция обычно сформулирована ис-

²⁸⁹ Farooq, M. O., “Religious denunciations and Takfir: Isn’t there enough to go around?” (2006).

ключительно самими мужчинами, где женщины совершенно не присутствуют при обсуждении и выработке этих законов, норм и правил. Те яркие примеры и свидетельства, которые будут представлены ниже, составляют основу ортодоксальной позиции по данному вопросу. Справедливости ради, следует отметить, что по всем этим вопросам не существует единственной точки зрения; благодаря давлению современного общества, и в силу других факторов, мусульманские социумы претерпевают определенные изменения. Однако, книги по мусульманскому праву зачастую остаются неизменными, и несмотря на различные внешние влияния, их позиция остается столь же ортодоксальной что и прежде. Это вовсе не значит или не подразумевает, что мусульманские ученые и правоведы имели некий злой умысел; скорее с их стороны наблюдается заблуждение в отношении чрезмерного, неподобающего и бесосновательного использования хадисов. Давайте рассмотрим несколько примеров.

1. Воспрепятствование посещению мечетей женщинами.

Как правило, в большинстве стран с преимущественно мусульманским населением²⁹⁰ мы редко можем увидеть большое количество женщин, участвующих в коллективной молитве (*салят*), проводимой в мечетях, поскольку, зачастую, им это не позволено. В некоторых странах, к примеру в Таджикистане, это совершенно запрещено²⁹¹. Даже в Северной Америке, несмотря на то, что политика многих мечетей явля-

²⁹⁰ В соответствии с нормами плюралистического общества и в согласии с исламским наследием, как это запечатлено в Мединской Конституции (622), принятой под руководством Пророка, вместо именованной страны – мусульманской, следует называть ее «страной с мусульманским большинством».

²⁹¹ Sharifi, A., “Tajikistan: Women Challenge Mosque Ban” (October 6, 2004), URL: <http://iwpr.net/report-news/tajikistan-women-challenge-mosque-ban>.

ется более гибкой, имеется, там множество мечетей, где женщин просто не желают видеть; и если по каким-то причинам мужчинам приходится “терпеть” присутствие женщин в мечети, то для последних, пребывание в ее стенах становится некомфортным и сопряжено с дополнительными сложностями. В результате, многие женщины, искренне любящие ислам, начинают проявлять недовольство и зачастую открыто выражают свой протест. Ситуация усугубляется тем, что ортодоксальная теология дает весьма детальное пояснение на следующий вопрос: “Почему женщине лучше молиться дома?”²⁹²

Множество хадисов свидетельствуют о категорическом указании Пророка на запрещение препятствовать женщинам в посещении мечетей. Указы Пророка требуют беспрепятственного и регулярного участия женщин в пятничных намазах. Однако, среди тех доводов, которые обычно приводятся в наши дни в качестве доказательства необходимости воспрепятствования или даже запрета для женщин посещать мечети, следующие:

*‘Абдуллах ибн Мас‘уд [передал – прим. перев.]: Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Более предпочтительно для женщины молиться в своем доме, нежели в своём внутреннем дворе, и более предпочтительно молиться в своей комнате, нежели в общей комнате своего дома”.*²⁹³

²⁹² Sunnipath, URL: http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=7&ID=8740&CATE=17 [Accessed May 5,2006].

²⁹³ Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol. i, hadith no. 570. (Прим. авт.) На русском языке имеется множество вариантов передачи данного хадиса, в том числе и следующий: «Молитва в моей мечети лучше в тысячу раз, чем в любой другой, а молитва женщины в глубине своего дома лучше, чем молитва в мечети, а молитва в дальней комнате дома лучше,

Передала 'Аиша: «Если бы Посланник Аллаха знал, что будут делать женщины, то он запретил бы им посещать мечети, как было запрещено посещение молитвенных домов женщинам из Бану Исраиль». Йахья бин Са'ид (один из передатчиков хадиса) спросил 'Амру²⁹⁴ (другую передатчицу): “Действительно ли женщинам из Бану Исраиль это было запрещено?” Она ответила: «Да»²⁹⁵.

Заметим, что рассказ 'Абдуллы ибн Мас'уда не входит в категорию “широко распространенных” (*мутавафир*). Являясь хадисом, входящим в категорию “достоверных” (*сахих*), не будучи “широко распространенным” (*мутавафир*), этот рассказ не представляет твердого и безусловного знания, необходимого для того, чтобы удостовериться в правдивости высказывания Пророка на данную тему. В свою очередь, имеется множество хадисов, противоречащих содержанию данного хадиса, в которых утверждается, что женщины принимали участие в молитвах в мечети на регулярной основе и в больших количествах. Поэтому, либо те, кто сомневаются в правомерности участия женщин в коллективных молениях не обращали внимание на указания самого Пророка (в то время, когда он сам находится среди них), либо они поняли хадис неправильно.

Что касается второго хадиса, то несмотря на то, что он встречается в “*Сахих*” ал-Бухари, следует заметить, что в нем не переданы слова самого Пророка. По сути, это всего лишь

чем молитва дома, а молитва в дальнем углу дальней комнаты дома лучше, чем молитва в дальней комнате дома». Сайт «Энциклопедия хадисов». URL: <https://hadis.uk/xadis-zhenshinam-molitva-doma-luchshe-chem/15052/> (Прим. перев.)

²⁹⁴ 'Амра бинт 'Абд-ар-Рахман ибн Са'д ибн Зурара аль-Ансарий — известная передатчица хадисов из поколения – *таби'уна*, следующего за сподвижниками (*асхаб*). (Прим. перев.)

²⁹⁵ Khan, M. M., (trans.), *Sahih al- Bukhari*, vol. 1, hadith no. 828.

слова его сподвижницы (хотя и великой и особенно близкой к Пророку сподвижницы, бывшей, к тому же, еще и его женой). В терминологии исламской традиции, подобный тип хадисов имеет название “*асар*”. Однако, при всем высоком уважении и почтении – которые вполне заслужены – среди мусульман слова сподвижницы, передатчицы хадисов и жены Пророка, тем не менее, составляют всего лишь частное мнение, которое не исходило из уст Посланника Аллаха. Более того, важно понимать: у нас нет никакой подтверждающей информации, никакого заявления или сообщения о том периоде истории, которые бы свидетельствовали, что женщины совершали какие-то вопиющие поступки в мечетях, такие, за которые Пророк, если бы узнал об этом, запретил им приходить туда. Согласно мнению большинства ученых и комментаторов, сообщения, относящиеся к категории *асар*, сами по себе не влекут за собой никаких обязывающих последствий.²⁹⁶ Аш-Шариф ал-Джурджани (ум. 1413), видный уче-

²⁹⁶ В отличие от своих оппонентов, представителей других мазхабов, имам Малик зачастую отдавал предпочтение сообщениям, переданным от сподвижников – *асар*, в сравнении с единичными хадисами категории *ахад*, если он находил, что сообщение сподвижника (*асар*) более подходит для выработки определенного решения, причем, он делал это даже в тех случаях, когда приходилось игнорировать решение, предлагаемое в хадисе от Пророка. “Малик не принимал во внимание хадисы, переданные от Пророка, в тех случаях, когда они не совпадали с тем мнением, которому он отдавал предпочтение” (Guraya, 1993, p.117) “В сборнике хадисов “*Ал-Мувамма*” имеется достаточно большое количество свидетельств того, что Малик, использовал, в качестве правовых оснований, пророческие хадисы только в том случае, если они соответствовали определенным условиям, в иных случаях он предпочитал доказательства из других авторитетных источников. Таковыми могли быть свидетельства сподвижников, мединская практика; соответствующее личное мнение Малика подкреплялось высказываниями некоторых неоднозначных правителей и хадисами, авторство которых принадлежало сподвижникам (Тамже: с. 123). Тот подход, который демонстрирует нам Малик, весьма полезен для осознания того, что несмотря на традиционное признание хадисов в качестве второго из двух главных источников исламского пра-

ный – хадисовед в своем «*Мухтасаре*» комментировал этот момент следующим образом:

*Что бы ни относилось к сподвижникам Пророка, будь то в виде высказываний или действий, вне зависимости от наличия или отсутствия непрерывной цепочки передатчиков – это не будет иметь статус обязывающего предписания.*²⁹⁷

К сожалению, несмотря на то, что сообщения подобного рода вовсе не являются хадисами, и соответственно, не имеют обязывающего к исполнению статуса, они все же оказывают существенное влияние на мусульманскую культуру, что выражается, в частности, в серьезных ограничениях на участие женщин в публичных мероприятиях. Те же самые сообщения категории *асар* до сих пор очень часто используются традиционалистами для ограничения появления женщин в местах поклонения.

2. Запрет на лидерство для женщин

Не являющийся хадисом *мутавафир* (переданным разными источниками), а лишь *ахад* (единичным), который пересказан Абу Бакратом[1] (не следует путать его с халифом Абу Бакром) стал причиной формирования жесткой ортодоксальной точки зрения, из-за которой женщинам не разрешается осуществлять руководящих функций. Некоторые правоведы ограничивают этот запрет лишь функциями руководителя государства – халифа. Другие, по сути, считают, что на основе него женщинам запрещено занимать любую руководящую роль, за исключением тех сообществ, что созданы

ва, на практике они использовались правоведами весьма выборочно.

²⁹⁷ Rahman, S. A., Punishment of Apostasy in Islam (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1996), p.72, цитата из «*Мухтасар*» Саида аш-Шарифа ал-Джурджани, пояснение к словосочетанию «относящийся к сподвижникам Пророка» (*сахаби*) принадлежало именно этому автору.

женщинами и состоят из них самих (организации, институты и пр.):

*Передано от Абу Бакрата: «Во время битвы ал-Джамал, Аллах был ко мне щедр (я услышал слова Пророка). Когда Пророк узнал, что народ Персии назначил своим предводителем дочь Хосрова, он сказал: «Не преуспеет тот народ, которым правит женщина».*²⁹⁸

Этот хадис имел существенное влияние на формирование ортодоксальной точки зрения относительно проблемы женского лидерства:

*На протяжении тысячелетия этот хадис использовался большинством юристов для обоснования мнения о том, что женщина не может быть лидером нации (халифа), и соответственно, ей не следует занимать должность судьи (поскольку это часть функционала правителя). Данная точка зрения привела к понижению статуса женщины в обществе. В результате, мусульманка не разделяла тех прав, которыми обладали мужчины. Эти права включали в себя политические права и участие в политике, право на занятие высших государственных должностей, статус свидетеля, роль судьи и руководителя. Тем не менее, существует иная позиция, которая также проистекает из данного хадиса. Согласно этой точке зрения, женщинам позволяется осуществлять функции судей, но не разрешено быть руководителями или главами правительств.*²⁹⁹

Между тем, вопросы вызывает не только внутренняя логика данного хадиса в отношении затронутых исторических

²⁹⁸ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 9, hadith no. 219.

²⁹⁹ Sisters in Islam, "Women as judges," SIS Working Paper Series, undated, SIS web site, URL: <http://www.sistersinislam.org.my/BM/womenjudgesPart1.doc>. [Accessed July 21, 2007].

событий³⁰⁰, но также и то, что сам передатчик – Абу Бакрат был известен тем, что получил наказание за ложные свидетельские показания³⁰¹. Согласно требованиям к достоверности (*сахих*), этот хадис не соответствует тем стандартам, которые установил сам ал-Бухари, и несмотря на это, он все же включил этот хадис в свой сборник. При том, что вопрос о наказании Абу Бакрата, которому посвящен анализ событий в исследовании Мернисси, оспаривается отдельными учеными³⁰², в любом случае, весьма сомнительным выглядит ситуация, когда столь важный вопрос, касающийся запрещения для женщин исполнять лидерские функции, основывается на одиночном повествовании, которое, к тому же имеет столь сомнительное и двусмысленное происхождение. Для того, чтобы наложить столь однозначный и строгий запрет на лидерство женщин. Необходим источник гораздо более точный и безупречный с точки зрения его происхождения.

Удивительный контраст этому хадису, с его оспариваемой достоверностью, составляет кораническая история о царице Сабы (Шебы) – Билкис. В ней без всякой негативной коннотации повествуется о правительнице – женщине. Совершенно очевидно, что коранический образ Билкис, представленной царицей, и соответственно, имеющей высшую позицию в политической иерархии, однозначно позитивен (27:20-44). Однако, почему-то кораническое повествование относительно данного факта решительно отставляется в сторону в пользу вышеприведенного хадиса, переданного Абу Бакратом.

³⁰⁰ Siddique, K., *The Struggle of Muslim Women* (Singapore: Thinkers Library, 1983), pp.56–59.

³⁰¹ Mernissi, F., *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987), pp.49-61, автор дает ссылку на работу “*Усд ал-габа фи ма’рифат ас-сахаба*” (Львы леса в познании сподвижников) Ибн ал-Асира, Том 5, с. 38.

³⁰² Haddad, G. F., “Abu Bakrah and the Feminists,” 2005, URL: http://www.abc.se/t/m9783/o/abfm_e.html. (Accessed May 21, 2007).

Как умело, по меньшей мере в данном контексте, суммирует Асгар Али Инженер³⁰³: "...из-за хадисов женщины потеряли то, что они приобрели благодаря Корану".³⁰⁴

3. Право опекунства при заключении брака несовершеннолетних

При том, что традиционное исламское право разрешает браки несовершеннолетних, эта практика была унаследована от широко распространенного в доисламской Аравии обычая. Между тем, брак несовершеннолетних коренным образом противоречит свободе и человеческому достоинству любого индивидуума, поскольку в этом случае личность лишается возможности во взрослом возрасте реализовывать самый главный выбор в своей жизни. Этот обычай представляет собой нарушение главнейшего права на человеческое достоинство (об этой ценности ислама было подробно сказано во второй главе). Традиционная ортодоксальная точка зрения относительно прав опекуна при заключении брака несовершеннолетнего – будь то девочки или мальчика, строится, согласно ханафитскому мазхабу, в соответствии с нижеследующим иерархическим порядком:

1. Отец
2. Дед или прадед
3. Брат

³⁰³ Асгар Али Инженер (1939-2013) – мусульманский ученый, работал в Мумбаи, возглавлял Индийский институт исламских исследований. Выступал за гармонию между общинами, был сторонником политики ненасилия. (Прим. перев.)

³⁰⁴ Engineer, A., "Qu'ran, Hadith and Women," Islam and Modern Age (February 2008), World Muslim Congress web site, URL: <http://world-muslimcongress.blogspot.com/2008/02/quraan-hadith-and-women.html>. [Accessed March 3, 2008].

4. Сводный брат
5. Племянник
6. Сводный племянник
7. Дядя
8. Сводный дядя
9. Двоюродный брат
10. Сводный двоюродный брат и подобные ему родственники (со стороны отца и в соответствии с порядком приоритетности, принятым в исламском наследственном праве)
- 11. Мать**
12. Дочь сына
13. Дочь дочери
14. Внук дочери
15. Внучка дочери
16. Сестра
17. Сводная сестра
18. Сводный брат
19. Другие родственники с материнской стороны (в соответствии с порядком приоритетности, принятым в исламском наследственном праве)
20. Правитель/судья.

Порядок, приведенный выше, может несколько отличаться в зависимости от школы права, принятой в том или ином регионе. В Бангладеш, а также повсюду в Южной Азии преобладает ханафтский мазхаб, поэтому осуществление права на опеку происходит именно в этой последовательности. Труд, в котором приведен данный порядок называется “Кодифицированное исламское право” (*Бидхибадха ислами айн*). Это известный сборник ответов по вопросам фикха, основанный на исламских источниках, который опубликован Исламским Фондом в Дакке³⁰⁵. Другая известная и весьма по-

³⁰⁵ Musa, M. and Haque, M., (eds.) *Bidhibadhha Islami Ain (Codified Islamic Law)*, 2nd edn. 3 vols. (Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 2001), vol. i,

пулярная книга – “*Бахисти зевар*”, принадлежащая перу Ашрафа Али Тханави, содержит ту же самую схему³⁰⁶.

Обратите внимание на положение матери в порядке приоритетности в отношении прав опекуна; она стоит на одиннадцатом месте после десяти родственников мужчин, включая, что совершенно невероятно, сводных родственников. Оставив пока в стороне вопрос о правомерности этой практики, зададим себе вопрос – каковы основания в определении для родной матери одиннадцатого места в иерархии опекунства, связанной с заключением брака ее собственного ребёнка? Ни Коран, ни Сунна не дают никаких оснований для выстраивания подобного порядка в вопросе опекунства над несовершеннолетними, да и для самой иерархии вообще.

Давайте рассмотрим иерархическую структуру под иным углом; в соответствии с ортодоксальной позицией исламского права, ответственность за материальное содержание членов одной семьи, связанной узами кровнородственных отношений, выстроена в соответствии со следующей системой приоритетов:

1. Муж
2. Отец
3. **Мать**
4. Совместно бабушки и дедушки как по отцовской, так и по материнской линии, внуки и внучки

p149.

³⁰⁶ Mahomedy, M., (trans. with introduction and notes), *Bahishti Zewar* [Heavenly Ornaments] by Ashraf Ali Thanvi (Azaadville, South Africa: Madrasah Arabia Islamia, 1995). See the Chapter “Nikah (Marriage) in Islam.” The Chapter is also available online, URL: <http://www.darululoom-deoband.com/english/books/nikah.htm#The%20Wali%20or%20Legal%20Guardian>. [Accessed May 15, 2006].

5. Сын
6. Другие кровные родственники³⁰⁷.

Сравнение иерархии относительно обязанности материального содержания с порядком опекунов при заключении брака, демонстрирует удивительное несоответствие между этими двумя функциями. Во второй мать стоит близко к началу списка – сразу после мужа и отца, а во втором, она идет одиннадцатой по счету. Где же тут справедливость и баланс между обязанностями и правами?

Положение относительно особой значимости родства по отцовской линии содержится, в частности, в одном из наиболее авторитетных ханафитских кодексов права – “Хидайа”. Хадис, приведенный там, увы, без надлежащей полной ссылки на цепочку передатчиков, сообщает следующее: “Пророк сказал: Брак заключают со стороны отцовской линии родства.”³⁰⁸

Указание на рассматриваемый нами хадис, приведенный в “Хидайа” не обнаруживается ни в одном из сборников хадисов. В “Хидайа» же приведен лишь арабский текст. Однако, этот хадис встречается в трактате “Мабсут” за авторством ас-Сарахси (ум.1096)³⁰⁹:

النِّكَاحُ إِلَى الْعَمَّاتِ

“Ал-никах ила ал-‘асабати».

³⁰⁷ Musa and Haque, 2001, vol. i, p.166.

³⁰⁸ Hamilton, C., (trans., with introduction and notes), Al-Hedaya by al-Marghinani, 2-nd edn. (Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, 1989), p.107.

³⁰⁹ As-Sarakhsi, 1993, vol. 4, p.219.

Не обращая уже внимания на то, что данный хадис не принадлежит к категории «широко распространенных» (*мутаваатир*) или «известных» (*маишхур*), следует заметить, то он встречается в работе, не имеющей отношения к жанру сборников хадисов. Любопытно, что ханафитский правовой сборник «*Дурр ал-мухтар*» (1070 г.) [‘Ала ад-Дина – прим. перев.] Хаскафи, увидевший свет намного позже и созданный на основе предшествующих трудов, в том числе таких как «*Хидайа*», исключает этот хадис при обсуждении соответствующей проблематики³¹⁰. Также имеется свидетельство, что «супра-комментарий (*хашийа*) Ибн ‘Абидина (ум. 1836), имеющий название «*Радд ал-мухтар ‘ала дурр ал-мухтар*», в котором он собрал все известные ему ханафитские положения по самым разным вопросам, также не включает в себя данный хадис».³¹¹

Ниязи следующим образом прокомментировал тот же самый хадис в своем переводе “*Хидайа*”:

В тексте аз-Зайла‘и отсутствует данный хадис. Аз-Зайла‘и, том 3, с. 195. Этот хадис цитировался у Имама ас-Сарахси. Он не был записан в каких бы то ни было авторитетных сборниках. Имамы всех четырех мазхабов единодушно приняли этот хадис. При этом, он считается одновременно и принадлежащим одному из сподвижников

³¹⁰ Ibid., p.43. Хотел выразить благодарность докучтору Мухаммаду ал-Фаруку, адъюнкт-профессору администрации библиотеки при Кафедре ближневосточных исследований Университета Иллинойса в Урбана-Шампейн, который помог мне найти данное высказывание у ас-Сарахси, являвшегося одним из наиболее ранних ханафитских авторов, высокого ценимых в ученых кругах.

³¹¹ Из материалов личных консультаций с М.Фаруком. Комментарии доктора Фарука относятся только к истории происхождения данного хадиса; приведенные высказывания вовсе не означают, что он разделяет мнения, взгляды и аналитические выводы, содержащиеся в данной книге.

(*маукуф*) и возводимому к пророку (*марфу*) - через посредство 'Али. См. ал-Айни, том 5, с. 93³¹².

Это еще один прекрасный пример неправомерного использования хадиса, демонстрирующий склонность ученых прибегать к самым немыслимым ухищрениям в тех случаях, когда для подтверждения своей точки зрения они отчаянно нуждаются в нахождении пророческих высказываний. Таким образом, для доказательства своей вымышленной патерналистской позиции, эти ученые прибегают к хадису, который, во-первых, не обнаруживается ни в одном из авторитетных сборников хадисов, а во-вторых, одновременно считается относящимся как к категории *маукуф* (передающих слова сподвижника Пророка)³¹³, так и к категории *марфу* (цепочка иснада которых хотя и восходит к Пророку, но может иметь разрыв в каком-то из звеньев)³¹⁴. Еще больше осложняет ситуацию то, что абсолютно не понятен контекст этого высказывания. Таким образом можно заключить, что совершенно дикое ограничение прав и обязанностей женщин в отношении их несовершеннолетних детей было введено некогда и сохраняется до сих пор лишь благодаря использованию единичного хадиса, происхождение которого туманно, и который не встречается ни в одном из авторитетных сборников. И при этом, в отношении обязанностей по материальному обеспечению, права матери находятся в том самом месте где они и должны быть – сразу же после отца ребенка и ее мужа.

4. Наказание за вероотступничество.

Одним из наиболее ярких примеров неправомерного ис-

³¹² Nyazee, I. A. K., (trans., with introduction and notes), Al-Hidayah: The Guidance by al-Marghinani, vol. I. (Bristol, UK: Amal Press, 2006), p. 496, no. 12.

³¹³ Ibid., p.629.

³¹⁴ Azami, 1977, p.24.

пользования хадисов является наказание за вероотступничество. Абсолютное большинство традиционалистов уверены в том, что отступничество не просто является наказуемым проступком, а карается смертной казнью.³¹⁵ Даже весьма известные современные ученые включая Такиуддина Набхани, Саида Абу Аля Маудуди, Йусуфа Кардави и др. придерживались этой традиционалистской точки зрения.

Ислам действительно считает отступничество тяжким грехом, однако это вопрос взаимоотношений между Богом и отступником. В Коране нет ни одного аята, в котором бы шла речь или упоминалось о каком бы то ни было наказании за отступничество в пределах земного мира³¹⁶. Напротив, Коран совершенно однозначен в утверждении принципа религиозной свободы. (см. суру Бакара 2:256)

Согласно традиционной точке зрения, в соответствии с хадисной литературой, отступничество, даже тогда, когда оно не имеет отношения к измене или бунту, наказуемо и влечет за собой высшую меру наказания³¹⁷. Есть одно специфическое предание, который по мнению традиционалистов, является главным аргументом в отношении отступничества: “Убей того, кто меняет свою религию” (*ман баддала*

³¹⁵ Наиболее полно и тщательно традиционалистская позиция представлена в главе об отступничестве в книге: Friedman, Y., *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relationships* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003).

³¹⁶ Farooq, M. O., “Apostasy, Freedom and Da’wah: Full Disclosure in a Business-like Manner,” (2007).

³¹⁷ В целях ознакомления с более детальным анализом этого хадиса, который часто цитируют для обоснования наказания за вероотступничество, см.: Saeed, A. and H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London, UK: Ashgate Publications, 2004); Subhani, M. E. A., *Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Global Media Publications, 2002); Rahman, S., 1996.

динаху фактулуху).³¹⁸ Данный хадис является единичным (ахад). Большинство ученых “соглашаются с тем, что предписанные наказания (худуд) не могут устанавливаться на основании единичных (ахад) хадисов, и что неверие, само по себе, не влечет за собой наказания в виде смертной казни”³¹⁹.

Конечно же, если бы смертная казнь действительно была предписана, то Коран непременно упомянул бы о вопросе, имеющем столь великую значимость. Более того, нет такого хадиса, который подтверждал бы установление пророческой практики наказания для тех, кто совершил акт отступничества. Как раз напротив, имеется следующий хадис, в котором приведен вполне конкретный пример того, как повел себя Пророк в случае простого отступничества, которое не влекло за собой ни предательства, ни бунта:

Один бедуин, явившись к Пророку в Медину, поклялся перед ним в верности исламу. Но на следующий день бедуин заболел лихорадкой, пришел к Пророку и сказал: «О Посланник Аллаха! Забери обратно мою клятву». Однако Пророк отказался сделать это. Затем, он вернулся к нему опять и сказал: «О Посланник Аллаха! Забери обратно мою клятву!» Потом он опять пришел к нему и сказал: «О Посланник Аллаха! Забери мою клятву». Но Пророк отказался. В конце концов бедуин уехал из Медины, после чего Пророк сказал: «Медина подобна паре кузнечных мехов: она избавляет от примесей, очищает и проявляет все самое лучшее».³²⁰

³¹⁸ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 9, hadith no. 57. Для ознакомления со списком других источников, где также встречается данный хадис, а также с его критическим анализом, см.: Shafaat, 2007.

³¹⁹ Kamali, M. H., Freedom of Expression in Islam (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1997), фрагмент, относящийся к мнению М. Шаллута в его книге «Исламская вера и шариат» см. на сс. 292-293.

³²⁰ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 9, hadith no. 318.

Каким же образом утвердилась традиционалистская точка зрения относительно казни отступника? Прежде всего следует винить ученых, которые не способны были отделить проблему отступничества от фактов измены или мятежа, осуществлявшихся либо против зарождавшейся общины мусульман, либо против молодого исламского государства во время жизни Пророка или сразу после его смерти. Последующее формирование традиционалистской позиции усугубилось легалистской тенденцией, которая развивалась за счет подавления ценностно-ориентированного подхода. Доказательством несоответствия между этими двумя ориентирами служит явное противоречие принципу свободы выбора (см. хадис, приведенный в четвертом пункте второй главы о ценности свободы), который включает в себя свободу сменить собственную веру, и противоречащий этому хадис, который повествует о том, что человека следует убить за перемену веры (“убей того, кто меняет свою религию”). Однако, ученые, по всей видимости, игнорируют высший коранический принцип в угоду единичному хадису. Это повествование могло бы появиться в коллекциях достоверных (*сахих*) хадисах, например, у Бухари, однако в любом случае, поскольку данное предание не относится к разряду “широко распространенных” (*мутаваатир*), то оно не влечет за собой признания абсолютной истинности, и соответственно, имеет значительно более низкий статус по сравнению с текстом Корана. Более того, этот хадис содержит в себе множество слабых моментов, как об этом пишет Рахман³²¹.

³²¹ Одним из таких слабых мест является то, что данный хадис, может истолковываться таким образом, как будто он требует наказания и для не-мусульманина, который меняет свою религию. В соответствии с мнением, изложенным в книге Саида (Saeed, 1994), «Этот хадис имеет слишком общее значение (*амм*). На основании его буквального смысла, можно утверждать, что после того, как человек примет религию, он или она не могут поменять ее – будь-то ислам, христианство, иудаизм или другое

Однако еще более важным является то, что легалистский подход, и соответствующая ему точка зрения, не учитывает принципов и ценностей, установленных в Коране, в то время как законы (в особенности, отличающиеся жестокостью) не могут нарушать коранические принципы и нормы.

Коран весьма категорично провозглашает принцип свободы вероисповедания. Пример жизни Пророка и его наследие полностью соответствуют этой важнейшей позиции. Ни один единственный или слабый хадис, который имеет отношение к обсуждению вопросов отступничества, отдельно или наряду с изменой, не должен игнорировать принцип свободы вероисповедания, который провозглашен в Коране. К счастью, современный взгляд на отступничество отчетливо пересматривается в направлении преобладания обновленной позиции³²².

(III) Различие точек зрения правоведов и хадисоведов на пророческое предание

Для того, чтобы лучше понимать вышеприведенную картину, важно осознавать разницу между подходами хадисоведов и правоведов к предмету их изучения. В то время как первые изучают, анализируют и классифицируют хадисы,

вероисповедание». Были ученые, которые понимали данный хадис буквально, без каких бы то ни было ограничений: «Передавали, что Имам Шафи'и и Ибн Хазм придерживались точки зрения, что, поскольку слова хадиса переданы столь широко, то они могут относиться даже к неверующему, пожелавшему сменить свои убеждения». Однако были и иные, включая Имама Малика, кто не соглашался с Имамом Шафи'и и Ибн Хазмом». См.: Rahman, S., 1996, chapter II.

³²² В Интернете имеется блог под названием «Вероотступничество в исламе», который целиком посвящен этому вопросу. Там собраны мнения более ста ученых, правоведов, имамов на данную тему. URL: <http://apostasyandislam.blogspot.com>. [Accessed June 5, 2007]. Также см.: Alalwani, Taha Jabir, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (London, UK: ИИТ, 2011).

вторые используют и применяют хадисы (наряду с другими источниками) для рассмотрения и выведения законов.

Ученые-хадисоведы проделали беспрецедентную, благородную и, поистине, бесценную работу по сохранению и формированию комплекса знаний, относящихся к словам и деяниям Пророка. Мы должны быть крайне благодарны всем тем беззаветно преданным своему делу ученым, которые сохранили для нас огромный массив информации хадисной литературы, которая превратилась в структурированное знание со своей системой классификации устного предания, и разделения его на достоверные (*сахих*), хорошие (*хасан*), слабые (*да'иф*) и подложные (*мауду'*) нарративы. В то время как аналитическая работа в области хадисоведения продолжается и по сей день, правоприменение на основе хадисов в области фикха целиком находится в сфере ответственности ученых – правоведов.

Правоведы используют несколько иные принципы в отношении правоприменения хадисов нежели ученые – хадисоведы. До тех пор, пока предание не противоречит установленным принципам Корана и других признанных хадисов, а также согласному мнению факихов (*иджма'*) и мнению мусульманских ученых, в целом, единичный (*ахад*) и даже слабый (*дауиф*) хадис будет более предпочтительным источником для выведения закона, нежели индивидуальное решение правоведа, осуществленное при помощи метода аналогии (*кийас*). Конечно, есть ученые, которые придерживаются иной точки зрения и, напротив, в большей степени подчеркивают важность метода аналогии (*кийас*) и согласного мнения факихов (*иджма'*).³²³

³²³ См. Четвертую и Пятую главы данной книги, где этот вопрос находит подробное рассмотрение.

В то время как мусульмане, в целом, должны более детально и внимательно подходить к пониманию хадисов как источника знаний в исламе, в свою очередь мусульманским ученым, включая правоведов, следует пересмотреть существующий комплекс исламских законов в свете главных целей (*макасид*), а также ценностей и принципов ислама. Очень важно также для всех заинтересованных лиц понимать, что хадисы, сами по себе, в целом, не находятся вне области сомнений; и фикх, соответственно, не является божественным предприятием. Скорее, он представляет собой несовершенное человеческое понимание безупречной божественной воли, что влечет за собой, в том числе, и его распространение в весьма ошибочном и неверно истолкованном виде, известном для нас под термином “шариат”.

(IV) Заключение

Описанное выше неправомерное использование хадисов служит нам иллюстрацией общей проблемы. Многие добросовестные мусульмане ощущают дискомфорт, когда использование ряда хадисов при выведении исламских норм, приводит к решениям, кажущимся им противоречащими Корану или Сунне. Подобные приговоры зачастую преподносятся как основанные на божественных законах шариата, в то время как большая часть фикха – это всего лишь продукт весьма спорных человеческих интерпретаций.

В результате этих досадных ошибок, пусть и вполне объяснимых, при составлении законов некоторые люди в своем неверном использовании хадисов, доходят до крайностей, что в свою очередь влечет со стороны иных участников дискуссии полный отказ от источников и хадисной литературы. И вот теперь среди мусульман имеется течение, которое претендует на то, чтобы быть исключительно последователями “одного лишь Корана”. Одна из таких групп и ее покойный основатель Рашад Халифа, не только отрицал хадисы, но

также дошел то того, что провозгласил себя «Посланником договора»³²⁴, согласно пророчеству, провозглашенному в 81 аяте суры Имран³²⁵. Этот самонадеянный акт, совершенно очевидно, вызвал большое недовольство и отторжение Халифы со стороны мусульманской общины в целом. Однако, не все, кто отрицает хадисы, являются сторонниками крайних проявлений, верящих в ложные притязания новых божьих посланников, пришедших вслед за пророком Мухаммадом. В любом случае, эти и другие подобные им, явно ложные верования, должны быть безусловно отвергнуты, однако сделать это следует без всякого обращения к практике обвинения в неверии (*такфир*) – побочным продуктом которого стала весьма распространенная среди ортодоксальных мусульман тенденция обвинять и испытывать друг к другу крайнюю враждебность.³²⁶ Несмотря на проблему, обнаруженную сторонниками отрицания хадисов, как источника в целом, не стоит путать критику и критиков, поскольку даже тогда, когда мы отвергаем самих критиков, их замечания вполне могут оказаться для нас полезными, в то время как предосудительная привычка предаваться религиозному осуждению все больше укореняется в Умме.

Как было уже упомянуто выше, реальное положение дел относительно подлинности хадисов находится где-то посере-

³²⁴ Информация представлена на сайте сторонников Рашида Халифы в статье: "Why Did Rashad Announce His Messengership?" URL: <http://www.submission.org/messenger/announce.html>. [Accessed June 1, 2007].

³²⁵ И вот взял Аллах **договор с пророков**: "Вот то, что Я дарую вам из писания и мудрости... Потом придет к вам посланник, подтверждающий истинность того, что с вами. Вы обязательно уверуете в него и будете ему помогать". Он сказал: "Подтверждаете ли вы и принимаете ли на том условии Мою ношу?" Они сказали: "Мы подтверждаем". Он сказал: "Засвидетельствуйте же, и Я буду с вами из свидетелей". (3:81) (Прим. перев.)

³²⁶ Farooq, M. O., "Religious denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?" (2006).

дине между точкой зрения тех, кто отрицает этот источник совсем, и теми, кто, наделяя хадисы подлинным и безоговорочным совершенством, считает их происхождение целиком божественным. Сторонники последней точки, по существу, возвышают пророческие рассказы до уровня Корана, и нередко это приводит к тому, что применение хадисов на практике перекрывает положения, изложенные в кораническом тексте. Совокупность собранного предания, несомненно, представляет собой огромную ценность и является непременным источником обретения подробной информации о словах и деяниях Пророка, как отмечали и свидетельствовали о нем его сподвижники. Жизнь Пророка считалась реализацией Корана в действии. В этой связи, следует считать в корне неверным и уводящим от истины подход тех, кто рассматривает Коран в качестве единственного источника знаний об исламе.

Другой распространенной ошибкой сторонников авторитетности одного лишь коранического текста, является их отрицание всей Сунны на основании того, что она считается ими исключительно рукотворной. Однако это положение неверно, поскольку аутентичность этого источника подтверждается при помощи различных независимых методик. Так, например, пророческие высказывания на протяжении всей жизни Посланника Аллаха были предметом тщательного запоминания, поскольку они были крайне необходимы в ежедневной практике молодой мусульманской общины. Непосредственные современники Пророка слышали об этих преданиях и были свидетелями его поступков, благодаря чему члены общины могли быть уверены в правильности своего коллективного поведения. Поэтому, несмотря на отдельные, признаваемые нами проблемы с сохранением и распространением определенной части пророческих рассказов, наличие сложностей вовсе не означает, что все содержание хадисной литературы представляет собой рукотворное предприятие,

составленное отдельными людьми, далекими от самого источника. Проблема тут состоит в следующем: поскольку хадисы однозначно не могут рассматриваться на одном уровне с Кораном, и поскольку хадисы – это не божественное откровение, защищенное самим Аллахом от ошибок и искажений, то в них может содержаться существенная доля внешнего человеческого вмешательства, которое необходимо признавать и осознавать.

Следует принимать во внимание тот факт, что всего несколько (не более дюжины) хадисов являются “широко распространенными” (*мутавафир*), соответственно все остальные хадисы, включая достоверные (*сахих*), так или иначе имеют вероятностный характер в отношении своего содержания. Нам необходимо понимать гипотетическую сущность хадисов не для того, чтобы подвергать сомнению их достоверность или точность передачи, а для того, чтобы у нас было обоснованное понимание того, как развивалась наука хадиса, как создавалась классификация, разделяющая все повествования на достоверные, хорошие и слабые. Ведь существуют даже сборники, содержащие поддельные хадисы, ибо Умма должна была иметь представление также и о них. Таким образом, тот корпус хадисной литературы, который мы имеем сейчас, должен в большей степени использоваться в качестве источника информации и мудрости, а также как нравственный ориентир, а не как всеобъемлющее и священное основание для выведения норм и законов. Как и все остальные, мусульмане также социальные существа, которые должны иметь законы для саморегуляции общества; Коран и Сунна, совершенно очевидно, служат источником мудрости и руководства для их создания. Однако, имея представление о вероятностном характере хадисов, мусульмане должны быть в отношении них более осмотрительными. С особой осторожностью следует подходить к хадисной литературе в тех случаях, когда она используется для выведения законов,

имеющих прямое и непосредственное отношение к таким ценностям, как человеческая жизнь, честь и собственность. Это внимательное отношение также необходимо применять в тех случаях, когда законы и правила могут привести к ограничению чьих-либо прав или к несправедливости. Еще один важный момент при выведении норм: в тех случаях, когда это оправдано, следует сначала изучить вопрос с точки зрения его практического влияния на жизнь людей, что поможет осознанию подлинного масштаба проблем и условий, в которых исламское право предлагает свое решение. Данная тема будет подробно рассмотрена в шестой главе.

Если будет признано, что на формирование хадисной литературы определенное влияние оказал человеческий фактор (что существенно отличает этот источник от божественного откровения Корана, хранимого Господом), то далее Сунну вполне можно будет плодотворно использовать в качестве богатейшего кладезя информации, содержащего детальное изложение сведений о механизмах и способах применения исламского закона. Данный подход к хадисам позволил бы избежать непростительного, с точки зрения ислама, теологического уровня. Это также способствовало бы устранению жестоких законов и правил, установленных в качестве обязательных, как раз в тех случаях, когда обязывающий тип норм и законов не должен устанавливаться ввиду вероятностного характера имеющихся у нас сведений. Вместо этого, при помощи механизма *“шура”* – участия и представительства граждан, мусульмане могли бы гораздо эффективнее использовать для создания законов и норм то драгоценное сокровище, представленное хадисами, которым они обладают. Очевидно, что в рамках этой динамичной деятельности, весь корпус хадисной литературы должен быть активно задействован. Его следует использовать в качестве руководства для формирования существенной доли законотворческих инициатив.

Таким образом, святость и авторитет любого исламского закона была бы обусловлена не тем, что он восходит к тому или иному хадису, а ввиду того, что он получен благодаря механизму совещательности - “*шура*”. Это отличие с одной стороны, позволит мусульманам использовать весь потенциал драгоценного руководства, представленного хадисами, а с другой - не придавать ему несуществующего статуса теологических воззрений. Основываясь на данном критерии, закон сможет быть исламским только в том случае, если он: а) восходит к основным источникам ислама – к Корану и Сунне; б) выводится с учетом целей (*макасид*) и ценностей ислама и с) принимается обществом путем совещаний и консультаций (*шура*). Соответственно, закон не сможет считаться исламским, если не были соблюдены не только первое условие, но и второе и третье.

ГЛАВА IV

КОНЦЕПЦИЯ КОНСЕНСУСА (ИДЖМА): СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СОГЛАСНОЕ МНЕНИЕ ПРАВОВЕДОВ?

Иджма' или консенсус – это один из четырех источников мусульманского права:

Иджма' - это отглагольное существительное от арабского слова аджма'а, которое имеет два значения: определять что-то или соглашаться по какому-то вопросу. Примером использования первого значения будет фраза «аджма'а филан 'ала када» - такой-то принял решение по поводу того-то. Подобное использование термина встречается как в Коране, так и в хадисах. Второе значение аджма'а – то “единогласное соглашение”, соответственно фраза “аджма'а ал-каум 'ала када” будет означать: люди достигли единогласного соглашения относительно такого-то вопроса. Второе значение термина иджма' обычно подразумевает и первое, поскольку, когда по какому-то вопросу имеется единогласное соглашение, по нему имеется также и некое решение³²⁷.

В то время как Коран и Сунна представляют собой два на-

³²⁷ Kamali, 2003, pp. 229–230.

иважнейших и основных источника ислама, *иджма'* и *кийас* (метод аналогии) представляют собой два вспомогательных источника:

*Классическая мусульманская методология (усул) обращается к основным текстовым источникам и методам, используемым для формирования решений по самым разным проблемам жизни мусульманской общины, включая международные отношения. Среди этих источников – Коран, Сунна, иджма' (консенсус) и иджтихад (использование человеческого разума – 'акл). Все они применяются для разработки и понимания законов шариата. Иджтихад же включает в себя четвертый главный источник в мусульманской мысли – кийас (метод аналогии)....*³²⁸

*... никто не может высказывать свое мнение по тому или иному вопросу, просто сказав: это разрешено или запрещено. Необходима уверенность в знании правовых оснований, и это знание должно основываться на Коране и Сунне, либо же оно должно быть выведено при помощи иджма' (консенсуса) или кийас (аналогии)*³²⁹.

Охватывая самые разные вопросы – от догматики до норм, правил и законов, метод *иджма'* играет центральную роль в формировании исламского дискурса и обеспечении социорелигиозного единства:

Эта концепция играла важнейшую роль в объединении мусульманской общины. На ранних этапах развития она проявляла себя в виде всеобщего срединного мнения, общепринятого ощущения социума, как некая связующая сила совокупности правовых норм, противостоящая различным не-

³²⁸ AbuSulayman, 1987, pp.58–59.

³²⁹ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi'i's Risala, 1987, p.78.

удачным и крайним точкам зрения. В классический период она развилась в сложную теоретическую систему, имевшую весьма серьезное влияние на область интеллектуальной деятельности, и стала решающим фактором в вопросах религии. Все религиозные представления прошли через методологический процесс принятия консенсуса (иджма'). Его отрицание считалось проявлением ереси, нередко приравнивавшейся к неверию³³⁰.

Следует заметить....., что в отличие от Корана и Сунны, иджма' не является частью божественного откровения. Как метод и доказательное основание шариата, иджма' в своей основе является рациональным доказательством. Теория иджма' совершенно ясно свидетельствует, что его положения имеют обязывающий характер³³¹.

Иджма' играет решающую роль в развитии шариата. Существующий свод мусульманского права является результатом длительного процесса реализации иджтихада и иджма'³³²

Только иджма' может положить конец сомнениям, и когда этот аргумент выступает за принятие решения, последнее становится окончательным и считается безупречным. Иджма' поначалу рассматривался как инструмент консерватизма и сохранения наследия прошлого... Иджма' повышает авторитет норм, имеющих истоком умозрительные рассуждения. Законы, выведенные при помощи умозрительных заключений, не носят обязывающего характера, однако, если решение иджма' было принято в их пользу, то

³³⁰ Hasan, A., The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2003). See Introduction.

³³¹ Kamali, 2003, p.228.

³³² Ibid., p.331

*они также становятся окончательными и обязательными к исполнению... И наконец, иджма' олицетворяет власть. Как только решение принято в ходе процедуры иджма', оно становится властью по праву, и его корни, восходящие к основным источникам ислама, уже перестают быть важными, а нередко и теряются вовсе*³³³.

Интересно, что несмотря на весьма прочную позицию, которую *иджма'* занимает в сфере исламского права, обычные мусульмане, как правило, не очень знакомы с реальной картиной, в силу чего авторитет этого столпа исламской юриспруденции стоит на весьма шатких основаниях.

Наряду с тем, что метод *иджма'* в определенной степени играл интегрирующую роль в исламском правовом дискурсе, он также внес свой вклад в укоренение раскола. Однако, еще более важно сказать о неправомерном использовании *иджма'*; так, в частности, аргумент о наличии согласного мнения факихов (*иджма'*) нередко применялся для подавления мнения оппонентов; либо притязания на имеющиеся решения *иджма'* относились к тому вопросу, по которому возможность его применения не была очевидна. Это очень важный момент, поскольку сторонники традиционной точки зрения настаивают на том, что если уж имеется решение *иджма'* по тому или иному вопросу – будь то в отношении исламской догматики или права – то следование ему считается обязательным для мусульман.

Те, кто не слишком знаком с понятием *иджма'*, могут задуматься, почему так и не было дано четкое определение этой концепции; для этого есть вполне понятное объяснение – читатель может с удивлением обнаружить, что согласия не существует даже по вопросу однозначного определения самого термина *иджма'*. Читатель также может с изумлением

³³³ Ibid., p.332.

заметить, что известнейшие мусульманские ученые, такие как Ибн Ханбал, Ибн Хазм, Ибн Таймийа и Ибн Кайим “весьма горячо оспаривали шариатскую оправданность какого бы то ни было метода под названием *иджма*’: они видели в нем лишь необоснованное освящение все более увеличивающегося количества частных мнений (*ра’й*), подкрепленных ничем не значащими цифрами сторонников³³⁴. Подробное изложение информации относительно термина *иджма*’ в данной главе продиктовано желанием предельно просто объяснить для простых мусульман его смысл, показать как именно его использовали и как происходила подмена понятий в отношении данного – в иных условиях вполне действенного – инструмента исламского права. Одной из целей также является стремление представить более широкую картину, и помочь осознать и принять тот факт, что и в наши дни имеются возможности для применения *иджма*’, при условии, что имеющиеся проблемы и ограничения будут преодолены и соответствующим образом сняты, с тем, чтобы обеспечить соответствие метода условиям современности.

(I) Традиционный взгляд на особую значимость метода *иджма*’

В этом разделе широко используется всеобъемлющий труд Ахмада Хасана, в котором представлены все необходимые источники. Согласно последним, относительно *иджма*’ можно привести следующие высказывания:

Ханафитский ученый Ал-Байдави (ум. 1289):

*Тот, кто отрицает учение *иджма*’, отрицает религию в целом. Поскольку весь круг вопросов – от самых основ рели-*

³³⁴ Asad, This Law of Ours, p.51.

*гии, до ее мельчайших подробностей – все это строится на иджма ‘ мусульман.*³³⁵

Другой ханафитский ученый ас-Сарахси (ум. 1090):

*Те, кто отрицает законность метода иджма ‘ косвенно, тем самым, способствуют развалу религии.*³³⁶

Шафиитский ученый ‘Абд ал-Малик ал-Джувайни (ум. 1085):

*Иджма ‘ – это удерживающая вервь, поддерживающая столп шариата, именно ей шариат обязан своей подлинной истинностью.*³³⁷

Маликитский правовед ал-Карафи (ум. 1285):

*Иджма ‘ – это главное предварительное условие, имеющее для выведения решений ключевое значение по сравнению с тремя остальными источниками, а именно, Кораном, Сунной и методом аналогии (кийас).*³³⁸

Примечательно, что по мнению Джувайни, истинность шариата строится не на Коране, Сунне или методе аналогии (кийас), а на иджма ‘. Ал-Карафи идет еще дальше в отношении значимости иджма ‘ при принятии решений, важность которого превосходит Коран, Сунну и метод аналогии (кийас):

Некоторые правоведы преувеличивали ценность иджма ‘ до такой степени, что она у них превосходила значи-

³³⁵ Hasan, A., 2003, p.36.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

мость Корана и Сунны. В пользу своей точки зрения они выдвигали следующий тезис: и Коран, и Сунна подвержены таким феноменам как отмена одних положений более поздними и различным толкованиям. В то время как *иджма'* не погрешим и имеет определяющий характер. Нет никаких оснований для сомнений в тех случаях, когда решения, были приняты методом *иджма'*. Он также более надежен, чем метод аналогии (*кийас*), поскольку последний иногда приводит к ошибочному решению. Следует отметить, что консенсус (*иджма'*), который, считается, превалирует над такими источниками, как Коран и Сунна, является категорическим (*кат'и*) суждением, словесно переданным (*лафзи*), видимым или осязаемым (*мушахад*), или переданным по цепочке от одного к другому (*таватур*). Что касается науки *иджма'*, то Коран и Сунна очевидно предшествовали ее появлению. В подтверждение вышеприведенной точки зрения ал-Исфахани замечает, что *иджма'* превосходит все источники права (*адилла*), и ничто по сути не может с ним сравниться. Он полагает, что подобной точки зрения придерживались многие ученые.³³⁹

(II). Положения *иджма'* имеют, как правило, весьма обобщенный характер

Нижеприведенный перечень вопросов, по которым, считается, что имеются консенсусные (*иджма'*) решения, сможет продемонстрировать, насколько часто звучат заверения в том, что то или иное положение является принятым при помощи этого метода. Примечательно при этом, что несмотря на все эти заверения, едва ли хоть какое-то из них, представ-

³³⁹ Ibid.: pp.149-150

ляет собой решение, выведенное методом *иджма'*. К сожалению, бездоказательные утверждения от имени *иджма'* способны привести лишь к искажению истинных представлений об этом понятии.

* *Троекратное единовременное произнесение формулы развода (талак) считается действительным и означает окончание брачных отношений.*

Наступление развода при троекратном произнесении *талака* считается мазхабом большинства (*джумхур*), и это есть *иджма'* Уммы, и решение тех, кто не согласен с этим, никоим образом не приниматься³⁴⁰.

* *Молитва таравих*³⁴¹ *состоит из двадцати рака'атов*³⁴².

Ведущий ханбалистский ученый Имам Муаффах ад-Дин ибн Кудама ал-Макдиси (1223) в своей книге по фикху "*ал-Мугни*" I/803 писал: «Имелось согласное мнение сподвижников Пророка (*иджма' ас-сахаба*) относительно 20 *рака'атов* во время проведения молитвы *таравих*».³⁴³

³⁴⁰ Vanker, Muhammad, "Three Talaqs," undated, <http://www.umhlangaislamic.co.za/articles/talaqs.htm>. [Accessed March 5, 2007], referring to Sharh Zarqani, vol. 3, p.167.

³⁴¹ *Таравих* (араб. – отдых, передышка) – желательная молитва, осуществляемая в течение месяца Рамадан. Проводилась после ночного намаза (*'иша*). (Прим. перев.)

³⁴² *Рака'ат* (от араб. *руку'* - поклон) – молитвенный цикл в намазе. (Прим. перев.)

³⁴³ "Regarding Tarawih." Retrieved April 23, 2007, from Web site: <http://mac.abc.se/tonesr/h/91.html>.

** Ростовщичество запрещено*

Все школы права в мусульманской юриспруденции придерживающимся единогласного мнения о том, что ростовщичество и взимание процента строго запрещены.³⁴⁴

** Сознательно пропущенная молитва должна быть восполнена.*

Среди уважаемые ученых, чье мнение непререкаемо, имеется согласное мнение (*иджма'*), в соответствии с которым, если кто-то намеренно пропустит молитву, он должен ее восполнить.³⁴⁵

** Женщинам запрещено исполнять функции руководителя.*

Имеется консенсусное мнение (*иджма'*) среди членов Уммы, что женщине не разрешено исполнять функции руководителя. *Иджма'* - это третий по степени важности источник исламского права, его положения неизменны³⁴⁶.

³⁴⁴ Siddiqui, S. H., Islamic Banking: Genesis & Rationale, Evaluation & Review, Prospects & Challenges (Karachi, Pakistan: Royal Book Company, 1994), p.15. Нет никаких сомнений в том что ростовщичество (*риба*) запрещено. Таким образом, имеется консенсус (*иджма'*) относительно этого вопроса, хотя в этом консенсусе (*иджма'*), по сути, нет нужды, поскольку в Коране имеются совершенно четкие указания по данному поводу. Однако, когда речь идет о приравнивании ростовщичества (*риба*) к банковскому проценту, то вышеприведенное утверждение уже не работает, поскольку есть люди, которые не считают что проценты (во всех их возможных формах) следует считать ростовщичеством (*риба*). Saeed, Abdullah, Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation (New York: E. J. Brill, 1996); Saleh, Nabil A., Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).

³⁴⁵ Imam al-Nawawi, Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab (3:86), http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=3&ID=2190&CATE=2990 [Accessed December 13, 2006].

³⁴⁶ http://www.beautifulislam.net/women/female_leadership_islam_p.html.

* *Место погребения Пророка является самым святым местом.*

Согласно консенсусу (*иджма'*) всех ученых, участок земли, на котором нашло упокоение благословенное тело Посланника Аллаха является более благим, чем все остальные места, включая Каабу и трон (*'ари*) Всевышнего Аллаха.

* *Использование норм различных мазхабов при принятии определенного решения (талфик) неправомерно.*

Среди прочего, необходимо отметить следующее: правоведы говорили, что *талфик* (объединение мнений более чем одного муджтахид³⁴⁷) не приемлем согласно консенсусному мнению ученых (*иджма'*). Это передано Ибн 'Абидином и Касимом ибн Кутлубугой из ханафитов, и Ибн Хаджаром из шафи'итов³⁴⁸.

* *Совершение молитвы тахийат ал-масджид³⁴⁹ является Сунной.*

В книге "ал-Халаби"³⁵⁰, принадлежащей перу Ибн Амира Хаджжа ал-Халаби сказано: согласно консенсусу (*иджма'*)

³⁴⁷ *Муджтахид* (араб. – прилагающий усердие) – ученый, который благодаря широте своих познаний в области ислама, имеет право выводить самостоятельные суждения из Корана и Сунны. (Прим. перев.)

³⁴⁸ Referring to Mulla al-Qari http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=7&ID=2987&CAT=108. [Accessed May 17, 2007].

³⁴⁹ *Тахийат ал-масджид* (араб. приветствие мечети) – добровольная молитва, совершаемая после вступления в стены мечети.

³⁵⁰ Не совсем понятно к какому источнику апеллирует автор. Ибн Амир Хадж ал-Халаби (ум. 890), поскольку у ал-Халаби имеются две работы, название которых в просторечьи начинается со слова ал-Халаби: *ал-Халаби кабир* (Большой ал-Халаби) и сокращенный вариант *ал-Халаби са'ир* (Малый ал-Халаби).

ученых, совершение моления по вступлению в мечеть является Сунной³⁵¹.

** Протирание носков во время путешествия считается разрешенным.*

Ан-Навави утверждает: “Все те, кто имеют право выносить правовые суждения, согласны (*иджма*) с мнением о том, что разрешено совершать протирание поверх носков – и во время путешествия, и дома, и тогда, когда в этом есть нужда, и когда такой нужды нет; это позволено делать и женщине, которая остается дома, и инвалиду, который не в состоянии ходить³⁵².”

** Забывание скота без упоминания имени Аллаха не правомерно.*

Великий ханафитский правовед ‘Аллама ибн ‘Абидин объяснял вышеприведенное утверждение следующим образом: “Это означает, что потребление в пищу забитого животного не будет считаться разрешенным (*халал*), если имя Аллаха сознательно не было произнесено, будь забойщик мусульманином или представителем людей Писания (*ахл ал-китаб*), поскольку об этом свидетельствует текст Корана и согласное мнение (*иджма*) ученых³⁵³.”

** Женитьба на женщинах, не принадлежащих к людям Писания (ахл ал-китаб) не разрешается.*

³⁵¹ Ibid., http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=1&ID=1115&CATE=4. [Accessed May 17, 2007].

³⁵² “Sunnah Method and description of Wudhu,” undated, <http://www.central-mosque.com/fiqh/sunwud-hu.htm>. [Accessed May 17, 2007].

³⁵³ Referring to Radd al-Muhtar ‘ala al-Durr, 5/298–299, <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?t=221148>. [Accessed May 18, 2007].

Все мусульманские правоведы единогласны (*иджма'*) в том, что кораническое позволение жениться на женщинах – представительницах людей Писания (*ахл ал-китаб*) имеет отношение только к иудейкам и христианкам, и не распространяется на представительниц других групп³⁵⁴.

** Избрание Абу Бакра.*

Согласно ханбалитской точке зрения, единственный случай, когда действительно было провозглашено решение в результате всеобщего согласия (*иджма'*), по вопросу, не связанному с религиозной верой, было избрание молодой мусульманской общиной первым халифом Абу Бакра, проследовавшее за смертью Пророка³⁵⁵.

** О заблуждении имама Абу Ханифы.*

Мухаммад ибн 'Абдулла ал-Малики сказал: «Я слышал, как Абу Бакр Сиджистани говорил своим последователям: «Что вы скажете по поводу фетвы, о которой согласное мнение (*иджма'*) имели Имам Малик, аш-Шафи'и, Имам Ауза'и, Хасан бин Салих, Сафийан Сухри и их почтенные последователи?» Его сторонники ответили, что должно быть такая фетва будет являться предельной истинным суждением. Абу Бакр Сиджистани затем сказал, что все эти люди были единогласны (*иджма'*) в том, что имам Абу Ханифа – это зло и он ошибается»³⁵⁶.

** Согласно мнению (иджма') против имама Ибн Таймийи*

³⁵⁴ <http://www.pakistanlink.org/Religion/2005/07222005.htm>.

³⁵⁵ http://www.londoninternational.ac.uk/current_students/programme_resource/s/laws/subject_guides/islamic/islamic_chpt3.pdf, p.20.

³⁵⁶ Referring to *Tarikh Baghdad*, vol. 13, p.383, http://en.rafed.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1556&catid=187&Itemid=965

Ибн Таймийа был заключен в темницу по решению мусульманских ученых Египта и Сирии. Это тюремное заключение стало результатом согласного мнения (*иджма'*) ученых его времени³⁵⁷.

* *Ночное перенесение Пророка из Мекки в Иерусалим (исра) и вознесение (ми'радж) – все это происходило как на телесном, так и на духовном уровнях.*

Имеется согласное мнение (*иджма'*), что пророк Мухаммад путешествовал телесно и духовно в ночь перенесения (*исра*) из Заповедной мечети (*Масджид ал-харам*) в Мекке в мечеть Отдаленнейшую (*Масджид ал-Акса*) в Иерусалиме. Более того, эти ученые установили, что тот, кто отрицает перенесение (*исра*) совершает богохульство, поскольку он ниспровергает ясное указание текста Корана.³⁵⁸

* *Целование больших пальцев рук во время азана.*³⁵⁹

Как писал в своем трактате “Манхал Латиф” Саид Алави ал-Малики, относительно правил, касающихся использования слабых хадисов, ученые четырех правовых школ (*мазхаб*) сошлись во мнении (*иджма'*), и это согласное мнение было записано во время имама – муджтахида Ахмада ибн Ханбала и действует до сих пор – что можно следовать любому слабому (*да'иф*) хадис, который при этом не является подложным (*мауду'*), исходя из стремления к благому деянию (*фадаил ал-а'мал*)³⁶⁰

³⁵⁷ <http://al-islam.org/encyclopedia/ chapter9/6.html>. [Accessed May 15, 2007].

³⁵⁸ http://www.sunna.info/Lessons/ islam_365.html.

³⁵⁹ Данная практика закрепилась благодаря апелляции к слабым (*дауиф*) нарративам. (Прим. перев.)

³⁶⁰ Alawi al-Maliki, Manhal, 251-253, <http://www.abc.se/t m293/maa/kt>

** Что можно есть в случае угрозы голодной смерти.*

Ал-Газали разбирает один гипотетический пример, который в пересказе Ниязи предстает перед нами следующим образом:

Однажды посреди моря в лодке оказалась группа людей, которым угрожала смерть от голода. Они бросают жребий: тот, на долю которого он выпадет, будет съеден ради спасения жизни оставшихся. Для законности здесь требуется не очевидное (гариб) решение, которое отвергается шариатом, поскольку не соответствует трем дополнительным условиям, выдвинутым аль-Газали:

Во-первых, даже при том, что для спасения своей жизни люди в лодке могут принять в пищу запретное, они не могут для этого убить кого-то другого, поскольку убийство человека без правовых оснований запрещено. Спасение самих себя путем убийства другого, чья жизнь также находится под защитой шариата, не может служить оправданием. Иными словами – это не является необходимой (дарури) мерой. Во-вторых, люди в лодке не могут с уверенностью утверждать, что они будут спасены в том случае, если съедят плоть своего спутника. Может случиться, что они так и останутся в море и не смогут спастись. Таким образом, ситуация не содержит в себе характеристики определенности (кат'и). И, наконец, третье и самое важное – данный случай касается всего нескольких людей в лодке, которые не представляют собой всю мусульманскую Умму. Соответственно, этот случай не обладает характеристикой всеобщности (кулли) и, тем самым, не может быть представлен как имеющий широкое общественное значение.

С точки зрения шариата, убийство человека не может считаться законным тогда, когда оно не коррелирует с тремя дополнительными условиями, упомянутыми ал-Газали. Таким образом, наличие пользы для представленной горстки людей не является основанием для убийства, которое считается в этом случае незаконным³⁶¹.

Пример, приведенный Ниязи, ярко демонстрирует насколько исламские законы и нормы были перегружены юридическими конструкциями, которые совершенно не принимали во внимание базовые ценности, присущие как исламской, так и общечеловеческой позиции. Кроме того, очень сложно предсказать и кодифицировать поведение людей в критической ситуации. Если какие-то люди действительно столкнулись с ситуацией подобного рода, и они хотят узнать мнение правоведов, то это одно. Однако, если поиск решения был просто результатом умозрительной правовой аргументации о некой воображаемой ситуации, тогда это само по себе не приемлемо (поскольку противоречит юридическому правилу о том, что решения должны выноситься исключительно по конкретным, а не умозрительным ситуациям).

По существу, юридическое мнение подобного рода нарушает фундаментальное основание, выраженное в ценности человеческого достоинства, определенного в Коране (ценность под номером 1, которая была предметом рассмотрения во второй главе). Обсуждение вопроса об убийстве человека, обреченного на съедение ради чьей-то жизни, даже в ситуации крайней необходимости, не может считаться приемлемой темой для рассмотрения, в принципе. Совершенно очевидно, что убийство человека, которого предполагается употребить в пищу ради спасения жиз-

³⁶¹ Nyazee, 2000, pp. 247-248.

ни, является нарушением принципов справедливости, морали и человеческой порядочности. В этой ситуации, пожертвовать собственной жизнью ради спасения других – пусть даже грешников, представителей других неисламских религий, и даже врагов – это верное действие. В любом случае, в целом, нет никаких доказательств о наличии среди ученых консенсуса (*иджма'*), как это явствует из трудов других ученых, о том, что «в случае угрозы голодной смерти для некоей группы людей, им не разрешено есть плоть одного из них, для спасения жизни группы, поскольку «общественное благо» (*маслаха*) в данном случае лишь частично и не распространяется на всех.³⁶²

При том, что не все вышеприведенные примеры взяты из признанных исламской наукой источников, в целом, то, как используется метод консенсуса (*иджма'*) в исламе вполне очевидно. К сожалению, мы наблюдаем, что консенсус (*иджма'*) почти также часто используется для злоупотреблений, как и для доказательства правомерных решений, поскольку, в большинстве случаев, согласие правоведов не существует вовсе. Мусульмане опираются в своем нормотворчестве на ошибочные, ничем не обоснованные и ложные положения. Имам Ибн Таймийа предупреждал:

*Иджма' означает, что все ученые мусульманской Уммы пришли по определенному вопросу к согласию. И тогда, когда это решение приобретает правовой статус, никто не имеет права от него отказываться. И это потому, что вся Умма не может придерживаться ошибочного мнения. Однако, существует множество вопросов, по которым люди думают, что консенсус (*иджма'*) имеется, однако на деле это не так. Скорее, в некоторых ситуациях правильной*

³⁶² Hasan, A., 2003, p.280; цит. из: al- Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-USul (Cairo: Matba'ah Mustafa Muhammad, 1322–24 AH), vol. ii, p. 141

*точкой зрения будет полная противоположность устоявшейся традиции, которой и следует придерживаться*³⁶³.

Среди мусульманских ученых и правоведов весьма принято считать, что консенсус (*иджма'*) существует практически по всем вопросам, по которым они призваны выносить свои суждения. Само использование слова *иджма'* вызывает трепет в благочестивых сердцах верующих. Однако реальность такова, что консенсус (*иджма'*) - это весьма большая редкость; некоторые склонны говорить, что гораздо чаще – это не более чем видимость, мираж. Как отмечает Абу Сулайман, за исключением всего нескольких примеров, нам практически невозможно будет обнаружить консенсус (*иджма'*):

*Иджма' ... предположительно должна применяться в тех случаях, в которых отсутствуют текстуальные (насс) свидетельства из Корана и Сунны, содержащие правовое решение (хукм).... Среди нескольких примеров имеющегося среди ученых консенсуса – это договоренность о пятикратной ежедневной молитве, обязанность выплаты очистительной милостыни (закят) и тому подобное. Эти вопросы, однако, подкреплены Кораном, Сунной, и консенсусом (*иджма'*) сподвижников Пророка (да благословит его Аллах и приветствует); они представляют собой общеизвестную информацию. Вне этих основных положений, **ни по одному вопросу консенсус (*иджма'*) так и не был достигнут.** Различные школы права продолжают споры и по сей день.*³⁶⁴

*Имеются весьма ощутимые сложности в имплементации теоретических положений консенсуса (*иджма'*) на практике, что признавалось многими учеными. Абсолютные форму-*

³⁶³ Mawdudi, 1983, p.92. цит из: Ibn Taymiyyah, Fatawa (Cairo: Matba'ah Kurdistan al-'Ilmiyyah 1326 AH), vol. i. p. 406.

³⁶⁴ AbuSulayman, 1987, p.75; emphasis added.

лировки классических определений консенсусных решений (*иджма'*), как правило не совпадали с той конкретной ситуацией, в которых они применялись, что не позволяло избегать противоречий (*ихтилаф*). Зачастую за консенсус (*иджма'*) принимали решения, по которым существовало согласие лишь большинства ученых – в рамках отдельной школы или вне ее. С другой стороны, не было уделено достаточного внимания доказательствам достоверности существования консенсусного решения (*иджма'*): такого, которое было сформировано в отношении достоверности хадисов, посредством тщательного изучения цепочки передатчиков (*иснад*).³⁶⁵

Но даже если мы оставим в стороне саму проблематичность метода консенсуса (*иджма'*), как бы мы не трактовали имеющиеся формулировки данного термина, само согласие ученых – это весьма редкое явление. В качестве подтверждения данному тезису можно обратиться к примеру, ханафитской школы, где два ученика великого факиха – имам Мухаммад и имам Абу Йусуф, играли, наряду с самим основателем – Абу Ханифой – весьма значимую роль. Листая страницы главного ханафитского текста – “*Хидайа*” Маргинани, основанного на классических источниках, весьма сложно найти хотя бы несколько вопросов, по которому все трое основателей ханафизма (имам Абу Ханифа и два его ученика) имели бы согласное мнение.³⁶⁶

³⁶⁵ Kamali, 2003, p.229.

³⁶⁶ Для более подробного ознакомления со всеми разногласиями по этому поводу см. “Disagreements in Hedaya,” http://www.global-webpost.com/farooqm/study_res/is_lam/fiqh/ijma_hedaya.html. [Accessed February 15, 2007]

(III) *Иджма'*: попытки дать определение и отсутствие консенсуса

Проблемы с понятием консенсус (*иджма'*) начинаются с того самого момента, как только мы попытаемся дать ему определение. Ибо даже по вопросу формулировки термина *иджма'* консенсус отсутствует. Внимательное рассмотрение литературы по этой проблематике только подтверждает вышеприведенный тезис.

Примечательно, что вопрос об определении термина *иджма'* не поднимался вплоть до эпохи имама Шафи'и (ум. 820). Но даже в десятом веке ученый Абу Бакр ал-Джассас (ум. 980) не смог дать четкого определения. И лишь к самому концу десятого века начали появляться различные его формулировки. Данная тема весьма детально разбирается в работе Хасана (2003).³⁶⁷

- Абу ал-Хусайн ал-Басри³⁶⁸ (ум. 1085): “Согласие группы (*джамма'а*) по определенному вопросу при помощи действия или оставления”.

- Имам ал-Газали (ум. 1111): “Согласие общины Мухаммада по религиозному вопросу”.

- Ал-Амиди (ум. 1233): “Согласие имеющих право избирать и смещать халифа (*ахл ал-хал ва ал-'акд*), принадлежащих к общине Мухаммада в определенный период времени, по правовому вопросу, относящемуся к конкретному случаю”.

³⁶⁷ Hasan, A., 2003, pp.72-82.

³⁶⁸ Ал-Басри был мутазилитским ученым и факихом, автором «*Му'тамид фи усул ал-фикх*», которая была наиболее влиятельной работой в области Основ (*усул*) [фикха]” до тех пор пока Фахраддин ар-Рази не написал свой знаменитый труд “*Махсул*”.

Основываясь на различных определениях этого термина, следует выделить четыре основных аспекта консенсуса (*иджма'*). Примечательно, что по этим четырём пунктам также нет консенсуса (*иджма'*):

- 1) Чье согласие следует признавать консенсусом (*иджма'*)?
- 2) Какие минимальные требования следует предъявлять к представителям группы?
- 3) Какой период времени охватывает понятие консенсус (*иджма'*) как источник мусульманского права?
- 4) Какие темы могут рассматриваться при помощи метода консенсуса (*иджма'*)?

На данном этапе целесообразно более подробно рассмотреть вопрос о том, чье именно согласие может быть принято в качестве консенсусного мнения (*иджма'*).

*Согласно ортодоксальной точке зрения, иджма' – это единогласное мнение общины или ученых.*³⁶⁹

Примечательно, что представленная выше традиционная точка зрения, не прибавляет определенности в данном вопросе - следует ли считать консенсусом согласие всех членов общины, или же только согласие ученых. По мнению имама Шафи'и, консенсус (*иджма'*) – не будет консенсусом (*иджма'*), если только это не согласие всей общины. В предисловии к переводу Послания (*Рисала*) аш-Шафи'и, осуществленному Маджидом Хаддури, упоминается следующее:

Под консенсусом (иджма') Шафи'и не подразумевает лишь согласие нескольких ученых определенного города или местности, чего как кажется придерживались ученые Хи-

³⁶⁹ Hasan, A., 2003, p. 180

*джаза или Ирака, а консенсус большинства ведущих ученых всех мусульманских территорий. По основополагающим же вопросам веры, он считал, что консенсус (иджма‘) должен иметь универсальный характер и включать согласие всей Уммы. По вопросам основ, достигнутом консенсусом, Шафи‘и утверждает, что не должно быть разногласий (ихтилаф), но по вопросам деталей, о чем может быть дано два ответа, один ответ может быть выбран в качестве предпочтительного (истихсан). Более ранние правоведы, похоже, допускали большую степень свободы, нежели склонен был допускать Шафи‘и.*³⁷⁰

Имам Малик, имам ал-Газали и Ибн Хазм придерживались совершенно иной точки зрения по поводу данного термина:

*Для Малика иджма‘ – это сподвижники Пророка и их последователи, проживавшие в Медине*³⁷¹.

*Малик ... признавал консенсус (иджма‘) ученых лишь одной местности – Медины.*³⁷²

С учением Шафи‘и о необходимости согласия всей коммуны, не соглашались другие ученые, включая его собственных последователей, при этом, Газали ... пытался ограничить рамки согласия (иджма‘) членов всей общины лишь наиболее основополагающими вопросами в исламе, оставляя решение второстепенных вопросов на долю согласного мнения ученых. Самая большая проблема в отношении согласо-

³⁷⁰ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi‘i’s Risala, 1987, Khadduri’s Introduction, p.33.

³⁷¹ Muslehuddin, M., Philosophy of Islamic Law and the Orientalists (New Delhi, India: Taj Company, 1986), p.146.

³⁷² Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi‘i’s Risala, 1987, p.37, n109.

го мнения всей Уммы заключалась в технической сфере – отсутствовал надлежащий способ обеспечения подобного согласия.³⁷³

Для представителей захиритского мазхаба законным консенсусом (иджма') был лишь консенсус сподвижников Пророка³⁷⁴.

Ибн Джарир ат-Табари и Абу Бакр ар-Рази рассматривали мнение большинства в качестве консенсуса (иджма').

И в соответствии с точкой зрения Ибн Гаймийи:

“Консенсус (иджма') означал, что все ученые Уммы пришли к согласию по определенному вопросу”.³⁷⁵

Захириты и имам Ахмад ибн Ханбал ограничивали консенсус (иджма') только согласием сподвижников (иджма' ас-сахаба). Примечательно, что некоторые сторонники Халифата (или государства, где установлены исключительно исламские законы) в эпоху современности считают согласное мнение сподвижников (иджма' ас-сахаба) частью своей конституции. В свою книгу “Система ислама” Такиуддин ан-Набхани включил предварительный вариант конституции Халифата:

Статья 12: Единственным основанием для шариатских норм (ахкам шара'иа) можно считать: Коран, Сунну, консенсус сподвижников (иджма' ас-сахаба) и аналогию (кий-ас). Запрещается выведение законов на основании любых других источников кроме этих.

³⁷³ Ibid., pp. 38-39

³⁷⁴ Muslehuddin, 1986, p.81.

³⁷⁵ Ibid., p.92.

Хотя все признают правомерность выведения исламских законов из четырех основных источников, включающих в себя консенсус (*иджма'*), ограничивать его лишь консенсусом сподвижников (*иджма' ас-сахаба*) не приемлемо, поскольку отсутствует само определение того, что именно следует считать консенсусом (*иджма'*), и конституция не должна содержать подобную, столь узко сформулированную трактовку, в ущерб всем остальным значениям термина. Можно сказать, что существовали определенные темы, по которым имелся консенсус сподвижников (*иджма' ас-сахаба*)³⁷⁶, и что по ряду интеллектуальных и теологических проблем, консенсус сподвижников (*иджма' ас-сахаба*) – это единственный достоверный источник. Однако, поскольку конституция представляет собой обязательный юридический документ, ограничение консенсуса (*иджма'*) только лишь консенсусом сподвижников (*иджма' ас-сахаба*), а затем воз-

³⁷⁶ Одной из тем, по которой, в целом, имеется консенсус (*иджма'*), а также консенсус сподвижников (*иджма' ас-сахаба*), является убеждение в том, что существующий ныне текст Корана, является тем же самым, что был ниспослан Пророку, и он был сохранен в неизменной письменной форме, которая была зафиксирована во время правления третьего праведного халифа 'Усмана. Однако данный консенсус (*иджма'*) относится только к вопросу сохранности текста Корана. Статус Корана как окончательного, прямого и дословного божественного откровения (*вахи*) от Бога пророку Мухаммаду, ни от какого консенсуса (*иджма'*) не зависит. Наоборот, Коран, как божественное откровение, свидетельствует сам за себя. Дело в том, что Коран, как прямое божественное откровение, считается непогрешимым, однако ни один другой источник непогрешимым быть не может, по определению. Хорошо известно, что в Коране отсутствует доказательство непогрешимости метода консенсуса (*иджма'*). Однако, если мы предположим, что Коран используется для доказательства непогрешимости консенсуса (*иджма'*), а затем, при помощи консенсуса (*иджма'*) устанавливается непогрешимость Корана, то это образует логический круг, который абсолютно не состоятелен. На самом же деле, даже хадисы, которые представляют собой незаменимый по важности источник, тем не менее, не имеют того же статуса непогрешимости, что и Коран, о чем было подробно сказано в предыдущей главе.

ведение его до уровня догмы в этой узкой и ограниченной формулировке является совершенно необоснованным.³⁷⁷ Как тогда быть с теми, кто не согласен этой точкой зрения? При том, что совершенно очевидно, что абсолютное большинство ученых, не ограничивают законный консенсус (*иджма'*) консенсусом одних лишь сподвижников (*иджма' ас-сахаба*). Очевидно, при наличии столь существенного дисбаланса во мнениях, установление подобного догмата со стороны государства приведет к весьма взрывоопасной ситуации.

Более того, данная точка зрения вряд ли будет способствовать чему-то полезному и действенному. Проблема заключается в том, что сподвижники Пророка не демонстрировали единства мнений по крайне широкому кругу вопросов, в силу чего невозможно говорить о наличии некоего консенсуса сподвижников (*иджма' ас-сахаба*). Так, например, имам Шафи'и, признавая законность метода консенсуса (*иджма'*), поясняет при этом:

Я бы вполне принял мнение сподвижника, если бы не нашел ответа в Книге, признанной Сунне или решении консенсуса (иджма'), или чего-то имеющего схожее значение, которое убедительно подкрепляло бы норму, или любое суж-

³⁷⁷ Условность этой точки зрения весьма очевидна в свете обсуждения вопроса о том, кого именно следует считать сподвижником (*сахаба*) Пророка. По мнению Набхани и его последователей, таковыми могут считаться только те, кто был с ним рядом не менее одного года или участвовал в одном или нескольких сражениях. Совершенно очевидно, что данный критерий весьма произволен и является простым конструктом человеческого ума. В свою очередь, понятие, которое претендует на непогрешимость (то есть не подвержено ошибкам) и на статус основополагающего источника, наравне с Кораном и Сунной, не может опираться на подобное гипотетическое предположение. И даже в том случае, если мы принимаем подобное определение категории сподвижника (*сахаба*), следует относиться к нему, как к весьма условному предположению и не возводить в ранг догмы.

*дение по аналогии (кийас). Ибо вы с большим трудом найдете мнение одного сподвижника, которое не противоречило бы мнению другого*³⁷⁸.

Все вышеизложенное приводит нас к заключению о том, что по поводу самих основ третьего источника исламского права - консенсуса (*иджма'*) – отсутствует реальное единство мнений, хотя, согласно высказываниям, некоторых ученых, он превосходит по своей четкости и определенности Коран, Сунну и метод аналогии (*кийас*). Несмотря на это, как правило, в традиционном дискурсе, после упоминания о непримиримых расхождении между учеными, мы можем встретить общий вывод, который существенно отличается от того, что, казалось бы, оправданным и ожидаемым:

*Вышеприведенная дискуссия отчетливо демонстрирует, что консенсус (иджма') и вообще решение большинства членов Уммы по поводу отдельных интерпретаций священных текстов, вопросов применения аналогии (кийас), иджтихада или, в целом, выведения правовых норм, действительно формирует законодательство и рассматривается в качестве авторитетного источника шариата. Если подобное законодательство устанавливается учеными людьми, имеющими авторитет в мире ислама, то оно становится обязательным для всех мусульман, а если оно вводится учеными лишь одной из стран или региона, то оно должно соблюдаться только на этой территории*³⁷⁹.

Конечно, практически ничто не может поколебать мнение о консенсусе (*иджма'*), как о конечной инстанции в сознании ученого – традиционалиста. До сих пор мы всего лишь обсуждали тот частный аспект консенсуса (*иджма'*), который отно-

³⁷⁸ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi'i's Risala, 1987, p.350.

³⁷⁹ Mawdudi, 1983, p.92.

сится к вопросу о том, чье мнение он представляет, и мы уже наблюдаем, что среди правоведов относительно этого существуют серьезные разночтения. По мере рассмотрения трех оставшихся вопросов, наличие увеличивающегося количества проблем становится все более ощутимым. Однако, традиционалистский лозунг о непререкаемости авторитета консенсуса (*иджма'*) остается столь же бескомпромиссным:

*Все соглашаются с положением о том, что консенсус (иджма') обладает непререкаемым авторитетом. Это означает, что когда ученые приходят к консенсусу (иджма') по вопросу интерпретации Священных текстов, применения иджтихада или метода аналогии (кийас), или в целом, о выведенной правовой норме, то такое консенсусное решение (иджма') становится обязательным, и ему следует подчиняться. Различные интерпретации возникают только в том случае, когда нет уверенности в том – существует ли консенсусное решение (иджма') по данному вопросу или нет? Однако никто не сомневается в истинности консенсуса (иджма'), как такового. Все различия концентрируются вокруг вопроса: было ли согласие достигнуто или же нет.*³⁸⁰

*... концепция консенсуса (иджма') – это правовое свидетельство, довод, который имеет практически тот же статус, что и сами источники откровения [т.е. Коран и Сунна – прим. авт.].*³⁸¹

Другие пошли еще дальше, безосновательно возвышая авторитет консенсуса (*иджма'*) непосредственно до уровня откровения:

³⁸⁰ Ibid., pp.91-92.

³⁸¹ Sh. Yusuf Talal DeLorenzo, "Introduction," pp. 1-9 in Thomas, A. (ed.) Interest in Islamic Economics: Understanding Riba (London, England: Routledge, 2006), p.7.

Правоведы-классики полагали, что законы, выведенные при помощи метода консенсуса (иджма'), представляют собой волю Господа, и соответственно, рассматривали их как божественное откровение³⁸².

(IV) Ограниченный характер консенсуса (иджма') как источника мусульманского права

Здесь важно отметить, что одной из проблем, относящихся к консенсусу (иджма'), является отсутствие всеми разделяемого мнения относительно источника, на котором бы была выстроена его легитимность. Некоторые ученые пытаются найти соответствующие фрагменты в тексте Корана, которые бы подкрепляли его статус конечной инстанции в области исламского права. В поддержку авторитета консенсуса (иджма') приводится множество доводов (далил). Полемика на эту тему находится вне области рассмотрения данной работы, при этом, достаточно подробно эта проблематика раскрыта в работе Хасана, опубликованной в 2003 году. К сожалению, его усилия не оказали существенного влияния и не убедили многих мусульманских ученых, которые по-прежнему утверждают, что высокий статус консенсуса (иджма') подкрепляется авторитетом Корана:

Консенсус (иджма') основывается на доводах Корана, Сунны и разума. Правоведы, по большей части, соглашались с тем, что коранические аяты, которые обычно цитируются применительно к методу консенсуса (иджма'), не совсем ясно сформулированы для безоговорочного утверждения его авторитета. В его поддержку очень часто цитируют высказывания Порока. Именно эта традиция предоставляет

³⁸² Alauya, 1999, p.65.

*систему аргументации, которая гораздо более убедительна, ясна и содержательна, нежели коранические аяты*³⁸³.

*В целом, ученые придерживались мнения о том, что содержащиеся в священных текстах доводы, не представляют в достаточной мере доказательств в поддержку метода консенсуса (иджма'). К сказанному также можно добавить, что как ал-Газали, так и ал-Амиди придерживались точки зрения, согласно которой Сунна приводит больше свидетельств в пользу консенсуса (иджма'), нежели Коран.*³⁸⁴

Поскольку ни Коран, ни Сунна не могут с полной уверенностью служить источником, предоставляющим основания для придания консенсусу (иджма') его статуса основного источника исламского права, перед нами по-прежнему остро встает вопрос: а есть ли вообще какие-то основания для придания полномочий консенсусу (иджма')? Некоторые видные ученые пытались доказать непогрешимость консенсуса (иджма'), как правомочного источника фикха, обращаясь к доводам несовершенного человеческого разума. Однако и эти усилия оказались тщетны. И как это заметно из нижеследующего фрагмента, имам ал-Газали разводит руками и признает, что возможно, авторитет этого источника строится, попросту, лишь на традиционных нормах. Иными словами, консенсус (иджма') был принят и признан не на основании Корана и Сунны, а потому что мусульмане приняли его в качестве общепринятой нормы:

Несмотря на то, что ортодоксальные ученые прикладывают все свои усилия для защиты метода консенсуса (иджма'), используя как основанные на традиции, так и рацио-

³⁸³ Hasan, A., 2003, p.17.

³⁸⁴ Kamali, 2003, p.236.

нальные доводы – все это не может убедить их оппонентов. Даже некоторые правоведы из их собственного лагеря, такие как ал-Джассас и ал-Баздауи, выражали сомнение в безошибочности общественного мнения, которое основывается на доводах человеческого разума.... Ал-Газали, в частности, хоть и активно защищает метод, опираясь на традиционные, рациональные и фактологические основания, тем не менее не совсем удовлетворен данной системой аргументации. Он четко изложил в своей книге «Просеянное из комментариев на основы фикха» (ал-Манхул)³⁸⁵, что консенсус (иджма') можно обосновать только на уровне обычного права³⁸⁶. Он замечает: “Нельзя надеяться на то, чтобы обосновать консенсус (иджма') при помощи рациональных доводов. Такие авторитетные источники, как тексты Корана или широко распространенные (мутаватир) хадисы также не обеспечивают доводов в его пользу. Подтверждать консенсус (иджма') им самим не логично. Метод умозрительной аналогии (кийас) не вправе решать вопросы, касающиеся основополагающих источников мусульманского права. А ведь все это и представляет имеющиеся у нас принципы и основы мусульманского права. Соответственно, у нас не остается ничего иного за исключением норм обычного права (масалик ал-'урф). Мы могли бы обосновать данный принцип лишь при помощи этого источника³⁸⁷”.

Почему мусульманские ученые и мусульманское право, в целом, столь много внимания уделяют методу консенсуса (иджма')? Ответ прост: каким бы ни было определение дан-

³⁸⁵ Эта работа была написана ал-Газали в качестве комментария на книгу его учителя ал-Джувайни (ум. 1085) «Основы фикха» (Усул ал-фикх). (Прим. перев.)

³⁸⁶ Обычное право - это комплекс обычаев, практики и верований, которые принимаются местными общинами в качестве обязательных норм поведения (Прим. перев.)

³⁸⁷ Kamali, 2003, p. 67.

ного термина, он считается неопровержимым доводом (*далил*) по любому актуальному вопросу или проблеме:

Только консенсус (иджма') может положить конец сомнениям, и когда данный аргумент выдвинут в поддержку некоей нормы, он становится решающим доводом в пользу ее непогрешимости и верности. По большей части, консенсус (иджма') считался инструментом сохранения и консервации наследия прошлого... Консенсус (иджма') повышает авторитет норм, имеющих умозрительный характер. Умозрительные нормы, как правило, не влекут за собой обязательного характера, однако, как только в пользу подобного решения выступает довод консенсуса (иджма'), они тут же приобретают характер определенности и обязательности.... И наконец, консенсус (иджма') воплощает в себе авторитет власти. Как только консенсус (иджма') признается установленным, он обретает право осуществления своей собственной власти, и его происхождение, восходящее к основным источникам, начинает слабеть, а иногда и теряться совсем³⁸⁸.

Наиболее часто цитируемым хадисом в поддержку консенсуса (*иджма'*), является следующий: “Моя община (*Умма*) никогда не объединится в заблуждении”³⁸⁹. Различные версии данного хадиса также приводятся и в других сборниках, таких как “*Джами*” ат-Тирмизи или “*Муснад*” Ахмад ибн Ханбала.³⁹⁰ Конечно, согласно этому определению предполагается, что если община достигает согласия по какому-то вопросу, то есть, если достигнут консенсус, то соответствующее решение считается непогрешимым, и поэтому не имеющим обратной силы.

³⁸⁸ Ibid., p.232.

³⁸⁹ Ansari, (trans.), Sunan Ibn-i-Majah, vol. 5, Kitab al-Fitan, no. 3950, p.282.

³⁹⁰ Hasan, A., 2003, p.50.

Однако наиболее существенная проблема с вышеприведенным или иными хадисами, выступающими в поддержку консенсуса (*иджма'*)³⁹¹ состоит в том, что они не являются “широко распространенными” (*мутавафир*), и соответственно, не обеспечивают достоверности знания³⁹², ни в отношении точности передачи текста, ни в контексте его значения или применения. На деле же, даже если оставить в стороне вопрос соответствия истинному знанию, что можно обеспечить лишь, привлекая “широко распространенные” (*мутавафир*) хадисы, то здесь также присутствует момент, который поясняется в “Сунан” Ибн Маджи:

*Как написано в сборнике “аз-Заваид”, его цепочка передатчиков (иснад) содержит имя Абу Халаф ал-А‘ма, которого на самом деле звали Хазим бин ‘Ата, а он был слабым передатчиком (даиф).*³⁹³

Примечательно, что процитированный выше хадис также имеет следующее завершение: “*Если ты видишь некое различие, то на тебя возлагается обязанность присоединиться к великому большинству (ас-савад ал-а‘зам)*”. Первая и вторая части хадиса имеют между собой весьма существенное несоответствие. В то время как первое предложение утверждает, что Умма не объединится в заблуждении, второе советует присоединяться к мнению большинства в случае наличия спора. Однако, совершенно очевидно, что проблема непогрешимости, если последнее вообще достижимо, возлагается на Умму, а не на большинство, не на ученых или какую-то специально оговоренную узкую группу мусульман. Хадис также не указывает период времени или поколение людей.

³⁹¹ Ibid., p.50.

³⁹² Ibid., p.51.

³⁹³ Ansari, (trans.), Sunan Ibn-i-Majah, vol. 5, p. 282; “*Даиф*” – означает “слабый”.

Таким образом, совсем нетрудно осознать реальное положение дел, что не так много вопросов, по которым Умма – вся Умма целиком, начиная с поколения сподвижников Пророка и продолжая последующими поколениями – приходит к согласию.

Были также весьма уважаемые ученые, которые не принимали этот хадис в качестве аргумента в пользу консенсуса (*иджма*'). Согласно мнению аш-Шаукани “Что касается хадиса “Моя община (*Умма*) никогда не объединится в заблуждении” и других, ему подобных, необходимо отметить, что Пророк в этих рассказах предупреждает, что часть его общины продолжит придерживаться истины, и она будет превалировать над остальными группами, придерживающимися иных воззрений. Данный хадис совсем не свидетельствует в поддержку консенсуса (*иджма*'). Другие хадисы подчеркивают единство и осуждают разделение общины на фракции. Они вовсе не убеждают нас в том, что консенсус (*иджма*') – это независимый источник права при наличии Корана и Сунны³⁹⁴. Шах Валиуллах Дехлеви (1762) также вторит аш-Шаукани.³⁹⁵

Есть еще одна важная причина, по которой ученые весьма часто полагались на правовые возможности, предоставляемые методом консенсуса (*иджма*'); только “широко распространенные” (*мутаваतिр*) хадисы могут обеспечить достоверность знания, поскольку именно в них в максимальной степени содержится информация о том, что сказал или сделал Пророк, однако, за исключением всего нескольких рассказов (возможно, их не более двенадцати), большая часть рассказов не входит в разряд “широко распространенных” (*мутаваतिр*). Напротив, огромное их количество входит в категорию *ахад* – единичных

³⁹⁴ Hasan, A., 2003, p.193.

³⁹⁵ Ibid., p.227; Kamali, 2003, p.255.

повествований, и даже если они признаны при этом достоверными (*сахих*), все равно их фактический статус имеет, в той или иной степени, вероятностный характер³⁹⁶. Поэтому в тех случаях, когда можно рассчитывать на наличие консенсуса (*иджма'*) по какому-либо вопросу, то ввиду его непогрешимого статуса, подобное решение будет вызывать большее уважение и именно ему предпочтут следовать:

По мере все большего распространения пророческой традиции (хадис) к концу второго века Хиджры, возникает конфликт между сторонниками следования консенсусу (иджма') и приверженцами сунны в формате единичных (ахад) хадисов. Мутазилиты отвергали те хадисы, которые противоречили учению Корана и общепризнанной практике. Основываясь на данном принципе, они зачастую обвиняли ортодоксов в принятии единичных хадисов и отказе от консенсусных практик общины – иджма'. Данный пример демонстрирует ведущую роль, которую играл консенсус (иджма') в формировании мусульманского права и догматики. С точки зрения чрезвычайной важности этой доктрины, Ибн Кутайба в своем ответе на критику мутазилизма, также защищает консенсус (иджма'), а не традицию единичных (ахад) хадисов. Он отмечает: "Мы верим, что истина устанавливается на основе консенсуса (иджма') в большей степени, нежели на основе традиции (ривайа), поскольку хадис подвержен фактору забывчивости людей или иных личных особенностей передатчиков и возможности той или иной интерпретации. Однако консенсус (иджма') не подвержен всем этим факторам... Между тем, мусульманская община не всегда буквально следовала предписаниям даже тех хадисов, которые имели идеальную цепочку передатчиков."³⁹⁷

³⁹⁶ См. Третью главу данной книги.

³⁹⁷ Hasan, A., 2003, p.172.

При этом, были и другие именитые ученые, такие, например, как правовед ал-Амиди, внесший важнейший вклад в развитие науки основ мусульманского права (*усул ал-фикх*), который в процессе тщательных исследований пришел к выводу о том, что решения консенсуса (*иджма'*) также имеют вероятностный характер:

*После всего что было уже сказано, нам представляется, что Амиди принадлежит к лагерю тех, кто рассматривает консенсус (*иджма'*) в качестве феномена правового характера, имеющего вероятностный статус – того, что составляет не более чем мнение. В действительности же, в вопросе достоверности метода консенсуса (*иджма'*) он пытается стереть грань между двумя лагерями, утверждая, что большую степень убедительности имеют те свидетельства, которые существуют по поводу *иджма'* в Коране и в Сунне, и в особенности в хадисах. Однако, большая степень убедительности, с технической точки зрения, это не тоже самое, что убежденность, и ал-Амиди в конце концов приходит к выводу о том, что консенсус (*иджма'*) имеет все же всего лишь вероятностный характер. Таким образом, у него не остается иного выбора, как считать консенсус (*иджма'*) вероятностным источником, зависящим от далеко небезгрешных решений отдельных муджтахидов³⁹⁸.*

Ввиду столь существенных проблем с концепцией консенсуса (*иджма'*) имам Ибн Хазм, (который рассматривает консенсус (*иджма'*) как согласие сподвижников) по его поводу писал следующее:

Ряд решений *иджма'*, о наличии которых свидетельствуют ученые, на самом деле, не являются верными. Не-

³⁹⁸ Weiss, 1992, p.254.

которые из этих вердиктов, без сомнения, спорны, иные также открыты для сомнений³⁹⁹.

В этом контексте весьма показателен диалог, приведенный в “Рисала” имама аш-Шафи‘и между автором и его собеседником:

633: Он [то есть собеседник – прим. авт.] сказал: Разве не является согласное мнение (иджма‘) жителей Медины, более достоверным доводом, нежели единичный рассказ, переданный неким человеком? Ибо, почему мы должны доверять слабому рассказу, переданному одним человеком и воздерживаться от обращения к более убедительному и имеющему обязательный характер решению, о котором имеется согласие (иджма‘) ученых?

634: [Аш-Шафи‘и – прим.авт.] спросил: Допустим, кто-то может вам сказать:

- Это потому, что хадис является единичным, а согласие (иджма‘) [по данному вопросу – прим. авт.] слишком очевидно, чтобы его передавать; а на это вы его спросите:

- а имеется ли действительно согласие (иджма‘) по этому вопросу?

635: Он [то есть собеседник – прим. авт.] ответил: Ни я, ни один из ученых не стал бы говорить: “Это тот вопрос, о котором имеется согласие (иджма‘)”, если только это не то [тот вопрос - прим. авт.], о чем любой ученый повторил бы то же самое, ссылаясь на своих предшественников, например, что полуденная молитва состоит из четырех [циклов, рака‘ат], и что вино запрещено и тому подобное. Иногда я [по всей видимости, аш-Шафи‘и – прим. перев.]

³⁹⁹ Hasan, A., 2003, p.180.

встречаю того, кто говорит: “По данному вопросу имеется согласие (иджма’)”, однако я часто встречаю ученых в Медине, которые говорят совершенно противоположное, и я обнаруживаю множество ученых в других городах, которые не согласны с тем, о чем сказано, что якобы об этом имеется согласное мнение (иджма’).⁴⁰⁰

Передают, что имам Ахмад ибн Ханбал, основатель одной из четырех традиционных школ (*мазхаб*) мусульманского права, выдвинул следующее утверждение общего характера:

Лжецом будет являться любой, кто заявит о наличии консенсуса (иджма’)⁴⁰¹.

Аргументация имама Ибн Ханбалы заключается в следующем: он считает, что можно заявлять об отсутствии информации, о наличии разногласий и споров по тому или иному вопросу, однако положительное утверждение о наличии консенсуса (*иджма’*) не приемлемо без достаточных на то доказательств.

⁴⁰⁰ Khadduri, M., (trans.), *Al-Shafi’i’s Risala*, 1987, p.318, no. 633-635. (Прим. авт.) Данный диалог, по мнению переводчика, приведен здесь для того, чтобы показать критическое отношение аш-Шафи’и к консенсусу (*иджма’*), поскольку он утверждает, что по большинству вопросов согласия ученых не существует. Из диалога также следует, что аш-Шафи’и отдает предпочтение доводу, представленному в единичном хадисе (*ахад*), нежели несуществующему, по его мнению консенсусу (*иджма’*), будь-то даже консенсус жителей Медины. В контексте данной работы Мухаммада Фаруки, который в предыдущей главе критиковал хадисы, и в особенности, хадисы категории *ахад*, этот диалог несколько выпадает из общей логики повествования: если собеседник аш-Шафи’и является сторонником консенсусного мнения по сравнению с единичным хадисом, а сам аш-Шафи’и отдает предпочтение единичному хадису, то Мухаммад Фаруки сомневается в достоверности и того, и другого. (Прим. перев.)

⁴⁰¹ Abu Zahrah, M. “The Fundamental Principles of Imam Malik’s Fiqh,” http://www.iiu.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul5.html, quoting Ibn Hanbal from Ibn al- Qayyim. *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, pt. 2, p.179.

	Предмет	Имеется ли консенсус (<i>иджма</i> ')?
1	Наличие определения термина <i>иджма</i> '?	Консенсуса нет
2	Чье согласие следует признавать консенсусом (<i>иджма</i> ')?	Консенсуса нет
3	Какие требования следует предъявлять тем, кто выносит решение?	Консенсуса нет ⁴⁰²
4	Какой период времени охватывает понятие консенсус (<i>иджма</i> ') как источник мусульманского права?	Консенсуса нет ⁴⁰³
5	Какие темы могут рассматриваться при помощи метода консенсуса (<i>иджма</i> ')?	Консенсуса нет ⁴⁰⁴
6	Какой источник подтверждает легитимность консенсуса (<i>иджма</i> ') – Коран, Сунна или сам консенсус (<i>иджма</i> ') ?	Консенсуса нет
7	Каковы границы общины верующих (<i>умма</i>) или группы (<i>джама</i> 'а)?	Консенсуса нет ⁴⁰⁵

⁴⁰² Hasan, A., 2003, Chap. V.

⁴⁰³ Ibid., Chap. VI.

⁴⁰⁴ Ibid., Chap. VII.

⁴⁰⁵ Ibid., pp.56-60; also, Kamali, 2003, p.243.

8	Каково определение ошибки (<i>далал</i>) и погрешности (<i>хата</i>) в хадисе, к которому апеллируют для подтверждения статуса метода консенсуса (<i>иджма</i>) ?	Консенсуса нет ⁴⁰⁶
9	При помощи чего в большей степени подтверждается доктрина консенсуса (<i>иджма</i>) – при помощи источников, основанных на священных текстах или при помощи рациональных доводов?	Консенсуса нет ⁴⁰⁷
10	Являлось ли избрание Абу Ба-кра халифом решением консенсуса (<i>иджма</i>)?	Консенсуса нет ⁴⁰⁸
11	Входят ли вопросы вероучения и догматики в сферу компетенции консенсуса (<i>иджма</i>)?	Консенсуса нет ⁴⁰⁹
12	Являются ли мирские дела сферой компетенции консенсуса (<i>иджма</i>)?	Консенсуса нет ⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Ibid., pp.61–63; Kamali, 2003, p.242.

⁴⁰⁷ Ibid., pp.61-63.

⁴⁰⁸ Ibid., p.87.

⁴⁰⁹ Ibid., p.105.

⁴¹⁰ Ibid., p.105.

13	Должно ли консенсусное решение (<i>иджма</i> ') быть выражено словами или достаточно молчаливого согласия (по крайней мере некоторых)?	Консенсуса нет ⁴¹¹
14	После того, как консенсусное решение (<i>иджма</i> ') принято, может ли оно быть изменено или отменено в будущем, в виду появления новых или дополнительно открывшихся факторов?	Консенсуса нет Т ⁴¹²

(V) Современные перспективы применения консенсуса (*иджма*')

Появление школ права (*мазхаб*), за которым последовала легитимация нескольких из них в качестве общепризнанных, представляло собой процесс систематизации как методологии, так и комплекса норм, законов и догматов. Разнообразие мнений и пространство для несогласия, в определенной степени, может вести к позитивным изменениям и развитию. Однако, весьма желательным представлялось бы формирование определенной доли согласия в рамках каждой из школ, по крайней мере, в отношении различных аспектов поклонения и ритуальной практики. Очевидно, что даже за пятнадцать веков различные мазхабы так и не решили вопрос о количестве – восьми или двадцати – циклов в молитве *таравих*, или же как следует произносить слово *амин* – громко или про себя – во

⁴¹¹ Ibid., Chap. VIII.

⁴¹² Ibid., Chap. X.

время коллективной молитвы. Также, несмотря на наличие интегративного эффекта в результате систематизации законов и норм, этот процесс одновременно привел также к закостенелости и нетерпимости на внутримазхабном уровне. Например, если в рамках ханафитского мазхаба брак между представителем этой школы права и женщиной – шафиитской признается возможным, то согласно шафиитскому – уже нет.⁴¹³ При всем том, что консенсус (*иджма'*) сыграл важнейшую роль в усилении интеграционных процессов на уровне мазхабов – при обсуждении вопросов поклонения и ритуалов, свод исламских законов и норм стал несовместим не только с требованиями современной эпохи, но и даже с теми самими принципами и ценностями ислама, которые эти законы и нормы призваны были поддерживать:

Идея о том, что мусульмане не обязаны всегда следовать прежним решениям консенсуса (иджма') вовсе не является чем-то новым. Этот принцип был предложен еще знаменитым ханафитским правоведом Абу ал-Йусром ал-Баздави в его книге «Основы права» (усул ал-фикх). Ал-Баздави жил в четвертом и пятом веках хиджры. Эта работа внесла большой вклад в развитие исламского права. Именно благодаря его разработкам мы можем сказать, что консенсус (иджма') не стал для нас источником проблем. Если консенсус (иджма'), достигнутый некогда по тому или иному вопросу, уже не подходит, у нас имеется возможность поменять это решение при помощи рассуждений и принятия нового решения, отменяющего норму предшествующего консенсуса (иджма').⁴¹⁴

⁴¹³ Dayal, B. M., (trans., with introduction and notes). *Durr-ul-Mukhtar by al-Haskafi* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1992), vol. 2, p. 351; более подробно об этом в следующей главе данной книге по проблеме использования метода аналогии (*киайас*).

⁴¹⁴ Ramadan, 2004, p.45.

На протяжении последних веков, классическое определение и отношение к консенсусу (*иджма'*) либо отвергались, либо претерпевали значительные изменения. Была предпринята попытка привести этот принцип в соответствие с требованиями современности, и одновременно сохранить связь с изначально присущим ему духом и видением ислама. Мусульманские ученые и интеллигенция, в целом, с недавних времен, не столько начали отказываться от этой концепции, сколько попытались реформативировать ее для практического использования. Сайид Ахмад Хан (ум. 1898) считал, что консенсус (*иджма'*) был ошибочно принят народом за обычай, за которым, как правило, и следовали под видом консенсуса (*иджма'*).⁴¹⁵ Он считал консенсус (*иджма'*) вполне законным в том случае, если его решения были подкреплены доказательствами из священных текстов. При этом, он также утверждал, что:

*“Концепция консенсуса (иджма') является весьма прогрессивной идеей. Она должна идти в ногу со временем и решать вновь возникающие проблемы. Поэтому он нередко отвергал решение консенсуса (иджма') сподвижников по некоторым вопросам, утверждая, что ввиду изменившихся обстоятельств его должен заменить новый консенсус (иджма').”*⁴¹⁶

Среди тех, кто пытался по-новому сформулировать и пересмотреть решения консенсуса (*иджма'*) были Мухсин ал-Мулк (1907) и Убайд Аллах Синдхи (1943)⁴¹⁷. А Мухаммад Икбал (1938) был среди тех, кто поднял современный дискурс о консенсусе (*иджма'*) на совершенно новый уровень⁴¹⁸:

⁴¹⁵ Hasan, A., 2003, p.233.

⁴¹⁶ Ibid., pp.235.

⁴¹⁷ Ibid., pp.235-238.

⁴¹⁸ Kamali, 2003, pp.255–257.

*Одной из главных целей, которую видел перед собой Икбал, был пересмотр всей исламской юриспруденции в контексте той современной ситуации, в которой оказался мусульманский мир. Он считает, что глубокое изучение исламского права неизбежно должно огорчить сторонников мнения о неизменности законов в исламе. Классический фикх требует критического подхода и дискуссий, хотя это может оскорбить большинство ортодоксальных мусульман. Фикх должен меняться по мере изменения обстоятельств. Основатели фикха никогда не заявляли об окончательном характере собственных воззрений. Базовые правовые принципы должны интерпретироваться в свете жизненного опыта нового поколения современных мусульман..... Он верит, что передача права на иджтихад в руки мусульманского законодательного собрания – это единственно возможная форма консенсуса (иджма') в настоящее время. Подобный подход также обеспечит вклад простых мусульман, имеющих представление о положении дел, в позитивное изменение ситуации к лучшему.*⁴¹⁹

Среди других ученых, также представляющих реформистское направление был Мухаммад Абдо (ум. 1905), являвшийся в свое время ректором университета ал-Азхар в Египте. Он также отрицал общепринятое толкование того хадиса, который столь часто приводили в качестве доказательства признания главенствующего положения консенсуса (иджма') в исламском праве.⁴²⁰ Он считал ошибочным классическое определение консенсуса (иджма'), полагая, что его реализация практически неосуществима, и поэтому предлагал следующее:

⁴¹⁹ Hasan, A., 2003, p.240.

⁴²⁰ Kamali, 2003, p.242

*“Иджма’ – это согласие всей мусульманской общины определенного поколения”.*⁴²¹

Он также подчеркивает значимость понятия «представители власти» (*‘улу ал-амр*), полагая, что оно подразумевает авторитетных людей, которые должны избираться общиной из ее представителей.⁴²² Ас-Санхури также обращает внимание на важность адекватного понимания консенсуса (*иджма’*) для развития “репрезентативного управления”.⁴²³

Одним из главных мотивов, который стоял за пересмотром и новой интерпретацией концепции иджмы в реформистском духе было то, что:

*Консенсус (иджма’) играл ведущую роль в феномене “закрытия дверей иджтихада”*⁴²⁴. Решения, по которым имелось согласие ученых второго и третьего столетия, имели необратимый характер. Иджтихад был возможен только в тех вопросах, по которым не было решения консенсуса (иджма’). Это продолжалось из поколения в поколение; ученые следующего поколения комментировали или поясняли решения предыдущего. Таким образом, врата иджтихада были закрыты, хотя некоторые ученые в различные времена и провозглашали себя муджтахидами⁴²⁵. Можно проследить не-

⁴²¹ Hasan, A., 2003, pp.247–248.

⁴²² Ibid., p.248

⁴²³ Kamali, 2003, p.257.

⁴²⁴ Закрытие дверей иджтихада – процесс, произошедший в IV веке хиджры, после окончательного завершения формирования четырех основных школ мусульманского права. Считалось, что все основные вопросы к этому времени были решены, и вновь возникающие проблемы можно было устранять при помощи феномена «следования мнению религиозных авторитетов прошлого», получившего наименование: *таклид*. (Прим. перев.)

⁴²⁵ Муджтахид (от араб. *джахада* – прилагать усилия) – ученый, обладающий достаточными знаниями в области исламских наук для того, чтобы

*которую аналогию между теми решениями, которые принимались при помощи консенсуса (иджма') и теми, что принимались церковными соборами. Консенсус (иджма') в исламе стал основным инструментом в определении ереси.*⁴²⁶

Зияутдин Сардар объясняет – как была утрачена инклюзивная и представительская функция консенсуса (иджма'), и как она стала способом установления нетерпимости и эксклюзивизма:

... идея консенсуса (иджма'), являясь центральной концепцией общественной жизни в исламе, была низведена к согласию лишь небольшой кучки избранных. Иджма' буквально означает согласие людей. Сама концепция восходит к практике пророка Мухаммада, как лидера молодого мусульманского государства. Когда пророк Мухаммад хотел прийти к какому-то решению, он собирал всех членов мусульманской общины в мечети - в то время, Умма не была столь многочисленной. Возникла дискуссия; выдвигались аргументы за и против. И наконец все собрание совместно приходило к согласию. Таким образом, общественной и политической жизни на раннем этапе ислама изначально был присущ дух демократии. Однако, с течением времени теологи и священнослужители стали отдельной кастой, отрезавшей общество от высот религиозного знания: они сузили понятие консенсуса (иджма') до согласия одних лишь религиозных ученых. Нет ничего удивительного в том, что в мусульманском мире стали править авторитаризм, теократия и деспотизм. Сфера политики обретает свою форму и становится общепринятой практикой, ремеслом авторитетных религиозных деятелей, которые претендуют теперь на мо-

иметь право выносить самостоятельные суждения на основе Корана и Сунны. (Прим. перев.)

⁴²⁶ Hasan, A., 2003, p.254.

нополю в репрезентации ислама. Мракобесы – священнослужители под личиной ученых ('улама) начинают управлять в мусульманских сообществах, заражая его своим фанатизмом и абсурдно упрощенной логикой⁴²⁷.

Абу Сулайман весьма удачно резюмирует результаты деятельности реформаторского направления в исламе в отношении консенсуса (иджма') и других аспектов исламского права:

Традиционалисты рассматривают консенсус (иджма') как согласие всех муджтахидов, что в контексте современности сводится к согласию авторитетных ученых ('улама). Однако данное положение дел уже не актуально, поскольку ученые ('улама) перестали играть ключевую роль в общественной жизни мусульман. Выстроенная ими система образования, не отражает тех изменений, которые сегодня происходят в мире. Их заключения лишь усугубляют существующую в умах путаницу. Совершенно очевидно, что упрощенная традиционная концепция консенсуса (иджма') совершенно не подходит для неклассической социальной системы. Законы и система управления, особенно в области международных отношений, включает в себя комплексные методики и факторы, которые не могут решаться при помощи старых моделей работы института консенсуса (иджма'). Сейчас совершенно очевидно, что нахождение согласия (иджма') по поводу новых объектов рассмотрения, требует консенсуса совсем других сегментов общества. Применение консенсуса (иджма') больше не может быть прерогативой одних лишь религиозных ученых ('улама). Более того, в условиях быстро развивающегося мира концепция неизменно существующего консенсуса (иджма'), особенно в

⁴²⁷ Sardar, Z., "Rethinking Islam," Islam for Today (June, 2002), <http://www.islamfortoday.com/sar dar>

*такой изменчивой сфере как международные отношения, не представляется ни возможной, ни целесообразной в виду действия факторов “времени и пространства”.*⁴²⁸

Другой важный аспект, имеющий отношение к консенсусу (*иджма'*) и требующий серьезного рассмотрения, заключается в том, что *иджма'* не может носить элитистского характера, и те люди, жизнь которых будет затронута принимаемым решением, должны быть при этом задействованы и представлены:

*Консенсус (иджма') принимаемый только голосами праведов (фукаха) и представителями власти (ахл ал-хал ва ал-'акд) – пусть даже заявляется, что данное положение поддерживается текстами Корана и Сунны – тем не менее, не может являться обязательным для всех и не станет законом до тех пор, пока эти решения не будут одобрены голосами всех представителей Уммы.*⁴²⁹

Конечно, для представителей всей Уммы практически невыполнимо быть вовлеченными в подобный процесс одобрения решений. Однако здесь нам на помощь приходит принцип совещательности или совета (*шура*). Оба института – консенсус (*иджма'*) и совет (*шура*) необходимо согласовать и объединить для организации процесса принятия решений, основанного на принципе представительства. Именно это залог функционирования действенного и эффективного института:

Некоторые люди считают, что *иджма'* – это согласное мнение лишь ученых – *муджтахидов*, при этом, другие полагают, что это должно быть согласием всех мусульман, за

⁴²⁸ AbuSulayman, 1987, p.76.

⁴²⁹ Mumisa, 2002, p.86.

исключением детей и сумасшедших. Однако на деле, следует не разделять, а объединять эти две позиции, поскольку они представляют собой разные стадии в эволюции определенного закона. Сначала специалисты должны провести тщательную аналитическую работу (*иджтихад*) и прийти к согласию между собой, а затем вынесенное ими решение предлагается на рассмотрение обществу, особенно той его части, на которых, собственно, и направлено данное решение. Ввиду того, что воздействие нормы нацелено на изменения в жизни именно этих людей, необходимо их согласие – как результат осуществления их собственного *иджтихада*⁴³⁰.

Таким образом, закон не становится исламским только потому, что он соответствует решению консенсуса (*иджма'*), который на деле, в любом случае, вряд ли существует. Вместо этого, закон может считаться исламским лишь тогда, когда он соответствует следующим условиям: а) выведение закона должно основываться на традиционных источниках ислама; б) закон должен соответствовать целям и ценностям ислама; в) принятие закона и вступление его в силу должно осуществляться посредством общественного совещательного органа (*шура*).

Выводы

Консенсус (*иджма'*), согласно представлениям традиционного исламского права, был представлен как источник, обладающий непререкаемым авторитетом. К сожалению, как уже было сказано выше, имелись серьезные проблемы в отношении его эффективного применения. Отсутствует согласие по поводу текстуального подтверждения этой доктрины. Наряду с тем, что консенсус (*иджма'*) обладает определенными положительными качествами, последние очень зависят

⁴³⁰ Laliwala, 1983, pp.26–27.

от умения исполнителей в каждый исторический промежуток времени сохранять потенциально присущий ему динамизм (в том смысле, что каждое новое поколение мусульман должно приходить к своему собственному новому согласию). Кроме того, каждый раз необходимо пересматривать консультативно-представительский состав тех, кто выносит консенсусное решение (*иджма'*), в смысле вовлечения наиболее профессиональных ученых и экспертов или же всю общину, в целом, при помощи избранных органов⁴³¹:

*Иджма' – это не вопрос нахождения консенсуса некоторого количества специалистов и правоведов. Его смысл и назначение следует видеть в тесной взаимосвязи с законодательной функцией, свойственной конкретной политической системе. Консенсус (иджма') должен успешно работать на сближение идеальных представлений об обществе и имеющейся реальной ситуации, и все это - при максимальном возможном привлечении и участии народа.*⁴³²

Целью данной работы вовсе не является попытка доказать, что консенсус (*иджма'*) не сыграл никакой существенной роли в истории ислама, или что он совсем не имеет никакой ценности или значимости. Скорее я просто хочу помочь осознать, что мусульмане не нуждаются и не должны придавать статус божественной святости концепции, которая просто-напросто не обладает этой, признаваемой многими, святости. Более того, как было изложено выше, можно найти считанные единицы весьма общих и базовых вопросов, по которым

⁴³¹ Amal, T. A., "Observing the Contemporary Model of Ijma," 2004, <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=595>. [Accessed February 23, 2007]; Masud, M.K., "Muslim Jurists' Quests for the Normative Basis of Shariah," Inaugural lecture at the International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands (2001), http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf. [Accessed August 29, 2007].

⁴³² AbuSulayman, 1987, p.84.

имеется решение консенсуса или *иджма'*. Поэтому мусульмане должны быть крайне осторожны при принятии любого заявления, в котором в качестве доказательства его состоятельности, апеллируют к консенсусу (*иджма'*).

Следует также отметить, что решения, в которых упоминается консенсус сподвижников (*иджма' ас-сахаба*), на самом деле крайне редки, поэтому во всех случаях, когда на него ссылаются, следует тщательно проверять подобные сообщения. При этом, если все же такие свидетельства относительно консенсуса сподвижников (*иджма' ас-сахаба*) правдивы, то их следует считать свидетельствами высшего порядка. Однако даже будучи таковыми, это вовсе не означает что законы, выведенные подобным образом установлены навечно. Точно также, консенсус (*иджма'*) ученых, правоведов и других знатоков ислама, в определенных аспектах, имеет свой вес и должен соответственно рассматриваться. До тех пор, пока консенсус (*иджма'*) рассматривается не с точки зрения непогрешимости, а с позиции пользы и функциональности, любые решения консенсуса (*иджма'*) могут считаться действенными и актуальными, в том случае, если они также соответствуют перечисленным выше трем условиям.

Главная задача этой главы заключалась в обнаружении путей использования консенсуса (*иджма'*), как действенного и полезного инструмента в решении проблем современного мира. Несмотря на то, что доктрина консенсуса (*иджма'*) не до конца ясна и детально проработана, тем не менее, не стоит отрицать, что в ней заложен определенный потенциал, способствующий сохранению согласия и гармонии среди членов мусульманской общины. В этой связи, консенсус (*иджма'*), как классическая исламская концепция, может и не совсем идеально подходит для решения проблем современности, однако если рассматривать его как метод и институт, то мусульмане несомненно могут найти ему действенное приме-

нение. Таким образом, сознательные мусульмане вместо того, чтобы слепо придерживаться жестких норм или потакать самоутрачивающему легализму, должны перепрограммировать себя на действительное следование исламу, и прожить свои жизни следуя активной и решительной позиции, позволяющей преодолевать все возникающие проблемы.

ГЛАВА V

МЕТОД АНАЛОГИИ (*КИЙАС*) И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

В мусульманском мире всегда присутствовало противостояние двух основных сил: тех, кто выступал за жесткий консерватизм и тех, кто стремился к модернизации и реформе. В центре этого противостояния лежит комплекс норм исламского права (*фикх*), значительная часть которого, как отмечают многие мыслящие мусульмане, расходится, в определенной степени, с духом и видением ислама, а кроме того, весь этот груз традиции не способствует выработке действенных решений по тем проблемам, с которыми сталкивается исламское сообщество в наши дни. И действительно, те нации, которые провозгласили свои сообщества исламскими, пусть даже чисто номинально, по мере установления и внедрения традиционного свода исламских законов, вдруг обнаруживают, что даже простые мусульмане, которые истово поддерживали религию, начинают испытывать серьезные сложности, имея дело с отдельными положениями законов, которые, как правило, строятся на жесткой или буквальной интерпретации норм права и должны применяться в неизменной редакции. Соответственно, негативное воздействие, к примеру, законов об уголовном наказании (*худуд*) в Ислам-

ской Республике Пакистан в отношении множества женщин, является ярчайшим примером несправедливости и жестокости, совершаемой от имени религии, что на самом деле, демонстрирует пренебрежение основными постулатами и требованиями исламской веры⁴³³. Это – проявление лицемерия в самом прискорбном его облики. По другую сторону границы – в Индии, ситуация приобрела настолько негативное развитие, что мусульманские женщины, совершенно не удовлетворенные деятельностью Всеиндийского бюро по мусульманскому личному праву⁴³⁴ (целиком состоящего из мужчин), смело взяли дело в собственные руки и учредили Всеиндийское бюро по мусульманскому личному праву для женщин⁴³⁵. Между тем, афганское общество, которое только-только еще приходит в себя после режима Талибана⁴³⁶, демонстрирует несколько иной, однако, несомненно еще более ужасный пример, в частности, обязав мужчин к ношению бороды, а женщинам приказав облачаться в полностью закрытые бурки и сидеть дома в полной изоляции, что лишает их возможности работать или учиться за пределами своих жилищ.

⁴³³ Для получения информации по этому вопросу, включая также анализ этой анти-исламской и бесчеловечной практики см.: Farooq, M. O., “Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam.”, также см. Quraishi, 1997.

⁴³⁴ Всеиндийское бюро по мусульманскому личному праву – неправительственная организация, учрежденная в 1973 году в Индии по инициативе Индиры Ганди для решения вопросов, связанных с применением законов мусульманского личного права (*канун ал-ахвал аш-шахсийа*). (Прим. перев.)

⁴³⁵ Hasan, M., “Women’s personal law board,” The Milli Gazette (February 16-25, 2005).

⁴³⁶ Книга Мухаммада Омара Фарука была издана в 2012 году, соответственно, задолго до событий 2021 года, когда США вывели свои войска из Афганстана и власть над государством вновь взяли силы исламского движения Талибан (запрещенного на территории Российской Федерации). (Прим. перев.)

И несмотря на то, что невозможно винить во всех этих крайностях великих правоведов и ученых классического периода, все же следует признать, что после эпохи своего становления, различные школы исламского права (*мазхаб*) приняли форму ортодоксии, и сами пали жертвами чрезмерного легализма и буквализма. И то, что сейчас принято считать или понимать под термином *шари'ат*, который обычно преподносится как божественное предустановление, на самом деле, по большей части, составлен из толкований весьма небезгрешных людей. Ситуация такова несмотря на то, что мусульмане сконцентрировались на изучении двух основных исламских источников - Корана и Сунны. И если первый содержит прямое, неизменное и непогрешимое откровение от Бога, то Сунна представляет собой пророческие хадисы, на которые обычно полагаются для уточнения деталей при выведении законов и норм. И несмотря на то, что ученые – хадисоведы смогли осуществить поистине неоценимую работу, составив своды хадисов и разработав методiku их аутентификации, тем не менее, отдельные хадисы, сами по себе, вовсе не божественны и не непогрешимы. Еще более лишены божественных оснований два других источника исламского права – консенсус (*иджма'*) и суждение по аналогии (*кийас*):

*Коран – это первейший источник закона. Три остальных, а именно: Сунна, консенсус (иджма') и суждение по аналогии (кийас) так же имеют элемент откровения... суждение по аналогии (кийас) черпает свою значимость из этих источников; соответственно, косвенным образом оно тоже непогрешимо.*⁴³⁷

Мусульманское право выработало свою методологию на основе систематической дедукции; и благодаря ей правоведы способны интерпретировать и выводить законы в соот-

⁴³⁷ Hasan, A, 2003, p.21.

*ветствии с шариатом, к примеру, это – суждение по аналогии (кийас), консенсус (иджма'). ... Главных оснований фикха четыре: Коран, Сунна, консенсус (иджма') и суждение по аналогии (кийас). Разнообразные школы мусульманского права отличаются по количеству основ (усул), которые они используют или выделяют в своей практике, однако все они при этом обращаются к Корану и Сунне.*⁴³⁸

Консенсус (иджма') стал наиболее важным интегративным инструментом, использовавшимся для установления незыблемости исламских законов и норм, включая те, что основываются на методе аналогии (кийас). Однако, как было представлено в предшествующей главе, о доктрине *иджма'*, существует ничтожно малое количество вопросов, по которым действительно было достигнут консенсус. Между тем, задачей данной главы является рассмотрение четвертого источника исламского права – метода аналогии (кийас), который, при определенных условиях, действительно выступает в качестве достаточно полезного инструмента исламской юриспруденции.

Мусульмане стараются исполнять законы ислама, поскольку комплекс исламских норм и правил (о чем им говорят, и чему учат) представляется им действенным руководством на все случаи жизни. Однако, даже если они хотят следовать исламу и его законам, которые, по их мнению, составляют ислам, они не имеют представлений ни о том, как эти законы были выведены, ни о тех широчайших возможностях для установления справедливости и решения насущных проблем, которые это руководство содержит. Многие современные мусульмане равнодушно воспринимают традиционный комплекс исламских законов, а есть и такие, кто находит удовольствие в опровержении и отвержении многих из них.

⁴³⁸ AbuSulayman, 1987, p.2.

Причина этих проблем, во многом, кроется в ошибочном использовании метода аналогии (*кийас*):

Формальный подход и излишне частое обращение к аналогии (кийас) при выработке законов, привели к возникновению неприязненного отношения к этому методу. Среди правоведов, особенно среди выходцев из Ирака, возникли глубокие противоречия в отношении использования “частного мнения” (ра’й) и аналогии (кийас)⁴³⁹.

Зачастую, когда правоведы сталкивались с неизвестными прежде проблемами, они вполне успешно использовали метод аналогии (*кийас*) и находили с его помощью новые удачные решения. Как мусульмане, все мы получили существенную пользу в результате проделанной ими достойной и значимой работы. Однако, метод аналогии (*кийас*) не был одним чистым и незамутненным благословением. В этой главе будет рассмотрен ряд примеров, на которых весьма наглядно продемонстрировано как, в результате буквалистского и легалистского применения метода аналогии (*кийас*), возникло несколько крайне опасных перегибов, воплощающих собой полный отход от целей (*макасид*) и ценностей ислама.

Некоторые важнейшие положения метода аналогии (*кийас*)

Поскольку Коран изначально не был задуман как кодекс законов и правил, то лишь небольшая его часть затрагивает вопросы конкретных рекомендаций относительно того, что разрешено и что запрещается мусульманам. За пределами

⁴³⁹ Hasan, A., Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1986), p.424.

имеющегося ряда основных принципов, норм и ограничительных указаний, общая позиция исламского права, по умолчанию, такова, что в Коране разрешено все, что прямо не запрещено. Ал-Кардави поясняет:

Первое драгоценное положение (асл), установленное исламом, заключается в том, что все сотворенное Аллахом, и вся польза, которую возможно получить из сущего, - были созданы для человека, и, соответственно, они разрешены ему. Ничто не является запретным (харам), за исключением того, что воспрещено в явном и четко изложенном тексте (нас) самим Законодателем.... Он запретил всего лишь несколько вещей, и только потому, что имел для этого веские основания.... В исламе количество запретного совсем незначительно, в то время как разрешенного бесконечное множество. Имеется всего небольшое количество текстов, касающихся запретного, в то время как все, о чем не упомянуто в тексте (нас) – в качестве разрешенного или запрещенного – подпадает под общую дозволенность в рамках божественной благодати.⁴⁴⁰

Поскольку жизнь Пророка, нашедшая отражение в его словах и деяниях, является образцом и примером, то мусульмане обращаются за подробными указаниями к Сунне (к достоверным хадисам). Однако ни Коран, ни Сунна/хадисы не содержат в себе рекомендаций на все случаи жизни, с которыми человек может столкнуться. И именно в подобных ситуациях возникает возможность использования аналогии - *киайс*, сам корень которого буквально означает «измерение», «равновесие», «соответствие»⁴⁴¹:

⁴⁴⁰ Al-Qaradawi, undated, pp.14–15.

⁴⁴¹ Muslehuddin, 1986, p.140.

*Кийас означает поиск сходства между новой ситуацией и ранними практиками, в особенности теми, что связаны с жизнью Пророка*⁴⁴².

*Задача метода аналогии (кийас) заключается в обнаружении причины или 'илла' ниспосланного закона с тем, чтобы распространить его на схожие случаи. Например, употребление вина запрещено при помощи конкретного текста. Причина данного запрета заключается в его опьяняющем эффекте; таким образом, запрет будет распространяться на все, в чем подобный эффект будет обнаружен*⁴⁴³.

*... никто не может высказывать свое мнение по тому или иному поводу просто сказав: это разрешено или запрещено, за исключением тех случаев, когда человек уверен в наличии правового основания, и это основание должно восходить либо к Корану и Сунне, либо выводиться методом консенсуса (иджма') или методом аналогии (кийас)*⁴⁴⁴

Кийас — это часть исламского права ... именно то, что подлежит изменению в соответствии с потребностями и условиями изменяющегося времени, и именно эта часть исламского права наделяет его широкими возможностями для роста и развития, что делает фикх способным к максимальному удовлетворению все возрастающих – от века к веку - потребностей человеческого сообщества.

Постепенно метод аналогии (*кийас*) становился все более значимым и начал играть ведущую роль в области права:

⁴⁴² AbuSulayman, 1986, p.77.

⁴⁴³ Muslehuddin, 1986, p.135.

⁴⁴⁴ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi'i's Risala, 1987, p.78.

*Метод аналогии (кийас) был признан четвертым источником права, наряду с тремя другими. Постепенно, шаг за шагом, люди стали все больше зависеть от решений, принятых с его помощью, и в конце концов, частота применения метода аналогии (кийас) превзошла по количеству обращений использование текстов Корана и Сунны.*⁴⁴⁵

Некоторые правоведы говорили, а иные и настаивали, на том, что среди сподвижников существовал консенсус (*иджма' ас-сахаба*) о признании метода аналогии (*кийас*) частью исламского правового инструментария, позволяющего находить решения в тех ситуациях, когда основные источники (Коран и Сунна) не содержат готовых правил поведения:

*Сподвижники Пророка, все без исключения, были согласны (иджма') по вопросу правомерности применения метода аналогии (кийас).*⁴⁴⁶

Однако, как это было описано в четвертой главе, для многих, знакомых с понятием *иджма'*, в качестве доктрины и метода, было совершенно очевидно, что претензии на наличие единодушного консенсуса сподвижников относительно метода аналогии (*кийас*) совершенно несостоятельны. Можно лишь говорить, что многие из сподвижников могли применять то, что было им известно к новым схожим ситуациям, и таким образом, они практиковали приемы, возводимые к методу аналогии (*кийас*). Однако, очевидно, будет невозможно найти доказательство тому, что сподвижники Пророка вывели некое общее представление о методе аналогии (*кийас*), обсудили его и пришли к некому согласному мнению.

⁴⁴⁵ Hasan, A., 1986, p.425, quoting Ibn Qutaybah, Ta'wil Mukhtalif al-Hadith (Cairo: Matba'ah Kurdistan al- 'Ilmiyyah, 1326 AH), p.65.

⁴⁴⁶ Muslehuiddin, 1986, p.136.

Конечно были и те, кто хотел бы установить правомочность того или иного положения, используя текстуально-ориентированный подход – путем поиска и обнаружения соответствующих доказательств из Корана и Сунны, в том числе и в отношении поиска оснований для легитимации метода аналогии (*кийас*), как одного из четырех источников исламского права.⁴⁴⁷ Однако в Коране нет ни одного аята, ссылаясь на который, ученые могли бы с уверенностью прийти к заключению о правомочности метода аналогии (*кийас*). Ученые также пытались найти – при помощи обращения к текстам сборников хадисов – текстуальные подтверждения легитимности метода аналогии (*кийас*) в Сунне. Но и в этом случае, несмотря на обилие представленных хадисоведами вариантов доказательств, среди мусульман до сих пор отсутствует общепринятая и согласованная позиция.

Некоторые мусульманские группы и их представители, в частности речь идет о захиритах и их главном идеологе Ибн Хазме, полностью отрицали метод аналогии (*кийас*). Захиритский подход в изложении Ибн Хазма, опирается в своих послышках на буквальное понимание Священных текстов и использование лишь явных, очевидных их смыслов при принятии решений. Тем самым, он отвергает и метод аналогии (*кийас*), как не имеющий прямых доказательств из текстов Корана и Сунны. Тем не менее, существовали многочисленные попытки узаконить применение метода аналогии (*кийас*) в качестве составной части процесса иджтихада. В подтверждение тому часто цитируют хадис, переданный Му‘азом ибн Джабалем, которого Пророк послал в Йемен. Согласно этому хадису, когда Пророк спросил Му‘аза: как он будет поступать в тех ситуациях, о которых нет свидетельств ни в Коране, ни в Сунне, он ответил: “Если и там (в Сунне) не найду, то я приложу все усилия”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ Hasan, A., 1986, Chapter Three.

⁴⁴⁸ Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol. iii, hadith no. 3585.

Ибн Хазм, подобно некоторым другим ученым, представляющим различные направления исламской мысли, оспаривал аутентичность данного хадиса:

[Ибн Хазм – Прим. авт.] не признавал достоверность повествования, переданного Му‘азом ибн Джабалем, слова которого обычно цитируют горячие сторонники метода аналогии (кийас). Он полагает, что поскольку этот рассказ Му‘аза известен только через Абу Ауна, а от последнего сообщение было передано Харисом ибн ‘Умаром, который не отличался точностью формулировок (мубхам), то это ненадежный хадис⁴⁴⁹.

Внимательные читатели могут удивиться, наткнувшись на такие заголовки разделов в “Сахих” ал-Бухари как, например: “Что сказано против суждения (в религии) сделанного на основе личного мнения (*ра’и*) или аналогии (*кийас*)” или “Когда Пророка спрашивали относительно какого-то дела, о котором в Коране не было упоминания, он либо отвечал: “Я не знаю”, либо не отвечал вовсе, однако, он никогда не выносил вердикта, опираясь на свое мнение или применяя аналогию (*кийас*)”.⁴⁵⁰ На деле же, на каком-то этапе, противостояние “личному мнению” (*ра’и*) и аналогии (*кийас*) стало столь существенным, что эти заголовки стали отражать собственные правовые предпочтения имама ал-Бухари⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Hasan, A., 1986, p.454, ссылка на: Ibn Hazm, Mulakhkhas Ibtal al-Qiyas wa al-Ra’y (Cairo: Matba’ah Jami’ah Dimishq, 1960), p.14.

⁴⁵⁰ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 9, Book of Holding Fast to the Qur’an and Sunnah, chapter 7, title – Bab ma yudhkaru min dhamm al-ra’y wa takalluf al-qiyas. p.305, and chapter 8, title – wa lam yaqul bi ra’y wa la bi-qiyas, p. 305.

⁴⁵¹ “Как было метко сказано: заголовки, которые Имам Бухари использовал для различных разделов «ас-Сахих», представляют собой фикх Имама ал-Бухари. (Siddiqi, M. Z., 1993, p.57). Согласно другой точке зрения,

Несмотря на все эти проявления недоверия и выражение несогласия среди отдельных ученых, четыре традиционные школы мусульманского права, представляющие исламский мейнстрим, немало способствовали появлению и упрочению метода аналогии (*кийас*), который стал одним из основных, и наиболее часто используемых инструментов поиска решений в исламском праве.

Между методами консенсуса (*иджма'*) и аналогии (*кийас*) сложились достаточно тесные взаимоотношения. В то время как *иджитihad* обеспечивает исламскому законоведению динамизм, институт аналогии (*кийас*) привносит порядок в процесс использования человеческого ума для определения того, что, с исламской точки зрения, является приемлемым, а что не принимается, в отношении тех вопросов и ситуаций, информация о которых отсутствует в остальных трех источниках. Однако, для того, чтобы результат такого суждения по аналогии (*кийас*) был широко принят, он также должен быть утвержден посредством метода консенсуса (*иджма'*). В случае наличия такого подтверждения, мусульманские ученые придавали очень высокий статус аналогии (*кийас*) как методу:

*Процесс выведения решения при помощи метода аналогии призван устранить свободное использование разума и независимые оценочные суждения*⁴⁵².

*Среди правоведов классического периода имеются существенные разногласия о правовой обоснованности консенсуса (*иджма'*) по вопросам, выведенным при помощи аналогии (*кийас*) и личной интерпретации (*иджитihad*).⁴⁵³*

названия разделов у ал-Бухари вовсе не обязательно отражают собственные воззрения ученого; скорее они представляют собой наиболее распространенное в то время мнение.

⁴⁵² Muslehuddin, 1986, p.137.

⁴⁵³ Hasan, A., 2003, p.130.

*Консенсус (иджма') ученых имеет правовые основания решать – считать ли определенное мнение правоведа или решение судьи правильным или нет. Ни одно решение, выведенное при помощи метода аналогии (кийас) не может обрести статус закона, если только оно не подтверждено консенсусом (иджма')*⁴⁵⁴.

(II) Разнообразие мнений по поводу метода аналогии (кийас)

Несмотря на то, что последователи всех четырех суннитских школ права, в целом, принимают метод аналогии (*кийас*) в качестве одного из четырех источников исламской юриспруденции, между ними имеются существенные разногласия относительно того, что именно следует считать аналогией (*кийас*), каков охват проблематики, подвластный ее решениям, какими способами следует верифицировать вердикты и прочее:

*Непосредственно по завершении эпохи сподвижников, правоведаы разошлись во мнениях относительно того, на какие темы следует распространять суждения по аналогии... Вопросы применения метода аналогии вызвали немало споров.*⁴⁵⁵

Относительно метода аналогии (*кийас*) практически нет единого мнения. Каждая школа предлагает свои собственные определения и трактовки, а также по-разному проставляет акценты и нюансы.

• В ханафитском мазхабе аналогия (*кийас*) – это “расширение действия закона, выведенного из исходного текста, к

⁴⁵⁴ Muslehuddin, 1986, p.148.

⁴⁵⁵ Ibid., p.137

которому применим также и конкретный случай ввиду общности, лежащей в основе закона причины (*'илла*). При этом следует заметить, что такой закон не может быть выведен путем простого толкования текста”.⁴⁵⁶

- Согласно маликитам, аналогия (кийас) это “соответствие умозаключения исходному текстом в отношении условия (*'илла*) или фактической причины основного на ней закона”.⁴⁵⁷

- Для шафиитов это “соответствие одного познанного другому познанному, постигнутому при помощи разума, в силу подобия одного другому в отношении фактической причины действующей нормы. Для шафиитов *кийас* и *иджтихад* (интерпретация) – это два термина, имеющих одно и то же значение»⁴⁵⁸. Общим знаменателем всех этих понятий является фактическая, действующая причина, *ratio decidendi*/мотивы решения (*'илла*). “Сложилось так, что термин *'илла* (действующая причина) не использовался в сфере правовых норм вплоть до времени аш-Шафи‘и. Этот термин также не встречается и в сочинениях представителей более ранних школ права. Иногда аш-Шафи‘и называет общий для двух ситуаций (уже известный и новой) фактор идеей (*ма‘на*), в других – основой (*асл*). По большей части, термин *'илла* используется в период после аш-Шафи‘и”⁴⁵⁹. Следует также отметить важные отличия в этом отношении. Для аш-Шафи‘и *кийас* и *иджтихад* – синонимы, в то время как для других ученых – это не так. Точно также, как не существует согласия относительно того, что именно считать аналогией (*кийас*) в качестве надежной методологии исламского права, схожие про-

⁴⁵⁶ Ibid., p.140

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Hasan, A., 1986, p.12.

блемы существуют относительно консенсуса о том, что составляет действующую причину (*'илла*), как именно ее определяют, и как можно ее проверить.⁴⁶⁰

“Неудивительно, что далеко не все мусульманские правоведы принимали легитимность метода аналогии (кийас), и даже те, кто оправдывал ее применение, имели множество противоречащих друг другу мнений относительно того, когда следует считать использование аналогии (кийас) законным”.⁴⁶¹

Если рассматривать данный вопрос с общечеловеческой точки зрения, то нет никаких сомнений, что аналогия является одним из наиболее часто применяемых человеческим разумом инструментов, позволяющих расширять горизонты познания. При поиске решений люди начинают с известного, а далее они переносят познанное на новые сферы, решая проблемы, с которыми доселе не сталкивались. Кевин Данбар из Дартмутского Университет объясняет это следующим образом: *“Аналогия – это основной человеческий рациональный процесс, применяемый в науке, литературе, искусстве, образовании и политике. Аналогия может использоваться для выработки предположений, составления объяснений и реструктуризации наших знаний. Аналогия важна также для влияния на общественное мнение, для достижения успеха в битвах и побед в войнах, для завершения отношений и даже для рекламирования стирального порошка”*.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Shehaby, N., «'Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory», Journal of American Oriental Society 102 (1) (Jan-Mar, 1982), pp.27–46.

⁴⁶¹ Fadel, M., Book Review of Analytical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of Juridical Principle of Qiyas by Ahmad Hasan, The Journal of Law and Religion, 15(1/2) (2000–2001), pp.359-362.

⁴⁶² Dunbar, K. “Analogy,” undated, <http://www.diplomacy.edu/Language/>

Данбар обращает внимание на применение аналогии в современной науке и отмечает, что это, вне всякого сомнения, один из самых простых методов:

*Различные ученые, применяющие в своих исследованиях метод аналогии, могут использовать самую разную терминологию, однако большинство при этом проводят различие между двумя компонентами аналогии – источником и целью. Источник – это часть знания, о которой исследователь уже имеет определенное представление. Цель же, как правило, менее знакома ученому. Когда мы пытаемся провести аналогию, то переносим свойства Источника на Цель. В случае аналогии “Земля – Марс”, Земля – это Источник, а Марс – это Цель. При помощи перенесения свойств Земли на Марс, можно предположить о наличии некоторых схожих с Землей черт, которые вполне возможно будет обнаружить на Марсе, например, воду и жизнь. Таким образом, аналогия – это очень мощный инструмент для исследования новых объектов. Кроме того, рассматривая различия между Источником и Целью исследователи, зачастую выделяют **поверхностные и структурные характеристики** обоих. Поверхностные черты – это, например, то что Марс круглый и имеет красный оттенок. Таким образом, если провести аналогию между Марсом и круглым знаком “Stop” на дороге, то это будет сравнение поверхностных характеристик. Структурные (или **реляционные**) характеристики имеют отношение к внутренним связям, лежащим в основе отношений между характеристиками (отношения первого порядка) или отношениям между отношениями (отношения второго или третьего порядка). В случае с Марсом, структурными отношениями могут быть темные полосы на поверхности планеты и*

*наличие пылевых смерчей. Отмечая, эти свойства и отношения, можно прийти к гипотезе о том, что эти пылевые смерчи вызваны теми же механизмами, что и пылевые смерчи на Земле (как вы видите, метод аналогии может рассматривать достаточно сложные процессы). Главным достоинством аналогии является то, что она позволяет выйти за пределы поверхностных характеристик.*⁴⁶³

Суждения по аналогии были весьма полезны для совершения многих научных открытий⁴⁶⁴. Нет ничего удивительного, что мышление по аналогии достаточно широко используется в современной системе образования и выпускной тест (GRE⁴⁶⁵) включает в себя ряд заданий, основанных на аналогии. Необходимость подобных заданий в рамках теста объясняется следующим образом:

При более детальном рассмотрении, почти все, что мы делаем включает в себя аналогию. Ее можно встретить, не только при сравнении двух объектов между собой, однако по мере того, как мы сталкиваемся с огромным количеством объектов, аналогия помогает нам выстраивать многосоставные концепции, устанавливать законы и формулировать умозрительные системы высшего порядка для соотнесения различных частей имеющегося у нас знания. Точно также мы видим, как многие великие учителя и создатели новых психологических теорий с большим успехом, исполь-

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Vosniadou, Stella and Ortony, Andrew, "Similarity and Analogical Reasoning: A Synthesis," pp.1–17 in Vosniadou, Stella and Ortony, Andrew, (eds.) Similarity and Analogical Reasoning (New York: Cambridge University Press, 1989), p.1.

⁴⁶⁵ GRE (Graduate Record Examinations) – Выпускной квалификационный экзамен, необходимый для поступления в высшие учебные заведения в США, Канаде и некоторых других странах (Прим. перев.).

зуют и мастерски применяют метод аналогии в своей деятельности⁴⁶⁶.

Таким образом, увлечение и активное использование мусульманскими учеными метода аналогии (*кийас*) совершенно объяснимо и естественно. Однако, в контексте религии этот вполне обычный инструмент человеческого мышления начинает приобретать сакральный характер. Как бы там ни было, очень важно помнить, что аналогия (*кийас*) в своей основе имеет вероятностный некатегорический (*занни*) характер:

*Правовед, использующий метод аналогии (кийас), по умолчанию знает, что нормы шариата соответствуют определенным целям (макасид), которые находятся в полном согласии с разумом. Рациональный подход к поиску и обнаружению целей и намерений Законодателя обуславливает необходимость обращения к человеческому разуму и рациональной оценки правовых суждений (ахкам)... Поскольку исследование принципов и целей божественных предписаний зачастую включают в себя, в определенной мере, правовые спекуляции и предположения, то противники метода аналогии (кийас) ставили под сомнение его правомочность. Они строили свою аргументацию на том, что закон должен опираться на несомненную истину, в то время как кийас, по большей части, – это процесс умозрительный и поверхностный.... Еще раз следует отметить, что исламские ученые всех четырех правовых школ, признавая за методом аналогии (кийас) определенный элемент неточности, оценивали его как лишь гипотетическое доказательство”.*⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Mistler, B., “Masters of Analogies: The GRE is to the MAT as Freud is to James,” undated, accessed May 5, 2007 from APA Web Site: <http://www.apa.org/apags/edtrain/gre.html>.

⁴⁶⁷ Kamali, pp.265–266.

С познавательной точки зрения, наиболее важной особенностью суждений по аналогии (кийас), нацеленных на обнаружение действующей причины ('илла), является их спорность. И это не только потому что действующая причина ('илла), при помощи которой мы пришли к определенному суждению, не может быть полностью установлена и доказана, что порождает различные трактовки, а потому что не понятно, что именно является истинной и общепринятой действующей причиной ('илла).⁴⁶⁸

Все факихи заключают, что метод аналогии (кийас) – это форма вероятностного (аз-зан ар-раджих) доказательства. За исключением тех редких случаев, когда действующая причина ('илла) совершенно ясно определена в Священных текстах, метод аналогии (кийас) никогда не занимал того же высокого авторитета как текст или метод консенсуса (иджма'), которые, имеют характеристики категорического (кат'и) и окончательного доказательства.

В этом плане метод аналогии (кийас) рассматривается как вероятностное знание, степень достоверности которого измеряется его близостью и соответствием Священным текстам.⁴⁶⁹

Аналогия или репрезентация (тамсил) влечет за собой вероятность знания, которая достигается при помощи догадок и воображения.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Shehaby, 1982, p.42.

⁴⁶⁹ Moghul, U., "Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the 'Illah (Effective Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the Ratio Decidendi in the Anglo-American Common Law," Journal of Islamic Law (4) (Fall/Winter, 1999), p.19.

⁴⁷⁰ Hasan, A., 1986, p.2, цит по: Al- Ghazali, Maqasid al-Falasifah, Op.Cit., pp.39–40.

Проблема с аналогией (*кийас*), как методологическим инструментом и авторитетным источником в исламском праве, существенно осложняется отсутствием согласия между учеными относительно взаимоотношений между первоосновой (*асл*) в Священных текстах и достоверностью выведенного при помощи метода аналогии (*кийас*) правила:

Мы можем долго спорить о тех условиях, которые, согласно мнению ученых, необходимы для того, чтобы решение, имевшееся по поводу изначальной ситуации, упомянутой в Священных текстах, подходило для новой проблемы. Поскольку у нас отсутствует ранняя литература по данной теме, мы не можем проследить истоки рассмотрения проблемы в классический период. Ал-Джаззаз (ум. 980) не упоминал об этих условиях. Однако, он весьма подробно писал о правовой основе или, лучше сказать, о действующей причине ('илла). Более поздний по времени ученый, Абу Исхак аш-Ширази (ум. 1083) упоминал 6 условий, ал-Газали (ум. 1111) и ал-Амиди (ум. 1233) приводили по восемь, Ибн Кудама (ум. 1223) называет всего два условия, ар-Рази (1209) и Ибн ал-Хаджиб (ум. 1249) пишут о шести и ал-Байдави (ум. 1286) – о пяти. С течением времени количество этих условий возросло до двенадцати, как приводится у аш-Шаукани. Ученые никак не могли прийти к согласию по поводу количества этих условий, поскольку некоторые из них имеют фундаментальный характер, а некоторые считаются второстепенными. Именно с этим связана неопределенность в данном вопросе, которая так никогда окончательно не была прояснена. И действительно, сложно прийти к единому мнению в подобном умозрительном вопросе. Согласно мнению ар-Рази, по поводу шести условий имеется согласное мнение, остальные так и остаются спорными⁴⁷¹.

⁴⁷¹ Ibid., p.128. Даты в этой цитате были приведены в летоисчислении по

Таким образом, аналогия (*кийас*) предоставляет лишь спекулятивное доказательство, поскольку основывается на суждениях человеческого разума, склонного к ошибкам и заблуждениям. Между тем, если не признать смиренно и **открыто** вероятность ошибочных решений при использовании единого инструментария, состоящего как из непогрешимых божественных источников, так и небезгрешных, возникших во времени, то негативных последствий, увы, не избежать. В следующих разделах будут приведены весьма яркие примеры того, как видные мусульманские ученые и правоведы принимали ошибочные решения, используя буквалистский и легалистский подход, при обращении к методу аналогии (*кийас*).

Прежде чем углубиться в анализ применения аналогии (*кийас*) в исламском праве давайте начнем с одного показательного примера использования дедукции. Член шариатского суда Филиппин и исламский правовед Алавийа в своей книге “Основы исламской юриспруденции” пытаюсь объяснить один из методов аргументации (*истидлал*), под названием *‘ибара* пишет:

‘Ибара – это простое решение. Например, вот коранический аят: «А родительницы кормят своих детей полных два года; это - для того, кто захочет завершить кормление. А на том, у кого родился, - пропитание их и одежда, согласно обычаю». (2:233) Из этого аята выведены два суждения. Первое, что мать, даже если она разведена, должна получать содержание, пока она кормит ребенка. Второе, что обязанность обеспечения кормящей матери возлагается на

Хиджре, однако, для сохранения единообразия данной книги, они были переведены автором в более привычный для читателя формат Григорианского календаря.

*отца. Это показывает, что у отца с ребенком более тесные отношения, нежели у матери.*⁴⁷²

Второй аспект второго вывода заслуживает определенной критики. Если тот факт, что отец содержит мать – это основа для выведения суждения, что ребенок ближе к отцу, то получается, можно сказать, что в тех случаях, когда бедняков (не важно, отцы они или матери) содержит государственная благотворительная программа, то государство ближе к ребенку, чем даже его собственные отец и мать.

Анализируя подобные проблемные моменты, не стоит полагать, что мусульманские ученые или правоведы изначально имели дурные намерения. Вовсе нет, нам просто следует учитывать, что все они, будучи набожными, сознательными и высокоодарёнными людьми, при всем при этом, также были склонны к ошибкам. Иными словами, не отрицая их неимоверных усилий и разнообразных талантов, следует отметить, что при рассмотрении самых разных аспектов исламского права и руководствуясь при этом исламскими религиозными принципами, факихи, тем не менее, нередко столь истово искали решения, что в результате, отклонялись от истины, и не принимали во внимание всех последствий своих решений и тех проблем, которые, в результате, эти решения могли вызвать.

Многие ученые, для своего времени были первопроходцами. Они не останавливались в своем поиске ни перед какими трудностями, критически анализировали корпус законов исламского права, пытались его улучшить и усовершенствовать. Однако это вовсе не означает, что они всегда приходили к наилучшим и безупречным решениям.

⁴⁷² Alauya, 1999, p.37.

(III) Некоторые сложности в применении метода аналогии (кийас)

Поскольку метод аналогии (*кийас*) представляет собой один из самых распространенных инструментов, используемых в исламской юриспруденции, совсем не сложно будет найти примеры того, как ученые и правоведы, слишком увлекшись самим процессом поиска решений, в результате, пришли к весьма ошибочным вердиктам. В качестве иллюстрации были выбраны всего несколько кейсов, однако они чрезвычайно важны в контексте понимания исламской системы ценностей.

а) *Кафа'* или *куфу'*: проблема равенства при заключении брака.

Брак, вне всяких сомнений, это самый главный социальный институт в исламе. Заключение семейных уз между двумя людьми противоположного пола, их вступление в единый союз – это, по всей видимости, наиболее важное решение в жизни каждого человека. Поскольку, в целом, этот институт предположительно должен иметь результатом гармоничные, или по крайней мере, сотrudнические отношения длиною в целую жизнь, включающие крепкие семейные связи и появление детей, то уже с самого начала перед людьми стоит сложная задача, в центре которой лежит проблема совместимости между будущими брачными партнерами. Конечно же нет никакой гарантии в том, что такая совместимость непременно будет достигнута, однако следует максимально снизить влияние тех факторов, которые могут повлечь за собой возникновение проблем. Конечно не всегда, однако, в целом, достаточно часто существенные различия в возрасте, образовании, уровне обеспеченности и социальном статусе являются препятствием на пути к гармоничной семейной жизни.

Простой здравый смысл свидетельствует о том, что чем больше будущие супруги будут иметь общего друг с другом и, если они будут происходить из одной социальной среды, тем им проще будет построить хорошие отношения. При этом, все вышесказанное должно приниматься во внимание не столько родителями будущих супругов, сколько ими самими. Однако трансформация этого деликатного процесса в набор правовых предписаний, в случае нарушений, включающих применение юридических мер, как будет рассмотрено ниже, - это уже явная проблема неправомерного вмешательства со стороны членов семьи и судьи (*кади*), ярко демонстрирующая засилье легализма в сфере исламского права.

При том, что требования к процессу заключения брака разнятся от мазхаба к мазхабу, позиция ханафитского мазхаба, представленная в различных книгах по ханафитскому фикху, будет весьма показательна для иллюстрации исламской традиции. Нижеследующие фрагменты взяты из весьма уважаемого среди ханафитов текста “*Хидайа*” Маргинани (ум. 1197):⁴⁷³

Кафа’ – в буквальном смысле значит «равенство». На языке права — это слово обозначает равенство мужчины и женщины....

В браке должно присутствовать равенство, ибо Пророк повелел, сказав: “Следите за тем, чтобы брак женщин заключался при содействии достойных опекунов, и чтобы женщины не заключали брак ни с кем иным, а лишь с равны-

⁴⁷³ К сожалению перевод книги «*Хидайа*», из которого был взят нижеследующий фрагмент, не совсем удачен, ибо написан на архаическом английском языке. В этой связи у читателя могут возникнуть определенные проблемы с распознаванием некоторых терминов и имен. Для облегчения восприятия автор дал ряд пояснений и несколько видоизменил написание отдельных терминов.

*ми им; ибо желаемые цели брака, такие как совместное проживание, общение и дружба – не могут быть полностью удовлетворены иначе как нежели люди являются равней друг другу (согласно традиционному пониманию равенства), поскольку женщина высокого звания и ее семья будет презирать общество и сожитие с низестоящим (по социальной иерархии) мужчиной; это необходимо, таким образом, в отношении равенства мужа; или иначе говоря, муж должен быть равен своей жене. Однако, совсем не обязательно, чтобы жена была равной своему мужу, поскольку мужчины не теряют своего достоинства проживая с женщиной, которая находится ниже его по социальной лестнице. Здесь необходимо отметить, что вопрос о равенстве в браке важен в том смысле, что равенство необходимо для подтверждения законности брака; поскольку, если женщина выйдет замуж за мужчину, который уступает ей по социальному статусу, ее опекуны имеют право развести их, дабы отвести бесчестье, которому она иначе могла бы подвергнуться.*⁴⁷⁴

Проблема с вышеприведенным фрагментом состоит в том, что в нем представлено “требование” при браке, которое в этой формулировке не приведено ни в Коране, ни в Сунне. В особенности, нет никаких оснований выдвигать требование, о том, чтобы в том случае, если условие равенства при заключении брака не было соблюдено, опекуны двух предполагаемых супругов юридически имели бы право расторгнуть их брак. Очевидно, что данное требование основывается на доказательстве, извлеченном из следующего хадиса Пророка:

‘Айша передала, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Выбирайте (жён) для своего семе-

⁴⁷⁴ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.110.

ни, женитесь на равных (акфа') и выдавайте (своих дочерей) за таких".⁴⁷⁵

Следует заметить, что существует большое количество советов, данных Пророком, которые представляют собой чрезвычайно полезные и мудрые рекомендации, которые, однако, не следует непременно рассматривать через призму права, как основу для законодательных актов. Переведение всех вопросов в объект права – это явный пример чрезмерного легализма, жертвой которого стало мусульманское общество.

Если внимательно проанализировать вышеприведенный хадис, то обнаруживается, что он не относится к категории “широко распространенных” (*мутаватур*). А мы установили в третьей главе, что только они обеспечивают достоверность пророческих высказываний. Причем, данное повествование не относится ни к “широко распространенным и переданным дословно” (*мутаватур би ал-лафз*), ни к “переданным по смыслу” (*би ал-ма'на*). Даже если бы этот хадис принадлежал к категории достоверных (*сахих*), то и тогда у нас не было бы уверенности в точности содержащегося в нем знания. Однако еще большую проблему предоставляет тот факт, что данный хадис даже не входит в категорию достоверных (*сахих*). Следующий комментарий к “*Сунан*” Ибн Маджа очень четко демонстрирует имеющееся в данном случае затруднение:

В соответствии со сведениями, представленными в “аз-Заваид”⁴⁷⁶, в цепочке его передатчиков (иснад) присутствует Харис бин Имран ал-Мадини. Абу Хатим сказал про него:

⁴⁷⁵ Ansari, (trans.), Sunan Ibn-i-Majah, vol. 3, no. 1968.

⁴⁷⁶ *Аз-заваид* (от араб. – вторичный, придаточный) – тип вторичных сборников хадисов, в которых рассказы приводятся с подробным иснадом, а основным принципом является анализ цепочек передатчиков редких хадисов. (Прим. перев.)

«Он не является достоверным передатчиком хадисов, следовательно, хадис, который он передает, якобы, от надежных источников, на самом деле не имеет таковых». Даракутни⁴⁷⁷ сказал про него, что он [хадис – прим. перев.] - “оставленный” (матрук).⁴⁷⁸

И действительно, помимо данного рассказа при всем многообразии хадисной литературы, другие повествования на данную тему полностью отсутствуют. Например, в сборниках ал-Бухари и Абу Дауда имеются главы посвященные проблеме “Равенства при заключении брака”, однако ни один из представленных в них нарративов не похож по своим характеристикам на то, что приведено у Ибн Маджа. У Абу Дауда, в частности, представлен следующий хадис:

Передается от Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, что Абу Хинд сделал Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) кровопускание на макушке и Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «О бану Баяда! Выдавайте (ваших женщин) за Абу Хинда и роднитесь с ним». А потом он сказал: «Если и есть в чём-то из того, чем вы лечитесь, благо, то это кровопускание (хиджама)»⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Абу ал-Хасан Али ибн ‘Умар ад-Даракутни (ум. 995) – мусульманский ученый, собиратель хадисов (*мухаддис*), известный чтец (*кари*) Корана. (Прим. перев.)

⁴⁷⁸ Ansari, (trans.), Sunan Ibn-i-Majah, vol. 3, p. 180. Примечание: *матрук* – означает оставленный или отвергаемый; так именуют хадисы, в цепочке передатчиков которых имеется некто, известный своими ложными измышлениями. Более подробную информацию об этой можно найти в следующем издании: Awliya’i, M., “Outlines of the Development of the Science of Hadith,” undated, Retrieved April 17, 2007, from al-Islam Website: <http://al-islam.org/al-tawhid/hadith-science/3.htm>.

⁴⁷⁹ Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol. II, no. 2097. Русский перевод представлен на сайте Иснад URL: <https://isnad.link/book/sunan-abu-daуда/6-kniga-braka-hadisy-2046-2174>

Только спекулятивными домыслами можно обосновать при помощи данного хадиса изобретение вышеприведенного закона, за нарушение которого могут последовать правовые санкции. Другой хадис, также имеющий косвенное отношение к обсуждаемой проблематике приведен в “Сахих” ал-Бухари, в разделе озаглавленном “Равенство в богатстве”, причем, как уже бывало и прежде, достоверность этого повествования, ставшего основанием для важной по значимости юридической нормы, также, по меньшей мере, является сомнительной:

Сообщается, что, когда ‘Урва бин аз-Зубайр, да помилует его Всевышний, задал ‘Аише, да будет доволен ею Аллах, вопрос о словах Всевышнего: «Если же вы боитесь, что не будете справедливы с сиротами...» (4:3), она сказала: «О сын моей сестры! (Речь идёт о таком случае, когда) девушка-сирота находится на попечении своего опекуна и является совладелицей его имущества, а этот опекун, привлекаемый её имуществом и красотой, хочет жениться на ней, но не желает придерживаться справедливости (при выплате) махра и давать ей то, что дал бы ей любой другой. Вот почему таким было запрещено жениться на (сиротах), если только (опекуны) не будут придерживаться справедливости по отношению к ним и не станут выплачивать им наибольшего принятого в их среде махра, (в противном же случае) им было велено (Аллахом) жениться на других женщинах, которые им понравятся». ‘Урва сказал: (Кроме того,) ‘Аиша сказала: «После (ниспослания) этого айата, люди стали обращаться к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, с просьбами о вынесении решений (по тем или вопросам, касающимся женщин), и тогда Аллах ниспослал айат (, в котором говорится):

“И они будут просить тебя вынести решение относительно женщин” (4:127) ‘Аиша также сказала: «А в другом (месте) этого же айата есть слова “не желая жениться на них”, (под чем подразумевается) нежелание кого-либо из вас

жениться на сироте, (находящейся на) его (попечении), если она недостаточно богата и красива». ‘Аиша (да будет доволен ею Аллах), также сказала: «И (людям, отказывающимся) соблюдать справедливость, было запрещено жениться на тех сиротах, красота и богатство которых их привлекали, так как если бы (эти сироты) были недостаточно богаты и красивы, то они не пожелали бы жениться на них», за исключением того, чтобы они выплачивали им полностью их махр⁴⁸⁰.

Таким образом, получается, что простое увещевания и мудрые слова Пророка были превращены в предписание закона, причем сделано это было на основании сомнительного, с точки зрения достоверности, хадиса, не являющегося ни аутентичным, ни бесспорным, ни непосредственно имеющим отношение к предмету рассмотрения. При этом, вряд ли здесь уместно применение метода аналогии (*кийас*), поскольку здесь не идет речь непосредственно о принципе равенства или совместимости, как, к примеру в хадисе из “Сунан” Ибн Маджи (при том, что его тоже нельзя считать достоверным). Между тем, что впоследствии попытались сделать правоведы, так это расширить понятие равенства до того, чтобы оно позволяло вывести соответствующую норму используя метод аналогии (*кийас*), поскольку ни в Коране, ни в Сунне подобная аргументация не встречается:

Равенство с точки зрения свободы, такое же как и, в целом, в исламе, поскольку во всех вышеприведенных примерах отношения зависимости порождают измену, а она – суть низости и разврата.⁴⁸¹

Вышеприведенный отрывок, по существу, отделяет свободных людей от тех, кто страдает от внешней зависимости (рабов). Классическое отношение к рабству несовместимо с ис-

⁴⁸⁰ Khan, M. M., (trans.), Sahih al-Bukhari, vol. 7, hadith no. 29.

⁴⁸¹ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.112.

ламскими принципами справедливости и человеческого достоинства, это, однако, совершенно другая тема, которую мы не собираемся здесь обсуждать⁴⁸², однако важно отметить, что приведенный хадис не определяет параметров равенства (*кафа*). Очевидно, можно возразить, что свобода – это важнейшее состояние человека (см. исламская ценность № 4 во второй главе) и совместимость между будущими супругами, в этом отношении также очевидна из соображений простого здравого смысла, без всякой необходимости соотнесения этой проблемы с вопросами права. Точно также, рассмотрение особенностей равенства (*кафа*) в отношении благочестия и добродетели в нижеприведенном фрагменте совершенно несостоятельно:

*Согласно мнению Абу Ханифы и Абу Йусуфа, равенство мужчины и женщины в благочестии и целомудрии также имеет значение, поскольку целомудрие – это один из главных принципов совершенства. Ведь женщина, будучи членом одной семьи с мужем, также будет опозорена в случае его распущенности.*⁴⁸³

Нет никаких сомнений, что еще до вступления в брак следует обращать внимание на дурные наклонности или привычки, имеющиеся у будущих супругов. Однако следует задать вопрос: к чему переводить в сферу права ситуацию, в которой два взрослых человека, исповедующих ислам, желают заключить брак, пусть даже они не равны (*кафа*) в степени благочестия или добродетели?

*Под равенством имеется в виду благосостояние, необходимое мужчине для выплаты брачного дара и обеспечения семьи;*⁴⁸⁴

⁴⁸² Farooq, M. O., “Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery,” (2006).

⁴⁸³ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.112.

⁴⁸⁴ Ibid., p.113.

Еще раз, брачный дар (*махр*) – это необходимое условие брака, о чем имеются свидетельства в Коране и Сунне. Определенная степень совместимости в отношении достатка и имущества – это вопрос очевидный, с точки зрения здравого смысла. Однако нет большой нужды превращать это в правовое предписание, за исключением тех случаев, когда необходимо защитить права более слабой и обездоленной стороны.

Между тем, в ходе дальнейшей разработки концепции аналогии (*кийас*) отдельные ученые довели ее до крайности, в результате чего сама идея “равенства” была перевернута с ног на голову, и стала противоречить изначально присущим исламу принципам справедливости и равенства (Ценности № 2 и 3, рассматриваемые во второй главе):

Согласно позиции Абу Йусуфа и Мухаммада [аш-Шайбани – прим. перев.], в отношении равенства в сфере торговли или занятий - род деятельности не должен приниматься в расчет, за исключением тех унижительных профессий, которые вызывают непреодолимое отвращение, такие как, к примеру, цирюльники, ткачи, дубильщики и другие рабочие, имеющие отношение в кожевенному производству, уборщики мусора, которые не равны торговцам, парфюмерам, аптекарям и банкирам⁴⁸⁵.

Конечно, соображения здравого смысла свидетельствуют о том, что замужество женщины, имеющей высокий социальный статус, за представителем низшего сословия, возможно, приведет к негативным последствиям. Тем не менее, если женщина является совершеннолетней, и она желает этого замужества, то несмотря на очевидное неравенство положений, это должен быть ее выбор; необходимость равенства

⁴⁸⁵ Ibid., p.14.

в профессии не является строгим требованием. Особые воз-
ражения вызывает причисление ткачей, кожевников и па-
рикамахеров к представителям низших профессий. На самом
деле, нет никаких свидетельств о том, что Пророк высказы-
вался уничижительно о каких бы то ни было профессиях, бо-
лее того, он признавал и уважал любой честный труд:

*Равенство приобретает особую значимость примени-
тельно к роду, поскольку именно это в прошлом выступало
источником неравенства; поэтому сказано “Курайшиты
равны друг другу, вне зависимость от племени, а это озна-
чает, что нет преимущества одних перед другими, напри-
мер между бану Хашим и бану Тайм, бану Ади и бану Захра;
и в том же духе они говорят: “Араб равен арабу”; данное
положение восходит к наставлению Пророка на этот счет;
таким образом очевидно, что среди племен курайшитов от-
сутствует иерархия: в этом отношении имам Мухаммад⁴⁸⁶
выдвинул положение, что “среди курайшитских племен и
семей нет превосходства одних над другими, за исключением
таких знаменитых, как семейства халифов”, его намерени-
ем в данном случае было не столько выделить какое-то одно
семейство из-за уважения к халифам, а для того, чтобы
предотвратить восстания и недовольство; не говоря уже о
том, что истинного равенства в принципе не существует....*

Мавали⁴⁸⁷ или в целом, аджам⁴⁸⁸ – не являющиеся ни ара-

⁴⁸⁶ Имам Мухаммад аш-Шайбани (749-805) – ученик имама Абу Ханифы, правовед, кодификатор мусульманского права. (Прим. перев.)

⁴⁸⁷ Мавали (от араб. близкий [к кому бы-то ни было], друг) – многозначный термин, в раннеисламский период так называли мусульман – не арабов. (Прим. перев.)

⁴⁸⁸ Аджам (от араб. – не способный говорить, чужой, иностранный) – также термин, имевший целый спектр значений. В данном случае он используется для обозначения мусульман, родным языком которых не был арабский. Данный термин несколько шире, чем *мавали*, поскольку вклю-

бами, ни курайшитами - также равны друг другу, главное для них – это причастность к исламу. Таким образом не араб (аджам), чья семья принадлежала к исламской общине два и более поколений также равен тому, чья семья была мусульманской давным-давно; однако тот, кто сам только что принял веру или мусульманином стал лишь его отец, не равен не арабу (аджам), чей и отец, и дед были мусульманами; поскольку его семья не успела сформироваться в качестве органичной части религиозной общины (мусульманской, в данном случае), не доходя до поколения деда. И это доктрина Абу Ханифы и имама Мухаммада. Абу Йусуф говорит, что не араб (аджам), чей отец был мусульманином равен женщине, чей отец и дед были мусульманами.

*Неараб (аджам) ставший первым в своей семье мусульманином не равен женщине, чей отец уже был мусульманином.*⁴⁸⁹

Суждения приведенные выше, за исключением особого мнения Абу Йусуфа, явным образом противоречат учению Пророка. Во время своего прощального хаджа Пророк разрушил все необоснованные дискриминационные притязания, сказав:

«Всё человечество произошло от Адама и Евы. Поэтому араб не имеет преимущества над неарабом, а неараб - над арабом, также и у белого нет преимущества над черным, как и у черного над белым, кроме как в благочестии (таква) и добрых поступках».

чает в себя мусульман- не арабов в любой период истории ислама, а термин *мавали* преимущественно относится к, так называемым, клиентам первых мусульман, выступавших в роли патронов. (Прим. перев.)

⁴⁸⁹ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, pp.111-112.

Поэтому утверждение о том, что “не араб не равен арабу” ошибочно, поскольку оно явно противоречит учению Пророка. Следующее заявление о том, что человек, принявший ислам, не равен человеку, происходящему из исламской семьи ничто иное как неверное использование метода аналогии (*кийас*). Развивая дальше тот же самый тезис о равенстве (*кафа’*) “*Хидайа*” разбирает проблему брачного дара (*махр*), и также превращает ее в вопрос правоприменения:

*Если женщина заключает брак, соглашаясь на брачный дар (махр) существенно меньшего размера, чем обычный в ее случае, то опекуны имеют право вмешаться и потребовать от мужа выплаты всего брачного дара (махр) целиком, если же он не согласится, то они могут вынести решение о том, что они должны расстаться. И это – согласно мнению Абу Ханифы. Два его ученика придерживаются иного мнения, и полагают, что опекуны не обладают таким правом*⁴⁹⁰.

И несмотря на то, что два ученика Абу Ханифы имели позицию, отличающуюся от мнения учителя (что весьма отрадно), тем не менее последующая традиция ханафитского фикха приняла сторону Великого имама, а не более удачное решение его учеников. Последние, напротив, придерживались мнения, согласно которому решение – в большинстве подобных случаев – остается за женщиной, достигшей половой зрелости, и что опекунам женщины не пристало вмешиваться в подобные вопросы. И это действительно наиболее сильная и наиболее соответствующая исламу точка зрения.

Чрезмерно расширительное применение аналогии (*кийас*), включающее всевозможные проблемы и ситуации, нашедшие отражение в сочинении Маргинани “*Хидайа*”, продолжилось и в более поздних трактатах по фикху. Одним из яр-

⁴⁹⁰ Ibid., p.114.

ких примеров данной тенденции, присутствующей и в других работах, служит трактат “*Дурр ал-мухтар*”, принадлежащий перу Хаскафи (ум. 1677):

*Человек, который самостоятельно принял исламскую веру не равен тому, чей отец уже был мусульманином, и тот, кто стал вольноотпущенником – не равен свободному человеку или же вольноотпущенному рабу, чья мать по своему происхождению была свободной.*⁴⁹¹

*Мужчина, получивший свободу из рук представителя низшего сословия не будет равен женщине, освобожденной язычником.*⁴⁹²

*Неараб (аджам) не равен арабке, пусть даже неараб (аджам) будет ученым человеком или царем, и это наиболее правильная точка зрения.*⁴⁹³

*Мужчина – ханафит равен дочери шафиита, и если нас спросят: “правомерно ли это с точки зрения вероубеждений конкретной группы?”, мы ответим, что это правомерно с точки зрения нашей группы”.*⁴⁹⁴

Удивительно, что раздел в “*Хидайа*”, имеющий отношение к вопросам равенства, начинается в предварительного замечания: “Равенство (*кафа*)”, в его буквальном смысле означает

⁴⁹¹ Dayal, (trans.), *Durr-ul-Mukhtar*, 1992, p.50.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Ibid.

⁴⁹⁴ Ibid., p.52; в сноске далее приведено пояснение: «Согласо ханафитам, брак мужчины ханафита и женщины шафиитки считается действительным, однако, с точки зрения шафиитской секты подобный брак не признается, как сказано в книге *Рада ал-мухтар*, Том. 2, с. 351». *Рада ал-Мухтар* – это сочинение Ибн ‘Абидина (ум. 1836), современника Хаскафи, написавшего «*Дурр ал-мухтар*», одного из наиболее авторитетных сборников по харафитскому фикху.

равенство мужчины и женщины»⁴⁹⁵. Однако, последующий правовой анализ и рассуждения превращают проблему равенства в подтверждение их неравенства. То, что изначально задумывалось как способ защитить права и статус женщин и их семей, в результате привело к доказательству их неполноценности, что легко заметить из следующего фрагмента: “Сказано, что один человек является равным (*куфу*)” другому, когда они, в принципе, равны. Здесь же под равенством понимается особый вид равенства или подчиненное положение невесты (в отношении жениха)»⁴⁹⁶. Следует пояснить, что сам механизм превращения вопроса равенства в ситуацию с одобрением более низкого статуса невесты – это как раз случай неправомерного применения метода аналогии (*кийас*). Помимо нескольких оговорок, касающихся ограничений в выборе брачных партнеров, в Коране отсутствуют запреты относительно законности заключения женщинами брачных уз. Вместо этого, основное внимание уделяется религиозному родству, благочестию и верности:

И [запрещены вам – прим. авт.] - замужние из женщин, если ими не овладели ваши десницы по писанию Аллаха над вами. И разрешено вам в том, что за этим, искать своим имуществом, соблюдая целомудрие, не распутничая. А за то, чем вы пользуетесь от них, давайте им их награду по установлению. И нет греха над вами, в чем вы согласитесь между собой после установления. Поистине, Аллах - знающий, мудрый! (4:24)

В хадисе о равенстве (*кафа*) из сборника “Сунан” Абу Дауда, цитированном выше, имеется очень важный комментарий переводчика:

⁴⁹⁵ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.110.

⁴⁹⁶ Dayal, (trans.), Durr-ul-Mukhtar, 1982, p.48.

Абу Хинд был бывшим рабом – вольноотпущенником Бану Байада. Он не был членом их рода. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) попросил Бану Байада отдать его дочь замуж за Абу Хинда, и попросил Абу Хинда отдать его дочь им. Это демонстрирует нам то, что лишь религиозность должна приниматься во внимание в вопросах брака. Этой точки зрения придерживался [имам – прим. перев.] Малик. Это значит, что не обязательно учитывать при заключении брака равенство в отношении положения рода, профессии, социального статуса и других характеристик. Для достижения целей брака имеет значение только вера. Мусульманин может жениться на любой мусульманке вне зависимости от ее родovitости, происхождения и социального статуса. Передают, что такой точки зрения придерживались Ибн ‘Умар, Ибн Мас‘уд, Мухаммад ибн Сири и ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз. Однако, согласно мнению большинства ученых, при браке необходимо учитывать такие характеристики как равенство в религии, социальном статусе, родovitости, происхождении, состоянии здоровья и финансов. Равенство в родovitости учитывали большинство ученых. Согласно мнению Абу Ханифы, все курайшиты равны друг другу. Все арабы равны друг другу. Не арабы не равны арабам. Аш-Шафи‘и придерживался умеренной точки зрения. Он считал, что равенство также должно учитываться при заключении брака. Однако женитьба неравных между собой – не запрещена. Если две стороны вступают в брак, и при этом они не равны друг другу, то их брак считается законным, при условии наличия взаимного согласия. Однако, если неравный брак заключается без взаимного согласия, то тогда такой брак может быть расторгнут. Следует отметить, что у нас нет достоверных сведений из Сунны в поддержку равенства происхождения при заключении брака⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Hasan, A., (trans.), Sunan Abu Dawud, 1990, vol. II, pp. 562-563, со

Хамуда ‘Абд ал-‘Ати, автор научной работы «Структура семьи в исламе» предлагает нашему вниманию весьма яркий анализ причин того, почему, по его мнению, ученые классического периода в исламе пошли в направлении особенного акцентирования проблемы равенства в браке (*кафа*’).⁴⁹⁸ Он проводит различие между двумя концепциями: «социальное равенство в браке» и «равенство в религии при заключении брака». Ал-‘Ати обнаруживает, что доисламское⁴⁹⁹ арабское общество имело крайне устойчивую иерархическую структуру, основанную на целом комплексе отличительных критериев. В своем стремлении сохранять семейный и классовый статус, подобное общество требовало от брачующегося строго следования принципу равенства при создании семьи (в отношении родословной, уровня достатка и профессиональ-

ссылкой на книгу: Al-Adhim Abadi “Awn al-Ma‘bud”, Volume II, p. 197.

⁴⁹⁸ Al-Ati, H. A. The Family Structure in Islam (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977), pp.84-97.

⁴⁹⁹ Выражение «доисламский» в англоязычной литературе по исламу обычно употребляется для обозначения периода *джахиллийи* или невежества. В данной работе это выражение используется только при цитировании трудов других авторов. Когда различные ученые упоминают в своих сочинениях слово «доисламский», они, по сути, имеют в виду период, предшествовавший пророчеству Мухаммада. С тем же успехом его можно называть периодом до прихода Мухаммада. С точки зрения ислама, в человеческой истории не существовало “доисламского” периода, поскольку ислам существует еще со времен Адама и Евы. Период ислама продолжается до сих пор благодаря деятельности пророков, и конечно же благодаря последнему пророку и посланнику – Мухаммаду: *“Он узаконил для вас в религии то, что завещал Нуху, что открыли Мы тебе и что завещали Ибрахиму, и Мусе, и Исе: “Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней!” Велико для многобожников то, к чему ты призываешь! Аллах избирает к Себе, кого пожелает, и ведет к Себе, кто обращается”*. (42:13). И если те, кто не верят в ислам, то есть немусульмане, и могут использовать выражение “доисламский”, то для мусульман подобное совершенно не уместно, поскольку это лишь укрепляет позицию тех, кто считает, что ислам начался с пророка Мухаммада, и кто использует слова ислам и мухаммеданство как синонимы.

ной деятельности). При помощи перенесения акцента с социального равенства на равенство в области религии, Пророку удалось привнести поистине революционные изменения в средневековое арабийское общество: «Таким образом, мужчине – немусульманину запрещено жениться на женщине – мусульманке, поскольку он ей не ровня в религиозном отношении»⁵⁰⁰. Соответственно, новое передовое общество, под руководством и новаторским управлением Пророка, смогло существенно уменьшить влияние разделяющего фактора, который препятствовал формированию более широкого общественного равенства. К сожалению, по всей видимости, из-за превалирующих социальных реалий и культурных традиций тех континентов, на которые распространил свои границы ислам, ученые вновь стали все больше отдавать предпочтение фактору социального, а не религиозного равенства.

Как бы мы ни оценивали в дальнейшем эту проблему, факт остается фактом: в вопросах заключения брака, в частности, в отношении норм, касающихся проблемы равенства (*кафа'*) будущих супругов, естественный и эгалитаристский подход ислама был существенно потеснен. И произошло это ввиду использования спорного хадиса, который не обладает необходимыми характеристиками достоверности, а также из-за необоснованного злоупотребления методом аналогии (*кийас*).

(б) Рабство: Правило половины.

Личная свобода и свобода выбора – это ценности первого порядка в исламе⁵⁰¹. Само сотворение человека, как вида, произошло потому, что Бог пожелал создать сущность, обла-

⁵⁰⁰ Al-Ati, 1977, p. 88

⁵⁰¹ Farooq, M. O., “Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam,” (2004).

дающую свободой и возможностью выбора. В отличие от ангелов, которые созданы для служения и покорности Всевышнему, человек был наделен свободой выбора. Это всеми признанная позиция ислама.

Таким образом, обращение в рабство находится в остром противоречии с основными принципами ислама, см. ценности № 1 и № 3, рассматриваемые во второй главе.

Рабовладение представляло собой унаследованный из прошлого институт, существовавший – в виде продолжающейся практики – на ранних этапах развития ислама (в эпоху пророка Мухаммада). На заре ислама, с самого начала своей проповеди, когда Пророк стал призывать людей вернуться к изначальному учению Господа, он предельно убедительно выступил в защиту фундаментального права на человеческое достоинство. Сам вопрос о полном запрете рабовладения в исламе, подобно тому, как были запрещены опьяняющие напитки, прелюбодеяние и свинина, является спорным. Несмотря на то, что данная точка зрения является традиционно признанной, автор считает ее ошибочной. Как бы там ни было, нет никаких сомнений, что ислам привнес поистине революционные изменения в положение рабов и установил специальный институт, призванный способствовать их освобождению. С этой целью был сформирован постоянный фонд, специально предназначенный для выкупа рабов. Он аккумулировал часть средств, собранных в рамках выплаты ритуальной очистительной милостыни – *закят*⁵⁰².

В древнем мире, включая и земли Аравии, рабы не имели никаких прав, они находились в безраздельной власти своих хозяев. К примеру, рабов можно было унижать и эксплуатировать.

⁵⁰² Farooq, M. O., “Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery,” (2006).

ровать, их могли даже убить, и в этом случае, вместо вызова правоохранителей, подобные деяния рассматривались как привилегия господствующего класса. Кто однажды был рабом – тот навеки раб, гласит максима, передаваемая из поколения в поколение.

Указания Корана, вкупе с революционной деятельностью Пророка, при помощи определения и установления законов и норм, оговаривающих условия владения рабами, смогли существенно изменить арабийское общество. В результате, появилось признание человеческого достоинства у рабов и началось заметное движение, направленное на освобождение всех имевшихся на тот момент невольников. Порабощение свободных людей с тех пор было запрещено, за исключением тех, кого взяли в плен во время войны. Даже в отношении пленников и имевшихся на тот момент времени рабов, имелся общий настрой, подкрепляемый соответствующими наставлениями, побуждающий владельцев даровать им свободу. Часть обязательной очистительной милостыни (*закят*) на постоянной основе была зарезервирована на освобождение рабов:

Милостыни - только для бедных, нищих, работающих над этим, - тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, - по становлению Аллаха. Аллах - знающий, мудрый! (9:60)

Пророк учил, что освобождение рабов – это весьма благородное дело, которое поможет человеку получить спасение в мире следующем. Некоторым военнопленным (которые иначе могли бы стать рабами) предлагалось в обмен на свободу – обучить грамоте некоторое количество членов молодой мусульманской общины в Медине. Пророк говорил, что при помощи освобождения рабов человек может получить прощение своих грехов. Освобождение рабов также было установлено в качестве средства правовой защиты в случае физического насилия над ними:

Передал Абу Муса ал-Аш‘ари: “Пророк сказал: “Давайте еду голодному, навещайте больного и освобождайте тех, кто находится в рабстве”. ⁵⁰³

Передала Асма: “Нет сомнений, что Пророк повелел людям освободить рабов во время солнечного затмения”. ⁵⁰⁴

‘Абдулла ибн ‘Умар передал, что ‘Умар ибн Хаттаб спросил Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), когда они находились в местечке Джир‘ана, неподалеку от Мекки, на своем пути по возвращении из Таифы: “Посланник Аллаха, я дал клятву во времена невежества (джахиллийа), что я проведу однодневный обряд пребывания (и‘тикаф) в Священной мечети. Что ты мне на это скажешь? Он ответил: “Иди и соверши обряд пребывания (и‘тикаф) длиною в один день”. И Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) передал ему рабыню из своих трофеев (одна пятая захваченного в битве предназначалась на долю Пророка). Затем Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) отпустил пленников на свободу. ‘Умар ибн Хаттаб слышал их голоса, когда они произносили: “Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) отпустил на свободу военнопленных (а их было очень много)”. После этого (‘Умар) сказал: ‘Абдулла, пойдя к этой рабыне и отпусти ее на волю” ⁵⁰⁵.

Задхан передавал, что Ибн ‘Умар подозвал своего раба и увидел на его спине следы побоев. Он сказал ему: «Это я причинил тебе боль». Тот ответил: «Нет». Однако он (Ибн ‘Умар) сказал: «Ты свободен». Затем он поднял некий предмет с земли и сказал: «Нет для меня награды, даже такой

⁵⁰³ Khan, M. M., (trans.), Sahih al- Bukhari, vol. 7, hadith no. 286.

⁵⁰⁴ Ibid., vol. 2, Book 18, hadith no. 163.

⁵⁰⁵ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, hadith no. 4074.

по весу, как этот предмет. Я слышал, как Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Если кто-либо побьет своего слугу за какую-либо провинность, которую он не совершил, или же накажет просто так, то выкупом за это может быть только его освобождение».⁵⁰⁶

Абу Мас'уд рассказывал, что когда он избивал своего раба плетью, то слышал голос сзади: «Я взыскую защиты у Аллаха», однако тот продолжил избивать, после чего было произнесено: «Я взыскую защиту именем Посланника Аллаха» и Абу Мас'уд пощадил раба. После этого Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), который подошел ближе, сказал: «Знай, что могущество Аллаха гораздо сильнее, чем та сила, с которой ты избиваешь своего слугу!» И он сказал, что Абу Мас'уд после этого отпустил своего раба на волю. Этот же хадис был записан со слов Шу'айба по той же цепочке передатчиков, однако без упоминания слов «Я взыскую защиты у Аллаха, Я взыскую защиты именем Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует)»⁵⁰⁷.

Абу Хурайра передавал, что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Когда чей-то раб среди вас готовит вам еду и подает вам ее, после того, как он разделял с вами все трудности и тяготы военного похода, вы должны посадить его рядом, и он должен разделить с вами вашу трапезу, а если еды будет недостаточно, что вы должны выделить из того, что имеете – его долю”, (у другого передатчика) – у Дауда сказано “кусочек или два”⁵⁰⁸.

Ма'рур бин Сувайд рассказывал: «Как-то на Абу Зарре (да будет доволен им Аллах) я увидел богатое платье. Его

⁵⁰⁶ Ibid., hadith no. 4079.

⁵⁰⁷ Ibid., hadith no. 4089.

⁵⁰⁸ Ibid., hadith no. 4096.

слуга был одет в точно такое же платье. Когда я спросил у Абу Зарра о причине этого, он мне поведал, как во время жизни Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) он оскорбил одного из мусульман. Узнав об этом, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал ему: «Ты человек, который до сих пор не избавился от привычек джахилийи. Они ваши слуги, но в то же время они ваши братья. Аллах дал их вам под ваше покровительство. У кого под руководством есть брат, пусть его кормит тем же, что ест сам. Пусть одевает в ту же одежду, какую носит сам. Не поручайте им заранее невыполнимые задания. Если же все-таки возникла необходимость выполнить тяжелую работу, помогите им!»⁵⁰⁹.

Передал Анас: “Пророк сказал: «Не уверует никто из вас [по-настоящему], пока не станет желать своему брату [по вере] того же, чего желает он самому себе».⁵¹⁰

Важно отметить, что Пророк рассматривал рабов как братьев (считая их частью единого мусульманского братства) и увещевал общину (как это представлено в приведенных хадисах) чтобы ни один из них не подвергался унижению со стороны мусульман. Еще при жизни Пророка бывшие рабы были полностью приняты в мусульманское братство, и некоторые одновременно занимали почетные позиции, например, призывали на молитву (были муэдзинами) в мечети Пророка. Эта тенденция сохранилась, когда сыновья бывших рабов командовали военными полками, в которых многие сподвижники Пророка, представлявшие аристократические семейства, служили обыкновенными воинами⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Khan, M. M., (trans.), Sahih al-Bukhari, vol. 1, no. 29.

⁵¹⁰ Ibid., vol. 1, no. 12.

⁵¹¹ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iv, Kitab al-Fada'il al-Sahabah, no. 5958.

Важно понимать, что все описываемые выше эпизоды, связанные с рабовладением, относились к тем, кто уже на тот момент времени были рабами. Поскольку превращение свободных людей в рабов и работоторговля были строго запрещены. Несколько хадисов из собрания “*Сахих*” ал-Бухари и из других сборников, подобных тому, что приведен ниже, свидетельствуют, что Бог в мире следующем обязательно спросит с тех, кто обращал свободных людей в рабов:

Передают со слов Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал:

*«Аллах сказал: “В День воскресения Я буду противником троим: человеку, (пообещавшему) Моим (именем), а потом поступившему вероломно, и человеку, продавшему (в рабство) свободного и проевшему (полученные) за него деньги, и человеку, нанявшему работника, потребовавшему от него выполнения всего сполна, но не заплатившему ему того, что он заработал”».*⁵¹²

Опираясь на хадисы, подобные выприведенному, ученые и правоведы пришли к выводу о том, что торговля, включающая в себя продажу свободных людей в рабство, запрещена. Таким образом, все исламское законодательство относительно рабов на деле применимо только к тем, кто уже находится в этом состоянии или где идет речь о пленниках, захваченных в ходе военных действий.

И несмотря на то, что до сих пор мы не разбирали соответствующие аяты Корана, этика ислама в отношении данного вопроса максимально емко выражена в кратком наказе Пророка: “*Освобождайте рабов (ракаба)...*”⁵¹³

⁵¹² Khan, M. M., (trans.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 3, hadith no. 430.

⁵¹³ Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, no. 18672.

Классическая ортодоксальная точка зрения ошибочно придерживается мнения о том, что Пророк никогда в категорической форме не запрещал данной практики. Однако, это основывается на утверждении о том, что слово “*харам*” (запрещено) или любая другая запретительная риторика относительно рабства отсутствует в Коране или пророческих высказываниях. И это громадная ошибка, поскольку все те предписания, которые считаются запрещенными (*харам*) или обязательными (*фард*) не всегда напрямую представлены именно в этих выражениях в священных текстах Корана и Сунны. При этом, ученые и правоведы нередко основывали свое мнение относительно запретности или обязательности ряда исламских норм, основываясь на самых ненадежных хадисах или малоубедительных доводах аналогии (*кийас*), ярким примером чего служит вопрос о равенстве будущих супругов (*кафа’*). Когда же речь зашла о предписанном Пророком освободительном движении, то тут логическое следование изначально присущее исламу, к сожалению, вновь переворачивается с ног на голову.

И вместо того, чтобы отстаивать фундаментальную концепцию ислама о достоинстве и святости людей, как на нормы, вместо продолжения курса на эмансипацию, взятого Пророком, последующие поколения мусульман смирились с существованием института рабства и продолжили порочную практику порабощения человеческих существ. По мере упрочения ортодоксальных школ в исламе институт рабства стал рассматриваться как норма, а метод аналогии (*кийас*) успешно использовался в качестве инструмента дальнейшей его легитимации и формализации. И действительно можно заметить, как некоторые ведущие правоведы, при выработке норм относительно рабов, рассматривали людей как вид товара. К примеру, имам Шафи‘и высказывает следующее суждение об определении размера искупительной платы за пролитую кровь раба:

*Ибн Шихаб сказал: «Кто-то заметил, что [цена раба – прим. авт.] должна рассчитываться также, как цена товара. Он [Ибн Шихаб – прим. перев.] спросил: “Каково будет доказательство?” [Аш-Шафи‘и – прим. авт.] ответил: “Это аналогия (кийас), [основанная на случае] с уголовным преступлением, совершенным свободным человеком”. Он сказал: “[Искупительная плата за раба] отличается от искупительной платы (дийа) за свободного человека, поскольку последний специально оговорен [в священных текстах – прим. перев.], в то время как первый равен той цене, за которую он приобретен, также как и другие товары – верблюды, бобы, животные и прочее, - все имеет свою цену”».*⁵¹⁴

Столь обыденная дегуманизация рабов, ценность которых, при помощи использования правовой аналогии, приравнивается к ценности товара, тем более удручает, что она совершенно не соответствует кораническому и пророческому прочтению, наделяющему человеческую жизнь самыми высокими характеристиками достоинства и святости (ценность № 1 см. вторую главу). Еще более отвратительное применение аналогии (*кийас*) в законодательстве о рабах было сформулировано с использованием математической формулы, основанной на представлениях о половинной ценности [раба], известной также как “Правило половины”.

Различные вариации применения “Правил половины” можно обнаружить практически во всех традиционных школах фикха. Согласно имаму Малику:

Йахья рассказал мне, что Ибн Шихаб спросил Малика относительно наказания ударами (хадд) раба за распитие вина. Он сказал: “Я слышал, что наказание раба равно поло-

⁵¹⁴ Khadduri, M., (trans.), Al-Shafi‘i’s Risala, 1987, p.321.

*вине наказания, предназначенного для свободного человека за распитие вина. ‘Умар ибн ал-Хаттаб, ‘Усман ибн Аффан и ‘Абдулла ибн ‘Умар наказывали своих рабов половиной ударов (хадд), предназначенных для свободных людей за употребление вина.*⁵¹⁵

Более детальное рассмотрение ханафитских источников, в частности, той же самой книги “*Хидайа*” показывает, что рабам было разрешено брать двух жен, что составляет половину того, что дозволяется свободному мусульманину:

*Для свободного мусульманина законно жениться на четырех женищинах, будь то свободных или рабынях.... Не разрешается мужчине-рабу жениться более чем на двух женищинах. Малик придерживался взгляда, что раб может брать в жены столько же жен, сколько и свободный, ибо для него основополагающим принципом в данном случае является то, что раб в отношении бракосочетания во всем равен свободному человеку, настолько, что (согласно его мнению) раб может жениться без разрешения и согласия на то своего хозяина. – Однако, доводом наших ученых в этом вопросе является то, что рабу полагается половина естественных привилегий и благ, и имея в виду, что обладание четырьмя женами относится в этом роду привилегий, на раба распространяется привилегия иметь лишь две жены, и делается это для того, чтобы достоинство свободного человека имело соответствующие правовые основания*⁵¹⁶.

Однако, эта точка зрения противоречит шафиитской позиции относительно количества произнесенных формул развода при расторжении брака раба и его жены (рабыни):

⁵¹⁵ Rahimuddin, M., (trans.), Muwatta Imam Malik, Kitab al-Ashribah, no. 1559.

⁵¹⁶ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.88.

Наиболее приемлемое число произнесения формулы развода в отношении рабыни составляет два раза, вне зависимости от того, будет ли ее муж свободным или рабом; в то время как в отношении свободной женщины это число устанавливается в размере трех. – Шафи‘и сказал, что в вопросе количества произнесенных формул развода следует учитывать статус мужчины; это значит, что если муж – свободный, то он имеет право произнести формулу развода три раза, даже в том случае, если его жена – рабыня; в то время, как если он является рабом, он не может увеличить количество, и должен произнести формулу развода не более двух раз, даже если его жена – свободная женщина, поскольку Пророк сказал: «При разводе учитывается состояние мужа и период ожидания (‘идда) жены», «Развод рабыни происходит после второй формулы произнесения развода, и период ожидания (‘идда) для нее по прошествии двух циклов». Во-вторых, в данном случае именно женщина является субъектом права, и это право нацелено на соблюдение ее интересов; соответственно, из этого следует, что формула развода для рабыни не должна превышать полутора, однако, поскольку подобное деление в данном случае не представляется возможным, количество формул развода в ее случае равняется двум. – Что же касается высказывания Пророка, цитировавшегося Шафи‘и о том, что “При разводе следует учитывать состояние мужа”, это значит не более того, что именно он является инициатором развода, и от него зависит его исход”.⁵¹⁷

Свободный мужчина при разводе должен трижды произнести слова “Я развожусь с тобой”, однако, если строго следовать правилу половины, то в случае, если мужчина – раб, он должен произнести эту формулу полтора раза. Совершенно очевидно, что это полнейшая глупость. Давайте зададимся

⁵¹⁷ Ibid., p.112.

вопросом: откуда произошло это правило половины? Следующий аят отсылает нас к непосредственной причине:

*А кто из вас не обладает достатком, чтобы жениться на охраняемых верующих, то - из тех, которыми овладели десницы ваши, из ваших верующих рабынь. Поистине, Аллах лучше знает вашу веру. Вы - одни от других. Женитесь же на них с дозволения их семей и давайте им их плату с достоинством, - целомудренным, не распутничающим и не берущим приятелей. И если они были целомудренны... **А если совершат мерзость, то им - половина того, что целомудренным, из наказания.** Это - тем из вас, кто боится тягости. А если вы будете терпеливы, то это - лучше для вас. Поистине, Аллах - прощающий, милосердный! (4:25)*

Данный аят свидетельствует о том, что в случае супружеской измены, совершенной рабыней, она получает наказание равное половине наказания, предназначенного для замужней женщины. Имеется ли здесь, или где-нибудь в другом месте в Коране, или в каких-то пророческих хадисах – “широко распространенных” (*мутавафир*) или иных – информация о том, что данное правило представляет собой общее положение, устанавливаемое в виде нормы в отношении всех законов, касающихся рабов? Вместо того, чтобы – в соответствии с наследием и представлениями, оставленными нам в наследство от Пророка – постепенно продвигаться к отмене рабства, мусульмане разрабатывали еще более детализированные законы, предназначенные для обращения с рабами. Полный отход от пророческого наследия привел к появлению книг, подобных “*Хидайа*”, в которой, при том, что она написана шесть веков спустя после Пророка, нет никакого упоминания о том, что освобождение рабов – это великое благо, или о пророческой деятельности в направлении отмены рабства, или о том, что рабство представляет собой отрицание святости человеческой жизни и нарушение фундаментального права на человеческое достоинство, или о том, что любые,

связанные с рабством положения фикха – это всего лишь переходные нормы, оставленные только до тех пор, пока рабство в мировом масштабе не будет окончательно истреблено.⁵¹⁸

Перенос указания на половинное наказание рабыни в случае супружеской измены, на другие области женитьбы, развода, а также любые иные вопросы, связанные с рабами – все это весьма показательно в качестве примера ошибочного применения метода аналогии (*кийас*). Имам Малик оспаривал и опровергал применение аналогии (*кийас*) в этом и других подобных случаях:

*Малик придерживается взгляда о том, что раб может брать в жены столько же жен, сколько и свободный, ибо для него основополагающим принципом в данном случае является то, что раб в отношении бракосочетания во всем равен свободному человеку, настолько, что (согласно его мнению) раб может жениться без разрешения и согласия на то своего хозяина.*⁵¹⁹

Позиция имама Малика заслуживает высокой оценки, принимая во внимание то, что имеющееся предписание Корана вовсе не является основанием для экстраполяции метода аналогии (*кийас*) на все вопросы, связанные с рабами и

⁵¹⁸ В «Хидаи» имеется отдельный раздел посвященный освобождению рабов (*Итк*). Интересно, что он начинается с пророческого высказывания на эту тему, в котором рекомендовано освобождение рабов. При этом уже следующий абзац начинается со слов «Освобождение рабов является одобряемым поступком», а ведь между тем, что является рекомендованным и тем, что считается одобряемым деянием, имеется весьма существенное различие. Боле того, законы, относительно рабства встречаются в самых разных частях этой книги. И если читатель не прочитает раздел об «Освобождении рабов» отдельно, то он, скорее всего, так и не узнает, что это является рекомендованным деянием.

⁵¹⁹ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.88.

рабством. Тем не менее, все традиционные правовые школы, включая маликитскую, разбирают в своих юридических трактатах нормы о рабах как нечто совершенно естественное, нормальное и рутинное.

Необходимо упомянуть, что традиционные школы права, как мы уже отмечали при рассмотрении вопроса о равенстве супругов при заключении брака (*кафа*), шли на крайние меры и принимали во внимание свидетельства даже самых слабых и ненадежных хадисов. Когда же не находилось свидетельств из Священных источников, то для выведения законов, нередко выходящих за грани разумного, они использовали метод аналогии (*кийас*). В третьей главе мы приводили примеры необоснованных решений, которые выводились на основании хадисов, неверная интерпретация которых в ряде случаев приводила к существенным нарушениям прав женщин в мусульманском обществе.

В противоположность многочисленным и самым разнообразным мнениям относительно рабов, пророческие хадисы устанавливают принцип освобождения от рабства. В качестве примера, приведем один рассказ, восходящий к “*Муснаду*” Ахмада ибн Ханбала, в котором Пророк четко предписывал: “*Освобождайте рабов (ракаба)...*”.⁵²⁰

Коран также призывает верующих к признанию человеческого достоинства и ценности свободы. В нижеприведенных аятах Коран предлагает освобождать рабов в качестве возможности искупления больших и малых проступков:

Не следует верующему убивать верующего, разве только по ошибке. А кто убьет верующего по ошибке, то - освобождение верующего раба и пеня, вручаемая его семье, если

⁵²⁰ Ibn Hanbal, Musnad Ahmad, 1993, hadith no. 18672.

они не раздадут ее милостынею. А если он из народа враждебного вам и верующий, то - освобождение верующего раба. А если он из народа, между которым и вами договор, то - пеня, вручаемая его семье, и освобождение верующего раба. Кто же не найдет, то - пост двух месяцев последовательных как покаяние пред Аллахом. Поистине, Аллах - знающий, мудрый! (4:92)

Аллах не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искуплением этого - накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. А кто не найдет, то - пост трех дней. Это - искупление ваших клятв, которыми вы поклялись. Охраняйте же ваши клятвы! Так разъясняет Аллах вам Свои знамения, - может быть, вы будете благодарны! (5:89)

Те, которые своих жен называют хребтом матерей и потом возвращаются к тому, что сказали, - освобождение раба, прежде чем они коснутся друг друга. Этим вас увеличат, и Аллах сведущ в том, что вы делаете! (58:3)

Эти аяты должны считаться весьма убедительным призывом к освобождению рабов. Один из аятов Корана в данном контексте следует выделить особенно, поскольку он, по сравнению со всеми остальными, фактически представляет собой призыв высшего порядка. В нем требование освобождения рабов следует непосредственно перед двумя главнейшими обязанностями (*фард*) в исламе: молитвой (*салят*) и очистительной милостыней (*закят*):

Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на

рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, - и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастьи и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они - богобоязненные. (2:177)

Кораническая сура “Город” (90, *ал-Балад*) имеет особое отношение к вопросу свободы и рабства. Эта красивейшая сура начинается с выразительного утверждения о фундаментальном принципе свободы человека, а непосредственная обращенность суры к Пророку является напоминанием ему о том, что и он сам – свободная личность:

Клянусь сим городом. И ты свободный житель (хиллум) этого города. Клянусь родителем и тем кого родил он. Мы сотворили этого человека легкомысленным. (90:1-4)⁵²¹

Кульминационная часть суры приходится на нижеследующие аяты, где упоминается, что Господь показал человечеству два пути: путь правды и неправды, правильного и ложного, достоинства и низости, добра и зла. Однако, одна из дорог более сложная, и люди склоняются к выбору более легкой, вместо того, чтобы переживать тяготы пути для достижения высоких целей:

[Не] повели его по двум путям [добра и зла]? Так почему же он не стал преодолевать трудности [вместо того, чтобы тратить богатства на вражду с Мухаммадом]? Откуда тебе знать, что такое это препятствие? [Это] - отпустить на волю раба. (90:10-13)⁵²²

⁵²¹ В имеющихся на русском языке переводах отсутствует акцент на том, что речь идет о категории «свободного жителя» (*хиллум*). В этой связи переводчик использовал за основу вариант, предложенный Г.С. Саблуковым, и добавил прилагательное «свободный», которое имеется также и в оригинале текста М.Фарука. (Прим. перев.)

⁵²² Перевод М.-Н. Османова. (Прим. перев.)

После рекомендации «отпустить на волю раба», сура Город продолжает список дел, олицетворяющих тот нелегкий путь, которым столь часто пренебрегают люди:

...или же накормить бедняка в голодный год, или же сироту [из числа] твоих родичей, или обездоленного. Сверх того, он должен быть из верующих и из тех, которые призывают друг друга к терпению, к милосердию. Они - люди правой стороны. А те, которые не уверовали в Наши знамения, они-то и есть люди левой стороны. И окружены они будут огнем [адским] со всех сторон. (90:14-20)

В данном случае послание Корана весьма категорично: Бог провозгласил о наличии двух путей, один из которых ведет непосредственно наверх, и включает в себя такие деяния как освобождение рабов, накормление голодных, заботу о сиротах, нуждающихся, бедных и несчастных (как обычно, это чаще всего слабые, малоимущие и бесправные люди). Эта сура завершается уверением: «Сверх того он должен быть из верующих ... Они - люди правой стороны» о тех, кто получит спасение в День суда. В этих словах содержится строгое предупреждение для тех, кто не осмеливается идти по этой непростой дороге, выбирая вместо нее легкий путь, который не требует ни жертв, ни борьбы.

Удивительно, что столь большое количество прекрасно образованных ученых и правоведов предпочли использовать самые слабые хадисы (зачастую прибегая к доказательствам, не имеющим текстуальных подтверждений) для выведения своих совершенно возмутительных решений. Они прибегали к бесконечным рассуждениям, пытаясь подтвердить свои положения, оправдывающие рабство. И это еще один печальный пример легализма, при помощи которого истинные намерения и цели (*макасид*) ислама упускаются из виду, игнорируются и даже приносятся в жертву.

Именно этот легалистский подход и соответствующее ему состояние сознания, ввели в заблуждение ученых и правоведов. Основываясь на хадисах, подобных тем, что встречаются в “Сахих” ал-Бухари, где Бог совершенно ясно заявляет, что Он будет против любого “кто продает свободного человека (как раба) и проедает полученные за него деньги”, ученые пришли – таки к выводу о запрете обращения свободного человека в раба. Таким образом, эта норма должна была подтвердить основополагающую ценность и достоинство человеческих существ. Однако, ученые и правоведы стали узниками своего легализма и приложили все усилия для того, чтобы упрочить позиции рабовладения. И это вместо того, чтобы прекратить порочную практику рабства, относясь к ее пережиткам исключительно как к искореняемому явлению.

Суть вопроса заключается вовсе не в поисках текстуальных доказательств в исламских источниках, которые непосредственно запрещали бы рабство (при том, что совершенно обосновано можно заметить, что отнюдь не все запреты и ограничения, имеющиеся в исламе, выведены учеными напрямую из священных текстов). Скорее, главную проблему следует сформулировать следующим образом: действительно ли основополагающей идеей ислама является ценность человеческого достоинства и священность его права на жизнь; и действительно ли свобода человека – это первоочередное условие формирования общественных отношений? Следует заметить, что Коран положительно отвечает на вышезаданные вопросы; это также четко прослеживается на примере тех многочисленных рассказов о деяниях Посланника Аллаха, что были направлены на освобождение рабов; он увещевал и требовал этого от членов молодой мусульманской общины; к сожалению, эта норма, изначально присущая исламу, в последующем была утеряна в запутанном лабиринте традиционалистского легализма.

(в) Брак, заключение договоров и торговля.

Брак является основой практически всех социальных институтов. В некоторых обществах, особенно в тех, что обусловлены религиозными представлениями, такими как, например, христианство, брак является таинством (т.е. "обрядом, который снимает запрет на сексуальные отношения между мужчиной и женщиной и в то же время накладывает пожизненное табу на связи любого из них с другими людьми")⁵²³, благодаря которому он считается настолько священным, что, согласно традиции, расторжению не подлежит. Именно поэтому Римско-католическая церковь считает развод одним из величайших грехов и фактически запрещает его. С другой стороны, во многих современных светских обществах брак представляет собой не более чем договор, и поэтому ему не придается никакой извечной значимости или святости. Действительно, направление развития этих обществ таково, что для союза двух людей брак может не являться юридически обязательным. Совместная жизнь без официального заключения брака, наличие рожденных в подобном союзе детей и даже браки между представителями одного пола - все это в наши дни допускается или, в отдельных светски ориентированных обществах, легализуется. Что касается ислама, то брак здесь не является ни таинством, ни просто договором:

Мусульманская религия никогда не проводила различий между священным и мирским. Любое действие или договор имеют последствия в плане религии. Узаконенные сексуальные отношения не рассматриваются как некое зло. Женщины, по крайней мере, согласно доктрине, не уступают мужчинам в духовном отношении, поскольку их не считают "виновными" в каких-либо проступках, в которых не замешаны

⁵²³ Al-Ati, 1977, p.56.

мужчины. Более того, брак в исламе не зависит от санкции духовного лица, поскольку, по сути, такой должности в исламе не предусмотрено. Духовное благословение также не является необходимым условием действительности брака, хотя оно и весьма желательно для подобного случая. ... [Таким образом – прим. авт.] "брак — это договор, но это также и завет между двумя сторонами".⁵²⁴

Между тем, со временем, в общей практике исламского права стали преобладать легалистские тенденции. Это привело к тому, что брак стал рассматриваться в большей степени как договорные отношения. Основные вопросы (от брачного дара, супружеских обязательств и до условий развода, его процедуры и выплаты алиментов) стали рассматриваться в плоскости заключения брачного договора, превращая процесс в полностью формализованную процедуру. Идея брачного дара жениха невесте не является уникальной исключительно для ислама. В различных обществах и культурах на протяжении всей истории человечества также присутствовала эта институция:

*Концепция брачного дара обычно ассоциируется с определенным типом брака, а именно с покупным браком. Этот тип брака "был широко распространен во всем мире на протяжении всей человеческой истории... Он преобладал во всех ветвях семитской расы ... [Но] мы должны заметить, что покупной брак не подразумевал покупку некоего имущества..."*⁵²⁵

Интересен сам факт того, что брак столь долгое время в истории сопровождался "выкупом невесты" или "выкупом жениха". Происхождение выкупа невесты, по мнению со-

⁵²⁴ Ibid., p.59.

⁵²⁵ Ibid., p.62.

временных антропологов, "следует искать в семейной структуре, в которой молодая девушка была экономическим преимуществом для семьи ее отца. Уход девушки из семьи становился экономической потерей, что компенсировалось, тем самым «выкупом за невесту». С точки зрения семьи жениха, приобретение жены означало добавление пары рабочих рук в обмен на сумму, выплачиваемую семье невесты". Это может объяснить происхождение обычая, но вряд ли может объяснить его продолжение тогда, когда уже нет таких больших семей или где женщина сама является получателем приданого.⁵²⁶

Ал-Ати подробно раскрывает различные экономические и иные современные теории, призванные объяснить обычаи, связанные с выплатой приданого. Однако его анализ показывает, что ни одна из этих концепций не помогает объяснить и дать приемлемое истолкование исламской позиции по данному вопросу. Ниже представлены некоторые характерные черты выплаты брачного дара (*махр*) в исламе:

Брачный дар (махр) - это то, что жених-мусульманин передает своей будущей невесте. Это ее личная собственность, от которой она вправе временно отказаться, уменьшить, вернуть мужу или обойтись совсем по своему усмотрению. Выплата махра предписана Кораном, хадисами Пророка и единодушным мнением (иджма') мусульман. Брачный дар (махр) может состоять из денег, объектов движимого и недвижимого имущества, а также услуг, оказанных невесте. Сохранился хадис, в котором рассказывается о том, что один из сподвижников Пророка хотел жениться на определенной женщине, но ему нечего было предложить ей в качестве брачного дара (махр). Пророк предложил ему научить невесту всему, что он знает о Коране, и этого было вполне достаточно в качестве брачного дара. Так, некий че-

⁵²⁶ Ibid., pp.62–63.

человек по имени Абу Талха сделал предложение женщине, которая в ответ на его предложение сказала: "О, Абу Талха, клянусь Аллахом, такой человек как ты не должен быть отвергнут, однако ты неверующий, а я мусульманка. Мне запрещено выходить за тебя замуж. Если ты примешь ислам, то пусть это будет моим приданым, и больше я ничего от тебя не потребую". После этого он принял ислам, и это стало для нее брачным даром. Точно так же, если хозяин хочет жениться на своей рабыне и предлагает ей свободу в качестве приданого, то и предложение, и брак являются действительными⁵²⁷.

Хотя в исламе и существует предписание относительно выплаты махра, тем не менее, ни максимальная, ни минимальная сумма при этом не оговаривается. Это очень важная особенность, которую необходимо осознать, для понимания неспособности большинства теорий объяснить исламскую позицию в отношении махра:

Если, согласно мнению большинства правоведов, ислам не устанавливает границ максимума и минимума в выплате брачного дара, то зачем вообще было его предписывать? Ранее мы уже предлагали несколько теорий относительно института брачного дара, однако ни одна из них не давала приемлемого обоснования специфики выплаты махра в исламе⁵²⁸.

Теория, согласно которой приданое является компенсацией отцу или его представителю за потерю экономической единицы в семье, в лице выдаваемой замуж девушки, неприемлема по той причине, что брачный дар (*махр*) может быть настолько номинальным, что вряд ли будет считаться надлежащей компенсацией для семьи невесты. Кроме того, ислам

⁵²⁷ Ibid., pp.64–65.

⁵²⁸ Ibid., p.67.

предписывает, что махр принадлежит исключительно самой будущей жене. Никто другой, включая родителей невесты или любых других ее представителей, не может ни рассчитывать, ни претендовать на придание.

*Иногда предполагается, что брачный дар в исламе предписан для того, чтобы обеспечить экономические права жены после замужества и укрепить ее финансовое положение. Эта точка зрения может иметь существенное значение только в тех случаях, когда приданое велико и когда подобная экономическая выгода является наиболее видимой и явной функцией заключения конкретного брака. Однако это не относится к большинству случаев.*⁵²⁹

Существует также теория, согласно которой брачный дар жениха невесте служит "препятствием для расторжения союза по причинам легкомыслия" или что "он работает как сдерживающий фактор, направленный на ограничение полигамии"⁵³⁰. Однако эти теории не объясняют сути происходящего для большинства заключаемых в мусульманских сообществах браков. Ведь брачный дар в них не составляет столь значительную сумму, чтобы служить указанным целям. Какковы тогда объяснения исламских ученых и правоведов?

Мусульманские правоведы более поздних веков придерживались чисто механистического подхода к данному вопросу. Они считали, что брачный дар выплачивается в обмен на право мужчины (по крайней мере, теоретически) иметь законное право на сожительство с определенной женщиной. Она имеет право на приданое, потому что согласилась на брак и, соответственно, на половые отношения с мужем. Среди юристов было множество дискуссий по этому вопро-

⁵²⁹ Ibid., pp.68–69.

⁵³⁰ Ibid., p.68.

су. По всей видимости, сторонники этой точки зрения полагают, что у женщин совсем нет собственных сексуальных желаний и потребностей. Учитывая дозволенность номинальной выплаты приданого, они, скорее всего, допускают, что секс – это дешевый товар, а брак – это не более чем коммерческая сделка. Этот список предположений и умозаключений можно продолжить. Однако все это противоречит биопсихологическим особенностям как мужчины, так и женщины, да и самой идее брака, который изображен в Коране (например, 30:21) как прибежище мира и комфорта, плод взаимной любви и акт милосердия.⁵³¹

Конечно у нас нет достоверных сведений о количестве тех мусульман, которые при заключении брака считают, что они участвуют в коммерческой сделке: жених считает, что он – покупатель, а невеста – что она представляет в одном лице одновременно и продавца, и товар. Однако, даже без проведения глубоких научных исследований и научных опросов, можно с уверенностью предположить, что у большинства женщин подобная трактовка брака, как акта купли-продажи, вызвала бы отвращение и протест. Более того, идея женитьбы, как коммерческой сделки, была бы столь же отвратительна и для вступающих в брак мужчин. К сожалению, при чтении юридических трактатов, содержащих изложение позиций мусульманских правоведов, складывается впечатление, что они действительно свели брак к формату коммерческой сделки:

Женщина может отказать мужу в повторных сексуальных отношениях, и делать это до тех пор, пока он не выплатит ей брачный дар, что подобно взаимоотношениям при совершении акта купли-продажи: женщина сохраняет свое право на возврат части товара, в случае неуплаты его

⁵³¹ Ibid., p.68.

полной стоимости, также как и муж имеет право на товар, за который осуществлена выплата⁵³².

Вопрос здесь состоит в том - о какой именно категории брачного дара идет речь, о выплате всего махра целиком при заключении брака (муаджил) или же отсроченном махре (муаджал). В вышеприведенном отрывке говорится о том случае, когда выплата брачного дара или определенной его части является досрочной (муаджил); однако же если махр, оговоренный при заключении брака входит в категорию отсроченного (муаджал⁵³³), то женщина не имеет права отказаться от близости с мужем, поскольку она изначально согласилась на отсроченный (муаджал) тип махра, подобно тому как и в случае продажи, продавец не имеет права задерживать поставку товара из-за невыплаченной всей стоимости целиком, если выплата по договору изначально имела отсроченный характер.⁵³⁴

Следует отметить, что если женщина не соглашается на совершение повторного полового акта [до выплаты всего брачного дара – прим. перев.], согласно приведенному выше примеру, она, тем не менее, имеет право (согласно мнению Абу Ханифы) на свое содержание, поскольку ее отказ в данном случае проистекает не из упрямства или неповиновения, а скорее, исходит из намерения следовать обязательствам согласно договору. - Два ученика [Абу Ханифы – прим. перев.] утверждают, что она не имеет права на содержание со стороны мужа; и их аргументация по этому поводу за-

⁵³² Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.150.

⁵³³ В сферу обязательств по категории отсроченного брачного дара (махр муаджал) входит выплата махра после смерти одного из супругов. Если умер муж, то из его имущества выделяется сумма оговоренного отсроченного брачного дара (махр муаджал). Если умирает жена, то оговоренную сумму получают ее наследники. (Прим. перев.)

⁵³⁴ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.150.

ключается в том, что единственный пункт договора был должным образом осуществлен – либо в виде единственного совершенного полового акта, либо в виде однозначного оставления своих брачных обязанностей. И поскольку ее права на брачный дар установлены и подтверждены, то она не имеет права на свое дальнейшее содержание, что подобно ситуации в торговле: когда продавец, передав проданную вещь покупателю до получения ее стоимости, в любом случае, уже не имеет права требовать что-то еще.⁵³⁵

Если мужчина заключает один договор, сочетающий его браком сразу с двумя женщинами, одна из которых для него разрешена и законна, а другая запретна⁵³⁶, то его брак с разрешенной супругой остается действительным, а с другой – должен быть расторгнут, поскольку причина недействительности кроется в нарушении законности в отношении одной из женщин. В противоположность этому, когда человек в рамках одного договора продает свободного человека и раба, то такая продажа будет недействительной в отношении обоих, поскольку в данной сделке недействительно само условие, поскольку для того, чтобы сделка считалась законной в отношении раба, необходимо согласие на то свободного человека.⁵³⁷

Итак, как именно юристы установили связь между заключением брака и актом купли-продажи? Ответ кроется в применении метода аналогии (*кийас*). Брак рассматривается как некая форма договора, подобная заключению коммерческих сделок и проведению торговых операций. Таким образом, когда правоведы, к примеру, отстаивали права мужа на половые отноше-

⁵³⁵ Ibid., p.151.

⁵³⁶ Скорее всего, имеется в виду, например, близкое родство или другие причины, которые не были учтены при заключении договора. (Прим. перев.)

⁵³⁷ Ibid., p.92.

ния со своей женой или рассматривали вопросы, связанные с отказом жене в содержании, когда она не соглашалась делить с мужем ложе, либо же когда они определяли условия законного/действительного и незаконного/недействительного брака, они выявляли четкие параллели между заключением брака и осуществлением коммерческих сделок:

Интересно отметить, что термин махр (брачный дар), благодаря которому брак нередко воспринимается как сделка, вообще не используется в Коране. В пророческих хадисах это слово употребляется редко; когда же это происходит, слово махр, как правило, сопровождается другими понятиями, такими как фарида (дарованное Богом право) или садака (происходящим от корня, имеющего целый спектр значений – брачный дар, благотворительность, дружба, верность, истина и т.д.). Правоведы попеременно используют все эти термины, имея при этом в виду, что брачный дар – это дарованное Богом право. Однако не совсем ясно – то ли традиционное значение термина брачный дар (махр) постепенно приняло возвышенный оттенок этической нормы и благотворительности, присущий понятиям фарида и садака, или же эти термины сами приобрели значение, которое изначально уже имелось в традиционном понимании махра. Анализ классических правовых текстов, по всей видимости, свидетельствует о том, что встречающееся в них слово махр имеет смысл высокого нравственного акта, весьма приближенного к таким терминам как садака или фарида. Однако более поздние правовые трактаты, скорее используют махр и другие схожие термины в значении, очень близком к традиционному выкупу за невесту. Это изменение смысла, по-видимому, было связано с общим упадком юриспруденции и снижением правового статуса женщин, а также с явным непониманием высокой духовной сущности брака, присущей исламской религии.⁵³⁸

⁵³⁸ Al-Ati, 1977, pp.68–69.

Истинное понимание роли махра в исламе не способны дать ни теории, предлагаемые социологами, ни те концепции, что лежат в основе взглядов мусульманских факихов. Ал-Ати считает, что необходимы дальнейшие глубокие исследования по данному вопросу, однако уже сейчас можно сказать следующее:

По всей видимости, выплата брачного дара (махр) является символическим выражением принятия женихом экономической ответственности за семью и его готовности полноценно исполнять все соответствующие обязанности после вступления в брак. Махр можно рассматривать как определенную гарантию с его стороны, что экономическая состоятельность будущей супруги и ее экономические права будут в полной мере защищены. Это также и символическое признание того, что цели брака для него лежат вне сферы экономической эксплуатации и материальной выгоды. Согласно внутренней природе женщины, а также в соответствии с культурными паттернами, существующими в обществе, именно женщина, как правило, нуждается в конкретном подтверждении намерений мужчины и его заинтересованности в браке. А для этого может потребоваться нечто большее, чем простые слова любви и заверения о серьезности намерений мужчины. В этом смысле, брачный дар (махр) несомненно может послужить осязаемым символом такой любви и преданности. Для невесты это знак со стороны жениха о его намерении вступить с нею в брачный союз. Для родителей девушки - это проявление взаимной дружбы и семейного единения, гарантия того, что их дочь будет в безопасности и под надежной защитой. Однако концепция брачного дара (махр) может содержать и другие символические смыслы, о чем упоминалось ранее. Не следует также упускать из виду того, что все предлагаемые здесь значения брачного дара (махр), как религиозного и нравственного идеала, на деле не всегда могли быть в полной ме-

*ре реализованы. У нас нет достаточных оснований полагать, что реальность всегда совпадала с идеальными представлениями и нормами*⁵³⁹.

г) Рассмотрение вопросов брака по аналогии с договорными и арендными отношениями.

В предыдущем разделе мы постарались показать, как ученые, под влиянием легализма и буквализма, при решении различных вопросов слишком увлекались использованием метода аналогии (*кийас*). Для нас совершенно очевидна неуместность перенесения вопросов заключения брака в контекст норм, разработанных для выработки договоров о купле и продаже. Однако есть и другие моменты, о которых также стоит упомянуть.

Применение некоторых норм исламского права не всегда осуществимо на практике, иные же прямо противоречат принципу справедливости. Например, традиционные школы фикха требуют, чтобы при создании семьи жена имела право на собственное отдельное жилье:

Муж обязан предоставить отдельное жилище для проживания своей жены, которое должно быть предназначено только и исключительно для ее пользования, чтобы никто из семьи мужа или других родственников не могли войти туда без ее разрешения и желания, потому что это необходимо для нее и поэтому что это причитается ей так же, как и материальное содержание; согласно слову Божьему, ей назначается свое жилое помещение, а также средства к существованию: и также как муж обязан обеспечить жилище своей жене, он не имеет права позволять жить в нем кому-то еще, так как это повредит его супруге,

⁵³⁹ Ibid., p.70.

*подвергнет опасности ее собственность и воспрепятствует ее наслаждению обществом мужа...*⁵⁴⁰.

*Жена имеет право на жилье в доме, который не занят другими членами семьи мужа*⁵⁴¹.

Следует вознести благодарение Господу хотя бы за то, что ученые не стали требовать от мусульман непременно быть богачами, или по меньшей мере быть хорошо обеспеченными, ибо экономическое положение многих семей, проживающих в пределах исламского мира таково, что несколько поколений одного рода вынуждены проживать под одной крышей, не имея в доме отдельных комнат, не говоря уже о наличии отдельного помещения для супруги главы семейства. Следует заметить, что женщины, как правило, не знают об этом своем великом праве, и, по понятным причинам, мусульманские ученые прилагают немало усилий для того, чтобы утаить от них сведения об этой привилегии и об обязанностях мужчин в данном отношении. При этом, нет никаких достоверных свидетельств или доказательств из Священных текстов, на основании которых можно было бы подтвердить право женщин на отдельное жилище. Хотя конечно же, нет никаких сомнений в том, что мусульманские жены были бы счастливы и довольны, если бы это право в отношении них было соблюдено. Между тем, если мусульманские жены все же узнав об этом великом праве, станут настаивать на его соблюдении, то их ожидает большой сюрприз, поскольку не стоит забывать, что присущий позднему исламу легализм и буквализм, прочно внедрившийся в мусульманское право, может представить дело совсем в ином свете. И таких сюрпризов в исламской юриспруденции великое множество, о чем мы расскажем чуть ниже. В реальности, муж полностью

⁵⁴⁰ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, pp.401-402.

⁵⁴¹ Dayal, (trans.), Durr-ul-Mukhtar, 1982, p.322.

контролирует ситуацию, и закрепление за супругой отдельного помещения вовсе не означает, что оно ей принадлежит:

Муж имеет право не допускать в помещение, занимаемое его супругой, родителей жены, других ее родственников, или детей от предыдущего брака, поскольку ее жилище – это его собственность, в которое он на законных основаниях может не разрешать входить никому другому; однако он не может запретить им видеть жену и разговаривать с ней, когда бы они этого не захотели.... Некоторые факихи утверждают, что он не имеет права запрещать им посещать супругу, а не просто разговаривать или видеть ее.⁵⁴²

И хотя наличие права на собственное жилье для супруги может стать для нее весьма приятным сюрпризом (и, несомненно, шоком для большинства мужчин), имеются и некоторые неприятные моменты, которые, к сожалению, также могут ожидать женщин в соответствии с нормами мусульманского права. Согласно исламскому закону, жена имеет право на определенное содержание (*нафака*). Но что именно понимается под этим термином?

Когда женщина переходит на попечение мужа, он обязан отныне обеспечивать ее едой, одеждой и жилищем, будь она мусульманка или [неверующая], ибо таково предписание как Корана, так и Сунны⁵⁴³.

Содержание (нафака) в буквальном значении – это то, что мужчина тратит на обеспечение своих детей; согласно закону это включает в себя пропитание, одежду и жилье; в общепринятом смысле это означает еду.⁵⁴⁴

⁵⁴² Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.402.

⁵⁴³ Ibid., p.392.

⁵⁴⁴ Dayal, (trans.), Durr-ul-Mukhtar, 1982, p.316.

Однако, каковы будут предписания в том случае, если жена заболела, в особенности, если речь идет о тяжелом длительном или даже пожизненном недуге? В этом случае закон предельно ясен: женщина теряет свое право на пропитание, одежду и жилище. При этом, в Священных текстах нет никаких достоверных доказательств, свидетельствующих в пользу столь ограниченного толкования закона. Большинство мусульман – как мужчин, так и женщин – будут неприятно удивлены, узнав, что исламский закон не предусматривает обязанности мужа заботиться о своей больной жене, содержать ее, обеспечивая едой одеждой и жилищем, если она не способна исполнять своей главной функции согласно брачному контракту – удовлетворять сексуальные желания своего мужа:

Если болезнь застигла женщину в доме ее мужа, то тогда она все равно имеет право на содержание с его стороны. Данная норма, однако скорее основывается на принципе милосердия, поскольку формально, согласно аналогии (кийас), можно предположить, что она теряет свое право на содержание, если заболела настолько, что не может исполнять супружеские обязанности, и, соответственно, уже не считается находящейся на содержании в обмен на предоставляемые ею удовольствия.⁵⁴⁵

Несмотря на то, что в данном вопросе нет единого мнения, в любом случае сам дискурс представляет собой не только еще один пример неправомерного использования метода аналогии (кийас), но еще и полное игнорирование фундаментальных ценностей ислама. Этот случай ярко иллюстрирует склонность правоведов к легализму и буквализму, жертвой которого стало, в конце концов, исламское право. В главе "Содержание на период болезни" ал-Ати еще более детально развивает эту тему:

⁵⁴⁵ Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.396.

Священные источники ислама – Коран и Сунна – полны призывами к доброте и заботе в отношении супруги. Между тем, непосредственная имплементация этого общего принципа в отношении заболевшей жены вызвала многочисленные споры и разногласия, в ходе которых обнаружилось множество юридических тонкостей. По мнению некоторых правоведов, больная жена, которая по причине ухудшения здоровья не в состоянии выполнять свои супружеские обязанности, не имеет законного права на содержание со стороны своего мужа.⁵⁴⁶

Очевидно, что вопрос о материальном содержании больной супруги в определенной степени является провокационным, и поскольку сама проблема не столь распространена в реальной жизни, то ее решение в большей степени имеет теоретическое значение, нежели применимо на практике. Это скорее всего указывает на то, что чем позже по времени обсуждался тот или иной вопрос, тем дальше некоторые правоведы отходили от духа исламского закона и от его этических оснований. Любопытно, что ни в Коране, ни в Сунне проблема вообще не упоминается в том смысле, в каком ее преподносят вышеупомянутые факихи. Более того, ни один из диспутантов не приводит никаких авторитетных доказательств в пользу своей точки зрения⁵⁴⁷.

Ал-Ати упоминает, что эта тенденция не ограничивается только вопросами содержания больной супруги: согласно мнению большинства юристов, женщина также не имеет права на оплату мужем медицинских расходов. Итак, на каком же основании факихи отказывают жене в обеспечении супругом расходов на ее лечение и содержание? Ответ вновь заключается в применении метода аналогии (*кийас*):

⁵⁴⁶ Al-Ati, 1977, p.181.

⁵⁴⁷ Ibid., p.152.

С вопросом о содержании больной супруги связана также и проблема расходов на ее лечение. В соответствии с мнением большинства факихов (при этом, не ставшим единодушным), муж не обязан оплачивать расходы на лекарства, гонорар врача и т.п. Некоторые правоведы, однако, утверждают, что если муж достаточно обеспечен, а расходы на лечение не слишком высоки, то он обязан оплачивать их за свой счет. Иные полагают, что даже если **по закону** он не несет правовой ответственности, его **религиозный** долг – помочь жене из чувства сострадания и милосердия, в соответствии с принятыми в обществе нормами. В свою очередь, те, кто считают, что медицинское обслуживание не входит в разряд обязательного содержания супруги, **проводят аналогию** между женой и **арендованным имуществом**: ведь арендаторы не должны платить за ремонт и благоустройство помещения! Их обязанность - платить только арендную плату, остальное - дело владельца. Будучи подобным арендатором, муж также не должен оплачивать расходы на лечение, которое необходимо его жене для восстановления или поправления ее здоровья⁵⁴⁸.

Совершенно очевидно, что причиной появления подобной трактовки является неоправданная приверженность суждениям по аналогии (*кийас*). Еще одним примером того, как действие аналогии (*кийас*) распространяется на самые разные аспекты супружеской жизни является кораническое предписание, приказывающее воздерживаться от любой деятельности, когда звучит призыв к пятничной молитве:

Продажа товаров или ведение бизнеса во время пятничной коллективной молитвы запрещены следующим стихом Корана: "О те, которые уверовали! Когда возглашено на молитву в день собрания, то устремляйтесь к поминанию Аллаха и оставьте торговлю". (62:9) Причина ('илла) этого

⁵⁴⁸ Ibid.

запрета заключается в том, что процесс купли-продажи отвлекает человека от совершения пятничной молитвы, что может повлечь за собой акт пренебрежения ею. Считается, что та же самая причина ('илла) распространяется и на вопросы, связанные с осуществлением сделок в отношении аренды, получения кредитов, и заключения брака. Поэтому и решение (хукм) по поводу неправомочности подобных сделок во время пятничной молитвы, точно такое же, как и в отношении актов купли-продажи.⁵⁴⁹

Далеко не новым феноменом является то, что многие женщины, выступая категорически против подобных "ортодоксальных" исламских законов, остаются при этом верными исламским номам, воплощенным в Коране и Сунне. Среди мужчин также немало и тех, кто не принимает многие детали брачного законодательства, особенно те, что выведены при помощи далекого от совершенства метода аналогии (*кийас*), поскольку ему присущи все свойства человеческого мышления, склонного к ошибкам и заблуждениям. Современные мусульманские ученые, особенно те, кого миновало обучение в ортодоксальных центрах исламского образования, также выражают сомнение в правомочности исламского легализма:

Современные мусульманские ученые весьма критически относятся к этим формалистским толкованиям закона, согласно которым, с одной стороны, мужу предписывают содержать для жены прислугу, что представляется очевидной роскошью, однако с другой – он освобождается от обязанности оплачивать расходы на ее лечение. По их мнению, это явное издевательство, казуистика и игнорирование основополагающих принципов исламского права.

Более того, подобные формальные толкования не опираются на достоверные доказательства. Они также не согла-

⁵⁴⁹ Moghul, 199, pp.15–16.

суются с предписаниями Корана и Сунны, которые однозначно призывают к доброте, состраданию и милосердию. И здесь снова возникает вопрос: пытались ли факихи решать реальные проблемы или занимались бессмысленной казуистикой? Почему, вместо того, чтобы принять во внимание имеющиеся убедительные доводы Корана и Сунны, они сосредоточились на незначительных формальностях и третьестепенных аспектах законов?

Мнение о том, что муж может быть освобожден от обязанности содержать и оплачивать лечение больной жены, не подтверждается ни одним достоверным свидетельством из Корана или Сунны. Это мнение не только не укреплено Священными текстами, но и само по себе является, пожалуй, одним из самых ярких примеров "отклонения" от духовного смысла главных источников исламского права⁵⁵⁰.

Важно понимать, что подобное неправомерное применение аналогии (*кийас*) вовсе не было единичным случаем. Ал-Ати в своей работе дает некоторое представление о том, в каком направлении развивалась исламская юридическая наука на протяжении нескольких веков:

Подобное мнение относительно аналогии между положением жены и арендованной собственностью, помимо интеллектуальной головоломки и казуистического упражнения, по всей видимости, также отражало определенные социальные и мыслительные процессы.... Демографический состав населения мусульманских городов постепенно становился все более сложным и разнообразным. Все больше входила в моду атомизированность, анонимность и индивидуализм, присущие жизни в мегаполисах. В подобных условиях брак

⁵⁵⁰ Al-Ati, 1977, pp.153–154.

стал рассматриваться уже не столько как союз семей, родов, племен или дружеские отношения, сколько как индивидуальные "контракты", ориентированные, в основном, на конкретный формальный обмен услугами. Женщины все дальше отходили на задний план и исключались из мира мужчин.... По мере ослабления традиционной роли матери семейства, и утраты женой тесных личных отношений с супругом, который легко теперь мог находить дружеские связи за пределами семейного круга, для обычной жены остается, пожалуй, совсем немного – лишь быть объектом сексуального желания. Но даже и эта роль не доставалась исключительно только одной супруге⁵⁵¹.

Правовые трактаты отражают общую тенденцию на снижение значимости женщины в семье и социуме. Неужели изначально, при вступлении в брак женщина предполагает, а мужчина ожидает, что жена должна полностью перейти под опеку своего супруга? Есть ли хоть одна женщина, которая выходя замуж сознательно соглашается оказаться в заточении и по сути в изоляции? К сожалению, именно так, по всей видимости, и понимали брак факихи, поскольку в правовых трактатах они обрисовывали именно эту картину:

*Когда женщина переходит под опеку мужа, он обязан в дальнейшем обеспечивать ее пищей, одеждой и жильем, будь она мусульманка или неверующая, потому что так предписано Кораном и Сунной; а также потому, что содержание - это компенсация за те **ограничения (ахбас)**, которые налагаются брачными узами⁵⁵².*

Используемое в данном случае арабское слово *ахбас*, происходит от корня *хабаса*, что значит блокировать, ограничи-

⁵⁵¹ Ibid.

⁵⁵² Hamilton, C., (trans.), Al-Hedaya, 1989, p.392.

вать, лишая свободы передвижения.⁵⁵³ Объяснение данной особенности мусульманского брака в переводе Хаскафи “Избранная жемчужина” (*Дурр ал-мухтар*) дано с еще большей определенностью:

*Содержание - это компенсация за ее заточение*⁵⁵⁴.

По мере того, как мусульманское мужское сообщество все более изолировало женщин от участия в социальной жизни, “заточало” их в юридическом смысле (что несомненно противоречило пророческим заветам), исламский правовой дискурс все дальше отходил от духа ислама, увязая в легализме и буквализме.

(д) Заключение мирных договоров с немусульманами

Несмотря на то, что некоторые склонны обвинять ислам за его, якобы, агрессивное отношение к другим, немусульманским народам, на самом деле наша религия всегда стремилась к установлению мира и справедливости, и согласно историческим реалиям, Пророк никогда не вел завоевательных кампаний.

В соответствии с признаваемыми всеми, универсальными принципами, ислам признает право на самозащиту. Это, однако, не означает, что после эпохи Пророка и четырех праведных халифов мусульмане на протяжении всей своей истории не вели наступательных войн. При этом, Коран осуждает агрессивные захватнические действия:

Дозволено тем, с которыми сражаются, за то, что они обижены... Поистине, Аллах может помочь им, - тем, кото-

⁵⁵³ Cowan, J. (ed.), *Arabic-English Dictionary: Hans-Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976), p.153.

⁵⁵⁴ Dayal, (trans.), *Durr-ul-Mukhtar*, 1982, p.316.

рые изгнаны из своих домов без права, разве только за то, что они говорили: "Господь наш - Аллах". И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллаха много. Поможет Аллах тому, кому Он поможет, - ведь Аллах силен, славен! (22:39-40)

Суть проблемы состоит не только лишь в защите мечетей, а в том, что в рамках присущих исламу универсальных принципов, предписывается необходимость установления мира и справедливости на всей земле, включая защиту церквей, синагог, храмов и тому подобного. Имеются и другие аяты, в которых мусульмане оказываются в ситуации, когда война неизбежна, или они уже находятся в состоянии вооруженного противостояния. Если мусульмане все же вынуждены вступить в сражение, то они должны сражаться мужественно и решительно, дабы совершить все необходимые для достижения победы действия. Однако и в случае ведения войны ислам устанавливает строгие правила, согласно которым нельзя причинять вред гражданскому населению (детям, женщинам, старикам и безоружным людям), нельзя уничтожать чужое имущество и пр. Очевидно, что в наше время появились новые практические вопросы, требующие решения, такие, например как оружие массового уничтожения⁵⁵⁵. Однако в любом случае, при появлении со стороны врагов первых же признаков, свидетельствующих об их желании заключить мир, мусульмане, согласно Корану, обязаны принять соответствующие меры:

А если они склоняются к миру, то склонись и ты к нему и полагайся на Аллаха: ведь Он - слышащий, знающий! (8:61).

И действительно, не говоря уже о запрете на осуществление прямой агрессии или о предписании немедленного согласия на запрос о мире, ислам причисляет миротворческую

⁵⁵⁵ AbuSulayman, 1987, p.68.

деятельность (ценность № 10, см. вторую главу) к числу важнейших обязанностей:

Пусть клятва именем Аллаха не мешает вам творить добро, быть богобоязненным и примирять людей. Аллах - Слышащий, Знающий. (2:224)⁵⁵⁶

Эти принципы и нормы сформулированы не только в отношении установления мира, но и в целом, для обеспечения справедливости. Мусульмане обязаны относиться к самым разным людям – иудеям, христианам, буддистам, атеистам, коммунистам, анимистам и др. – без каких бы то ни было предубеждений. Исключение вводится только в отношении тех, кто осуществляет угнетение и творит несправедливость:

И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения, а (вся) религия будет принадлежать Аллаху. А если они удержатся, то нет вражды, кроме как к несправедным! (2:193)

Есть мнение, согласно которому этот аят, якобы, был отменен другими строками, ниспосланными позже, и потому миротворческий посыл, заложенный в последнем предложении, утрачивает свою актуальность. К сожалению, объем данной работы не позволяет подробно остановиться на рассмотрении понятия “отмены” (*наسخ*), однако, следует отметить, что *наسخ* является еще одним неверно понимаемым феноменом, применение которого исламской правовой наукой противоречит самой сути ислама. Если довериться предположению о том, что некий аят был отменен, то это означает, что он потерял актуальность, и его присутствие в тексте Корана представляет интерес только с исторической точки зрения. В этом случае можно заключить: что мусульмане вправе исключить эти аяты из Коранического повествования, поскольку они уже не имеют практического значения. Однако, это предположение не состоятельно. В Коране нет ничего, что могло бы потерять значимость; обязательно придёт такое

⁵⁵⁶ Перевод Э.Кулиева. (Прим. перев.)

время, когда смысл каждого аята будет постигнут людьми на основании их собственного жизненного опыта.

Абу Сулайман поясняет:

Любой студент, который сейчас изучает ислам, не может не заметить, что традиционная концепция “отмены” (насах) фактически вступает в противоречие со многими важнейшими принципами откровения, сводя на нет или ограничивая все то, что было ниспослано в первый, мекканский период, и актуализируя при этом лишь те нормы, которые появились после переселения Пророка в Медину.⁵⁵⁷

Говоря о 5 аяте⁵⁵⁸ суры Покаяние (ат-Тауба) Абу Сулайман отмечает:

Здесь мы обнаруживаем, что традиционное понимание насак не в состоянии дать необходимых рекомендаций о том, как исправить ситуацию, осуществив структурную перестройку общественных отношений, как противостоять несправедливости и угнетению. Вместо этого традиционные интерпретации увели рассуждение в сферу ведения миссионерской деятельности (да'ва), отношений с окружающими и, в целом, в направлении разговоров о том, как обращаться с немусульманами. Рассматривая все эти события в подобном разрезе, мусульмане утратили изначально присутствующий в аяте смысл, который повествует о том, как следует обращаться с равными, как воздавать должное тем, кто творит добро, и как смягчать сердца людей, которые склоняются к принятию ислама. В результате, концепция толерантности приобрела условный характер; она стала применяться лишь в узких рамках отдельно оговоренных ситуаций, в то время как

⁵⁵⁷ AbuSulayman, 1993, p.50.

⁵⁵⁸ «А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах - прощающий, милосердный!» (9:5) (Прим. перев.)

*концепция ограничения свободы веры превратилась в жесткое и непреложное правило*⁵⁵⁹.

По существу, теория и концепция “отмены” (*наسخ*) лишь прибавила путаницы и существенно повредила мусульманам в их способности мыслить и подходить к решению всех жизненных проблем последовательно и комплексно. Это случилось потому, что во многих случаях применение теории “отмены” (*наسخ*) перевело множество важнейших аятов Корана в разряд отмененных. Из соображений экономии времени, мы не сможем здесь более глубоко обратиться к рассмотрению этого вопроса; однако мнение автора по вопросу “отмены” (*наسخ*) состоит в том, что ни один аят Корана не является отмененным. А в данном конкретном случае, нет никаких веских доказательств считать данный аят, содействующий прекращению вражды и неприязни, отмененным⁵⁶⁰.

Одним из способов, при помощи которого мусульмане стремятся к устранению конфликтов и войн, заключается в подписании долговременных мирных соглашений и в укреплении сотрудничества, направленного на достижение всеобщего блага:

Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, - и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несча-

⁵⁵⁹ AbuSulayman, 1993, p.51.

⁵⁶⁰ См. также: Dr. Taha J. Alalwani, Nahwa Mawqif Qur’ani min al-Naskh [О коранической позиции в отношении ‘отмены’] (Egypt: Maktabah al-Shu’uq al-Dawliyyah, 2007), в которой он отрицает концепцию отмены.

стии и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они - богобоязненные. (2:177)

Ислам устанавливает строжайшие требования для мусульман в отношении верности данным обещаниям, обязательствам и договоренностям. По этой же причине ислам весьма сурово относится к нарушителям договоров и соглашений или к предательству, особенно когда оно имеет жесткий и односторонний характер, принося при этом вред мусульманскому сообществу:

Поистине, злейшие из животных у Аллаха - те, которые не веровали, и они не веруют, - те, с которыми ты заключил союз, а потом они нарушают свой союз каждый раз, и они - не богобоязненны. Если ты застанешь их в битве, то прогони ими тех, которые позади них, - может быть, они вспомнят! (8:55-57)

Здесь важно отметить, что ислам выступает против ведения войн; мусульманская религия, скорее, стремится к упрочению мира и справедливости. Именно поэтому, ислам призывает мусульман к заключению договоров, как средства установления мира и справедливости.

Однако, если проанализировать классические и традиционалистские исламские правовые трактаты, то перед нами предстает совершенно иная картина:

... в сфере международных отношений аш-Шафи'и советует мусульманским правителям атаковать территории многобожников (муширикун) не менее одного раза в год, а также не заключать перемирий на срок более, чем на десять лет.⁵⁶¹

⁵⁶¹ AbuSulayman, 1987, p.68, ссылка на аш-Шафи'и, ал-Умм, том IV, сс.

И хотя Пророк при своей жизни не заключал перемирий более чем на десять лет, он вовсе не исключал возможности более длительных сроков сохранения мира. Точно также, Пророк вовсе не советовал нападать на немусульманские страны раз в год или даже чаще. Как бы это не казалось нам шокирующим и невероятным, но все эти странные положения ничто иное, как вновь, - результат неправомерного применения метода аналогии (*кийас*). Таким образом, это связано ...с простым перенесением [в законы мусульманского права – прим. перев.] по аналогии того, что наличествовало в Сунне Пророка – а именно, что последний вынужден был вступить в сражение со своими врагами не реже одного раза в год, и не заключал перемирий более чем на десять лет⁵⁶².

Интересно, что участие Пророка в сражениях, случавшихся, в среднем, раз в год, составляет основу для аналогии (*кийас*), приведшей к принятию данного положения в качестве нормы. Конечно, существовали различные правовые решения, в частности, есть мнение Абу Ханифы, которое противоречит предписанию шафиитской школы права⁵⁶³. Однако следует более широко освещать эту проблему и информировать общественность о том, что лучшие мусульманские умы вели дискуссии и мыслили подобным образом. На самом деле, сфера влияния этих мыслительных операций вовсе не ограничивалась классическими трактатами прошлого. Напротив, отправные посылки, взгляды и мыслительные конструкции, лежавшие в основе этих мнений, продолжают влиять на умы мусульман. Абу Сулайман с сожалением отмечает:

Вполне можно понять юристов классического прошлого, которые были увлечены буквальным прочтением текстов,

90-91; а также: Ибн Рушд, Бидайат ал-муджтахид, том I, сс. 313-314.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Ibid., p.17.

*анализировали слово в слово и сравнивали схожие проблемы, выстраивая свою аргументацию с близкой по времени традицией, однако когда современные правоведы проделывают тоже самое и слово в слово дублируют старые рецепты, то становится очевидным отсутствие понимания произошедших с тех пор изменений*⁵⁶⁴.

(IV) Выводы

Суждение по аналогии (*кийас*) является одним из наиболее распространенных методов, применяемых людьми в самых различных областях знания. Исламские ученые и правоведы также широко использовали данный метод. Во многих случаях это было крайне эффективно и приводило к самым блестящим результатам. Однако, в определенных ситуациях, особенно, когда аналогия (*кийас*) использовалась сторонниками буквалистских и легалистских решений, выведенные с ее помощью законы в корне противоречили исламским принципам, что неизбежно означало ошибочность применения данного метода. Это вовсе не означает, что аналогия (*кийас*), как метод, в целом, является проблематичной; она по-прежнему остается важным компонентом правового инструментария, необходимого для выведения законов и правил. Однако, важно отметить, что ученые должны быть достаточно скромны, для того чтобы изначально предупредить общественность о том, что результат подобной практики может оказаться ошибочным. Они также должны быть крайне внимательными к своему делу, дабы не увлечься при использовании этих инструментов человеческого мышления. Более того, дискуссия об аналогии (*кийас*) также весьма актуальна в контексте обсуждения вопросов, касающихся шариата в целом. Ведь он (*шариат*) считается божественным и неизменным! Однако, поскольку многие его аспекты основыва-

⁵⁶⁴ Ibid., p.68.

ются на использовании аналогии (*кийас*), которая по своей сути представляет собой продукт человеческого мышления, то соответственно вряд ли здесь может идти речь о чем-то, на самом деле, божественном.

Абу Сулайман делает еще один важный вывод относительно применения метода аналогии (*кийас*) при решении отдельных проблем на микроуровне; ведь подобный подход не позволяет учитывать более широкий план и не дает видение всей возможной, в каждом отдельном случае, перспективы:

*Аналогия (кийас) не может более выступать как фрагментарный подход, рассматривающий широкий круг не связанных друг с другом вопросов. Использование метода аналогии (кийас) должно иметь систематический, концептуальный, абстрактный и всеобъемлющий характер*⁵⁶⁵.

Именно эта необоснованная или неумеренная приверженность правоведов методу аналогии (*кийас*), особенно когда поиск внутренней причины (*'ила*) осуществляется в отрыве от рационально постижимой мудрости (*хикма*), бессистемно и без учета целостной картины бытия, и привела к существующим в настоящее время в мусульманском мире косности, легализму и дисфункции, не позволяющим успешно функционировать в современных условиях.⁵⁶⁶ Метод суждения по аналогии (*кийас*),^B в любом случае, останется важнейшим элементом исламской методологии права. Однако следует более реалистично оценивать степень надежности как самого метода, так и решений, принятых на его основе.

⁵⁶⁵ Ibid., p.84.

⁵⁶⁶ Farooq, M. O., "Riba, Interest and Six Hadiths: Do we have a Definition or a Conundrum?" (2009)

И вновь, следует отметить, что закон вовсе не обретает статус “исламского” только из-за того, что он выведен при помощи метода аналогии (*кийас*), который представляет собой умозрительное рассуждение, вовсе не гарантирующее достижения окончательного и истинного результата. Скорее, закон становится исламским только тогда, когда он удовлетворяет следующим критериям: а) его разработка должна основываться на главных источниках ислама; б) закон должен формулироваться с учетом четко понимаемых целей и ценностей ислама и в) принятие и вступление закона в силу следует осуществлять при помощи общественного обсуждения (*шура*). Видный современный ученый в области исламского права Камали отмечает:

При выборе оснований для вынесения правового решения рекомендуется руководствоваться скорее “здравым смыслом” нежели подходить к вопросу механически и применять фиксированный набор логических правил.... При этом, законченность суждений, которой стремился избежать фактах, обуславливалась необходимостью выполнения всех тех обременительных формальных процедур, которыми характеризуется применение метода аналогии (кийас). В любом случае, правильным было бы отказаться от жесткого следования имеющимся прецедентам и следовать более широкому видению общих задач и целей исламского закона⁵⁶⁷.

Современным ученым следует полагаться на наследие ранних исламских правоведов, учитывая их достижения и исправляя ошибки, ведь именно ранние наши предшественники сыграли наиболее существенную роль в систематизации всего комплекса мусульманских законов, правил и норм. Все авторитетные ученые той или иной эпохи с глубоким уважением и почтением относились к наследию и вкладу

⁵⁶⁷ Kamali, 2003, p.301.

своих предшественников в различные области исламского знания. В то же время они никогда не пренебрегали тщательным разбором имевшихся у предшествующих поколений ученых ошибок и недочетов; и когда это представлялось им уместным, они обращались непосредственно к Корану и наследию Пророка, не забывая также о могуществе человеческого разума и рационального мышления, дабы предложить новые перспективные решения или более точные формулировки.

Именно они проложили нам дорогу и разработали подходы, основным положениям которых мы должны сегодня следовать. Все то великолепие и богатство знания и мудрости, оставленные нам ранними поколениями замечательных и именитых ученых необходимо изучать, сохранять и применять, однако делать это следует с учетом потребностей будущего. Новые поколения ученых должны рассматривать весь комплекс проблем, которые определяют современные процессы и все те вызовы, которые стоят перед будущим, не только через призму трудов ученых предыдущих поколений, но и при помощи обращения к Корану и Сунне Пророка. Подобный подход вовсе не означает пренебрежения наследием прошлого. Напротив, это и есть следование их примеру и почтение; это путь к тому, чтобы их по-прежнему чтили и отдавали им дань уважения. Таким образом, жизненно необходимо, чтобы в основе как нынешних, так и будущих приоритетов, нацеленных на вызовы новой эпохи, лежал подход, с одной стороны, основанный на Коране и Сунне, а с другой – обогащенный критической оценкой научного наследия и достижений прошлого.

ГЛАВА VI

ИСЛАМСКОЕ ПРАВО (ФИКХ) И ЗАБВЕНИЕ ПРИНЦИПОВ ЭМПИРИЗМА

Мусульмане считают, что ислам содержит всеобъемлющее руководство, позволяющее им успешно выстраивать свою земную жизнь. Апеллируя к Корану и Сунне⁵⁶⁸, они утверждают, что ислам – это откровение, завершающее цикл божественных посланий, которое позволяет успешно решать все проблемы, возникающие в жизни человека; исламские нормы также помогают людям придерживаться золотой середины и отстраняться от крайностей. На протяжении более тысячи лет – с момента кончины Пророка – исламская цивилизация играла ведущую роль в мировой истории. С течением времени, однако Умма вступила в эпоху упадка и общего неблагополучия, и в силу воздействия самых различных – как внешних, так и внутренних факторов – мусульмане стали неспособны самостоятельно решать большую часть своих же собственных проблем, не говоря уже об успешном соперничестве с развитыми мировыми державами.

Мусульмане в наши дни любят вспоминать о славном прошлом своей цивилизации. Однако весьма значительный

⁵⁶⁸ Буквально это слово означает «проторенная дорога». В исламе словосочетание Сунна Пророка означает «Путь Пророка».

массив унаследованных от прежних эпох исламских правовых знаний и норм давно уже не соответствует реалиям современности. Несмотря на то, что основным провозглашенным принципом ислама является справедливость, и это действительно соответствует истине, многие мусульмане в своих собственных сообществах становятся жертвами в руках приверженцев легализма, равнодушных к человеческим судьбам, которые они осмеливаются судить от имени ислама. Самым ярким примером подобного отношения являются женщины. Многие мусульманки, – особенно те из них, что принадлежат к социально незащищенным слоям населения, не позволяющим им рассчитывать ни на власть, ни на какой-либо значимый статус – подвергаются уголовному преследованию (*худуд*⁵⁶⁹), со стороны правовых систем своих стран. Судьба некоторых из них была полностью разрушена из-за практики применения бракоразводных норм и законов, восходящих к традициям, существовавшим еще до пророка Мухаммада⁵⁷⁰. Несмотря на предоставление брачного дара (*махр*), женщины крайне редко обретают в замужестве экономическую безопасность, что обнаруживается после того, как они сталкиваются с грубой реальностью, наступающей сразу после развода.

Или давайте возьмем в качестве примера проблему ростовщичества.

⁵⁶⁹ Худуд – наказание за уголовные преступления, упоминание которых имеется в Коране. К ним, в частности, относятся: разврат, клевета, пьянство, азартные игры и др.

⁵⁷⁰ В арабском обществе до прихода пророка Мухаммада мужчины имели ничем не ограниченное, безусловное и исключительное право на односторонний развод, поскольку женщины рассматривались как их собственность или имущество. Коран установил новые нормы, в которых четко и конкретно оговаривалась процедура развода для тех случаев, когда соранение брака становилось нецелесообразным.

Считается, что банковский процент запрещен, поскольку под запретом находится ростовщичество (*риба*), приравненное к банковскому проценту, соответственно предполагается, что исламская экономика и соответствующая ей финансовая система должна быть свободна от взимания процента. Почему же тогда разработанные и предлагаемые исламскими банковскими институтами продукты и услуги всего лишь имитируют или являются копией обычных финансовых систем?⁵⁷¹

Необходимо задать еще множество различных, требующих незамедлительного ответа вопросов по этим и целому ряду других смежных проблем. Например, почему имеется столь существенное несоответствие между исламскими законами и реальным положением дел в отношении соблюдения принципов справедливости и стремления к балансу между крайностями? Почему мусульманские законы, в том виде, в котором они сформулированы мусульманскими правоведами, утверждающими, что законы составлены на основании всеохватного божественного руководства, постоянно требуют применения принципа “необходимости нарушения для избежания еще большей опасности” (*дарура*) для корректировки и переосмысления того, что было установлено в качестве нормы? Почему нередко, в своем стремлении к справедливости, правде и к истинному исполнению исламских норм, многие мусульманские женщины выступают против ряда ключевых положений классического мусульманского права, обращаясь вместо этого к светским законам и бросая вызов традиционным исламским кругам?

Почему мусульмане пребывают в постоянном поиске еще большей свободы в своих собственных сообществах, в то

⁵⁷¹ Zaman, R. and H. Movassaghi, “Interest-Free Islamic Banking: Ideals and Reality,” *The International Journal of Finance* 14(4) (2002), pp.2428–2443, 2002.

время как считается, что ислам и так находится на самых передовых позициях в деле сохранения человеческого достоинства и свободы? Почему мусульманские страны страдают от повсеместной бедности и нищеты, устаревшего образования и технологической отсталости? Конечно можно объяснить это тем, что истинный дух шариата намеренно нарушается неправомерным толкованием, оправдывающим диктат коррумпированных режимов, однако немалую вину за все те негативные проявления, что были отмечены выше, следует возложить на правовое сознание мусульман, подпитываемое их закостеневшим и застывшим мировоззрением.

Следует осознавать, что в основе существующих в этой сфере проблем, лежит тот факт, что исламское право (*фикх*) при решении юридических проблем не принимает во внимание системы данных, предоставляемых практическим опытом (термин опыт или эмпиризм, в данном случае, не следует понимать в узком смысле, как практику использования исключительно лишь научных наблюдений и проведения экспериментов).

Наиболее уместным в данном случае наблюдением о системе исламского права является то, что оно ориентировано на текст или на книги, а не на саму жизнь. Примечательно, что даже Эль Фадль, говоря о фундаментализме и экстремизме применяет словосочетание “ориентация на текст⁵⁷²”, считая его наиболее яркой характеристикой исламского права, в целом. Со своей стороны, видный ученый и эксперт в области исламской экономики и финансов, Мухамуд Эль Гамаль приводит пример и объясняет, как с помощью иджитахада можно обеспечить динамичное развитие ислама:

Следует отдавать себе отчет: когда мы говорим, якобы, что в исламе имеется решение для любых проблем прошлого,

⁵⁷² El Fadl, 2002, p.10.

настоящего и будущего, это вовсе не означает, что Священный Коран и Сунна Пророка или суждения исламских правоведов уже содержат детальный ответ на каждый вопрос, появляющийся в нашей социо-экономической реальности. На самом деле, мы имеем в виду, что Священный Коран и Святая Сунна Пророка заложили широкий круг принципов, на основе которых мусульманские ученые в каждую конкретную эпоху могут вывести соответствующие решения, подходящие для текущего момента. Поэтому в свете постоянно появляющихся новых проблем, чрезвычайно важна роль ученых – знатоков шариата. Именно они должны анализировать каждый возникающий вопрос в контексте заложенных Священным Кораном и Сунной принципов, а также учитывать высокие стандарты решений, установленных более ранними учеными, чьи имена известны нам благодаря классическим исламским правовым трактатам. Эта практика называется истинбат или иджтихад... Непрерывный процесс истинбата способствует выработке новых идей, концепций и правил, обогащающих исламское правовое наследие.⁵⁷³

При этом, все подобные правовые и научные изыскания должны строиться прежде всего на основе Корана (считающегося текстом откровения, однако, так или иначе, все же текста), Сунны (многочисленных сборников хадисов, имеющих различный статус, также представляющих собой собрание текстов) и сочинений по исламскому праву (также, текстов, отражающих различные философские школы, находящиеся в оппозиции друг другу, - то есть опять же еще большее количество текстов). Примечательно, что здесь нет ни малейшего намека на необходимость проведения исследований, ориентированных на изучение реальности – речь идет лишь об обращении к определенному корпусу текстов, при помощи ко-

⁵⁷³ El-Gamal, 2006, p.17.

торых предполагается “выводить” конкретные решения, в том числе, и касающиеся самых острых жизненных вопросов. Более того, исламская традиция не упоминает о роли индуктивного метода исследования или изучения. Весь процесс ориентирован лишь на чтение исламских текстов, изучение соответствующих сочинений, и связанных с ними дедуктивных рассуждений.

Данная тенденция, нацеленная на исследование одних лишь текстов, еще более усиливается при помощи архаичных исламских образовательных моделей. Так, Тарик Рамадан делает следующее замечание относительно состояния исламского образования на Западе, имея в виду, что в исламском мире дело обстоит еще хуже:

В этом образовании имеется два главных недостатка, о которых предостерегало нас исламское послание...: это сведение духовности к формализму ритуала и принятие дуалистического, манихейского⁵⁷⁴ подхода, основанного на противопоставлении “нас” всем остальным. Подобный подход распространяется и на восприятие жизни Пророка (хотя именно в отношении его биографии можно было бы ожидать проявления гуманистического подхода), которая, в результате, сводится к заучиванию ряда дат и событий, без всякого понимания их внутреннего смысла: предполагается, что молодежь должна проникнуться чувством глубокой любви к примеру Пророка, однако его образ совершенно дегуманизован формальным подходом, присущим исламскому образованию.

⁵⁷⁴ Манихейство – религия, появившаяся в 3 веке н.э. на территории Ирана. Основателем является пророк Мани, объединивший в своем учении самые разные религиозные учения, включая иудаизм и христианство. Одной из черт манихейства было деление мира на две самостоятельные части – доброе и злое начало. Земной мир – это место битвы между добром и злом, а человечество призвано способствовать победе добра. (Прим. перев.)

Не лучшее дело обстоит и с методикой обучения. Если современная система общего образования приучает детей свободно выражать свое мнение, формулировать вопросы и выдвигать сомнения, то во многих мечетях и исламских организациях мы можем наблюдать прямо противоположное. От учеников требуют молчать и слушать: здесь нет места для дискуссий, споров и обмена мнениями, вся атмосфера пронизана нездоровым шизофреничным настроением, ибо студентов приучают произносить готовые формулы для оппонирования “неверующим”, при этом дрессируя в них искусственное благоговение, с которым они должны внимать своим учителям, когда те вещают им об исламе. Все это превращается в имитацию обучения, в то время как само образование давно утратило ощущение реальности. Если проанализировать все то, что предлагается сегодня современному поколению мусульман на Западе в сфере религии, то можно заметить, что вместо, собственно, передачи знаний и обучения всему тому, что и составляет искусство жизни, мусульманам предлагают плохо организованную систему наставлений о нормах, запретах и обязанностях, как правило скупо и бездушно изложенных безо всякого проявления теплоты и человечности⁵⁷⁵.

Для того, чтобы исламское учение вернуло себе авторитет и вновь стало способно помогать людям в решении их насущных проблем, оно должно включать в себя качественно новый уровень понимания имеющихся вызовов; система образования должна ориентироваться на усвоение жизненно необходимых навыков и опираться на эмпирические данные и исследования. Далее мы рассмотрим в качестве примеров несколько проблемных зон, и прежде всего докажем необходимость повышения уровня развития исламского права при помощи опытного и ориентированного на реальность подхо-

⁵⁷⁵ Ramadan, 2004, pp.127–128.

да, и в самом конце, будут даны некоторые важные практические рекомендации.

(I) Выработка исламских законов: текстуально-ориентированный подход.

Ислам – это не просто комплекс законов, хотя конечно же любое общество, для сохранения стабильности и постоянства, нуждается в разработке норм, определенных стандартов и правил. Между тем, как уже было упомянуто выше, с течением времени в мусульманских сообществах – вопреки исламским принципам и представлениям – взял верх легализм. Это позволяет нам объяснить, почему призыв к установлению шариата (как это случилось в нескольких странах с мусульманским большинством населения в 20 веке) как правило реализуется в виде внедрения всего лишь нескольких жестких законов и наказаний при авторитарных режимах, которые, при этом, вовсе не учитывают более широкие исламские принципы и ценности. Я собирался в данном исследовании поставить под сомнение это интеллектуальное раболепие перед прошлым и подвергнуть перекрестному анализу интерпретации, которые, возможно, хорошо послужили в свое время, но которые совершенно не подходят для современного общества. Чрезмерный легализм – это не свойство шариата, а наша собственная неспособность находить правильные решения. На самом деле, ислам позволяет мыслить крайне динамично и дает широкую свободу для интеллектуальных интерпретаций; нам лишь самим необходимо целиком использовать этот потенциал.

Именно из-за текстоцентрического или лучше сказать, текстуально-ориентированного подхода, ислам и его законы утратили свой динамизм; более того, это привело еще и к тому, что представители неисламских народов, столкнувшись с

нашей религией, не смогли понять ее истинной природы и были вынуждены ложно ее интерпретировать:

*Сводя исламское право исключительно к текстуальной традиции, колонизаторы могли попытаться “понять” мусульман и исламскую практику при помощи простой отсылки к тексту, игнорируя при этом важность контекста и имеющихся обстоятельств, которые, как правило, учитываются при работе с действующими нормами исламской системы права*⁵⁷⁶.

При всем том, что многие колониальные исследователи имели свои собственные идеологические представления об исламе, даже сами мусульмане не могут не заметить, что традиционный ислам упрощенно легалистичен; та искра истины, которая некогда была заключена в той или иной исламской норме, надежно запрятана под множеством слоев вторичных или даже третичных текстов, зачастую совершенно оторванных от жизненных реалий.

Система исламского права (*фикх*) преимущественно ориентирована на тексты: самым главным источником, основой исламского права является Коран – достоверное откровение, ниспосланное людям непосредственно от Бога, о чем между мусульманами нет никаких разногласий. Все, что говорится в тексте откровения по тому или иному вопросу, превосходит по степени авторитетности любые другие источники. Вторым источником мусульманского права является Сунна, состоящая из слов и деяний Пророка, записанных в сборниках хадисов. В большинстве случаев Коран закладывает лишь основные принципы или дает общие указания, однако не

⁵⁷⁶ Emon, A., “Islamic Law and the Canadian Mosaic: Politics, Jurisprudence, and Multicultural Accommodation,” Canadian Bar Review, vol. 87, no. 2, February 2009 p.402.

приводит детального описания того, как именно их следует применять на практике. Для понимания деталей и уточнения формулировок мусульманские правоведы, как правило, обращаются к хадисам. Однако в оценке достоверности хадисов между самими мусульманами имеются некоторые разногласия. Большинство мусульманских ученых настаивают на том, что если в хадисах, особенно в тех, что признаны достоверными (*сахих*), представлена определенная информация, то данное указание или норма становится обязательной к исполнению. Однако, как уже пояснялось в третьей главе, мусульманские правоведы и сами, в целом, признавали, что хадисы (достоверные или любые другие) содержат лишь гипотетическое или вероятностное знание. Существует некоторое количество сборников хадисов, которые, более или менее всеми, признаются достоверными или относительно более достоверными, чем многие другие. Шесть главных сборников входят к категории “Достоверная шестерка” (*ас-сахих ас-ситта*). Мусульманские ученые и правоведы использовали эти шесть, а также и другие собрания хадисов, для обсуждения того, что именно следует считать обязательным, разрешенным, нежелательным, запрещенным и пр.

Третий источник исламского права (*фикх*) – это консенсус (*иджма*). По своей сути, это комплексный источник, в том смысле, что если по какому-то вопросу имеется консенсус (*иджма*), то данное решение становится достоверным с исламской точки зрения, а потому – неоспоримым и обязательным к исполнению. Однако, как было изложено в четвертой главе, консенсус (*иджма*) зачастую применялся неправильно или избыточно, поскольку нет отчетливо артикулированного согласного мнения об определении понятия «консенсус» (*иджма*). И действительно, за исключением нескольких самых общих принципов или догматов, а также некоторых основных ритуальных практик, не существует вопросов, по которым имелся бы консенсус (*иджма*). Консенсус

(иджма'), также вряд ли достигим в условиях современного мира, поскольку сейчас совершенно невозможно достичь согласия в непосредственном, классическом смысле этого слова. Однако, вне зависимости от содержания этого понятия, для достижения консенсуса (иджма') праведы по-прежнему должны обращаться к основным текстуальным источникам – к Корану и хадисам. Таким образом, консенсус (иджма'), также рассматривается как текстуально-ориентированный источник.

И последним источником исламского права (*фикх*) является аналогия (*кийас*) – суждение по аналогии. Аналогия (*кийас*) – это применение уже известных норм и законов в отношении новых ситуаций. «Задачей аналогии (*кийас*) является отыскание действующей причины ('илла) ниспосланного закона с тем, чтобы распространить ее на схожие случаи. Например, употребление вина непосредственно запрещено при помощи текста откровения. Действующей причиной запрета является опьяняющий эффект, следовательно, в чем бы не обнаруживалось подобное свойство, на него также будет распространяться данный запрет». ⁵⁷⁷ Поскольку верификация аналогии (*кийас*) также непосредственно зависит от текстуальных источников, то получается, что все здание исламского права (*фикх*) стоит полностью на текстуально-ориентированном подходе. Правовое суждение, основанное на применении аналогии (*кийас*) - *иджтихад* - это один из ключевых инструментов исламского права (*фикх*), который позволяет реинтерпретировать и корректировать правовые решения в свете новых проблем, однако даже сама потребность в *иджтихаде* требует от праведов или ученых обращения к исламским текстам с целью поиска еще более подходящих к каждому конкретному случаю рекомендаций.

⁵⁷⁷ Muslehuddin, 1986, p.135.

Главным и достаточно очевидным недостатком большей части традиционного наследия исламского права (*фикх*) является то, что хотя и считается, что ислам изначально предполагает возможность нахождения успешного решения проблем для своих последователей, в мусульманской традиции отсутствует признание необходимости исследований, изучения и понимания природы и масштаба этих проблем: они рассматриваются так, как будто в содержательном плане все прекрасно известно и адекватно понято. Эмпирические или практические исследования не включены в образовательный процесс или юридическую практику рядового факиха. И точно также, как отсутствует исследовательская или опытная часть работы, необходимая для полноценного постижения проблемы перед принятием соответствующего закона, точно также не уделяется внимания и изучению последствий принятого решения или закона.

В учебных программах традиционных высших исламских учебных заведений отсутствует необходимый компонент, связанный с изучением социальных наук и с проведением социологических исследований. И даже те современные образованные мусульмане, которые серьезно относятся к своей религии, даже они достаточно редко уделяют свое внимание эмпирическим социальным исследованиям. Поэтому нет ничего удивительного в том, что у нас имеется такое большое количество религиозных законов, основанных на священных текстах, однако, как правило, полностью оторванных от жизненных реалий. Далее на нескольких, наиболее ярких примерах, мы рассмотрим как классическое исламское право, разорвав связь с основными исламскими ценностями, нарушает изначально присущие исламу принципы справедливости и равновесия.

1. Прелюбодейние (зина) и уголовное религиозное законодательство (худуд) в Пакистане

В 1978 году, во время военного правления покойного генерала Зияуль Хака, правительство Пакистана в рамках проекта под названием “Порядок Пророка” (*Низам-е мустафа*) взяло курс на внедрении шариата, а в 1979 был принят Закон об исполнении религиозных уголовных наказаний (*худуд*). К сожалению, поскольку администраторы понимали и истолковывали данное законодательство неверно, то и применение его осуществлялось не правильно. Законодательство преимущественно было нацелено на внедрение уголовных наказаний шариата – *худуд* (множественное число от слова *хадд*), состоящих из ряда ограничительных мер в отношении того, что по определению Бога [в Коране – прим. перев.] считалось законным или незаконным, и нарушение чего влекло за собой наказание. Наказания категории *хадд* – это особо оговоренные меры, установленные Аллахом для нарушителей или преступников. С этой целью был принят комплексный закон о «Наказаниях за преступления (*худуд*)», который, в частности, включал в себя главу «О преступлениях в отношении прелюбодеяния (*зина*)», в котором, в законе № VII от 1979 года оговаривается, что прелюбодеяние (*зина*) запрещено Кораном, и оно является наказуемым преступлением. Данный закон дает весьма широкое определение преступлению прелюбодеяния (*зина*), согласно которому оно включает в себя супружескую измену, блуд, проституцию или изнасилование. Таким образом, изнасилование становится формой прелюбодеяния (*зина*) – прелюбодеянием по принуждению (*зина би ал-джабр*).

Подобная трактовка является грубым нарушением и издевательством над самим духом исламской религии, а применение этого возмутительного закона на практике имело катастрофические последствия для многих женщин. При смешении понятий прелюбодеяния (*зина*) и изнасилования, пакистанские женщины оказались в кошмарной ситуации, когда тысячи женщин, ставших жертвами изнасилований, были об-

винены и наказаны по закону о прелюбодеянии! Закон был сформулирован непосредственно на основании религиозных текстов, без какого бы то ни было исследования относительно последствий его применения. Неудивительно, что по этому поводу даже среди вполне добропорядочных верующих, включая и тех, кто весьма серьезно относился к исламским принципам и ценностям, возникли протесты и волнения. После введения на законодательном уровне данной редакции правового акта о прелюбодеянии, ни представители религиозного сообщества, ни религиозные образовательные учреждения, не удосужились провести исследований о том какое влияние эта поправка оказывает на общество, удовлетвовавшись тем, что закон о «Наказаниях за преступления (худуд)» принят, и тем самым, как им казалось, заветы Господа добросовестно исполняются. Они не только не проводили никаких исследований на этот счет, но также и закрывали глаза на протесты и на результаты появившихся позднее социологических исследований. Потребовалось еще более 25 лет для того чтобы пакистанское сообщество мусульманских ученых согласилось признать, что с национальным законом об уголовном преследовании (худуд) имеются серьезные проблемы.

Типичная ситуация: случай с замужней женщиной (мст⁵⁷⁸) по имени Сухан.

Отец замужней женщины по имени Сухан подал заявление о том, что его дочь была изнасилована тремя мужчинами. На суде все трое обвиняемых были оправданы. Сухан была обвинена в совершении прелюбодеяния (зина). Поначалу

⁵⁷⁸ Автор использует сокращенную формулу – Мст. – полагая, что читатель понимает о чем идет речь. По всей видимости, здесь имеется в виду слово *мусаммат*, которое используется в Южной Азии для обозначения замужней мусульманки. Как правило употребляется в правовых актах и документах перед именем женщины. (Прим. перев.)

Сухан опрашивали в качестве похищенной свидетельницы. И во время самого процесса, который вел заместитель суперинтенданта полиции, 27 декабря 1981 года следователь – Мухаммад Ибрахим арестовал Сухан в качестве обвиняемой, поскольку она была вовлечена в совершение преступления. Результаты биохимической экспертизы показали наличие пятен крови и спермы на одежде похищенной. Суд первой инстанции заявил, что, поскольку женщина была похищена и на протяжении трех месяцев находилась не с собственным мужем, то наличие крови и спермы на ее одежде является доказательством ее вины. Похищенная, однако, утверждала, что ее изнасиловали в полицейском участке. После подачи апелляции Федеральный шариатский суд оправдал Сухан⁵⁷⁹.

Процесс по делу Сухан завершился сравнительно удачно, учитывая то, что она была оправдана. Однако, следует задать себе вопрос – почему вообще жертва должна проходить через суровую процедуру судебного разбирательства чтобы доказать свою невиновность? Кроме того, не каждый случай, который разбирается в рамках закона о «Наказаниях за преступления (худуд)», заканчивается подобным образом. Да, конечно, оправдание - это справедливый исход, но одного этого недостаточно, если учесть годы заключения, утрату общественного положения и даже распад семейных отношений, который пережила жертва:

Согласно сведениям, предоставленным правозащитной организацией «Юристы за права человека и правовую помощь»⁵⁸⁰, из 7000 женщин, находящихся в настоящий мо-

⁵⁷⁹ Jahangir and Jilani, 1990, p.90.

⁵⁸⁰ Юристы за права человека и правовую помощь (Lawyers for Human Rights and Legal Aid) – пакистанская правозащитная организация, основанная в 1989 году для помощи наиболее уязвимым слоям пакистанского

мент за решеткой 88% обвинены по закону о «Наказаниях за преступления (худуд)». 90% из них не имеют адвокатов, и 50% даже не знают, что они имеют право обратиться за помощью к юристам. Большинство женщин, обвиняемых согласно закону о религиозных наказаниях (худуд), оправдывают, однако они, в среднем, теряют пять лет своей жизни за решеткой, а также ввиду подобного разбирательства, утрачивают свою репутацию в обществе⁵⁸¹.

Исследование Джахангира и Джилани основывается на большом количестве документов и представляет собой удачный пример того, как исламские ученые и научные организации должны вести аналитическую работу. По меньшей мере, я утверждаю, что если те, кто способствуют продвижению подобных законов и нормативных актов, сами не способны проводить социологических исследований, то тогда, следует ожидать, что они хотя бы будут в курсе тех научных разработок, которые осуществляются в этой сфере другими институтами.

Во избежание недопонимания, я хотел бы отметить, что в мои задачи не входит обвинение самой сути шариата, поскольку мусульманские ученые – как внутри Пакистана, так и за его пределами, уже категорическим образом отвергли эту практику, как противоречащую принципам, провозглашенным в Коране и Сунне Пророка. Также я вовсе не намерен использовать эту критику в качестве оружия против шариата в более широком смысле, для его отмены или для сомнений в его правомочности, как с удовольствием делают все те, кто, в целом, выступают против ислама. Скорее, мое

общества, предствленным женщинами, детьми, беженцами, неграмотными и финансово несостоятельными гражданами. (Прим. перев.)

⁵⁸¹ Baldauf, S., “Pakistani religious law challenged,” *Christian Science Monitor* (March 2, 2005).

утверждение состоит в том, что все исламские законы, формулировка которых требует человеческого вмешательства, должны составляться с учетом всех нюансов человеческих потребностей, их следует применять комплексно, сохраняя верность общим целям и принципам Корана и Сунны, а также, учитывая ценности общества, мораль и духовность, принимая во внимание благополучие и защиту людей, а также способствуя развитию справедливости, мира и гармонии. Поскольку чисто текстуальный подход не позволяет увидеть общую картину и не ценит человеческие жизни, открывая, тем самым, дорогу различным нарушениям и злоупотреблениям.

2. Троекратный развод (*талак*)

Аналогичным образом дело обстоит и с траекторным произнесением формулы развода (*талак*). Несмотря на то, что эта практика явно противоречит учению Корана и Сунны, единовременное произнесение троекратного талака, в качестве аннулирования брачных отношений, было признано правомерным и действенным в классической литературе фикха. Причиной подобной практики, говорят, было решение второго праведного халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба, внедрившего эту норму, несмотря на то, что другие сподвижники Пророка выражали свое несогласие. И поскольку считается, что его решение представляет собой консенсусное мнение (*иджма*’), и соответственно, рассматривается как действующая норма, то оспаривать или выступать против него – означает идти против консенсуса (*иджма*’)⁵⁸².

⁵⁸² Имеется множество современных ученых, включая Саида Сулаймана Надви (ум. 1953), которые не соглашались с этим утверждением. «Надви выступает против мнения многих ученых – традиционалистов, которые считают, что по решению ‘Умара имелось согласие всех присутствовавших в то время сподвижников (*сахаб*а) Пророка: Sikand, Y., “Triple talaq:

На самом же деле, по этому вопросу согласного мнения сподвижников (*иджма'*) не существует, и нет оснований предполагать, что оно вообще может появиться, поскольку мусульманские правоведы так и не договорились между собой относительно того, кто именно должен участвовать в формировании консенсуса (*иджма'*). Вообще, сама постановка проблемы – о наличии или отсутствии консенсуса (*иджма'*) по тому или иному вопросу, представляет собой проявление текстуально-ориентированного подхода, который не учитывает исламских принципов. И еще раз следует отметить, что в результате, вся тяжесть последствий от подобных решений ложится на плечи женщин. Комплексный и жизнеутверждающий подход требует беспрекословного уважения к сохранению духа Корана и Сунны и защиты святости брака. Если скептически настроенным критикам нужны доказательства, то пусть они проведут исследования относительно психологических и социальных последствий единовременного троекратного талака. В этом случае они несомненно поймут, что подобная практика негативно воздействует не только на судьбы отдельных индивидуумов, но и на состояние общества в целом.

И несмотря на всю сомнительность данного положения, реальность такова, что согласно традиционному исламскому законодательству, право на развод имеют практически одни только мужчины. Причем, эта норма была творчески переработана мужьями и некоторыми учеными. В результате, супруг имеет право развестись со своей женой в любое время, используя самые различные подручные средства (словесно, письменно, по электронной почте, голосовым сообщением и пр.), и при любых обстоятельствах (злость, алкогольное опьянение или по принуждению). При этом он вовсе не обязан

counter–perspective,” 2004, <http://www.sabrang.com/cc/archive/2004/july04/cover10.html>. [Accessed June 21, 2007].

привлекать свидетелей или приводить объяснение причин своего решения⁵⁸³. Между тем, решение традиционного фикха об отсутствии необходимости в привлечении свидетелей при разводе, напрямую противоречит Корану:

А когда они дойдут до своего предела, то удерживайте их с достоинством или разлучайтесь с ними с достоинством. И возьмите свидетельство двух справедливых среди вас и установите свидетельство пред Аллахом. Этим уве­щается тот, кто верует в Аллаха и в последний день. А кто боится Аллаха, тому устроит Он исход. (65:2)

Единственная и весьма ограниченная возможность для женщины добиться развода заключается во вступлении в длительный юридический процесс, условия проведения которого настолько сложны и запутаны, что многие женщины находят их практически неисполнимыми. И как демонстрирует нам исторический пример Индии рубежа 19-20 веков, буквалистский и легалистский подход совершенно не принимает во внимание проблем и тех притеснений, от которых страдали женщины в ходе расторжения своего брака.

В самом начале 1900-ых годов, многие мусульманские женщины, желавшие развестись с мужем, обнаруживали, что сделать это чрезвычайно сложно. По сути, в некоторых случаях для них оставался всего один выход – отречение от ислама, ибо в подобной ситуации, согласно ханафитской школе права, брак непременно должен быть аннулирован. Эту возможность весьма творчески использовали христианские миссионеры: женщинам, желавшим развода, они предлагали принять христианство. Представители религиозного сообщества под предводительством Мауланы Ашрафа Али Тханави

⁵⁸³ См. главу о разводе в любых основных правовых сборниках, включая главный ханафитский источник «Хидайа» Маргинани: Hamilton С., (trans.), Al-Hedayya, 1989.

поначалу проявляли к этому абсолютное равнодушие. Совершенно немыслимо, что отречение мусульманок от ислама для правоведов было более предпочтительным, нежели возвращение женщинам законного права на развод, подтвержденного аятами Корана:

*А разведенные выжидают сами с собой три периода, и не разрешается им скрывать то, что сотворил Аллах в их утробах, если они веруют в Аллаха и в последний день. А мужьям их - достойнее их вернуть при этом, если они желают умиротворения. **И для них - то же самое, что и на них, согласно принятому.** Мужьям над ними - степень. (2:228)*

По мере того, как практика развода через отречение от ислама стала приобретать угрожающие масштабы, представители религиозного сообщества решили положить конец этой порочной тенденции. Однако, вместо того, чтобы, согласно изначально провозглашенной коранической норме, вернуть женщинам право на развод, они прибегли к инструменту *талфика*, когда ради нужного результата применяется правило иного мазхаба. В результате, была издана фетва, препятствующая переходу большого количества женщин в иную веру: теперь перемена религии уже не влекла за собой аннулирование брачных отношений⁵⁸⁴.

Ниже приведен весьма показательный пример, который чрезвычайно распространен в наше время.

⁵⁸⁴ По данному вопросу существует весьма информативная работа, представляющая большой исторический интерес: Masud, M. K., "Apostasy and Judicial Separation in British India," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), pp.193–203. По вопросу предпочтения мнения иного мазхаба (*талфик*) см. Krawietz, B., "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq," *Die Welt des Islams*, 42 (1) (April 2002), pp. 3-40.

Типичный случай: Амина

Молодая телефонистка из Дели по имени Амина, вернувшись вечером домой, обнаружила своего мужа в объятиях другой женщины. И еще до того, как она обрела дар речи, муж успел трижды произнести формулу развода (талак). Брак Амины, продлившийся к тому моменту шесть лет, был расторгнут. Хуже всего было то, что муж отказался выплачивать ей ежемесячное содержание на период ожидания ('идда – три менструальных цикла). Сейчас, по прошествии двух лет, согласно “Акту по защите прав женщины-мусульманки при разводе” от 1986 года, она все еще ожидает выплат от своего мужа⁵⁸⁵.

В соответствии с нормами традиционного исламского права, после троекратного произнесения бракоразводной формулы (*талак*), по крайней мере, в соответствии с постановлениями некоторых юридических школ, он становится необратимым, и разведенная жена, по существу, оказывается на улице⁵⁸⁶. Парадоксальным образом, несмотря на то, что

⁵⁸⁵ Khan, S.Y., Divorced from reality – Amending the Triple Talaq Law,” The Times of India (October 5, 2000)

⁵⁸⁶ Ahmad, Farzand, “No, triple talaq can’t be abolished,” India Today, Interview with All India Muslim Personal Law Board, January 31, 2009, <http://indiatoday.intoday.in/site/Story/81719/Web%20Exclusive/No,+triple+talaq+can't+be+abolished.html>. [Accessed, February 13, 2011]; Франк Вогел также отмечает: “На основании всего одного хадиса, переданного Тавусом от Ибн Аббаса, все четыре суннитские школы права утвердились во мнении о том, что единовременное трехкратное произнесение формулы развода (*талак*) имеет те же самые правовые последствия, что и разведенное во времени. В ханбалитской школе права наиболее ярко данная точка зрения отражена в работе «*ал-Мугни*», написанной Муаффаком ад-Дином Ибн Кудамай (ум. 620/1223). Примечательно, что в этой книге упоминаются воззрения всех четырех суннитских школ, а также многих более ранних ученых”. Vogel, Frank E., *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden, Netherlands: Brill, 2000), p.11.

развод и разрешен в исламе, сам по себе акт расторжения брака представляется крайне нежелательным, и потому обставлен такими условиями, которые превращают его в весьма сложное мероприятие. Однако, в тех случаях, когда речь идет о правах и преимуществах мужчин, эти нормы почему-то перестают работать. Еще более удивительным является тот факт, что, несмотря на недовольство бракоразводными делами со стороны правоведов и ученых, последние не проявляют никакого желания или намерения изучать те факторы (социального или иного характера), которые способствуют распаду брака, они также не ищут способов их устранения, дабы обеспечить мусульманам большую гармонию в браке.

В соответствии с приведенными в Коране и Сунне доводами, единовременный тройной талак должен считаться запрещенным, и мусульмане обязаны прекратить подобную практику. К сожалению, весьма примечательно, что со стороны мусульман-ортодоксов совершенно не предпринимается никаких попыток провести хоть какие-то исследования, нацеленные на изучение тех травмирующих последствий, которые подобная практика разводов оказывала на жизнь разведенных женщин, на их семьи и детей. Ни религиозные ученые (*'улама*), ни даже представители мусульманской интеллектуальной элиты, не уделяли этому вопросу особого внимания. Как правило, они в большей степени увлечены чисто внутримусульманской полемикой, хотя правозащитники и женские активистские организации нередко проводят кампании, нацеленные на защиту женщин и на информирование общественности о последствиях подобного молниеносного развода. Все те исследования, которые нам доступны в настоящее время, проводились либо западными специалистами, либо светскими учеными из мусульманских стран. Однако сейчас появилась целая плеяда исламских ученых феминистической направленности, которые смогут, вместе со своими коллегами мусульманами, обучившимися на Запа-

де, переломить ситуацию в этой сфере. И напротив, религиозные институты высшего образования по-прежнему остаются привязанными к традиции, не признавая необходимости включать в программы обучения курсы, связанные с изучением социальных наук и проведением научных исследований.

3. Социальные последствия традиционной системы наследования в сфере мусульманского права.

Классическое исламское наследственное право представляет собой жесткую и фиксированную систему. Шариат, согласно четко прописанным в Священных текстах нормам, выделяет определенную долю имущества покойного каждому из перечисленных в источниках родственников и членов семьи. В настоящее время отсутствуют исследования, в которых были бы учтены социальные последствия воздействия этого законодательства конкретно на женщин, которые являются наиболее уязвимой частью социума. Всем хорошо известно, что мужчины достаточно легко могут бросать свои семьи и избегать ответственности за осуществление определенных обязанностей, в то время как женщинам это не свойственно. Несмотря на идеализированные представления, факт остается фактом: женщина после развода или тяжелой утраты, не может рассчитывать на значительную поддержку с чьей-либо стороны, если только у нее нет своих собственных достаточных средств или доходов. Еще более важно отметить, что традиционалистские мусульманские круги не признают необходимости или потребности в том, чтобы женщина могла полноценно полагаться на свои собственные силы, поскольку предполагается и утверждается, что она всегда будет иметь поддержку со стороны: либо это будет ее отец, муж, брат, сын, либо государство или социум. Невозможно должным образом подойти к решению вопроса об уязвимости и унижении, от которых страдают женщины – в

особенности из низших слоев общества, без должного практического изучения основных характеристик и масштабов проблем, порожденных косностью законов наследования в исламе.

Роль правоведов и ученых не должна сводиться к одному лишь анализу Священных текстов. Моральная отстраненность, сосредоточенная исключительно на формулировании и принятии законов, при игнорировании принципов Корана и Сунны, ведет многие тысячи людей к нищете и несчастью. Необходимо, чтобы ученые разбирались в проблемах, которые они пытаются решить, и в последствиях применения тех законов и кодексов, которые они разрабатывают. Недостаточно просто заявить, что женщина имеет право наследовать и владеть имуществом, получать брачный дар (*махр*) или управлять своими активами и доходами в соответствии с исламским законодательством. Вместо этого квалифицированные специалисты должны изучить, что происходит в реальной жизни, с реальными людьми, чтобы определить, почему существует столь серьезный разрыв между реальностью и высшими целями исламских законов. Только в этом случае им удастся преодолеть этот недуг.

Мурз и Трипп, например, написали прекрасное исследование о той практике, которая была распространена среди палестинских женщин в отношении их собственности в контексте исламских норм. Это весьма удачный пример того, как эмпирические исследования должны проводиться религиозными учеными и институтами, а если они не в состоянии делать это самостоятельно, то им следует нанимать тех, кто способен на серьезную научную работу, нацеленную на обнаружение информации, позволяющей понять состояние людей и помочь им решить имеющиеся проблемы⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ Moors, A. and C. Tripp, Women, Property and Islam: Palestinian Experi-

4. Вступление в брак несовершеннолетних (проблемы здоровья и другие вопросы)

Заключение брака между несовершеннолетними было унаследовано мусульманским миром от того периода, что предшествовал приходу Пророка. В наши дни во многих мусульманских странах половая зрелость часто рассматривается как подходящий возраст для вступления в брак. Однако женитьба несовершеннолетних в корне противоречит свободе и человеческому достоинству индивидуума, поскольку человек лишается права выбора в одном из самых главных решений своей жизни. Если предположить, что брак несовершеннолетних разрешен (с чем мне, как мусульманину и как человеку, трудно согласиться), то печальная реальность состоит в том, что мусульманские правоведы не удосужились изучить – какое влияние подобный брак оказывает на психику и здоровье девочек, на санитарию и другие важнейшие вопросы.

И тому имеется множество примеров: так, в США прибыла семья эмигрантов из Юго-Восточной Азии, и отец семейства выдал замуж свою дочь, которой было всего шестнадцать лет. Девушка, не справившись со всей ответственностью, свалившуюся на нее после рождения ребенка, впала в состояние агрессии по отношению к себе и своим родителям. У нее развилась шизофрения, и она до сих пор продолжает страдать от мучительных приступов. И хотя это реальный, но все же частный случай, подобная ситуация, увы, не редкость; она достаточно точно описывает то бедственное положение, которое случается со многими девочками, вступившими в брак без их согласия. И поскольку в культурах большинства мусульманских стран принято, что невеста переходит жить в большую семью жениха, для незрелой психики молодой же-

ences, 1920-1990 (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1996).

ны это чревато сильным эмоциональным стрессом, и появлением множества, связанных с этой ситуацией, проблем.

Клинические исследования, проведенные в Иране среди племенных групп, в которых приняты ранние браки, подтвердили, наличие серьезных гинекологических проблем, что привело ученых к выводу о том, что замужество и роды в юном и незрелом возрасте, влекут за собой существенные медицинские последствия:

1010 замужних женщин из полукоочевого племени Кашкай прошли гинекологическое обследование на предмет обнаружения проблем со здоровьем, связанных с деторождением. Наиболее часто встречающиеся болезни: цистоцеле (56%), пролапс уретры (53,6%) и ректоцеле (40,4%). Другие проблемы – цервикальная эрозия и воспаление, недержание мочи и диспереуния были обнаружены в промежутке между 24 и 40 процентами. Наиболее существенными факторами, ведущими к появлению вышеперечисленных заболеваний, были признаны: раннее вступление в брак и ранние роды, частое деторождение и недоступность медицинских услуг, хотя достаточно существенное влияние на состояние здоровья женщин также могли оказывать тяжелые условия жизни в данной общине.⁵⁸⁸

В другом эмпирическом исследовании, нацеленном на изучение факторов, влияющих на разводы в мусульманской общине Бангладеш, было выявлено, что:

⁵⁸⁸ Sadeghi-Hassanabadi, A., H. Keshavarz, E. Setoudeh-Maram and Z. Sarraf, "Prevalence of reproductive morbidity among women of the Qashqa'i tribe, Islamic Republic of Iran," Eastern Mediterranean Health Journal 4(2) (1998), pp.312–318.

*Низкий социальный статус жениха и невесты, неграмотность и ранний возраст вступления в брак увеличивает шансы на развод*⁵⁸⁹.

Во многих странах с мусульманским большинством уже был установлен минимальный возраст вступления в брак для девочек и мальчиков:

*Ни в Коране, ни в Сунне Пророка не был определен оптимальный возраст вступления в брачные отношения. И хотя в Коране упоминается словосочетание “брачный возраст”, там не говорится о каком-то конкретном количестве лет, предоставляя людям право решать этот вопрос, основываясь на обстоятельствах и климатических особенностях региона. Каждая община должна сама определять подходящий для своих соплеменников возраст вступления в брак.*⁵⁹⁰

*В исламе нет определенного возраста для бракосочетания, хотя некоторые исламские страны выпустили законы, фиксирующие минимальное количество лет. В некоторых трактатах по фикху (например в «Секретах фикха» (Ас-Сара’ир фи ал-фикх) Мухаммада Идриса ал-Аджали или у Хилли в “Законах ислама” (Шар’и ислам) упоминается возраст – 9 лет, однако не объясняется на каких основаниях приводится именно это количество лет.*⁵⁹¹

В большинстве мусульманских стран сегодня имеются законы, устанавливающие минимальный возраст вступления

⁵⁸⁹ Alam, N., S. K. Saha, and J. K. van Ginneken, “Determinants of Divorce in a Traditional Muslim Community in Bangladesh,” *Demographic Research* 3(4) (2000).

⁵⁹⁰ Ramadan, H., *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary* (MD, USA: Rowman Altamira, 2006), p.112.

⁵⁹¹ Omran, Abdel, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London, UK: Routledge, 1992), p.18.

*в брак. Например, в Индии минимальный возраст для женщин – 18 лет, а для мужчин – 21. В Пакистане, Малайзии и нескольких арабских странах для девушек возраст установлен в 16 лет, а для юношей – 18...*⁵⁹²

Подобные законы зачастую устанавливаются под давлением внешних факторов и без всякой поддержки со стороны религиозных деятелей, что порождает еще больший разрыв между традиционной религиозной точкой зрения и различными силами внутри мусульманских сообществ, которые призывают учитывать накопленный человечеством опыт. Традиционный подход в данном отношении состоит в том, что Коран упоминает “брачный возраст” (*балагу-никах* Коран, 4:6), который обычно истолковывают, как возраст полового созревания. И поскольку в Коране отсутствует упоминание о каком-то конкретном возрасте вступления в брак, и поскольку опыт человечества отчетливо демонстрирует нам все возможные негативные последствия раннего бракосочетания, ислам предоставляет обществу самому развивать его собственные гибкие временные рамки, основываясь на имеющемся в этом отношении опыте. Подобное установление рамок, конечно же требует указаний из Сунны, а также эмпирических социологических исследований, проводимых на протяжении нескольких поколений.

Совершенно очевидно, что любому эмпирическому исследованию можно противопоставить другие эмпирические данные, особенно тогда, когда это требуется для поддержки заранее заготовленного мнения или уже имеющегося вывода. Это также связано с тем, что для дополнения исламского права при помощи эмпирических оснований, необходимы соответствующие научные и образовательные компетенции.

⁵⁹² Hussain, J., *Islam: Its Law and Society* (Annandale, Australia: Federation Press, 2004), p.79.

Однако изучение масштабов существующей проблемы несомненно должно являться сферой компетенцией тех, кто, собственно, и отвечает за выработку исламских законов.

И если бы мусульманские ученые, несмотря на превалирующий среди них в настоящее время текстуально ориентированный подход, смогли бы включить в образовательные программы религиозных образовательных учреждений, тренинги и практические курсы, связанные с социологическими исследованиями, то их выпускники, без всякого сомнения, смогли бы гораздо успешнее осуществлять свою деятельность.

5. Контроль за рождаемостью (частые явления беременности)

Мусульманский мир общепризнанно считается регионом с быстрым приростом населения. Несколько стран, населенных преимущественно мусульманами, включая Бангладеш и Пакистан, входят в список тех государств, значительный процент граждан которых находятся за порогом бедности. В результате, эти страны способствуют росту еще большей нищеты среди своих граждан. Для подавляющего большинства населения качество жизни находится на ужасающе низком уровне, который вовсе не демонстрирует никаких тенденций к улучшению, а лишь продолжает ухудшаться. Представители религиозных элит традиционно выступают против любых методов контроля за рождаемостью, поскольку, по их мнению, контрацепция несовместима с исламом, в котором как жизнь, так и смерть – все предопределено Аллахом; соответственно люди не должны вмешиваться и влиять на репродуктивные процессы.

Сколько бы не говорилось о справедливости и гуманизме (*инсанийат*) в исламе, реальность такова, что все аспекты

разрешенного и запретного в исламском законодательстве определяются тем, что подтверждено или предписано в исламских текстовых источниках; человеческий фактор при этом не учитывается. Мусульманские правоведы, как правило, являющиеся представителями мужского пола, к сожалению, не в состоянии представить себе то, что ощущает женщина во время каждой из своих многочисленных беременностей, и насколько это сложно – постоянно рожать детей на протяжении всего периода фертильности. Все это оказывает существенное влияние на здоровье как матери, так и ее детей, поскольку женщина зачастую оказывается не в состоянии удовлетворять физические и эмоциональные потребности своего потомства. Данная ситуация еще больше усугубляется тем, что мусульманская культура имеет патриархальный характер, и поэтому складывается ситуация, когда уход и забота о детях целиком ложится на плечи женщины. Из-за большого количества членов семьи и архаических культурных традиций, огромное количество семей вынуждены владеть нищенское существование. Правоведы, хотя и имеют определенное представление об остроте этих проблем, однако так до сих пор и не смогли приложить действенных усилий для того, чтобы изучить их, не говоря уже о том, чтобы попытаться решить.

Исламское право содержит ряд принципов, которые позволяют скорректировать или изменить даже те предписания, которые содержатся в священных текстах. Среди них можно перечислить такие инструменты как “общественная польза” (*маслаха*), “правовое предпочтение” (*истихсан*), “необходимость” (*дарура*) и др.⁵⁹³ Каждое из этих правовых понятий

⁵⁹³ AbuSulayman, 1993, pp.38, 42–43. Обе школы – как ханафитская, так и маликитская, признают достоверность метода “правового предпочтения” (*истихсан*). Между тем, они различаются в масштабах применения и в понимании сути данной коцепции. Для ознакомления с маликитской

(принадлежащих к второстепенным методам исламского права) придавало некоторую динамику процессу иджитихада. Но и с этими дополнительными инструментами, исламское право и юриспруденция все равно оставались преимущественно “микро-правовыми” – относящимися к проблемам и вопросам отдельных верующих⁵⁹⁴. Более того, этот набор инструментов не позволяет вести глубоко осмысленный образ жизни, он все равно остается недостаточным для того, чтобы успешно решать все проблемы и адекватно реагировать на все жизненные вызовы. Абу Сулайман верно подмечает:

Поскольку методология исламской мысли охватывает все стороны жизни и отличается широтой применения, то она просто обязана иметь для этого все возможные средства. Жизнь мусульман – во всех своих проявлениях – это объект ее воздействия. Именно ее мусульмане должны постигать, и, применяя все возможные средства, находящиеся в их распоряжении, достигать поставленных для себя жизненных целей. Для осознания реальности и постижения знаний мусульмане должны использовать абсолютно все адекватные средства, включая материальные смысловые, научные, творческие, эмпирические, рациональные, количественные, качественные, теоретические или аналитические⁵⁹⁵.

Без проведения исследований, основывающихся на реальной жизненной практике, все правовые предписания, законы и правила, доказательства которых выведены исключительно текстуально-ориентированным способом, зачастую противоречат не только реальности, но и некоторым важнейшим наставлениям Корана. Для примера, в первую очередь, следует отметить, что Создатель утверждает: мужчина и жен-

точкой зрения см. Abu Zahrah, (без выходных данных).

⁵⁹⁴ Krawietz, 2002.

⁵⁹⁵ AbuSulayman, 1993, pp.98-99.

щина не должны жениться до тех пор, пока они не будут в состоянии содержать свою семью. И до тех пор, пока по воле Божьей, людям не представится финансовая возможность для создания семьи, им предписано хранить целомудрие: *«И пусть будут воздержаны те, которые не находят возможности брака, пока не обогатит их Аллах Своей щедростью»*. (24:33) Очевидно, что это, достаточно отчетливо выраженное положение, противоречит точке зрения традиционалистов, которые считают, что какие бы то ни было ограничения рождаемости отсутствуют, между тем, сие было бы равносильно признанию того, что Аллах не возлагает на людей никакой ответственности за обеспечение членов семьи, и вообще не рассчитывает ни на мудрость, ни на здравый смысл и совесть людей, не способных удержаться от бесконтрольного инстинкта воспроизводства потомства. Иными словами, мы, мусульмане, как будто бы не в состоянии нести ответственности за обеспечение наших детей даже элементарным минимумом благ, необходимых для поддержания сносного уровня жизни.

Более того, Коран определил норматив, согласно которому матери должны вскармливать грудью своих детей до двухлетнего возраста: *«А родительницы кормят своих детей полных два года; это - для того, кто захочет завершить кормление»*. (2:233) Нет никаких сомнений в той пользе, которую – на физическом и эмоциональном уровне – приносит ребенку грудное вскармливание. Между тем, в связи с тем, что мать выкармливает младенца в течение двух полных лет, каждая ее следующая беременность не должна наступить ранее чем пройден этот период.

И еще раз: вышеприведенные доказательства, восходящие к Священному тексту, являются весьма яркой иллюстрацией к тем серьезным просчетам, что имеются в традиционалистской исламской позиции фикха; и это при том, что последняя также обязана своим происхождением текстуальным источ-

никам. И конечно, следует основательно разобраться в той очевидной путанице, которая возникла в отношении использования различных источников исламского знания, методов исследования и связанных с ними, методологических инструментов:

На протяжении всей своей истории, мусульмане потратили огромное количество сил на обсуждение вопросов невидимого мира, теологии и философских тонкостей, касающихся божественных атрибутов... Для нас важно, чтобы при изучении методологии ислама, мы не смешивали источники исламского знания, представленные текстом Откровения, человеческим разумом и законами природы с теми средствами, которые используют для проведения исследований и научного поиска. Каждая область знаний имеет собственные способы и средства изучения своего объекта. Совершенно ясно, что исламские науки должны выстраиваться на базе Откровения, разума, а также на изучении тех законов и порядка, которые Аллах заложил в своих творениях. Таким образом, новый подход к исламским наукам заключается в том, что исследователи должны подходить к ним комплексно и быть открытыми к использованию любых средств, способствующих обеспечению доступа к полезным для всего человечества знаниям⁵⁹⁶.

При всей очевидной необходимости переориентации внимания исламского правоведения на область социальных наук, что на деле способствовало бы учету реального положения дел в обществе, следует также не забывать и о наличии двух уровней подобных исследований – локального и глобального. С одной стороны, факихи должны обращать внимание на вопросы женского здоровья и другие связанные с ним факторы, а с другой, им необходимо учитывать все те негативные для экономики и общества последствия взрывного роста

⁵⁹⁶ AbuSulayman, 1983, p.60.

населения, особенно в условиях всеобщей конкуренции и роста конфликтных ситуаций.

6. Дискуссии об исламской экономике и финансах

Единственной областью, функционирование которой, в настоящее время, явно обусловлено реальной практикой – это сфера исламской экономики и финансов, причем влияние реальности на финансы гораздо большее, чем на экономику, в целом. Исламский банкинг и финансы – это уже давно установившийся и заметный сегмент экономики мусульманских стран, который также успешно завоевывает рынок и в банковской системе западных стран. Сама дискуссия возникла из посылки о том, что современная экономическая и финансовая система основывается на взимании процента, а последний приравнивается к ростовщичеству (*риба*), что автоматически ведет к признанию запретности всей этой системы. Поэтому многие из тех, кто ратует за исламское возрождение, предпочитают выстраивать экономику, свободную от взимания банковского процента.

В силу существенных отличий между системами религиозного и светского образования, совсем небольшое количество мусульманских правоведов и ученых имеют необходимые познания в области современной экономики и финансов. Однако этот недостаток не останавливает их от выведения религиозных правовых решений (*фатва*) в сфере экономики. В настоящее время им может оказать содействие нарождающееся поколение ученых и практиков, имеющих опыт работы в области современной экономики и финансов. Именно они могут помочь правоведам лучше понимать суть происходящего в современных экономических реалиях. Они также непосредственно вовлечены в процесс проведения соответствующих эмпирических исследований. В связи с этим, возникает вопрос – как именно эти изменения повлияли на по-

нимание ситуации со стороны мусульманских ученых и правоведов. Ниже приведены три ярких примера, иллюстрирующих подобное сотрудничество.

а) Юсуф ал-Кардави считается одним из ведущих современных исламских правоведов и ученых. И хотя в его трудах прослеживаются определенные модернистские веяния, этому ученому несомненно присуща глубокая приверженность истине ислама. В целом, он занимает достаточно умеренную позицию по большинству вопросов современности и пользуется большим уважением среди мусульман. Его суждения весьма востребованы, и они охватывают широкий круг вопросов, включая проблемы исламской экономики и финансов. Он был деканом факультета шариата и исламских исследований в Университете Катара, а также руководителем Европейского совета по правовым решениям и исследованиям. Его книга “Разрешенное и запретное в исламе” весьма популярна среди мусульман ввиду своевременности и современности, изложенных в ней взглядов. Вот что он пишет там относительно мудрости ислама, запретившего ростовщичество:

*Строгий запрет ростовщичества в исламе – это проявление глубокой озабоченности нравственным, социальным и экономическим состоянием общества. Исламские ученые привели весьма здравые аргументы для объяснения глубокого смысла этого запрета, а современные исследования подтвердили их выводы, добавив некоторые дополнительные пояснения к их аргументации”*⁵⁹⁷

Весьма показательно, что помимо самого упоминания о том, что “современные исследования подтвердили их выводы” больше никакой информации в тексте не приведено. И подобные сообщения, лишенные какого бы то ни было под-

⁵⁹⁷ Al-Qaradawi, Y., 2006, p.265.

тверждения, достаточно часто можно встретить в традиционалистских исламских текстах. Приведем еще один пример от переводчика и комментатора очередного издания канонического сборника хадисов "Сахих" Муслима, который вовсе не является специалистом в области экономики или финансов:

*Последние исследования в области экономики, без всяких сомнений, подтверждают, что именно банковский процент является причиной экономического кризиса в современном мире. С ростом процентной ставки снижается марджинальная прибыль, и инвесторы предпочитают ссужать свои деньги под проценты, нежели вкладывать их в бизнес и рисковать... Постоянно растущий сектор экономики, основанной на банковских процентных вкладах – это заговор класса эгоистичных и бессердечных богачей против иных способов и методов производства.*⁵⁹⁸

Да, действительно, банковский процент играет свою роль в вышеупомянутом кризисе, однако еще раз следует отметить, что подобные громкие заявления о банковской сфере экономики, делаются без всяких подтверждающих факты сведений и доказательств.

И несмотря на то, что эмпирические исследования сторонников исламского банкинга и финансов действительно существуют, имеется две основные проблемы, связанные с позицией этих ученых. Во-первых, они излагают свою точку зрения с такой непререкаемой безапелляционностью, что практически не подразумевают самой возможности альтернативного мнения. Они не отдают себе отчет в том, что по большей части, те толкования четырех источников, на основании которых покоятся их выводы – Коран, Хадис, соглас-

⁵⁹⁸ Siddiqi, A. H., (trans.), Sahih Muslim, vol. iii, pp.832, hadith no. 2021.

ное мнение (*иджма*‘) и аналогия (*кийас*) – будут предоставлять собой лишь вероятностное знание, и потому любое принятое ими решение (*фатва*) не будет обладать авторитетом Божественного предписания; скорее, оно станет всего лишь человеческим конструктом, апеллирующим к авторитету Корана и Сунны. Во избежание недоразумений, как уже было упомянуто выше, следует заметить, что Коран для мусульман – это источник достоверного знания, однако сие не относится к человеческому восприятию и толкованию Священного текста. И во-вторых, вышеупомянутые эксперты, как правило, не удосуживаются привести выходные данные тех научных исследований, на которые они ссылаются.

Приведем в пример уважаемого ученого Саида Наваба Найдера Накви, ведущего пакистанского экономиста, получившего ученую степень в Принстоне. Он был директором Пакистанского института экономического развития в Исламабаде (с 1979 по 1995) и издал важнейший труд – “Этика и экономика: исламский синтез”. Весьма показательно, что в другой своей исследовательской работе “Исламский банкинг: анализ данных”, основанной на пакистанских реалиях, он пишет:

В исламских экономических кругах достаточно широко признается, что внутренней причиной принятия решения (‘иллат ал-хукм) о запрете ростовщичества (риба) является нечто иное, нежели точно вычисленная математическая формула; скорее, главную роль здесь играют предполагаемые негативные последствия от взимания процента, влияющие на неравномерное распределение доходов и богатства в обществе. И это в принципе верная позиция, поскольку в противоположность нозиковскому⁵⁹⁹ нон-консиквенциализму⁶⁰⁰,

⁵⁹⁹ Роберт Нозик (1938-2002) – американский философ, идеолог либертизма (Прим. перев.)

ислам оценивает правильность или неправильность определенной политики применительно к ее моральным, экономическим и социальным последствиям. Однако подобное утверждение, тем не менее, по своей сути является лишь гипотезой, которая требует проверки при помощи теоретического анализа и эмпирических исследований.

Я пытаюсь найти обоснование приведенным выше положениям на основе экономических данных по Пакистану.Точно также можно будет изучить ситуацию и в других мусульманских странах. Следует отчетливо осознать, что приведенная далее информация вовсе не является безоговорочным подтверждением нашей гипотезы. Напротив, полученные данные свидетельствуют о том, что доходы – как от прибыли, так и от получения процентов, а также все другие виды доходов, указанные в таблице – начисляются, по большей части, богатым, нежели представителям среднего класса или тем, кто находится ниже этого уровня; между тем, группа населения с самым низким уровнем дохода не получает ничего – ни от дохода с процентов, ни с прибыли. Причина неравномерности доходов в том, что у разных групп населения разные стартовые возможности.... Таким образом, те, кто изначально имеет больше денег, соответственно больше и получает! И собственно, согласно данным, приведенным в таблице, становится ясно, что доход от банковского процента более значим для групп с низким доходом или с доходом ниже среднего (от 1001 рупий до

⁶⁰⁰ Нон-консиквенциализм – теория, согласно которой правильность или неправильности действия оценивается на основании свойств, присущих действию, а не его последствиям. В контексте либертианства Р. Нозика здесь, по всей видимости, имеется в виду, что люди свободны делать то, что они считают нужным, если они признают это право за другими и их действия не влекут за собой ни для кого негативных последствий. Соответственно нозиковский нон-консиквенциализм – это принцип свободы действий, имеющий самостоятельную ценность. (Прим. перев.)

4000 рупий в день), нежели для людей с более высоким доходом (от 4000 рупий в день и выше).⁶⁰¹

Несмотря на то, что вышеприведенные сведения даны всего лишь по одной стране, тем не менее результаты исследования Накви весьма недвусмысленно противоречат широко распространенным среди мусульман представлениям. В любом случае, если прибыль как с процентов, так и с обычных доходов все равно достается классу богачей, то нет большого смысла концентрировать внимание на запретности взимания процента. Более того, если доходы с процентов в большей степени выгодны для людей с низким уровнем дохода, а доходы с прибыли (не являющейся банковским процентов) более важны для представителей богатого сословия, то весьма обобщенные утверждения сторонников исламской экономики и финансов требуют гораздо более тщательного анализа и исследований.

Проблема заключается в том, что мусульманские правове-ды и ученые, не имея должного представления о важности и значимости эмпирической работы, как правило склонны выражать мнение, увы, не подтвержденное практическими данными и достоверными доказательствами.

(б) Саид Абу ‘Ала ал-Маудуди (1903-1979) был одним из самых влиятельных представителей ислама в 20 веке. Именно он основывал пакистанскую политическую партию «Джама‘ат ал-Исламийа»⁶⁰². Он считается родоначальником глобалистского движения за исламское возрождение. В своей книге о банковском проценте (*суд*), изначально написанной на урду, он страстно полемизировал по поводу запретности

⁶⁰¹ Naqvi, S. N. H., “Islamic Banking: An Evaluation,” *IJUM Journal of Economics and Management* 8(1) (2000), pp.41–70.

⁶⁰² Движение «Джама‘ат ал-Исламийа» признано террористическим и является запрещенным на территории РФ (Прим. перев.)

ростовщичества в исламе. Нижеприведенный отрывок – это фрагмент перевода этой книги на Бенгали (*Сууд о ахуник банкинг*), поскольку до настоящего времени не существует ее английской версии. Вот его точка зрения на то, как следует возмещать средства, нацеленные на некоммерческие и общественные нужды государства:

Третья категория долга относится к сфере государственного сектора. Иногда правительство вынуждено брать на себя ответственность за государственный долг, не ожидая от этого никакой прибыли, например для покрытия расходов в военное время. В современных экономических системах подобные потребности обычно покрываются за счет государственных долговых обязательств, которые конечно же возмещаются посредством финансовых инструментов, связанных с процентными займами. Однако в условиях исламской системы возможно осуществление совершенно противоположных механизмов. Как только государство известит общественность о своих потребностях, так тут же общество и различные организации будут осуществлять добровольные пожертвования из собственных средств в государственную казну. В той системе, которая свободна от ростовщичества и в которой также успешно работает система очистительной милостыни (закаят), люди будут настолько процветать экономически, что они без всякой боязни разорения и без колебаний станут предлагать часть своих дополнительных доходов правительству. Если государство и в этом случае будет нуждаться в средствах, то оно может взять у людей в долг, и люди будут охотно предоставлять свои средства для беспроцентного займа. Если потребности государства все еще не будут до конца покрыты, правительство может предпринять любой из нижеследующих шагов дабы успешно решить существующие проблемы:

а. Правительство может использовать средства, собранные от очистительной милостыни (закят) и от одной пятой части военных трофеев (хумс).

б. Правительство опубликует специальный указ, в соответствии с которым оно сможет санкционировать изъятие определенной доли вкладов, хранящихся в банках, в качестве беспроцентного кредита. Это схоже с тем, как во время войны государство получает право призывать граждан на военную службу или реквизировать дома, транспортные средства и другое имущество, оно также имеет право и полномочия требовать от банков предоставления займов правительству.

в) И последним средством будет печатание денег в необходимом для правительства количестве. Это равносильно принятию на себя долговых обязательств от имени общест-венности. Однако данный шаг является самым последним средством. Его следует использовать только тогда, когда ничего другого уже не остается, поскольку последствия подобного шага в экономическом отношении будут крайне негативными.

Предложения, сделанные Маудуди, никоим образом не опираются на какие бы то ни было эмпирические исследования и не учитывают элементарный экономический опыт человечества; эти взгляды попросту совершенно утопичны. Современные мусульманские ученые не рассматривают долю от военных трофеев (хумс) в качестве источника накопления или достижения государственного благосостояния. Совершенно нереалистичными выглядят также ожидания того, что верующие тут же отворят свои сундуки, как только их об этом попросит правительство. Также малореалистичным и практически недостижимым представляется надежда на то, что средства, собранные в качестве очистительной милостыни (закят), смогут удовлетво-

ритель нужды государства, особенно сейчас, когда политика современных стран обусловлена чем угодно, но только не исламом. Даже существующие исламские финансовые организации опротестовали и обсмеяли бы требование правительства предоставлять ему беспроцентные займы, поскольку это тут же привело бы банки к неизбежному банкротству: в случае проведения подобной политики люди немедленно бы начали изымать свои банковские вклады. И наконец, последнее средство, включающее печатание денег по мере необходимости и другие подобные вещи – это ничто иное как ввержение страны в пучину экономической катастрофы посредством неуправляемой инфляции, подобной той, что случилась в Германии в период между двух мировых войн. Этот механизм не следует задействовать даже в качестве самого последнего средства. Следует заметить, что Маудуди написал свою работу задолго до того, как исламская экономика возникла как самостоятельная дисциплина. Поэтому это не столько критика конкретно в его адрес, сколько общее замечание относительно отсутствия понимания и пренебрежения эмпирическими основами многих наших законов, идей и предписаний.

Отличительной чертой, предлагаемой Маудуди модели является явное отрицание концепции «человека экономического» (*homo economicus*⁶⁰³), который склонен к рациональному действию и который действует в собственных интересах, именно этот механизм, согласно современной экономической теории, отвечает за эффективность экономических отношений. Однако, если воззрения Маудуди представляют собой проекцию исламского человека (*homo islamicus*), то очевидно, что с этой гипотезой далеко не все в порядке, поскольку она не толь-

⁶⁰³ *Homo economicus* (лат. – человек экономический) – представление о том, что человек, как рациональное существо, всегда стремится к получению максимальной прибыли, и делает выбор в пользу экономических результатов (Прим. перев.)

ко не находит подтверждения при помощи эмпирических доказательств, но и напротив, как указано в Коране, ислам и сам по себе не отрицает фактора личной выгоды, который и является основой понятия «человек экономический»:

Кто идет прямым путем, тот идет для самого себя, а кто заблуждается, то заблуждается во вред самому себе; (17:15)

... А кто очищается, тот очищается для самого себя (35:18)

Кто делает благо - для своей души; а кто делает зло - против нее. (45:15)

Неудивительно таким образом, что одной из проблем, с которой сталкиваются исламские финансовые институты, является то, что вместо «человека экономического» они пытаются иметь дело с «исламским человеком»⁶⁰⁴. Именно с этим связано то, что два инструмента исламской экономики – *мудароба* (плата за возможные потери) и *мушарака* (разделение рисков), которые считаются наиболее приемлемыми и действенными, с исламской точки зрения, наименее всего представлены в списках предлагаемых исламскими финансовыми институтами (ИФИ). Можно предположить, что исламские финансовые институты просто не настолько привержены исламу, и потому не принимают всерьез эту идеальную, с исламской точки зрения, модель разделения прибыли и убытков. Однако реальность может оказаться гораздо сложнее.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Useem, J., “Banking On Allah: Devout Muslims don’t pay or receive interest. So how can their financial system work?” *Fortune* (June 10, 2002); Farooq, M., “Self-Interest, Homo Islamicus and Some Behavioral Assumptions in Islamic Economics and Finance,” *International Journal of Excellence in Islamic Banking and Finance*, vol. 1, No. 1, pp.52–79, January 2011. <http://ssrn.com/abstract=1740729>. [Accessed on February 11, 2011].

⁶⁰⁵ Farooq, M. O., “Partnership, Equity-Financing and Islamic Finance: Whith-

(с) Среди традиционных мусульманских ученых весьма высоко ценится имя Мухаммада Таки Усмани. Он является признанным экспертом в сфере исламского права, хадиса и суфизма. Его также считают экспертом и в сфере экономики.⁶⁰⁶ До недавнего времени он был судьей Шариатской апелляционной коллегии при Верховном суде Пакистана. Как специалист, он весьма востребован со стороны исламских финансовых институтов. Кроме того Мухаммад Таки Усмани также занимает должность заместителя председателя Исламского совета по фикху, располагающегося в Джидде, и являющегося одним из органов Организации исламского сотрудничества (ОИС).⁶⁰⁷

Усмани утверждает, что он не видит в исламе понятия изменяемости ценности денег в зависимости от времени:

*В шариате отсутствует концепция временной ценности денег.*⁶⁰⁸

Между тем, большое количество мусульманских экономистов категорически не согласятся с этим мнением. Некоторые полагают, что ислам действительно не признает временной ценности денег, однако, только в том случае, когда это касается транзакций с неденежными активами. Поэтому временная ценность денег в случае выдачи кредитов не приемлема⁶⁰⁹. Другие, в частности Эль Гамаль, который заведует

er Profit-Loss

Sharing?” Review of Islamic Economics (11) (2007d), pp.67–88.

⁶⁰⁶ Albalagh, “Mufti Taqi Usmani,” <http://www.albalagh.net/taqi.shtm>. [Accessed May 30, 2007].

⁶⁰⁷ Организация исламской конференции в 2011 году была переименована в Организацию исламского сотрудничества (ОИС). (Прим. перев.)

⁶⁰⁸ Usmani, M. T., An Introduction to Islamic Finance, p.xvi.

⁶⁰⁹ “Negation of the economic value of time in the case of a loan means that time is treated differently in loans and sales.” Saadallah, R., “Concept of Time in Islamic Economics,” Islamic Economic Studies 2(1) (2004), pp. 81–102.

кафедрой исламской экономики и финансов признает: «Представление об отсутствии временной ценности денег в исламе является ложным. На самом деле, понятие о том, что деньги нейтральны (сами по себе не растут) и не имеют временной ценности – это традиционная доктрина Католической церкви, и она совершенно чужда исламу».⁶¹⁰ Усмани также утверждает:

*Механизм банковского процента имеет постоянную тенденцию, нацеленную на создание благоприятных условий исключительно для богачей, он работает против интересов обычных людей.*⁶¹¹

Как и многие другие религиозные ученые, Усмани склонен излагать свои взгляды в сугубо авторитетной манере, не предоставляя, однако, при этом никаких доказательств или подтверждений сказанному. Между тем, как было сказано выше, эмпирические исследования, проведенные Накви, на основе экономических данных по Пакистану, никак не коррелируют с этими смелыми утверждениями.

Действительно, очень многие факихи имеют тенденцию высказывать неподтвержденные сведения не только о сфере своей собственной профессиональной деятельности, например, об исламском праве, но затрагивают и другие области (в частности, экономику) о которой у них отсутствуют знания, в принципе. В той же книге, под заголовком "Главные различия между капиталистической и исламской экономикой", Таки Усмани пишет о капиталистической экономике следующее:

⁶¹⁰ El Gamal, 2000b, p.12, fn no.3.

⁶¹¹ Usmani, 2002, p.113.

*Банковский процент, игорный бизнес и спекулятивные операции способствуют тому, что богатство концентрируется в руках незначительной кучки людей*⁶¹².

При всем том, что действительно в развитых странах деньги принадлежат весьма узкому кругу людей, та же самая тенденция еще более присуща развивающемуся миру. На самом же деле, все эти факторы – банковский процент, игорный бизнес и спекуляции вовсе не являются главными и существенными причинами концентрации богатства, как это безапелляционно утверждает Усмани.

Далее в своем сочинении Усмани пишет, что наиболее важной характеристикой исламской финансовой системы является ее обеспечение реальными активами.⁶¹³ В его тексте сказано «...каждая финансовая операция в исламской экономической системе создает реальные активы».⁶¹⁴ Если бы он вместо этого написал, что “...каждая финансовая операция в исламской системе подразумевает наличие реальных активов”, то это было бы более оправдано. Однако, если бы его заявление по настоящему имело отношение к реальности, то торговля просто перестала бы существовать, поскольку торговые операции, по своей природе, не могут создавать активов. К сожалению, печальная действительность в сфере исламских финансовых институтов свидетельствует о диспропорции в пользу торговли, нежели в направлении развития реального сектора экономики, способствующего производству продукции и, соответственно, экономическому развитию.

Согласно мнению Усмани, совместное долевое предприятие (*мушарака*) и доверительное управление финансами (*му-*

⁶¹² Ibid., p.xiv.

⁶¹³ Ibid., p.xiv.

⁶¹⁴ Ibid., p.xv.

дараба) представляют собой единственно возможные шариатские финансовые инструменты.⁶¹⁵ Практика, однако, показывает, что эти две модели разделения прибыли и убытков, достаточно редко применяются исламскими финансовыми институтами. Вместо них, основной формой исламского банкинга является финансирование дополнительных издержек (*мурабаха*). В главе “Эффективность исламских банков: реалистичная оценка” Усмани производит весьма впечатляющее разоблачение и с сожалением пишет:

*Эта [соответственно, исламская – прим. авт.] философия не может воплотиться в жизнь иначе чем через самое широкое применение исламскими банками инструмента совместного долевого предприятия (мушарака). Это верно, что при использовании этой финансовой модели экономисты сталкиваются со множеством проблем, особенно в современной ситуации, когда исламские банки работают разрозненно, и по преимуществу, без поддержки соответствующих правительств своих стран. Однако факт остается фактом: исламские банки должны стремиться к постепенному внедрению модели совместного долевого предприятия (мушарака) и к увеличению его присутствия в банковской системе. К сожалению исламские банки повсеместно пренебрегают этим ключевым требованием к исламскому банковскому сектору, и мы не видим никаких более или менее видимых результатов в направлении этого вида транзакций, ни постепенного, ни даже в отдельных случаях.... Главная философская составляющая исламского банкинга казалась бы полностью предана забвению*⁶¹⁶

Похоже, Усмани искренне верит, что проблема заключается всего лишь в беспринципной позиции людей в отноше-

⁶¹⁵ Ibid., p.xv

⁶¹⁶ Ibid., p. 113

нии их приверженности божественному руководству. Однако, это еще один пример того, как человек исламский (*homo islamicus*) по сути дублирует поведение человека экономического (*homo economicus*), что в свою очередь может быть признаком того, что поведенческие предположения, стоящие за понятием человека исламского (*homo islamicus*), имеют весьма сомнительный характер.

Мохаммад Хашим Камали, ведущий современный ученый в области исламского права, отмечает, что интерес, который исламские финансовые институты проявляют к осуществлению краткосрочных видов финансирования в области торговли, в ущерб более долгосрочным, которые необходимы для организации производства, противоречит имеющимся целям и принципам исламской экономики и финансов:

*Краткосрочное финансирование, в основном, касается уже произведенных товаров, а не увеличения производственного капитала или создания таких объектов, как фабрики или заводы. Однако именно подобные инвестиции способствовали бы реальному экономическому росту. Поэтому нынешние предпочтения, которые исламские банки оказывают краткосрочному финансированию, не согласуются ни с долгосрочными целями банков, ни с эффективной программой социального обеспечения*⁶¹⁷.

Усмани вновь повторяет свою точку зрения, когда пишет следующее:

... .. финансирование под проценты не всегда производит реальные активы, поэтому предоставление финансовыми учреждениями денежных ссуд посредством выдачи кредитов, как правило, не коррелируют с производством реальных товаров и услуг; в результате, кредиты создают искус-

⁶¹⁷ Kamali, 2003, p.104.

*ственные деньги, объем которых непомерно увеличивается, не создавая при этом реальных активов, соответствующих этому воображаемому количеству средств. Этот разрыв между предложением в виде виртуальных денег и производством реальных активов создает и питает инфляцию*⁶¹⁸.

Чего Усмани не хватает в понимании сути происходящих процессов (и что возможно следует отнести к недостаточной четкости формулировок), так это учета также и фактора шоковых потрясений в сфере спроса и предложения; речь идет о тех потрясениях, которые нередко случаются в условиях перепроизводства, экспонентного развития технологий и пр., поскольку это также приводит к росту инфляции.

Следует еще раз подчеркнуть, что во всех своих высказываниях вышеприведенные ученые забывают указать о необходимости верификации их убеждений на практике. Ведь именно к этому принято прибегать при столкновении с реальностью. Нет ничего удивительного в том, что несмотря на первоначальный пыл и преданность иранцев идеалам исламской революции, правительство достаточно быстро осознало абсолютную нереалистичность ожиданий того, что люди охотно понесут свои сбережения для предоставления беспроцентного кредита государству. Вместо этого, Исламская Республика Иран узаконила выпуск государственных облигаций займа, обосновав при этом определенный курс для его возврата, утверждая, что данная форма общественного займа не подпадает под запрет ростовщичества (*риба*): “государственные займы, осуществляемые на основе фиксированной нормы прибыли из национализированной банковской системы, не приравниваются к процентам и, следовательно, являются разрешёнными”⁶¹⁹.

⁶¹⁸ Usmani, 2002, p.xvi.

⁶¹⁹ Ariff, M., “Islamic Banking,” Asian- Pacific Economic Literature 2(2)

Говоря все это, я вовсе не предполагаю, что иранский подход является легитимным, или что в этом случае действительно отсутствуют проблемы со взиманием банковского процента. Высокие процентные ставки, хаотичные их колебания, сделки с переменными ставками, зависимость от кредитов, и тому подобное – все это может иметь серьезные долгосрочные экономические последствия. Однако экономисты, как правило, не связывают наличие этих проблем с существованием банковского процента как такового. Всякий раз, когда взимание процента признается ростовщичеством (*риба*), которое влечет за собой притеснение и эксплуатацию (*зулм*), как непереносимое следствие ростовщичества (*риба*), последнее должно быть запрещено. Однако, огульный подход ведет к возникновению еще больших проблем, таким, к примеру, как игнорирование различий между номинальным и реальным процентом. Номинальный процент – это надбавка за инфляцию, которую как правило, добавляют к реальному проценту. Если считать запретным оба вида процента, то тогда мусульмане должны создать свободную от инфляции экономику, что до настоящего времени не удавалось еще ни одному социуму.

(II) Некоторые актуальные размышления и идеи

Нахождение правильного соотношения между текстуально и жизненно-ориентированными подходами требует от нас осмысленного отношения к изучению и пониманию социальной реальности. Одно из самых удачных замечаний по этому поводу было сделано Мухаммадом Икбалом в его знаменитой работе “Реконструкция религиозной мысли в исламе”:

(September 1998), pp.46–62.

Нет никаких сомнений в том, что важнейшей целью Корана, в его апелляции к природе, являлось пробуждение человеческого сознания к тем духовным субстанциям, для которых природа была лишь символом или знаком. Однако здесь также следует заметить, что общий практический подход Корана смог породить в последователях исламской религии чувство уважения к реальности; в результате именно это и привело мусульманскую цивилизацию к тому, что она смогла заложить основы современной науки. Это было великим актом пробуждения практикоориентированного духа в те времена, когда теологическая мысль отрицала значимость видимого мира, полагая, что он не имеет никакой ценности для человека в его поиске Бога.⁶²⁰

В этом высказывании Икбал говорит об ориентации на практику, имея в виду развитие науки. Он также упоминает об “общем практическом настрое” Корана, признавая при этом, что высшим видом познания Абсолюта является божественное откровение (то есть то, что Бог сам желал сообщить людям). Таким образом, Икбал признает возможность познания человеком Бога через представленные Им знаки (*айат*), заключенные как в сотворенном мире, так и в Откровении. Важно отметить, что воззрения Икбала имеют также и мистический смысл:

Нет никаких сомнений в том, что религиозный опыт, как источник информации о Божественном знании, исторически предшествует использованию других видов человеческого познания, направленных на постижение той же цели. Коран, признавая практический опыт в качестве неперемennого этапа духовной жизни человечества, придает равновеликое значение всем видам человеческого познания, направленного

⁶²⁰ Iqbal, M., The Reconstruction of Religious Thought in Islam (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000), p.14.

на постижение высшей реальности, проявляющейся в символах и знаках как явного, так и скрытого характера⁶²¹.

Хотя практический подход преимущественно преобладает в науках о физических законах мироздания, Икбал также указывает на роль и на вклад мусульман в развитие социальных наук. Иными словами, область применения эмпирического подхода среди мусульман была весьма широка, и мусульмане сами во-многом были первопроходцами в его развитии:

Ибн Хазм в своей книге “Сфера логики” подчеркивает важность чувственного восприятия в качестве источника познания; Ибн Таймийа в работе “Критика логики” утверждает, что метод индукции представляет собой единственно надежный способ аргументации. Таким образом, возникают методы наблюдения и эксперимента. И это не было простой теорией. Так, открытие ал-Бируни взаимозависимости между неким воздействием и реакцией на него (период реакции⁶²²) и открытие ал-Кинди о том, что ощущения пропорциональны воздействию, представляют собой примеры реализации экспериментального метода в психологии⁶²³.

В своей весьма своевременной и новаторской книге “Исламская теория международных отношений: новые направления исламской методологии и философской мысли” Абу Сулайман, резюмируя проблему, связанную с отсутствием практикоориентированного подхода в области фикха пишет:

⁶²¹ Iqbal, 2000, p.15. См. также Коран, Сура ‘Разъяснены’ 41:35, Сура ‘Рассеивающие’ 51:20-21.

⁶²² В англоязычной литературе для этого понятия используется словосочетание «reaction-time» (RT). (Прим. перев.)

⁶²³ Iqbal, 2000, p.129.

С самого начала развития науки “основ мусульманского права” (усул), мы обнаруживаем, что правоведы рассматривают дедуктивное выведение суждений из исламских текстов в качестве основного метода в постижении знаний и в поддержании социальной системы, соответствующей шариату, причем, как во внутриисламских вопросах, так в вопросах взаимодействия с внешним миром. Они называли это “основами дедуктивной юриспруденции” (усул истинбат ал-фикх). Однако в области физических наук, таких как медицина, математика и география, мусульмане опирались на два источника – на текст и на разум. Они применяли практические и экспериментальные методы, а также использовали одновременно как индукцию, так и дедукцию. При этом, социальные науки, такие как политология, психология, социология и социальная психология у них практически отсутствовали ввиду неразвитости практики, недостаточности систематического использования индукции при изучении человека, его социальной среды и его природы. Единственным достойным упоминания исключением был ученый четырнадцатого века Ибн Халдун (ум. 1406), который знаменует своим творчеством начальный этап развития современных социальных наук.

Весьма важно отметить две основные причины подобного неравномерного развития в эпоху классического периода мусульманской культуры. Первая заключалась ... в общей удовлетворенности имеющейся социальной системой, основы которой заложил Пророк, и которая упрочилась благодаря наличию Священных текстов. Второй причиной, по всей видимости, была неспособность мутазилитского движения в 9 веке должным образом решить вопрос о соотношении разума (‘акл) и откровения (вахи) в контексте ислама. В результате, представителям этого направления мусульманской мысли не удалось установить прочные основания для развития рационалистической философии в исламе.

На 9-10 века, в целом, приходится общая реакция против чуждой для исламской культуры греческой философии и несоответствующей исламу позиции мутазилитов относительно соотношения между разумом и откровением. Эта реакция положила конец эксперименту с мутазилизмом и одновременно стала причиной заката эмпиризма и завершения систематических поисков в области исламских социальных исследований. Опровержение философов (Тахафут ал-фаласифа) ал-Газали (ум. 1111) в пятом (12 по григорианскому календарю) веке – это определенный рубеж в битве против рационализма.

Это отношение нашло отражение в классической программе обучения, в которой основной акцент делался на изучение Священных текстов, и гораздо меньшее внимание уделялось развитию системы рациональных наук, касающихся законовещения и изучения социальной структуры общества. Подобное отношение, которое на самом деле не соответствует коранической концепции о рациональной постижимости даже самой формулы свидетельства (шахада), было охотно воспринято теми, кто предпочитал изолироваться от изменяющегося времени, кто был консервативен и заинтересован в сохранении “status quo”. Результатом стало отсутствие надлежащего вклада представителей исламской религии в область мусульманских социальных исследований и в процесс принятия решений; более того, среди мусульман отсутствовала сама концепция структуры социальных наук. По этой причине исламское международное право (сийар), так и осталось формальной областью исследований, нежели активно развивающейся дисциплиной, нацеленной на практические исследования в сфере международных отношений.

При этом, неверным будет утверждать, что в изучении исламских текстов мусульманские правоведы руководству-

ются исключительно божественными указаниями; в этом процессе они вынуждены обращаться к тем знаниям и к тому пониманию, которое у них в тот или иной момент имеется. Никто не может приступить к процессу познания в состоянии полной чистоты сознания. **Отсутствие скрупулезного использования непосредственного опыта при помощи одновременно как дедукции, так и индукции, а также других методов научного исследования в области социальных наук, неизбежно приводит к тяжелым последствиям в виде ошибок и просчетов.** Лишь преимущественно под влиянием западной цивилизации, ее научных открытий и западной же научной методологии, мусульмане вынуждены были в спешке переосмысливать собственные тексты перед вызовами новой реальности. Тем не менее, им так и не удалось представить серьезных интегративных исследований и создать собственную систему знаний в области права и социальных наук. В настоящее время мусульманское образование по-прежнему не может похвастаться собственной оригинальной структурой, представляя собой лишь слабую имитацию чуждой ей системы просвещения⁶²⁴.

Исламские страны нуждаются в новой структуре мусульманской социально-философской мысли, той самой, которая основывалась бы на систематическом и объективном исследовании социальных аспектов человеческой жизни. Только в этом случае можно достичь успеха в выстраивании конкурентоспособной современной системы философских и этических исламских ценностей. Наряду с достижением этой необходимой цели, следует также повсеместно использовать индуктивные и дедуктивные методы в области мусульманских социальных наук. Нет ничего удивительного в том, что право на выведение самостоятельных суждений из Корана и Сунны (иджтихад) было утрачено к

⁶²⁴ AbuSulayman, 1987, pp.76–78.

четвертому веку хиджры (12 веку нашей эры), поскольку источники оставались все теми же, дедуктивный метод был также неизменен, однако в области права и социальных наук никаких новаторских идей и предложений, разрабатываемых в процессе непрекращающихся практикоориентированных исследований, не поступало. **До тех пор пока исламские социальные и гуманитарные науки не будут выстроены на основе использования как текстуальных источников, так и данных реальности, и пока не будут активно использоваться как дедукция, так и индукция, а двери иджтихада по-прежнему будут оставаться закрытыми для решения насущных проблем, мусульманская мысль так и останется бесплодной и лишенной своего потенциала к развитию**⁶²⁵.

Среди мусульман постепенно растет осознание необходимости эмпирических исследований, особенно в области социальных наук:

Одной из самых забытых областей знания среди мусульман остаются социальные науки. Кроме двух проектов – Исламизация знания и американский журнал по исламским социальным наукам (оба были инициированы мусульманами Америки в начале 1980-х годов), среди мусульман практически отсутствовали какие бы то ни было попытки освоения этих областей знания. Социальные науки, в отличие от исламских наук, имеющих преимущественно нормативный характер, нацелены на эмпирические исследования. Социальные науки в большей степени заинтересованы **в понимании и описании мира как он есть, нежели в создании предписаний о том, каким ему надлежит быть.** Без всякого предубеждения относительно того, что следует считать более важным, мы должны осознать, что хотя средневе-

⁶²⁵ AbuSulayman, 1987, p.81.

*ковые исламские науки тысячу лет назад действительно давали представление о желательной модели социальной реальности, они, к сожалению, не могут обеспечить наших правоведов соответствующим инструментарием и подготовкой, необходимых им для того, чтобы понять каков мир на самом деле. Представления мусульманских ученых о том, каков должен быть мир в наше время совершенно бессмысленны и потому недействительны, поскольку они не опираются на современную реальность. Иными словами, если вы не понимаете где вы находитесь, то даже в том случае, если вы знаете куда вам надо попасть, вы не в состоянии будете дойти до нужной точки на карте*⁶²⁶.

*Важно отметить, что хотя эмпирический подход и соответствующие исследования могут быть весьма важным дополнительным инструментом, в них самих также заложена опасность злоупотреблений и неоправданных претензий на обладание конечной истиной.*⁶²⁷

Как было описано выше, мусульманам необходимо дополнить исламское право исследованиями эмпирического плана. Одновременно с этим, следует также избегать ловушки эмпиризма, согласно которой, источником любого знания является чувственный опыт⁶²⁸. Поскольку эта позиция не совместима с мусульманской точкой зрения, то соответствующая эмпирическая база должна связывать нас с реальностью, тем самым дополняя те знания, которые мы получаем из признанных исламских источников.

⁶²⁶ Khan, M., "The Role of Social Scientists in Muslim Societies," Islamic Horizon, May, 2003, [http:// www.ijtihad.org/IslamicSocialSciences.htm](http://www.ijtihad.org/IslamicSocialSciences.htm). [Accessed July 16, 2007].

⁶²⁷ Koehler, J. J., "The Influence of Prior Beliefs on Scientific Judgments," Org. Behavior & Human Decision Processes, 56, 1993, pp.28–55.

⁶²⁸ The Skeptic's Dictionary, undated, <http://skepdic.com/empiricism.html>. [Accessed March 15, 2007].

(III) Постигание «Обычая Господа» (суннат Аллах) и важность эмпирического/ индуктивного метода познания.

Главным препятствием для мусульман в использовании эмпирического подхода является его узкая трактовка, принятая в западной науке, когда под эмпиризмом понимается лишь практический опыт и наблюдение. Представители консервативного мусульманского сообщества опасаются, что эмпиризм может заменить божественное откровение, включая имеющиеся в нем законы и предписания. Например, в случае обусловленных Кораном уголовных наказаний (*хадд*) смертная казнь не является предметом обсуждения; очевидно, что имеются определенные ситуации, в отношении которых специально оговаривается применение смертной казни. Однако, поскольку ислам также придает огромное значение тому, чтобы невинный человек не был наказан за то преступление, которое он не совершал, очень важно понимать, что вынесение решения о наказании *хууд* – это процесс имеющий человеческую, а не божественную природу. В некоторых странах, таких как США, сейчас наблюдается все более увеличивающееся количество случаев, когда люди были ошибочно обвинены в преступлении, которого они не совершали, и за которое они либо получили пожизненное заключение, либо ожидают высшей меры наказания в числе смертников. Анализ ДНК и его применение в криминалистике внесли важный вклад в обнаружение нарушений объективного и справедливого разбирательства, позволив многим осужденным – либо сидящим за решеткой, либо ожидающим смертной казни – выйти на свободу, поскольку было получено научное доказательство их невиновности. Ситуации, подобные вышеописанной, помогают выявить ту важную роль, которую может и должен взять на себя эмпирический подход, ибо люди обязаны сделать все для обеспечения торже-

ства правосудия и недопущения несправедливого осуждения или наказания невиновных. Мусульманам необходимо изучить на практике, как применяются исламские законы. Ужасный опыт исполнения наказаний *худуд* в Пакистане является суровым напоминанием о том, как исламские законы, сформулированные далеко не безгрешными и зачастую коррумпированными людьми, не имеющими человеческого достоинства, могут привести к грубым и совершенно неприемлемым нарушениям ислама и его главного принципа – справедливости.

Решение любой проблемы требует тщательного изучения ее истоков, природы и масштабов проявления. Подобный подход влечет за собой использование индуктивного метода исследования. В этом плане мусульмане должны подробно изучить не только Сунну Пророка, но и, так называемую, Сунну Аллаха – тот порядок и те божественные законы (*суннат Аллаха*), которые Аллах установил, и которые неизменно определяют все природные и социальные процессы.⁶²⁹

По обычаю тех, кого Мы посылали до тебя из Наших пророков; и не найдешь ты для Нашего обычая перемены. (17:77)

Понимание этого божественного порядка или обычая Аллаха (*суннат Аллаха*) подразумевает необходимость того, чтобы текстуально-ориентированный подход в исламе был дополнен жизненно-ориентированным подходом. В этом отношении незаменима роль индукции. Например, экономические знания, которые накапливались в течении многих веков, сейчас представляют собой определенное количество экономических принципов и законов. Их понимание стало возможным благодаря сочетанию дедуктивных и индуктивных

⁶²⁹ Farooq, M. O., “Development Demystified: An Islamic Perspective,” paper presented at the First Conference of NAAMPS, April 9–11, 1993, Chicago, Illinois.

методов. Экономика, как и многие другие социальные науки, развивалась благодаря поиску и нахождению параллелей с другими естественными законами, применяемыми к эволюции общества. Соответственно, на протяжении длительного времени приходилось проверять все предложенные гипотезы при помощи эмпирических исследований. Те гипотезы, которые выдержали проверку временем, сейчас всеми признаны и используются в качестве экономических законов. И даже несмотря на то, что законы экономики пока не обеспечивают точных прогнозов человеческого поведения, эти знания были весьма полезны для решения острейших экономических проблем. И конечно же практически никогда не бывает так, чтобы те или иные решения не имели побочных негативных последствий, и экономические законы здесь вовсе не являются исключением.

Соответственно, понятие “обычай Аллаха” (суннат Аллах) может послужить мусульманам в качестве ориентира к пониманию законов или процессов, которые лежат в основе многих проблем или феноменов, с которыми нам приходится иметь дело.

К счастью, этот теоретический и эмпирический подход, долго находившийся среди мусульман в забвении, вовсе не нов для истории ислама. В некотором смысле, по меньшей мере, частично, мусульмане могут считаться первопроходцами в этой сфере; мусульманский ученый Ибн Халдун признается в современной западной науке отцом-основателем социологии и истории. К сожалению, мусульмане постепенно стали в большей степени увлекаться теологией и фикхом; они практически предали забвению наследие Ибн Халдуна. По оценке Арнольда Тойнби:

.. в своем “Введении (Мукаддима) к истории” он [Ибн Халдун – прим. перев.] разработал и сформулировал фило-

софию истории, которая без всяких сомнений является величайшей концепцией своего времени: ничего подобного до того создано не было.... при этом, его мысль вовсе не ограничилась признанием той катастрофы, которую он предвидел в результате завоевания стран Магриба кочевниками. С удивительной широтой взора Ибн Халдун продолжил анализировать различия между кочевым и оседлым образами жизни, природу каждого из них; он размышлял о чувстве социальной сплоченности и групповой солидарности *esprit de corps* (асабийя), ставших ответом кочевников на многочисленные трудности, с которыми они сталкиваются, живя в пустыне; ему удалось проследить причинно-следственные связи между групповой солидарностью – *esprit de corps* и строительством империи, а также между строительством империи и религиозной пропагандой; и в результате, его восприятие истории доросло до поистине панорамного видения – рождения и заката империй, появления, роста, распада и исчезновения цивилизаций.⁶³⁰

Наследие Ибн Халдуна представляет особый интерес как раз ввиду его вклада в развитие теоретических исследований в рамках конструктивной традиции, нацеленной на лучшее понимание обычая Аллаха (суннат Аллах). Ибн Халдун и сам признавал, что он, в этом отношении, руководствовался и вдохновлялся исламом:

Когда наше обсуждение в разделе о царской власти и династиях будет должным образом критически проанализировано, то станет совершенно ясно, что оно представляет собой исчерпывающее, полностью подкрепленное доказательствами объяснение и подробное изложение всех предложенных положений. Мы поняли все это с божьей помо-

⁶³⁰ Toynbee, A., A Study of History (vol. I): The Growths of Civilizations (New York: Oxford University Press, 1962), pp. 321–328.

*щью и без всякого обращения к учению Аристотеля или Мобедхана.*⁶³¹

С другой стороны, мы были вдохновлены самим Богом. Он вел нас по пути науки, истину которой мы столь безжалостно попытались изложить. И если мне удалось достичь некоторого успеха в рассмотрении различных проблем этой науки и того как ее различные аспекты и характеристики отличаются от других ремесел, то это только благодаря божественному руководству. Если, с другой стороны, я и пропустил какие-то существенные моменты, или если какие-то вопросы были недостаточно ясно изложены, задача исправления ложится на плечи требовательного критика, однако заслуга, тем не менее, принадлежат мне, поскольку именно я сумел расчистить и проложить дорогу. «Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает» (24:35)⁶³².

Другой известный исламский ученый и современник Ибн Халдуна, который умер за несколько лет до него, был аш-Шатыби. Он также находится среди тех немногочисленных ученых, кто открыто заявлял о необходимости и важности использования индуктивных методов в качестве дополнения дедуктивных методов, повсеместно применявшихся области исламской традиционной мысли. И конечно же сам аш-Шатыби прибегал к индуктивному методу в своей работе:

Абу Исхак аш-Шатыби... в своей книге “Синтез принципов шариата” (ал-Мувакафат фи усул аш-шариа) разработал философию шариата опираясь на цели права. В противоположность предшествующему превалированию дедуктивного метода, который использовал аналогию, аш-

⁶³¹ Rosenthal, F., (trans. with introduction and notes), Muqaddimah, by Ibn Khaldun (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970), p.41. Мобедхан представляет собой зороастрийский источник.

⁶³² Ibid., p.42.

Шатыби применил индуктивный подход. Он был убежден в том, что общие положения необходимо формулировать с использованием индуктивного анализа всех аятов Корана, а не всего лишь отдельно взятых фрагментов. Он пришел к выводу, что главной целью шариата была защита интересов людей (маслаха), нашедшая выражение в пяти основных сферах, относящихся к личности, разуму, религии, семье и собственности.⁶³³

К сожалению, со стороны традиционалистских исламских ученых кругов так и не было проявлено должного внимания к внедрению индуктивного метода – как составной части полноценного набора методологических инструментов в сфере исламского дискурса; они также остались равнодушными к применению этого подхода в контексте осуществления иджтихада, который должен, в идеале, функционировать с учетом философии шариата или целей шариата (*макасид аш-шариа*). Возможно, если бы наследие аш-Шатыби и Ибн Халдуна было творчески воспринято и переработано, и в особенности если бы должным образом был использован потенциал их идей в изучении “обычая Аллаха” (*суннат Аллах*), то история мусульманского общества и человечества, вероятно, была бы совсем иной.

Нет ничего удивительного в том, что развитие западной цивилизации стало результатом широкого усвоения именно

⁶³³ Masud, M. K., “Communicative Action and the Social Construction of Shari’a in Pakistan,” in A. Salvatore and M. LeVine (eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave-Macmillan, 2005), pp. 63–64. Более подробное изложение идей Шатыби можно найти в следующих изданиях: Masud, M. K., *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1997); Al-Raysuni, A., *Imam al- Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2005).

эмпирического подхода, а вовсе не чисто текстологического подхода, не способного учитывать динамичную природу всего сущего. Совершенно очевидно, что весьма непродуктивной была привычка с головой погружаться в изучение священных текстов, таких как, например, Библия, ограничиваясь лишь методом дедукции, и не обращая внимание на другие способы постижения истины. Развитие западной цивилизации сопровождалось постоянным совершенствованием и активным использованием метода индукции, который применялся уже не только в физических и точных науках, но и в области социальных исследований, позволяя учитывать естественно-научные законы развития общества. Это было достигнуто благодаря усвоению эмпирического подхода. Конечно, исторически, европейский Ренессанс возник в результате борьбы против текстуально-ориентированного господства религиозных институтов, которые, в результате, оказались в арьергарде социальных процессов и утратили свой авторитет. Совершенно противоположным образом индуктивно-эмпирический подход Ибн Халдуна и аш-Шатыби возник не в результате противостояния в отношении исламских священных текстов, а в качестве способа лучшего их понимания, осознания важности и значимости намерений или целей (*макасид*) шариата.

Имеет ли эмпирический аспект какое-то отношение к установлению того, что может являться исламской нормой, а что нет? До сих пор в этой книге было упомянуто всего о трех определяющих условиях для выведения исламского закона: а) закон должен восходить к основным источникам ислама; б) закон должен быть сформулирован в соответствии с целью и ценностями ислама; в) принятие и вступление закона в силу должно осуществляться в процессе обсуждения в рамках деятельности совещательного органа (*шур*). Однако, в свете изложенных в данной главе соображений, необходимо еще более детализировать наш подход следующим обра-

зом: для того, чтобы закон мог действительно считаться исламским необходимо неперенное сочетание **всех трех условий**: а) закон должен восходить к основным источникам ислама, **учитывать практический опыт и иметь жизненно-ориентированный, экзистенциальный характер**; б) закон должен быть сформулирован в соответствии с целью и ценностями ислама; в) принятие и вступление закона в силу должно осуществляться в процессе обсуждения в рамках деятельности совещательного органа (*шуро*).

(IV) Заключение

В целом, для того, чтобы вернуть в сферу исламского права изначально присущий ему баланс, необходимо восстановить его эмпирические основания; под балансом я понимаю правильное соотношение ориентации как на тексты, так и на реальную жизнь. Для этого необходимо принять как минимум шесть условий:

1. Многие социальные проблемы требуют крайней осторожности в человеческом измерении. Те, кто занимаются выводением исламских законов (при этом сам процесс выработки законов также требует переосмысления) должны быть весьма чуткими к проблемам людей, от них обязательно требуется проведение исследовательской работы, а также учреждение специальных программ для того, чтобы глубже и более систематически понимать те проблемы, которые они пытаются решить.

2. В учебные планы религиозных образовательных учреждений высшей ступени необходимо ввести исследовательский компонент, которые позволил бы студентам и преподавателям должным образом изучать и осознать масштаб и природу тех проблем, которые требуют религиозного решения. Для этого необходимо использовать в обучении проблемный подход.

Изучение методов исследовательской работы, наряду с современными образовательными технологиями и методами эмпирических исследований, должны стать обязательными для всех: каждый студент-бакалавр должен провести самостоятельное исследование по отдельной проблеме и представить свою исследовательскую работу на защиту в качестве одного из этапов получения диплома о высшем образовании. Например, студент может провести интервью или анкетирование некоторого количества женщин с целью анализа, к примеру, их непосредственного опыта в сфере применения законов о наследовании. Студент также может изучить повседневную жизнь женщины с тремя и более маленькими детьми на протяжении недели, а затем описать и поделиться полученным, в результате выполнения этого задания, опытом.

3. До того, как ученый или правовед сформулирует то или иное правило, он должен либо самостоятельно, либо используя компетентное мнение соответствующего ученого, изучить и понять разбираемую им проблему.

4. Следует принимать во внимание, что за исключением очень ограниченного круга вопросов, четко оговоренных в Коране, человек, в целом, может ошибаться, поэтому все законы и нормы должны, прежде всего, иметь статус предположений, поскольку человеческое знание имеет лишь гипотетический характер.

5. После создания неких правил или норм и вслед за вступлением их в законную силу, обязательно требуется провести исследование относительно последствий и результатов воздействия данных правовых актов на конкретное общество.

6. Необходимо, чтобы женщины принимали самое активное участие в обсуждении религиозных вопросов на всех

уровнях, включая этап вынесения самостоятельных решений из основных источников ислама (*иджитхад*).⁶³⁴

Ислам создан в полном соответствии с человеческой природой (*фитра*): “Каждый человек рождается в своем естественном состоянии (*фитра*).”⁶³⁵ Поэтому в поисках руководства для решения проблем всего человечества очень важно чтобы мусульмане обладали хорошим знанием человеческой природы. Для понимания человеческой природы нельзя полагаться исключительно на метод дедукции, который на деле означает всего лишь обращение к нескольким текстам. Изучение реальной жизни и эмпирические исследования с применением индукции – всё это – незаменимые элементы единого целого. Есть надежда, что подобный подход будет способствовать тому, что исламское учение в самом ближайшем будущем вновь приведет нас к успешному и процветающему обществу. Это также поможет нам преодолеть разрыв между целями (*макаsid*) исламского учения и законами, которые подчас неэффективны, а нередко и противоположны изначально сформулированным задачам нашей религии.

⁶³⁴ Farooq, M. O., “Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again,” *Message International*, 28 (8/9) (Aug.- Sept. 2003b), pp.27–33.

⁶³⁵ Khan, M. M., (trans.), *Sahih al- Bukhari*, vol. 2, hadith no. 441.

ГЛАВА VII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

НА ПУТИ К НАШЕЙ РЕФОРМАЦИИ

В результате воздействия целого ряда как внешних, так и внутренних факторов в настоящее время многие регионы исламского мира находятся в состоянии турбулентности, а нередко, охвачены насилием. Например, народы Дарфура страдают от ужасающего конфликта, обусловленного борьбой глобальных игроков на нефтяном рынке, в то время как другие стратегически важные территории исламского мира оккупированы или управляются сторонними и недружественными силами. К сожалению, неграмотность и бедность стали отличительной чертой многих мусульманских стран, хотя от тех же недугов страдает и население многих других слабо-развитых государств. Но и в других, более обеспеченных исламских сообществах случаются эпизоды насилия и физической расправы над женщинами. В них также имеются злоупотребления с выплатой брачного дара (*махр*), а в тех случаях, когда из-за одних только подозрений в нарушении норм морали, мусульманки подвергаются нападениям, вплоть до обливания кислотой, правоохранные органы не расследуют эти преступления должным образом, оставляя исполнителей безнаказанными. До сих пор некоторые ошибоч-

но считают себя вправе осуществлять жестокие расправы над женщинами – так называемые, «убийства чести». И хотя этот драконовский обычай, свойственен не только мусульманским регионам, он по-прежнему нередко встречается именно в исламских государствах. А в той самой стране, в которой наисвященнейшее место было основано одинокой отшельницей – женщиной, половина женского населения страны от имени ислама лишена права управлять автомобилем⁶³⁶. И даже в относительно «прогрессивных» мусульманских странах, жена может получить троекратный окончательный развод (*талак*) в виде отправленного на телефон сообщения⁶³⁷, а женщина, решившая перейти в христианство, не имеет права сменить имя, поскольку «традиционное мусульманское право не признает соответствующих прав на смену имени в ситуации перемены веры»⁶³⁸. В Западных странах имеется множество мечетей, в которых женщины-мусульманки не приветствуются, а их участие в молитве не предусмотрено мужчинами, которые в одностороннем порядке принимают подобные решения, являясь членами приходских советов. Еще больший масштаб проблем связан с тем, что многие богатые нефтью страны были завоеваны, оккупированы и разрушены на основании лживых заявлений, обмана и подозрений, в то время как мусульманский мир оказался бессилён предпринять какие бы то ни было шаги для исправления тяжелейшей ситуации.

⁶³⁶ “Hajj and the neglected legacy of a great woman,” *Message International*, 26(2/3) (Feb.-Mar. 2004). (Прим. авт.) 24 июня 2018 года вступил в силу декрет короля Саудовской Аравии, снимающий запрет на вождение для женщин, действовавший с 1957 года (Прим. перев.).

⁶³⁷ CNN, “Fury over ‘rude’ SMS divorces,” July 29, 2003. Retrieved on September 28, 2007 from CNN website, <http://edition.cnn.com/2003/WORLD/asiapcf/south-east/07/29/malaysia.divorce/>.

⁶³⁸ Asia Sentinel, “Once a Muslim, Always a Muslim in Malaysia,” May 30, 2007, http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=34 (accessed October 21, 2007).

С одной стороны, многие из вышеперечисленных проблем, связаны с имеющимися культурными и социально-политическими условиями. Однако, столь же верно было бы утверждать, что мусульманское сознание и существующая культура попали в ловушку нынешней неблагоприятной и застойной ситуации, и именно поэтому мусульмане не способны отвечать на вызовы времени. Их сознание всецело обусловлено традиционными религиозными представлениями, в силу чего они и преданы существующему порядку. Многие последователи исламской религии полагают, что присутствие женщин в мечети будет мешать сохранению среди мужчин состояния чистой духовности, и они настолько искренни в этих своих убеждениях, что с уверенностью обращаются к известному высказыванию Айши в “*Сахих*” ал-Бухари, где от ее имени говорится, что если бы Пророк знал о том, как именно женщины наряжаются и умащаются благоговениями, когда направляются в мечеть, то он запретил бы им приходить туда.⁶³⁹ Однако, как было подробно изложено в третьей главе, несмотря на то, что данный рассказ вовсе не является хадисом, и в любом случае, нет никаких других подтверждений истинности мнения Айши в данном вопросе, традиционный фикх, представленный точкой зрения одних только мужчин, сформировал среди обычных мусульман неоспоримое ощущение того, что мужчины, которые препятствуют участию женщин в отправлении ритуала в мечети, по сути просто истово исполняют Божью волю.

Нередко мусульмане впадают в иступленное неистовство, усугубляемое прямой агрессией по отношению к своим бывшим единоверцам, против которых были выдвинуты обвинения в вероотступничестве. Происходит это из-за устоявшейся традиционной точки зрения, разделяемой рядом

⁶³⁹ Khan, M. M., (trans.), *Sahih al- Bukhari*, vol. 1, hadith no. 282.

ученых⁶⁴⁰ (причем, не всех из них следует причислять к традиционалистам) о преступном и наказуемом характере веротступничества. Между тем именно эти представители исламского ученого сообщества продолжают оказывать влияние на умы, чувства и эмоции простых верующих. Их приучили считать, что ислам требует смертной казни или иной формы наказаний за отступничество, и что по этому поводу имеется согласное мнение ученых (*иджма'*). На самом же деле, подобные взгляды равносильны тому, что ислам не признает фундаментального права человека на свободу выбора в области своих убеждений и веры, и что для удержания людей в рамках ислама необходимо прямое насилие. Более того, подобные взгляды являются отрицанием принципа взаимности, в рамках которой представителей других религий приглашают отказаться от их веры и призывают к принятию ислама без всякого наказания или преследований со стороны их прежних единоверцев. В этой связи, необходимо пересмотреть концепцию “призыва к исламу” (*да'ва*), которую мусульмане намерены распространять среди иноверцев по всему миру.

Наряду с тем, что мусульмане, включая и сторонников традиции, продолжают повторять, как мантру, идею о том, что ислам относится к женщинам с должной справедливостью и уважением, по всей видимости, уже сами мусульманки не готовы мириться с этой благочестивой риторикой. По мере того, как они становятся все более образованными, они также обретают более широкие возможности для активного участия в жизни общества. Еще более существенным является то, что на протяжении всего длительного периода существования ислама, те фрагменты священных текстов, которые были посвящены женщинам, читались и интерпретиро-

⁶⁴⁰ В частности, подобного мнения придерживаются Абу 'Ала ал-Маудуди, Йусуф ал-Кардави и пр.

вались исключительно учеными-мужчинами, и в свою очередь, решения принимались представителями сильного пола - факихами и имамами, а обязательность их исполнения обеспечивалась кадиями, среди которых никогда не было женщин. Все чаще мусульманки заново изучают историю женского вопроса в исламе. Они осознают, что на протяжении всей мусульманской истории, женщины были отстранены от всех видов знаний и участия в общественной жизни. Между тем в сфере хадисоведения, считается, что именно женщины внесли существеннейший вклад в сохранение и передачу рассказов о Пророке и о его словах.⁶⁴¹ К большому несчастью, позже даже хадисоведение стало ошибочно использоваться с целью полного исключения женщин из социального процесса.

Мусульманки с удивлением узнают, что оказывается, практически с самых ранних этапов пророческой миссии Мухаммада, их предшественницы играли важнейшую роль в жизни мусульманского общества, например, когда они боролись и сражались наряду с мусульманами-мужчинами за победу исламской общины в Медине; в сознании женщин происходит осмысление той значимости которую мусульманки имели для упрочения ценностей и распространения учения ислама, и тех усилий которые они прилагали на пути, установленном Господом, для служения всему человечеству. Коран однозначно утверждает, что женская половина общества вовсе не маргинальная ее часть, что она совершенно равноценна по своей значимости второй половине, представленной единоверцами мужчинами:

И ответил им Господь их: "Я не погублю деяний ни одного из ваших деятелей - ни мужчины, ни женщины. Одни вы

⁶⁴¹ Farooq, M. O., "O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love," (2003).

от других. А тем, которые выселились или были изгнаны из своих жилищ, и были подвергнуты страданиям на Моем пути, и сражались, и были убиты, - Я очищу их дурные деяния и введу их в сады, где внизу текут реки, в награду от Аллаха, а у Аллаха - хорошая награда!" (3:195)

По мере получения образования и жизненного опыта женщины обретают возможность непосредственно обращаться к Корану и Сунне Пророка. Они обнаруживают, что в этих источниках совершенно отсутствуют основания для маргинализации, дискриминации или принижения кем бы то ни было значимости женщин.

Между тем, к сфере исламского банкинга и финансов предъявляется требование “соответствия шариату”, и специальные ученые в каждом отдельном случае, выносят правовое решение, разрешающее деятельность того или иного учреждения. Однако, мусульмане имеют все законные основания поинтересоваться, почему не требуется “соответствия исламу”, почему финансовые продукты не должны основываться на шариате? Вместо этого их просто скромно именуют “соответствующими шариату”. Согласно современным правовым решениям (*фатва*), например, инвестирование в паевые фонды или компании с доходом до тридцати процентов, либо же с прибылью от активов, приносящих проценты, представляет собой пример ведения бизнеса с учетом соблюдения норм шариата. Эль Гамаль емко описал подобное ведение бизнеса как “триумф формы над содержанием”.⁶⁴² Следует заметить, что исламский банкинг и финансы, развитие которых не связано с целями (*макасид*) ислама и которые никак не коррелируют с экономическими параметрами жизни мусульманского общества, зачастую растут чрезвычайно быстрыми темпами, при этом практически не влияя на ре-

⁶⁴² El Gamal, 2006, p.2.

альные экономические вызовы общества, такие как бедность, нужда, неравенство и пр.

Еще более серьезной проблемой является то, что в некоторых сегментах мусульманского общества широко пропагандируется идея необходимости ведения религиозной войны (*джихад*) практически против всех, вне зависимости от того, являются ли оппоненты истинными противниками ислама или же они простые граждане и невинные люди. Именно так случилось в Америке 11 сентября 2001 года, тоже самое было в Ираке, где жертвами джихадистов становились простые верующие. Очевидно, что мусульмане имеют множество тяжелейших травм и вполне оправданных причин для глубоких обид. Все это так, и с этим травмирующим наследием необходимо работать. Однако ни в Коране, ни в наследии Пророка нет ни малейшего намека на то, что следует обращать свое оружие против невинных людей – будь они верующими или же немусульманами.

Эта проблема уже достаточно велика из-за безответственного и беспорядочного насилия, совершаемого незначительной, в количественном отношении, группой экстремистов-мусульман. К сожалению, некоторые весьма влиятельные и в отношении многих других вопросов, достаточно ответственно ведущие себя ученые, проявляют неуместную и пагубную терпимость по отношению к этой группе людей⁶⁴³. И хотя

⁶⁴³ После 11 сентября 2001 года ал-Кардави осудил акт агрессии: «Согласно исламу несомненным преступлением является убийство в Америке сотен беззащитных граждан, которые не имели никакого отношения к процессу принятия решений и которые тяжко трудились чтобы заработать себе на хлеб насущный Я выступаю категорически против того, чтобы истинно верующий мусульманин совершал подобные преступления. Ислам никогда не позволял мусульманам убивать невинных и беспомощных людей». Между тем, он делал определенные исключения в отношении палестинского сопротивления.

многие верующие осуждают крайние формы насилия маргинальных групп, печальная реальность состоит в том, что среди мусульман, которые, как правило, по целому ряду вопросов придерживаются вполне общепринятых и традиционных воззрений, имеется немалое количество людей, поддерживающих теоретические конструкции, оправдывающие террор. И это при том, что подобные воззрения прямо противоречат ценностно-ориентированному подходу, присущему исламу.

К сожалению, в некоторых весьма влиятельных мусульманских странах, претендующих на шариатское правление, в учреждениях высшего образования все большее влияние приобретают убеждения, оправдывающие насилие. Весьма показательна в этом плане докторская диссертация одного из мусульманских ученых и интеллектуалов:

Для иллюстрации рассмотрим следующий пример: в 1983 году ‘Али ибн Нафи ал-‘Улайни в университете Умм ал-Курра под руководством профессора Мухаммада Кутба написал диссертацию о джихаде ... Ал-‘Улайни дает следу-

Кардави считает любые проявления агрессии в отношении женщин, даже во время войны – неприемлемыми. “Даже во время войн мусульманам на разрешается убивать кого бы-то ни было за исключением тех, кто лицом к лицу вступает с ними в сражение. Им запрещено убивать женщин, стариков, детей и даже монахов в их монастырях.” (Тамже). Однако Кардави делает исключение в отношении женщин – израильянок. “Шейх ал-Кардави, выступая в защиту террористов смертников, которые атакуют израильское население сказал в программе ВВС “Newsnight” следующие слова: “Израильские женщины – это не тоже самое, что наши женщины, поскольку они являются военнослужащими”. И хотя автор данной публикации высоко оценивает авторитет Шейха Йусуфа ал-Кардави, считая его выразителем чести и совести ислама, просветителем нашего времени, однако для нас принципиально важно безоговорочно осудить его взгляды на проблему отступничества в исламе, а также его селективное одобрение террора в отношении невинных гражданских лиц.

*ящее определение понятию джихад: убийство неверных ради возвышения слова Аллаха и для содействия достижению этой цели. Термин джихад попросту означает убийство неверных ради возвышения слова, что не может интерпретироваться иначе, если только нет соответствующих свидетельств относительно другого значения*⁶⁴⁴.

Возможно, это всего лишь единичный случай, и поэтому можно считать его отклонением от нормы? Для нас было бы большим утешением считать подобную трактовку редким инцидентом. Однако, к сожалению, это не так:

*Ал-‘Улайни совсем не одинок в своем мнении. Он упоминает несколько других магистерских и докторских диссертаций, примерно в тот же период, написанных в университетах различных арабских стран, в которых приводятся схожие формулировки по вопросу джихада. Он также цитирует ряд научных работ, в которых определение джихада, как ведение оборонительной войны, осуждается в качестве порицаемого нововведения (бид‘а).*⁶⁴⁵

Возможно, это некий современный недуг? Отнюдь. Выше уже было приведено мнение аш-Шафи‘и, который писал о том, что мусульманским правителям следует атаковать язычников не реже одного раза в год⁶⁴⁶. Еще более существенным является то, что везде, где аш-Шафи‘и упоминает джихад в своей книге “Послание” (*Рисала*), он говорит об этом тер-

⁶⁴⁴ Masud, M. K., “Teaching of Islamic Law & Shari’ah: A Critical Evaluation of the Present & Prospects for the Future,” *Islamic Studies* 44(2) (Summer 2005b), p.176, цитирует книгу ал-Алуани *Ахамийат ал-джихад фи Нашр ал-да‘ва ал-исламийа ва ар-радд ‘ала ат-таваиф ад-далла фик* (ар-Рийад: *Дар таййба ли ан-нашр ва ат-таузи*’, 1985), сс.116-117.

⁶⁴⁵ Masud, *ibid.*, 2005, p.178.

⁶⁴⁶ AbuSulayman, 1987, p.68, quoting al-Shafi‘i, *Al-Umm*, vol. IV, pp.90–91; and Ibn Rushd, *Bidayat al- Mujtahid*, vol. 1, pp. □313 –314.

мине исключительно в значении войны или сражения, забывая об иных смыслах, которые встречаются в Коране и в хадисах. И хотя аш-Шафи‘и не обладает высшим авторитетом в исламе, тем не менее, поскольку он - всеми признанный создатель науки “основ фикха” (*усул ад-фикх*) и родоначальник одной из главных правовых школ в исламе, его мнение имеет огромное влияние на понимание этой проблемы с точки зрения права. И несмотря на то, что в Коране имеются специальные термины для обозначения войны или битвы – такие как *китал* или *харб*, а более широкое толкование термина ‘джахад’, встречающееся в сборниках хадисов, было утверждено еще при жизни Пророка, – в правовом дискурсе можно отчетливо заметить постепенное сужение этого многозначного понятия до его крайне ограниченной трактовки как сражения или войны.

Я попытался в этой книге продемонстрировать то, как все эти ошибочно понимаемые проблемы подкреплялись доводами из священных источников и в особенности из хадисов. Итак, памятуя о приведенных выше примерах, необходимо суммировать все те важные аспекты, которые были представлены на страницах этой работы:

Во-первых, общепринятое понимание термина ‘шариат’, как правило, вводит людей в заблуждение, поскольку ему приписывают множество несвойственных для него характеристик, таких как божественность, святость и неизменность. В свою очередь, когда значение понятия ‘шариат’ упрощают и сводят к исламскому праву, то общество начинает страдать от легализма. Оторванность от духа, целей (*макасид*) или формообразующих принципов ислама приводит не только к утрате динамичного общественного развития, но также еще и чрезвычайно отягощает жизнь людей буквоедством и строгими интерпретациями. В то время как подавляющая часть мусульманских законов, со всеми их оговоренными в мель-

чайших деталях особенностями, является результатом деятельности далеко небезгрешных людей, сами нормы, как правило, формулируются, представляются и внедряются под видом божественной санкции и подаются как “священный закон”. Между тем, нет никаких сомнений в том, что истинная божественность, безошибочность и святость, с исламской точки зрения, может относиться только к Корану, но даже и в этом случае, эти характеристики присущи одним лишь только ниспосланным текстам. Понимание или толкование Корана, ввиду ограниченности, присущей людским возможностям, совершенно определено не является божественным, о чем толкователи, ученые, правоведы и преподаватели обязательно должны сообщать мусульманам, и о чем простые верующие обязательно должны быть осведомлены:

*Тщеславие человека безгранично. Апеллируя к непогрешимости Господа, Священного Корана и Сунны, он претендует и на собственную непогрешимость.*⁶⁴⁷

И только тогда, когда мусульмане освободятся, наконец, от ошибочного приписывания божественности тому, что этой божественностью не обладает, они смогут по-настоящему воспользоваться божественным руководством. Только в этом случае они сумеют эффективно распорядиться, как собственной жизнью, так и успешно решать мировые проблемы.

Во-вторых, Коран – это высшая стадия в последовательности ниспосланных на протяжении всей истории человечества божественных текстов. Он занимает центральное и неоспоримое положение в исламе. Пророк не мог говорить нечто, что противоречило бы его положениям. Ничто другое не может предоставить более убедительных доводов для обос-

⁶⁴⁷ Laliwala, 1983, p.29

нования той или иной доктрины, закона или правила, и это важнейший пункт, с которым соглашаются все мусульмане. Однако, нередко мы сталкиваемся с такими ситуациями, когда иные, второстепенные по отношению к Корану, источники начинают превалировать в сознании правоведов. Например, когда обнаруживалось, что некоторые хадисы противоречат свидетельствам Корана, то при помощи концепции отмены (*наسخ*) и внесения корректив в толкование Корана, предписания хадисов начинали считаться первоосновой для правовых суждений. В некоторых случаях для отмены коранического предписания уже даже не требовалось соответствующего хадиса, как например с четко выраженным требованием Корана иметь свидетелей в случае бракоразводного процесса (Сура 'Развод', 65:2). Этот аят не помешал последователям некоторых правовых школ (*мазхаб*) обходиться без свидетелей развода, тем самым подвергая женщин страданиям от совершаемой в отношении них несправедливости и произвола. Во избежание возникновения подобных проблем, все основные принципы, доктринальные положения и ценности, а также все, соответствующие им, законы – в особенности те, что влекут за собой существенные последствия и относятся к сохранению жизни, собственности и чести людей – все это должно восходить непосредственно к Корану и ни в коем случае не противоречить ему.

В-третьих, пророческое наследие – Сунна также жизненно важна для мусульман в построении ими исламского образа жизни. Пророк описан в Коране как хороший пример (*усватун хасана*)⁶⁴⁸, и мусульмане должны следовать примеру пророка Мухаммада во всех деталях того, как он осуществлял поклонение нашему благодетельному Господу (Создателю, Вседержителю и Подателю всех благ); Это означает, что

⁶⁴⁸ «Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много». (33:21)

община верующих обязана неукоснительно придерживаться доктринальных установок, этических норм, ценностей и всех заповедей, изложенных в Коране. Пророк также был последним в череде посланников, направленных Богом к человечеству для передачи им благой вести о пути к спасению, к миру и довольству в вечной жизни, к счастью и изобилию; он рассказал им и о возможном прощении – ибо людям присущи черты упрямства, заносчивости и высокомерия; также он донес до них и предупреждение об опасности проклятия и лишения божьей милости за совершение особо тяжких грехов. Поскольку образ Пророка драгоценен для верующих, хадисная литература остается важнейшим источником для лучшего понимания и осознания этого идеала. Таким образом, любые попытки отрицать ценность хадисов, встречающиеся в некоторых философских кругах среди мусульман, несомненно является глубочайшей ошибкой.

С другой стороны, как это было подробно изложено в третьей главе, традиционное восприятие хадиса также существенно преувеличивает роль этого источника в том, что приравнивает его к Корану, и придает ему определенную долю божественности. Поскольку Коран весьма редко приводит существенные для ежедневной практики детали, то для понимания нюансов и выяснения моделей поведения в текущей ситуации мусульмане неизбежно обращаются к хадисам. Тем не менее, проблема с точностью знания, передаваемого в хадисах, настолько существенна, что выведение суровых и категорически сформулированных законов и норм, понимаемых в качестве божественных указаний, должно происходить с величайшей осторожностью. Помимо приблизительно дюжины широко распространенных (*мутаватур*) хадисов, все остальные относятся к категории единичных (*ахад*). Последние (включающие в себя и те, что считаются достоверными/*сахих*) не гарантируют точности переданного знания, и поэтому не могут – с догматической точки зрения – считать-

ся обязательными к исполнению и служить основанием для законов и правил, особенно тогда, когда некоторые подобные рассказы противоречат фундаментальным ценностям и нормам, четко установленным в Коране. Соответственно, нельзя выводить обязательные к исполнению законы из хадисов категории *ахад* только по той причине, что они содержатся в сборниках хадисной литературы. Я склоняюсь к тому, что не следует смешивать два процесса: по мере того как ученые, эксперты и правоведы осуществляют тщательную работу по анализу хадисов и выявлению степени их достоверности, формулирование законов следует предоставить специальному представительному органу – *шуре*, члены которого при выведении норм права обязаны консультироваться с мусульманскими учеными.

В-четвертых, как было изложено в четвертой главе, общепринятое мнение о методе консенсуса (*иджма'*), увы, не выдерживает критики, поскольку существенно преувеличивает его значимость. У нас не только отсутствует четкое определение того, что собой представляет метод консенсуса (*иджма'*), но также не обнаруживается практически ни одного вопроса, по которому был бы достигнут консенсус (*иджма'*). И хотя метод консенсуса (*иджма'*) смог сыграть определенную объединяющую роль в формировании воззрений в рамках отдельных правовых школ (*мазхаб*), тем не менее, со временем, он стал применяться настолько широко, что достаточно быстро привел к появлению многочисленных злоупотреблений. Более того, поскольку классическое определение консенсуса (*иджма'*) теперь считается не приемлемым, а сам метод практически не работает, то за исключением ситуаций крайней надобности, мусульманам следует пересмотреть и переформулировать этот инструмент путем обсуждений в специально созданном представительном совещательном органе (*шуре*). Все группы (а нации – это тоже групповые сообщества) стремятся к формированию как можно более ши-

рокой основы для согласия среди населения, вплоть до достижения единогласного мнения – консенсуса. Однако, как было показано в соответствующей главе, нет никаких оснований приписывать консенсусу (*иджма'*) характеристик божественности и непогрешимости, соответственно, необходимо освободить этот источник исламского права от всего наносного, что было закреплено за ним веками складывающейся традицией. Во имя самого ислама следует всегда тщательно перепроверять все те положения, о которых сказано, что они имеют статус консенсусного решения (*иджма'*). И вместо того, чтобы утверждать о наличии консенсуса (*иджма'*) по невероятно широкому кругу вопросов, мусульмане должны пересмотреть, по возможности, все предыдущие решения на основе принципов совещательности и эгалитаризма, с привлечением самых широких слоев общественности.

Более того, многие правовые нормы, принятые консенсусным мнением (*иджма'*) отражают уникальные социо-исторические условия, восходящие ко времени жизни Пророка и его сподвижников. Однако, особенности и отдельные аспекты этих законов вполне могут носить контекстуальный характер и не подходить для изменившейся общественной ситуации. К примеру, специфика наследственного права в исламе, считающегося одним из величайших достижений этой религии, обусловлена племенным строем и теми семейными отношениями, которые включали в себя большие семьи: для них подобная система распределения имущества усопшего действительно была передовой и эффективной. Однако в условиях иной – не племенной структуры общества, когда основная ячейка социума – это нуклеарная семья, традиционное наследственное право может не только плохо работать, но и быть контрпродуктивным; и мы можем это наблюдать, как на непосредственном жизненном опыте, так и в ходе эмпирических исследований. В свете современных проблем, стоящих перед обществом, недостаточно просто заявить о том, что решения консенсуса (*иджма'*) следу-

ет распространить лишь на отдельные разделы исламского права; на все эти вызовы можно ответить только посредством возвращения к высшим ценностям и целям (*макасид*), провозглашенным в Коране и запечатленным в пророческом наследии.

В-пятых, нет никаких сомнений в том, что аналогия (*кийас*) является эффективным и полезным методологическим инструментом. Однако, как было подробно изложено в пятой главе, аналогия (*кийас*), в качестве одного из источников мусульманского права, весьма часто неверно применяется на практике. На примере “правила половины”, применяемого в отношении правового статуса раба, было наглядно продемонстрировано, как вместо того, чтобы всячески способствовать исчезновению порочной практики рабовладения, аналогия (*кийас*) использовалась для легитимации не свойственного исламу института рабства. Совершенно очевидно, что рабство – это нарушение базового права на человеческое достоинство, и ислам открыто выступает за его искоренение, а не пытается как-то примириться с ним или улучшить положение рабов. Или же другой пример, когда правоведы, используя метод аналогии (*кийас*) при решении вопросов, связанных с заключением и расторжением брака, приравнивали оба процесса к коммерческой сделке, в которой женщине была уготована роль товара. Печальнее всего было то, что истолкованная подобным образом правовая практика систематически представлялась и поддерживалась как подлинно исламская, что повлекло за собой вывод о божественном характере сформулированных законов, которым мусульмане должны добровольно, охотно и безоговорочно подчиняться. Реальная ситуация была крайне далека от этих представлений и убеждений.

Суждение по аналогии - это всеми признанный инструмент, помогающий людям расширять границы познания. Его применение включает в себя продвижение от того, что уже

известно к неизведанному в тех случаях, когда между ними наблюдается определенное сходство. Однако, какой бы закон не был выведен подобным образом, мусульмане не должны считать его священным и незыблемым. Еще раз отмечу, что ученые, правоведы и эксперты имеют право применять для расширения границ своего познания все необходимые интеллектуальные инструменты, однако, тогда, когда они приступают к составлению законов, это необходимо делать в рамках представительного совещательного органа (*шуро*).

В-шестых, имеющийся корпус исламских законов не опирается на эмпирические данные. В настоящее время отсутствует жизненно важный этап исследований, в рамках которого рассматривалось бы положение дел до внедрения правового решения и ситуация после. Кодекс шариатских наказаний (*худуд*) в Пакистане демонстрирует нам то, как от имени исламского права (глубоко увязшего в легализме и патерналистских установках) совершаются ужасающие нарушения прав женщин-мусульманок, особенно тех из них, кто происходит из наиболее бедных и обездоленных слоев населения. Для исправления этой ситуации необходимо на систематической основе включать в программы институтов высшего религиозного образования проведение исследовательских проектов, в которых изучение проблемы сопровождалось бы поиском решений, основанных на эмпирических данных и непосредственном жизненном опыте людей. Помимо апелляции к священным текстам, исламское право должно, наконец, начать ориентироваться на жизнь и учитывать реальный опыт. В поисках замысловатых правовых инструментов и юридических уловок, при полном отсутствии каких бы то ни было эмпирических оснований, наши великие правоведы и ученые обращаются как к таким концептам как ‘предпочтительное решение’ (*истихсан*), ‘общественный интерес’ (*маслаха*), ‘крайняя нужда’ (*дарура*) и пр. Сам факт использования этих методов говорит нам, с одной стороны, о внимании

факихов к возникающим в обществе проблемам, а с другой, об их желании чутко реагировать на возникающие в обществе проблемы, оставаясь в рамках исламской парадигмы. Однако без систематического обращения к эмпирическим основаниям, все эти попытки решать постоянно возникающие проблемы так и останутся временными мерами. Некоторые правоведы, в случае острой необходимости, учитывают реальный опыт, однако это так и остается их личным нормотворчеством, лишенным даже подобия некой последовательности и, к сожалению, не имеющим долговременных последствий. Ислам одновременно является и руководством (*худа*), и способом исцеления (*шифа*) для наших проблем и вызовов, включая абсолютно все жизненные недуги. В конечном счете, мусульмане могли бы гораздо лучше исполнять заветы ислама, служа своим единоверцам и всему человечеству, как было заповедано в Коране и пророческом наследии, если бы они смогли снять налет божественности и святости с того, что сейчас принято называть исламским правом.

Согласно концепции, изложенной в данной книге, закон можно считать исламским только в том случае если соблюдены три нижеследующих условия:

(а) Выведение закона должно основываться на главных источниках ислама, сам закон должен обязательно проверяться при помощи эмпирического подхода, опирающегося на практический жизненный опыт; кроме того, нормотворчество следует осуществлять с крайней осмотрительностью и осторожностью в отношении прямых и косвенных последствий воздействия выведенных норм на общество в целом и индивидов, в частности.

(б) Закон должен формулироваться при непосредственном учете целей и ценностей (*макасид*) ислама.

(в) Принятие и внедрение закона в обществе должно осуществляться посредством обсуждения в специальном представительном органе - *шуре*.

Для того чтобы мусульманская Умма могла с честью отвечать на вызовы, выпадающие на долю каждого последующего поколения, верующие должны каждый раз заново воссоединяться с исламом при помощи Корана, который непременно занимает центральное место в постижении истины и искренней приверженности верующих. Сам Коран предлагает совсем небольшое количество правовых предписаний. Однако самое главное в его послании – это ценностные ориентиры, при помощи которых можно выстроить универсальную, по своей природе, систему ценностей. Некоторые примеры наиболее важных ценностей мы обсуждали во второй главе. Подобный ценностно-ориентированный подход создаст условия для лучшей реализации веры в контексте высших целей (*макасид*) ислама. В этом смысле более уместным было бы использовать словосочетание ‘цели (*макасид*) ислама’, а не ‘цели (*макасид*) шариата’. Динамизм, присущий исламу, при такой резкой смене парадигмы позволит мусульманам высвободиться из пут текстуально-ориентированного подхода, который и является основной причиной застоя в исламском мире.

Вместо того, чтобы отрицать, игнорировать или отказываться от использования хадисов, мусульмане напротив, должны беречь и крайне внимательно обращаться к этому корпусу литературы дабы постичь универсальные и существенные аспекты Сунны Пророка, не забывая при этом и о контекстуальных характеристиках этого источника. Однако, процесс усвоения этой динамичной перспективы не должен повлечь за собой вознесения хадисов не неоправданно высокий уровень, когда их начинают рассматривать, наравне с Кораном, как божественные и непогрешимые. Подобный

подход к данной проблеме совсем не исключает использования также и других методов. Мусульмане, проникнутые ценностями ислама и ими руководствующиеся, должны применять весь комплекс данных Господом возможностей, что позволит им, в полном соответствии с посланием Корана, найти пути решения своих собственных проблем, стать примером для окружающих и послужить во благо всего человечества:

Вы были лучшей из общин, которая выведена пред людьми: вы приказывали одобряемое и удерживали от неодобряемого и веровали в Аллаха. 3:110

...и пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого. Эти - счастливы. 3:104

И так Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы посланник был свидетелем относительно вас. (2:143)

И поскольку мусульмане согласно Корану – это те, кто “выведены перед людьми” для служения человечеству, или для того, чтобы “быть свидетелями относительно людей” во всем мире в качестве “общины посредствующей/придерживающейся середины” (*умматан васатан*), то они должны научиться мыслить за пределами нынешних узких рамок исламской юриспруденции. Современная модель представляет собой интеллектуальный реликт прошлого, угасший светильник, incapable даже напомнить о былой активной роли ислама. Примером тому служит нижеследующее высказывание:

Мусульманское личное право менять нельзя, иначе мудрый судья, используя аналогию (кийас), сможет иначе истолковать закон в изменившихся условиях и рассудит дело в пользу справедливого решения по отношению к женщинам, и ока-

*жет им всяческие благодеяния, что также является миссией исламского права. Именно поэтому все разговоры о внесении изменений в мусульманское личное право в Индии и в других странах являются совершенно надуманными и вредными*⁶⁴⁹.

Инициатива мусульманок Индии по формированию отдельного Совета по личному праву для индийских женщин, в этом контексте, совершенно очевидно представляется признанием того, что традиционные исламские правовые институты не признают существования проблем и, соответственно, не собираются их решать.

Для осуществления этой крайне желательной реформы (*ислах*) мусульмане должны начать по-новому мыслить в отношении мусульманского права: с учетом учения Корана, пророческого наследия и реального жизненного опыта. При помощи Всевышнего, сочетание всех этих трех компонентов - ценностно-ориентированного подхода, переосмысления исламского права и юриспруденции, а также эмпирических оснований, связанных с реальной жизнью – поможет мусульманам проложить дорогу к гармоничной общественной и личной жизни, где спасение достигается через служение людям; встав на этот, предписанный и желаемый Богом путь, они смогут стать примером для всего человечества.

Поиск конструктивной перестройки реальности – это воспитательный и увлекательный процесс. Для достижения успеха в обоих мирах ислам призывает нас стремиться к постоянным позитивным изменениям – изменениям, которые способствуют эволюции личности на всех уровнях, не забывая при этом об оказании благодеяний всем окружающим. Конечно, начинать надо, прежде всего, с самих себя, с своего

⁶⁴⁹ Laliwala, 1983, p.25.

собственного дома. Те, кто осознает и стремится к подобной трансформации, продумывая свои шаги на годы вперед (а не так, как это случается сейчас, когда мы действуем только тогда, когда нас к этому вынуждают обстоятельства), сможет не только изменить самих себя, но также, в процессе эволюции, будут оказывать влияние и на окружающих:

Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними. (13:11)

Пусть милосердие и любовь (*рахма*), которые пронизывают сущность Господа⁶⁵⁰, а также пример жизни и наследие пророка Мухаммада, являющегося образцом наилучших моральных качеств (*усватун хасана*), посланного в качестве благой вести и милости для всего человечества в обоих мирах⁶⁵¹, осветят веру и сознание мусульман. Пусть впоследствии это осуществится в человеческих деяниях, преобразующих жизни людей, стимулирующих социальную эволюцию и способствующих, тем самым, улучшению (*ислах*)⁶⁵² окружающего нас мира.

⁶⁵⁰ «...а милость Моя объемлет всякую вещь». (7:156); «Он предназначал для самого Себя милость» (6:12); «Когда Аллах задумал творение, Он записал в той книге, что находится у Него: Моя милость превосходит мой гнев» 40 хадисов кудси. <https://sunnah.com/qudsi40> [Accessed October 15, 2008]

⁶⁵¹ Сура 'Женщины' 4:79; Сура 'Пророки' 21:107

⁶⁵² Сура 'Худ' 11:88.

БИБЛИОГРАФИЯ

Abu-Nimer, M., “A Framework for Non-Violence and Peace-building in Islam,” *Journal of Law and Religion* 15 (1/2) (2001).

AbuSulayman, A., *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987).

_____, *Crisis in the Muslim Mind* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993).

Abu Zahrah, M., “The Fundamental Principles of Imam Malik’s Fiqh,” undated,
http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul8.html.

Ahmad, A. A., *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Brill Academic Publishers, 2006).

Ahmad, K., “Implementation of Shariah” (1998), translated from Urdu original in *Tarjumanul Qur’an Isharat*,
<http://www.jamaat.org/Isharat/1998/1098.html>. [Accessed November 14, 2006].

Ahmed, Q. H., “Islam & Politics,”
<http://www.jamaat.org/qa/politics.html>. [Accessed July 2, 2006].

Alam, N., S. K. Saha, and J. K. van Ginneken, "Determinants of Divorce in a Traditional Muslim Community in Bangladesh," *Demographic Research* 3(4) (2000).

Alauya, S., *Fundamentals of Islamic Jurisprudence* (Manila, Philippines: Rex Book Store, Manila, 1999).

Albalagh, "Mufti Taqi Usmani," <http://www.albalagh.net/taqi.shtml>. [Accessed May 30, 2007].

Ali, A. Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, 2nd U.S. edn. (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988).

Amal, T. A., "Observing the Contemporary Model of Ijma," 2004, <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=595>. [Accessed February 23, 2007]. Al-Amidi, S., *Kitab al-Ihkam fi 'Usul al-Ahkam*, 4 vols. (Cairo: Dar al-Kutub al-Khidiwiyyah, 1914).

Ansari, Moin, "They Came before Columbus –The Muslims: Rebuilding The Jewish Christian Muslim Symbiosis in America" *Rupee News*, December 12, 2007, <http://rupeenews.com/?p=236>.

Ansari, M. T., (trans., with introduction and notes), *Sunan Ibn-e-Majah* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000).

Ariff, M., "Islamic Banking," *Asian-Pacific Economic Literature* 2(2) (September 1998). Asad, M., *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1982).

Asia Sentinel, "Once a Muslim, Always a Muslim in Malaysia," (May 30, 2007), http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=34. [Accessed October 21, 2007].

Al-Ati, H. A., *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977).

Awliya'i, M., "Outlines of the Development of the Science of Hadith," undated, Retrieved April 17, 2007, from al-Islam Website: <http://al-islam.org/al-tawhid/hadith-science/3.htm>.

Ayoob, M., "Muslims could benefit from banishing the word 'jihad'," *Daily Times* (October 1, 2006).

Azami, M. M., *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977).

Al-Azmeh, A., "Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality," in al- Azmeh, Aziz, (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (New York: Routledge, 1989).

Badenas, R., *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, Sheffield, 1985).

Al-Baghdadi, Khatib, *Al-Faqih wa al-Mutafiqqh*, edited by Abu Abd al-Rahman Adil ibn Yusuf al-Azazi (Saudi Arabia: Dar ibn al-Jawzi, 1421 AH).

Baldauf, S., "Pakistani religious law challenged," *Christian Science Monitor* (March 2, 2005).

Choudhury, M. A., "Development of Islamic Economic and Social Thought," in Hassan, K. and Lewis, M., (eds.), *Handbook of Islamic Banking* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2007).

Choudhury, M. A. and Shakespeare, R., *The Universal Paradigm and the Islamic World- System: Economy, Society, Ethics and Science* (Singapore: World Scientific Publishing Company, 2007).

Church, George, "An Exquisite Balancing Act," *Time*, September 24, 1990,
<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,971191,00.html>. [Accessed July 29, 2007].

CNN, "Fury over 'rude' SMS divorces," July 29, 2003,
<http://edition.cnn.com/2003/WORLD/asiapcf/southeast/07/29/malaysia.divorce/>. [Accessed September 28, 2007].

Cowan, J., (ed.), *Arabic-English Dictionary: Hans-Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976).

Dayal, B. M., (trans., with introduction and notes), *Durr-ul-Mukhtar by Al-Haskafi* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1992).

Deccan Herald, "Muslim women form their own personal law board," (February 3, 2005).

DeLorenzo, Y. T., "Introduction," in Thomas, A., (ed.), *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba* (London, UK: Routledge, 2006).

Dunbar, K., "Analogy," undated,
<http://www.diplomacy.edu/Language/Analogies/default.htm>. [Accessed March 11, 2007].

Dunn, J., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, USA: Westminster/John Knox Press, 1990).

El Fadl, K. A., "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Islamic Law and Society*, 1(2) (1994).

_____, *And God Knows the Soldiers: The Authorities and Authoritarian in Islamic Discourse* (New York: University Press of America, 2001).

_____, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2002). _____, *The Great Theft* (San Francisco, California: Harper, 2004).

El-Gamal, M., "An Economic Explication of the Prohibition of Riba in Classical Islamic Jurisprudence." Proceedings of the Third Harvard University Forum on Islamic Finance (Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, Cambridge, MA, 2000).

_____, *A Basic Guide to Contemporary Islamic Banking and Finance* (Plainfield, Indiana: Islamic Society of North America, 2000).

_____, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006).

Emerick, Y., "The Fight for the Soul of Islam in America," (undated), <http://www.islamfortoday.com/emerick12.htm>. [Accessed August 2, 2006].

Emon, A., "Islamic Law and the Canadian Mosaic: Politics, Jurisprudence, and Multicultural Accommodation," *Canadian Bar Review*, vol. 87, no. 2, (February 2009).

Engineer, A., "Qur'an, Hadith and Women," *Islam and Modern Age* (February 2008), <http://worldmuslimcongress.blogspot.com/2008/02/quraan-hadith-and-women.html>. [Accessed March 3, 2008].

Esposito, J., *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 2008).

Fadel, M., "Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Nasrid Granada: An Analysis of al-Hadiqa al-mustaqillah al-nadra fi al-fatawa al-sadira 'an 'ulama al-hadra'," in Gleave, R. and Kermeli, E., (eds.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London, UK: I. B. Tauris, 1997).

_____, Book Review of *Analytical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of Juridical Principle of Qiyas* by Ahmad Hasan, *The Journal of Law and Religion* 15(1/2) (2000–2001).

Farooq, M. O., "Development Demystified: An Islamic Perspective," paper presented at the First Conference of NAAMPS, April 9–11, 1993, Chicago, Illinois.

_____, "A Cyber-discussion on Gender Equality," *Monthly Minaret* 18(1) (January 1996).

_____, "Being born as a Muslim: Is there such a thing?" (1999). Comments posted at NABIC-L, an Internet forum, http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/born_muslim.html. [Accessed July 27, 2006].

_____, "Mind Building: A Neglected Dimension of Islam," *Message International* (June 2000).

_____, "Toward Understanding Muhammad: Some Issues in Peace and Violence," *Message International*, 27 (8/9) (August-September 2000).

_____, "Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions," *Message International* 27(4/5) (April-May 2000).

_____, "Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again," *Message International*, 28(8/9) (August-September 2003).

_____, “O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love,” (2003), <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref= IC0305-1978>. [Accessed June 21, 2007].

_____, “Hajj and the neglected legacy of a great woman,” *Message International*, 26(2/3) (February-March 2004).

_____, “Freedom and Choice: The First-Order Condition of Islam,” *Message International* 30(4/5) (April-May 2004).

_____, “The Riba-Interest Equivalence: Is There Any Ijma (Consensus)?” (2006), <http://en.wikipedia.org/wiki/Riba>. [Accessed June 21, 2007].

_____, “Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery,” (2006), http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery_math.html. [Accessed June 21, 2007].

_____, “The Spirit of Global Belonging: Perspectives from Some Humanity- Oriented Icons,” (2006), http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc. [Accessed June 21, 2007].

_____, “Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam,” (2006) <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref= IC0612-3179>. [Accessed June 21, 2007].

_____, “Religious Denunciations and Takfir: Isn’t there enough to go around?” (2006), <http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/takfir.html>.

_____, "Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism." Unpublished paper presented at the Annual Conference of Eastern Economic Association, New York, February 23–25, 2007.

_____, "Apostasy, Freedom and Da‘wah: Full Disclosure in a Business-like Manner" (2007),
http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy_freedom_and_dawah_full_disclosure_in_a_business_like_manner/. [Accessed June 21, 2007].

_____, "Stipulation of Excess in Understanding and Misunderstanding Riba: Al- Jassas Link," Arab Law Quarterly 21(4) (2007).

_____, "Partnership, Equity-financing and Islamic Finance: Whither Profit-loss Sharing?" Review of Islamic Economics (11) (2007).

_____, "Riba, Interest and Six Hadiths: Do we have a Definition or a Conundrum?" Review of Islamic Economics, vol. 13, no. 1, (2009).

_____, "Islam and the Riba-Interest Equation: Reexamination of the Traditional Arguments," Global Journal of Finance and Economics, vol. 6, no. 2, (September 2009).

_____, "Self-Interest, Homo Islamicus and Some Behavioral Assumptions in Islamic Economics and Finance," International Journal of Excellence in Islamic Banking and Finance, vol. 1, no. 1, (January 2011).

Friedman, Y., Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relationships (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003).

Gidley, R., "Oil discovery adds new twist to Darfur tragedy," Reuters (June 15, 2005). Gleave, R. and E. Kermeli, (eds.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London, UK: I. B. Tauris, 2001).

Guraya, M. Y., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1993).

Haddad, G. F., "Abu Bakrah and the Feminists," 2005, http://www.abc.se/tm9783/o/abfm_e.html. [Accessed May 21, 2007].

Hakim, K. A., "Law and Islam," 1987, <http://muslimcanada.org/ch20hakim.html>.

Hallaq, W., "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem," *Studia Islamica* (89) (1999).

_____, "Can the Shari'a be Restored?" in Y. Haddad and B. Stowasser, (eds.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, California: Altamira Press, 2004).

Hamilton, C. (trans., with introduction and notes), *Al-Hedaya* by Al-Marghinani. 2nd edn. (Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, 1989).

Hasan, A., *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1986).

_____, (trans., with introduction and notes), *Sunan Abu Dawud*, vols. i-iii (New Delhi: Kitab Bhaban, 1990).

_____, *The Principles of Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1993).

_____, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus* (New Delhi, India: Kitab Bhaban, 2003).

Hasan, M., "Women's personal law board," *The Milli Gazette* (February 16–28, 2005).

Hasan, S., *An Introduction To The Science Of Hadith* (London, UK: Al-Qur'an Society, 1994).

_____, "A Brief History of Mustalah al-Hadith," undated, <http://www.islamic-awareness.org/Hadith/Ulum/asa1.html>. [Accessed June 29, 2006].

Hathout, H., *Reading the Muslim Mind*. Indianapolis (Indiana: American Trust Publication, 1995).

Al-Hazimi, Abu Bakr Muhammad b. Musa, *Shurut al-A'immah al-Khamsah*, edited by M.Z. al-Kawthari, (bound with al-Qaysarani, *Shurut al-A'immah al-Sittah*) (Cairo, Egypt, n.d.).

Holst, G., "There is no Aha! in a Brute Force Search: An Argument for Creative Models of Analogy," an Honours Thesis, undated, <http://www.sfu.ca/tgholst/HonoursThesis/thesis.html>. [Accessed March 2, 2007].

Hussain, J., *Islam: Its Law and Society* (Annandale, Australia: Federation Press, 2004).

Ibn Hanbal, A., *Musnad Ahmad* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993).

International Commission of Jurists, *The Events in East Pakistan, 1971: A Legal Study* (Geneva, Switzerland, 1972).

Iqbal, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000).

Islamic Fiqh Academy, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000* (Jeddah, Saudi Arabia), 2000, <http://www.irtipms.org/PubDetE.asp?pub=73&search=&mode=allwords>. [Accessed September 23, 2006].

Jackson, S. (Abdul Hakim), “Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Usul al-Fiqh,” in Weiss, B. (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Boston, Massachusetts: Brill, 2002).

_____, “Sources of Islamic Law,” undated, <http://www.aals.org/am2004/islam-iclaw/islamicmaterials.pdf#search=%22sharia%20%22islamic%20law%22%20>. [Accessed August 29, 2006].

Jahangir, A. and H. Jilani, *The Hudood Ordinance* (Lahore, Pakistan: Rhotus Books, 1990).

Jamiatul Ulama, *Shariah*, undated, <http://www.jamiat.org.za/isinfo/sharia.html>. [Accessed July 2, 2006].

Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin* (Beirut, Lebanon: Al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1987).

Jokisch, B., “Ijtihad in Ibn Taymiyya’s fatawa,” in Gleave, R. and Kermeli, E. (eds.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London, UK: I. B. Tauris, 2001).

Kahan, D., “Unempirical Claims About Empiricism,” comment at the Blog of Yale University Cultural Cognition Project, 2006, <http://research.yale.edu/culturalcognition/blog/2006/06/unempirical-claims-about-empiricism.html>. [Accessed March 15, 2007].

Kahoe, R., "Taking a Look at Legalism," *Mainstream Messenger* 3(2) (April 2000).

Kamali, M. H., *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary* (Leiden, Netherlands: Brill, 1985).

_____, *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1997).

_____, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd edn. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003).

Kazi, M., *A Treasury of Ahadith* (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, 1992).

Keller, N. H. M., (trans., with introduction and notes), *Reliance of the Traveller by Al- Misri* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994).

Khadduri, M., (trans., with introduction and notes), *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, 2nd edn. (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987).

Khan, Israr Ahmad, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (London, UK: IIIT, 2010).

Khan, M., "The Priority of Politics," *Boston Review* (April/May 2003), <http://www.bostonreview.net/BR28.2/khan.html>. [Accessed October 7, 2006].

_____, "The Role of Social Scientists in Muslim Societies," *Islamic Horizon* (May 2003), http://www.ijtihad.org/Islamic_SocialSciences.htm. [Accessed July 16, 2007].

Khan, M. A., *Mostafa Charit* (originally in Bangla; *Biography of the Honored One*), 4th edn. (Dhaka, Bangladesh: Jhinuk Pustaka, 1975).

Khan, M. M., (trans. with introduction and notes), *Sahih al-Bukhari*, vols. 1-9, (Madinah, Saudi Arabia: Madinah University, undated).

Khan, S. Y., "Divorced from Reality - Amending the Triple Talaq Law," *The Times of India* (October 5, 2000).

Koehler, J. J., "The Influence of Prior Beliefs on Scientific Judgments." *Org. Behavior & Human Decision Processes*, 56, 1993.

Krawietz, B., "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq," *Die Welt des Islams* 42(1) (April 2002).

Kuran. T., "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation," *Journal of Economic Perspectives* (18) (Summer 2004).

Laldin, M. A., *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur, Malaysia: Cert Publications Sdn Bhd, 2006).

Laliwala, J. I., *The Islamic Jurisprudence* (New Delhi: India: The Indian Institute of Islamic Studies, 1983).

Lang, J., *Struggling to Surrender* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1994).

Looklex, "Sharia," *Encyclopedia of the Orient*. Undated, <http://i-cias.com/e.o/sharia.htm>. [Accessed March 15, 2007].

Luni, A. K., "Islam in the eyes of western media," *Pak Tribune* (September 22, 2006).

Mahomedy, M., (trans. with introduction and notes), *Bahishti Zewar [Heavenly Ornaments]* by Ashraf Ali Thanvi (Azaadville, South Africa: Madrasah Arabia Islamia, 1995).

Masud, M. K., "Apostasy and Judicial Separation in British India," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996).

_____, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1997). _____, "Muslim Jurists' Quests for the Normative Basis of Shariah," Inaugural lecture at the International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands (2001), http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf. [Accessed August 29, 2007].

_____, "Communicative Action and the Social Construction of Shari'a in Pakistan," in A. Salvatore and M. Le Vine (eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave-Macmillan, 2005).

_____, "Teaching of Islamic Law & Shari'ah: A Critical Evaluation of the Present & Prospects for the Future," *Islamic Studies* 44(2) (Summer 2005).

Mawdudi, S. A. A., *Islamic Law and Constitution*, 8th edn. (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, 1983).

_____, *Sood o Adhunik Banking* (Dhaka, Bangladesh: Adhunik Prokashoni, 1987). _____, *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, trans. by Syed Silas Husain and Ernest Hahn, (1994), <http://answering-islam.org/Hahn/Mawdudi/index.htm>. [Accessed May 27, 2007].

Mernissi, F., *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987).

Mistler, B., "Masters of Analogies: The GRE is to the MAT as Freud is to James," undated, <http://www.apa.org/apags/edtrain/gre.html>. [Accessed May 5, 2007].

Moghul, U., "Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the 'Illah (Effective Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the Ratio Decidendi in the Anglo-American Common Law," *Journal of Islamic Law* (4) (Fall/Winter, 1999).

Moors, A. and C. Tripp, *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920–1990* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1996).

Mossaad, N., "The Impact of Islam on Economic Growth: Evidence From Cross Country Regressions," paper presented at the Association for the Study of Religion, Economics, and Culture, Rochester, New York (November 4, 2005).

Mumisa, M., *Islamic Law: Theory & Interpretation* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2002).

Munir, L. Z., "General Introduction to Islamic Law," undated, http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction_to_Islamic_Law.pdf. [Accessed August 16, 2006].

Murad, K., *Shariah – The Way to God*, excerpts, undated, http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p2.htm. [Accessed September 2, 2006].

Musa, M. and Haque, M., (eds.), *Bidhibadhha Islami Ain (Codified Islamic Law)*, 2nd edn. 3 vols. (Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 2001).

Muslehuddin, M., *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (New Delhi, India: Taj Company, 1986).

Al-Nabhani, T., *The System of Islam* (Nidham ul-Islam, 2002).
Eng. trans., http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf_system_of_islam.pdf. [Accessed June 21, 2007].

Naqvi, S. N. H., *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1981).

_____, "Islamic Banking: An Evaluation," *IIUM Journal of Economics and Management* 8(1) (2000).

Nyazee, I. A. K., *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 2000).

_____, (trans., with introduction and notes), *Al-Hidaya by Al-Marghinani*. vol. I. (Bristol, UK: Amal Press, 2006).

Omran, Abdel, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London, UK: Routledge, 1992).

Qadri, A. A., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Bombay, India: N. M. Tripathi Publishers, 1963).

Al-Qaradawi, Y., *The Lawful and the Prohibited in Islam*, undated, http://www.wit-ness-pioneer.org/vil/Books/Q_LP/Int.htm. [Accessed May 17, 2007].

_____, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1981).

_____, *Approaching the Sunnah* (Herndon, Virginia, USA: IIIT, 2006).

_____, "Apostasy: Major and Minor," 2006, Islamonline Web site: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1178724001992&page-name=Zone-EnglishLiving-Shariah/LSELayout.

Al-Qayrawani, A. A., *The Risala: A Treatise on Maliki Fiqh*, (n.d.), trans. by Alhaj Bello Mohammad Daura, http://www.masmn.org/documents/Books/Abdullah_Al_Qayrawani/The_Risala/index.htm. [Accessed July 15, 2006].

Quraishi, A., "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective," *Michigan Journal of International Law* (18) (1997).

Rabbani, Faraz, "Shariah: The Clear Path," <http://www.sunnipath.com/Library/Articles/AR00000256.aspx>. [Accessed September 15, 2006].

Rahimuddin, M., (trans., with introduction and notes), *Muwatta Imam Malik* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1985).

Rahman, F., *Islamic Methodology in History* (Karachi, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965).

Rahman, S. A., *Punishment of Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhaban, 1996).

Ramadan, H., *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary* (MD, USA: Rowman Altamira, 2006).

Ramadan, T., *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004).

Randeri, S. A. R. L., *Fatawa Rahimiya*, vol. I-III (Gujarat, India: Maktaba Rahimiyyah, 1975–1982).

Al-Raysuni, A., *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2005).

Reinhard, A. K., "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 2 (1983).

Rosenthal, F., (trans. with introduction and notes), *Muqaddimah*, by Ibn Khaldun (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970).

Saadallah, R., "Concept of Time in Islamic Economics," *Islamic Economic Studies* 2(1) (1994).

Sachedina, A., "The Ideal and Real in Islamic Law," in Khare, R. S., (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society* (Latham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1999).

Sadeghi-Hassanabadi, A., H. Keshavarz, E. Setoudeh-Maram and Z. Sarraf, "Prevalence of reproductive morbidity among women of the Qashqa'i tribe, Islamic Republic of Iran," *Eastern Mediterranean Health Journal* 4(2) (1998).

Saeed, A., "A Fresh Look at the Freedom of Belief in Islam," in Kingsbury, D. and Barton, G., (eds.), *Difference and Tolerance: Human Rights Issues in Southeast Asia* (Australia: Deakin University Press, 1994).

Saeed, A. and H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London, UK: Ashgate Publications, 2004).

Saeed, Abdullah, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (New York: E. J. Brill, 1996).

Salahi, A., "Does Islamic Law Need Modification?" Arab News (May 22, 2006). Saleh, Nabil A., *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Al-Sarakhsi, A. M., *Kitab al-Mabsut* (Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifa, 1993).

Sardar, Z., "Rethinking Islam," *Islam for Today* (June, 2002), <http://www.islamfortoday.com/sardar01.htm>. [Accessed on March 11, 2008).

Sarker, M. A. A., "Islamic Banking in Bangladesh: Performance, Problems & Prospects," *International Journal of Islamic Financial Services* 1(3) (October- December, 1999).

Saudi Embassy, "Human Rights in Judicial System, 2000," undated, <http://www.saudiembassy.net/Issues/HRights/hr-judicial-2-intro.html>. [Accessed September 20, 2006].

Shafaat, A., (2007), "The Punishment of Apostasy in Islam (Part II): An Examination of the Hadiths on the Subject," http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html. [Accessed October 29, 2006].

Al-Shafi'i, Mohammad ibn Idris, *Al-Risalah*, edited by Ahmad Shakir (Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, 2009).

Shaheed, F., "Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslim Laws." *Occasional Paper*, <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99Controlled%20or%20Autonomous>.

Sharifi, A., "Tajikistan: Women Challenge Mosque Ban," (October 6, 2004), <http://iwpr.net/report-news/tajikistan-women-challenge-mosque-ban>.

Al-Shawkani, M., *Irshad al-Fuhul*, 1 st edn. (Riyadh, Saudi Arabia: Dar al-Fadilah, 2000).

Shehaby, N., "Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory," *Journal of American Oriental Society* 102(1) (January-March, 1982).

Siddiqi, A. H., (trans., with introduction and notes), *Sahih Muslim*, vols. i-iv (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1982).

Siddiqi, M. N., "Relevance and Need For Understanding the Essence of Religious Traditions in the Contemporary World." Paper presented at the International Seminar on Inter-Civilizational Dialogue in a Globalizing World, Institute of Objective Studies, New Delhi, April 8–10, 2005, http://www.siddiqi.com/mns/Relevance_April2005_Delhi.htm. [Accessed May 8, 2006].

Siddiqi, M. Z., *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993).

Siddique, K., *The Struggle of Muslim Women* (Singapore: Thinkers Library, 1983).

Siddiqui, S. H., *Islamic Banking: Genesis & Rationale, Evaluation & Review, Prospects & Challenges* (Karachi, Pakistan: Royal Book Company, 1994).

Sikand, Y., "Triple talaq: counter-perspective," 2004, <http://www.sabrang.com/cc/archive/2004/july04/cover10.html>. [Accessed June 21, 2007].

undated, SIS Working Paper Series, SIS web site,

Sisters in

<http://www.sistersinislam.org.my/womenjudgescPart1.doc>. [Accessed July 21, 2007].

Sistersinislam.org. "Reforming Family Law in the Muslim World," undated,
<http://www.sistersinislam.org.my/baraza/reforming.htm>. [Accessed August 21, 2006].

Stoddard, Lothrop, *The New World of Islam* (New York: Charles Scribner's Sons, 1921).

Subhani, M. E. A., *Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Global Media Publications, 2004).

Suhail, I. A. K., *What is Riba?* (New Delhi, India: Pharos, 1999).

Thomas, A., (ed.), *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba* (London, UK: Routledge, 2006).

Toynbee, A., *A Study of History* (Vol. 3): *The Growths of Civilizations* (New York: Oxford University Press, 1962)

Useem, J., "Banking On Allah: Devout Muslims don't pay or receive interest. So how can their financial system work?" *Fortune* (June 10, 2002).

Usmani, M. T., *An Introduction to Islamic Finance* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2002).

_____, "The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances," *Muslim World* 96(2) (April 2006).

Uthaymeen, M. I., "The Ruling regarding one who abandons sa-laah," <http://www.ymma.net/ebooks/Fiqh/abandonsalah.pdf>. [Accessed September 1, 2006].

Vanker, Muhammad, "Three Talaqs," undated, <http://www.umhlangaislamic.co.za/articles/talaaqs.htm>. [Accessed March 5, 2007].

Vogel, F. and S. Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law, 1998).

Vosniadou, Stella and Ortony, Andrew, "Similarity and Analogical Reasoning: A Synthesis," in Vosniadou, Stella and Ortony, Andrew, (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 1989).

Weiss, B. G., *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992).

_____, *The Spirit of Islamic Law* (Athens, Georgia: University of Georgia Press, 2006).

Zahraa, M., "Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions," *Arab Law Quarterly* 15(2) (2000).

Zaman, R. and H. Movassaghi, "Interest-Free Islamic Banking: Ideals and Reality," *The International Journal of Finance* 14(4) (2002).

Zomeno, A., "Kafa'a in the Maliki School: A fatwa from Fifteenth-Century Fez," in Gleave, R. and Kermeli, E., (eds.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London, UK: I. B. Tauris, 2001).

ИНДЕКС

Абдо
Абу Бакр
Абу Бакра
Абу Йусуф
АбуСулайман
Абу Ханифа
Абу Хурайра
Авраам см. также Ибрахим
Авраамическая традиция
‘Адл см. также справедливость
Айша
ал-Амиди
Аналогия см. также Суждение по аналогии
Анас ибн Малик
ал-Ати
ал-Ауза‘и
Афганистан
Ахл ал-китаб см. также Люди Писания
Аш‘ари

Бангладеш
ал-Басри
Брак, см. также бракосочетание
Брачный дар, см. также *махр*
Буддизм

Верховенство закона

ал-Газали

Гипотетический

Глобальное измерение [ислама]

Гуманистическая ориентация

Гурайа

Данбар

Дар ал-ислам

Дар ал-куфр

Дехлеви

Джабир ибн ‘Абдуллах

Джамаате ислами

ал-Джассас

Джахангир

Джихад

ал-Джувайни

ал-Джурджани, ал-Шариф

Закат

Занни

Зина

Ибн ‘Аббас

Ибн ‘Абидин

Ибн Джабал

Ибн ал-Кайим ал-Джаузийа

Ибн Мас‘уд

Ибн ал-Мукаффа

Ибн Рушд

Ибн ас-Салах

Ибн Таймийа

Ибн ‘Умар
Ибн Хазм
Ибн Халдун
Ибрахим
Иджма’
Иджтихад
Изнасилование
‘Илла
Имитация см. также подражательство
Икбал
Индуктивный метод
Иран
Иртидад
Исламский совет по фикху
Исламское право
- микро-правовой
Исламский закон
Ислах
Исследовательский дух

Кадри
Камали
ал-Кардави
Кат ‘и
Кафа’
Консенсус, см. также согласие
Контроль рождаемости
Курайш
Кутб

Лалдин
Леглизм, см. также законничество

Легалистские тенденции
Люди Писания

Ма'руф

Мазхаб

Малайзия

Макасид

Макасид аш-шари'а

Макдиси, Муаффах ад-Дин

Макдиси, Мухаммад ибн Тахир

Маргинани

Маудуди

Махр

Мекка

Меньшинства

Мернисси

Мир

Мирный договор

Миротворчество

Мудараба

ал-Мулк, Мухсин

Мумисса

Мунир

Мушарака

Набхани

ан-Навави

Наследственное право

Насх

Насилие

Независимость суждений

Никах

- ограничения

- договор
- аренда
- *нафака*
- продажа

Ной

Нормативный

Обвинение в неверии

Ориентация на божественное сознание

Ориентация на ценности

Освобождение

Отмена см. также *насх*

Отступничество

Пакистан

Парентализм

Прелюбодеяние см. также *зина*

Присутствие женщин в мечетях

Проблемный подход

Пророческое наследие

Пытливый ум

Рабство

Равенство

Развод

Разделение доходов и потерь

Рамадан

Риба

Ростовщичество

Салат

Самокритика

ас-Сарахси

Сардар
Саудовская Аравия
Свобода
Свобода выбора
Северо-Американский совет по мусульманскому праву
Сиддики
Синдхи
Собственный интерес
Совещание
Содержание над формой [приоритет]
Справедливость
Сунна
Суннат Аллах

Такфир
Талак
Талфик
Таква
Танви
Текстоцентрический
Текстуально-ориентированный подход
Тойнби

‘Умар ибн ал-Хаттаб
Усватун хасана
Усул ал-фикх

Фараид
Фард
Фундаментализм

Хадис
- *ахад*

- *да'иф*
- *мутавафир*
- *сахих*
- гипотетическое знание

Хаддури

ал-Хазими

Халлак

Хизб ат-Тахрир

Хикма

Хилафа

Христианство

Худуд [законодательство]

Ценностно-ориентированный подход

Чаудри

Человек исламский

Шари'а

- божественный
- обязательный к исполнению
- неизменный
- непогрешимый

аш-Шатиби

аш-Шаукани

Школа права

Шура

Эгалитаризм

Эксплуатация

Экстремизм

Эль Фадл

Эль Гамаль

Эмансипация

Эмерик
Эмпирические основания
Эмпиризм

ОТЗЫВЫ

Автор раскрывает в своей работе целый ряд актуальных проблем мусульманского социума. Стремясь разобраться в истоках развития исламского законодательства, он сумел раскрыть основные особенности подхода факихов к хадисам, а также к таким инструментам исламского права как консенсус (*иджма'*) и аналогия (*кийас*). Он критически подошел к имеющейся традиции классификации хадисов и к принципам формирования основных сборников пророческих рассказов. Исследования доктора Фарука представляют собой несомненную ценность как для мусульманских ученых, так и для всех тех, кто интересуется исламом. Ему удалось весьма ярко и образно представить существующее противостояние, наблюдаемое между силами жесткого консерватизма и сторонниками реформ. Среди рационально настроенных и думающих мусульман весьма распространено мнение о том, что имеющийся свод исламских норм и правил существенно расходится с внутренним духом, присущим исламу, что, увы, становится главной причиной неспособности исламского мира, в целом, адекватно реагировать на вызовы современности. Правители и граждане так называемых, исламских государств, которые частично ввели исламские законы в области социальных и экономических отношений, нередко с недоумением замечают, что жесткое и буквальное исполнение мусульманских норм не отвечает потребностям общества, оно не удобно и не практично.

Данный труд прекрасно написан и имеет тщательно проработанную и логичную аргументацию. Очень рекомендую к прочтению.

Амал Афзал, исламский ученый и бывший библиотекарь, Корнельский университет, Итака, Нью-Йорк

Книга доктора Фарука – это весьма своевременное и убедительное изложение ряда ключевых положений ислама. Она представляет собой огромную ценность потому, что именно сейчас мы повсеместно наблюдаем отсутствие глубокого понимания и ясности в отношении исламской религии. Особую привлекательность книге придает четкость изложения идей, обилие приведенных примеров и ясная организация текста. Эта книга будет полезна как мусульманам, так и представителям иных верований и убеждений. Первым она поможет преодолеть тенденциозность и путаницу во взглядах, которые зачастую встречаются в трудах многих современных авторов, а во вторых этот труд раскроет этический потенциал ислама, даст понимание его вневременного характера, позволяющего удовлетворять нужды людей в любую эпоху. Несомненной заслугой автора является и то, что он не держится за устаревшие представления, присущие консервативным исламским догматикам, а с готовностью признает те искажения, зачастую приводящие к трагическим последствиям, которые мы с сожалением наблюдаем в некоторых исламских странах. Особую привлекательность концепции автора придает его рационализм. В свою очередь, достоверность и убедительность автору обеспечивает применение сравнительного анализа, представляющего правовые процессы в динамике исторической ретроспективы.

Анвар Ахмад, профессор политологии, Государственный университет Блэк Хиллз, Южная Дакота, США

Критические положения, выдвинутые Мухаммадом Фаруком, представляются мне весьма обстоятельными, хотя и, в определенной степени, провокационными. По мере прочтения этой книги у меня постепенно нарастало ощущение, что я все в большей степени разделяю с автором его критику современного состояния исламской юриспруденции. Более того, подлинный масштаб некоторых проблем я не осознавал, пока не ознакомился с ними в представленной работе. Я полагаю, что схожее чувство возникнет у многих рациональных и вдумчивых читателей. Автор последовательно и убедительно обращает наше внимание на тот круг существеннейших проблем, которые оказывают влияние на жизнь простых мусульман и исламского сообщества в целом. К сожалению, все эти вопросы до настоящего времени не нашли критического рассмотрения и анализа со стороны ведущих мусульманских ученых. Я считаю, что данное издание представляет собой масштабный, своевременный и необходимый проект, который внесет вклад в современную мусульманскую науку.

Мухаммад Аувал, доцент кафедры Коммуникаций, Калифорнийский государственный университет, Лос-Анджелес

Все, кто серьезно занимаются изучением ислама – как мусульмане, так и немусульмане – непременно сталкиваются с необходимостью изучать науку Основ веры, которая включает в себя Божественное право (*шари‘а*): высказывания и деяния Пророка, практику представителей раннего ислама (*Сунна*), использование консенсуса (*иджма‘*) ученых и аналогии (*кийас*), позволяющих выявить и оценить правильность вероубеждений и деяний. Для того, чтобы лучше понимать все эти элементы и прояснить то, как следует их использовать в повседневной жизни, очень важно вернуться к основным источникам и тщательно изучить то, как их на протяжении многих веков интерпретировали ученые. Эта сложная, но необходимая задача, с особой остротой встала перед нами

именно сейчас, когда в мире большое внимание начали уделять исламу и его последователям. Мусульмане задаются вопросом о наличии, либо же отсутствии некоего неизменного ядра веры и сущностных моделей поведения; они также спрашивают – могут ли различные параметры религии меняться ввиду возникновения новых условий, которых невозможно было предвидеть изначально.

Все эти вопросы, существовавшие в эпоху раннего ислама, в недавнем времени ускорили исследования о “намерениях и целях божественного закона” (*Макасид аш-шари‘а*). Книга Мухаммада Омара Фарука “На пути к нашей Реформации” дает представление об этих и других не менее актуальных вопросах современности. Автор умело ведет читателя по пути осмысления самых запутанных вопросов веры и ее ключевых элементов, пользуясь понятным языком, применяя взвешенные аргументы и предлагая весьма убедительные для нашей эпохи решения. По всему спектру актуальных вопросов автор обильно использует труды как более ранних, так и современных мусульманских ученых; при этом, он, конечно же, рассматривает именно те проблемы, которые актуальны для нас сегодня. Более того, Фарук очень тщательно и осторожно выявляет самые актуальные аспекты прочтения средневековых сочинений. Очевидно, что основной целью ученого является демонстрация того громадного потенциала, который заложен в исламе, и который не теряет своей актуальности перед вызовами нашего века. Так Реформация, к которой призывает Мухаммад Фарук, представляет собой ничто иное, как действенный способ усилить и укрепить исламскую религию.

Чарльз Баттерворф, почетный профессор факультета государственного управления и политики, специализирующийся на средневековой арабской и исламской политической философии, Университет Мэриленда, США

Иногда появляются совершенно уникально написанные произведения, резко отличающиеся от всего того, что имелось в этой области ранее, и потому представляющие, по своему содержанию, значительный интерес. Данная книга, не являясь ни трудом по юриспруденции, ни изложением исламской философии или теологии, вместо всего этого, решает важнейшую задачу исследования внутренне присущих традиции интеллектуальных паттернов, ставших причиной множества тяжелых проблем, угрожающих жизни нынешней мусульманской общины (*Умма*). Четко обрисованный автором книги диагноз, который несмотря на всю шокирующую прямоту, представляется весьма убедительным – это всего лишь одна часть данной работы, и она столь же значима и необходима как и предложенный им способ исцеления. Эта книга для всех тех, кто хотел бы изменить нынешнее плачевное состояние, в котором находится мусульманский мир, кто стремится помочь в постижении и дальнейшем следовании положениям ислама, и кто жаждет вернуть религии ее изначальное этическое содержание.

Стив (Сулайман) Коннолли, специалист в области органической химии, старший преподаватель факультета науки и технологии, Университет Тиссайд, Великобритания

Все те, кто ищет более глубокого – чем может представить преобладающая религиозная традиция – понимания ислама, как правило выбирают один из двух путей: либо пересмотреть материалы, связанные с исламскими источниками, и тем самым повлиять на мировоззрение мусульман, либо обратиться к иерархии исламских ценностей, ориентация на которые в результате может существенно изменить повседневную жизнь верующих. Омар Фарук пошел по второму пути, представив богатый материал для дискуссии. Несмотря на то, что в его работе имеется множество отсылок к историческому прошлому, особенно тогда, когда он рассматривает такие

вопросы, как ростовщичество (*риба*), главный фокус его внимания обращен на обоснование приоритета исламских ценностей, и на то, как легализм, присущий пяти последним векам ислама, погасил пламя вдохновенной веры первых поколений мусульман. Он взялся за решение столь необходимой для нас задачи с самоотверженной преданностью глубоко эрудированного ученого. Нет никаких сомнений в том, что всем, кому интересен ислам и его будущее, будет полезно внимательное изучение этого новаторского труда Фарука.

Салим Рашид, профессор экономики, Университет Иллинойс, Урбана-Шампейн

Эта весьма интересная книга, представляет собой важный вклад в постоянно разрастающуюся научную область исламского права, в сфере которого в наши дни осуществляются весьма масштабные академические исследования и научные изыскания. В этом массивном объеме литературы, книга Мухаммада Фарука заслуживает особого внимания, поскольку она затрагивает большой круг важнейших правовых проблем, которые оказывают серьезное влияние на повседневную жизнь мусульман. Например законы *худуд*, запрет *риба*, права женщин и др. Автор заслуживает нашей особой признательности и искреннего восхищения за его кропотливую работу в области жизненно важных современных правовых проблем, которые еще никогда не рассматривались столь отчетливо, ярко и приближенно к жизненным реалиям. Эта книга действительно представляет собой сложное и законченное исследование, приводящее, в конечном итоге, к некоторым весьма существенным выводам относительно правовых коллизий и проблем, в изобилии присущих миру ислама. Следует воздать должное доктору Фаруку за то, что он представил прекрасную книгу по фикху, достойную внимания, как простых читателей, так и специалистов в области исламских наук.

Мухаммад Йусуф Сиддик, факультет истории и исламской цивилизации, Университет Шарджи, Объединенные Арабские Эмираты

Автор полагает, что причиной многих проблем, присущих миру ислама, является во-первых, невежество, а во-вторых, отсутствие приверженности ключевым исламским ценностям; именно поэтому главной интенцией данной книги является возвращение к ценностно-ориентированному подходу, свойственному исламской религии на начальном этапе ее распространения. На страницах данного сочинения последовательно раскрывается история понятия «*шариат*», за которым скрывается множество крайне запутанных схоластических представлений, стереотипов и застывших во времени умозаключений, которые стали непреодолимым препятствием на пути развития мусульманской Уммы. Вся эта мыслительная конструкция, использующая, к примеру, вымышленные хадисы или ошибочно применяющая систему религиозных наказаний *худуд*, представляется автору не только предательством самого духа Корана и послания Пророка, но и практикой, крайне губительной для мусульманского сообщества в целом. В результате, в отношении населения мусульманских стран, под ложным прикрытием *шариата* совершаются вопиющие преступления. На страницах данного издания автор подробно исследует многочисленные ошибочные практики и злоупотребления, присущие традиционному прочтению норм исламского права.

Книга состоит из пяти основных частей. Вслед за первой вводной главой следует вторая, которая посвящена понятию *шариат*. В ней исследуются терминологические и фактические искажения, связанные с этим термином, приведшие со временем к формированию легализма. Третья глава посвящена рассмотрению такого важнейшего источника мусульманского права как Сунна. В ней освещается целый ряд про-

блем, связанных с неправомерным использованием пророческих рассказов при выведении исламских законов.

В четвертой главе рассматривается метод консенсуса (*иджма'*), в отношении которого до сих пор нет четкого понимания содержания самого термина, автор также отмечает отсутствие согласия правоведов практически по всем важнейшим вопросам исламской юриспруденции. В пятой главе, посвященной методу аналогии (*кийас*), исследуются многочисленные концептуальные проблемы, касающиеся неверного применения этого инструмента исламского права. Далее, в шестой главе подчеркивается необходимость эмпирических исследований, проведение которых может обеспечить баланс между ориентацией на священные и теологические тексты и жизненной практикой, с необходимостью требующей от нас учета проблем современности. Автор с уверенностью утверждает, что имеющаяся в настоящее время ситуация в мусульманском мире не изменится до тех пор, пока мусульмане не пересмотрят свои представления относительно основополагающих источников ислама.

Эта книга является прекрасно проведенным исследованием основных источников исламского права – Корана, Сунны, консенсуса (*иджма'*) и аналогии (*кийас*). Автор смог пролить свет на целый ряд сложнейших вопросов, относящихся к этим понятиям, присущей им терминологии, их интерпретации и использованию в области права. Доктор Фарук подробно описал тот застой и буквализм, который сформировался со временем в сфере фикха, предложив для исправления ситуации использовать в будущем прежде всего ценностно-ориентированный подход.

Шах Абдул Ханнан, экс-председатель Исламского Банка, Бангладеш; бывший заместитель управляющего Банка Бангладеш.

Очевидно, что изучение некоторых разделов этой книги может кого-то задеть или ранить. Однако такова наша реальность! Автор лишь подносит к нашему лицу зеркало, отражающее существующее положение дел. Причина имеющихся негативных проявлений как раз и состоит в использовании методологии, с одной стороны, игнорирующей цели шариата, а с другой - опирающейся на нормы фикха, сформулированные многие столетия назад в совершенно иных социальных условиях. Уже давно необходимо тщательно переосмыслить положения прошлого и взглянуть на них через призму дня сегодняшнего.

М.Т. Сиддики, почетный профессор факультета Бизнес-администрирования, Алигархский мусульманский университет, Индия.

Доктор Мухаммад Омар Фарук, руководитель Центра исламских финансов, Институт Банковского дела и финансов Бахрейна. Сфера его научных интересов включает в себя Исламскую экономику, банкинг и финансы, Исламское право и юриспруденцию, а также Исламскую политическую экономию.

Книга состоит из пяти основных частей. Вслед за первой вводной главой следует вторая, которая посвящена понятию шариат. В ней исследуются терминологические и фактические искажения, связанные с этим термином, приведшие со временем к формированию легализма. Третья глава посвящена рассмотрению такого важнейшего источника мусульманского права как Сунна. В ней освещается целый ряд проблем, связанных с неправомерным использованием пророческих рассказов при выведении исламских законов. В четвертой главе рассматривается метод консенсуса (иджма'), в отношении которого до сих пор нет четкого понимания содержания самого термина, автор также отмечает отсутствие согласия правоведов практически по всем важнейшим вопросам исламской юриспруденции. В пятой главе, посвященной методу аналогии (кийас), исследуются многочисленные концептуальные проблемы, касающиеся неверного применения этого инструмента исламского права. Далее, в шестой главе подчеркивается необходимость эмпирических исследований, проведение которых может обеспечить баланс между ориентацией на священные и теологические тексты и жизненной практикой, с необходимостью требующей от нас учета проблем современности. Автор с уверенностью утверждает, что имеющаяся в настоящее время ситуация в мусульманском мире не изменится до тех пор, пока мусульмане не пересмотрят свои представления относительно основополагающих источников ислама.

Эта книга является прекрасно проведенным исследованием основных источников исламского права – Корана, Сунны, консенсуса (иджма') и аналогии (кийас). Автор смог пролить свет на целый ряд сложнейших вопросов, относящихся к этим понятиям, присущей им терминологии, их интерпретации и использованию в области права. Доктор Фарук подробно описал тот застой и буквализм, который сформировался со временем в сфере фикха, предложив для исправления ситуации использовать в будущем прежде всего ценностно-ориентированный подход.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

ISBN 978-5-6050084-0-8

