

Ijtihad and Renewal

Саид Шаббар

ИДЖТИХАД *и* ОБНОВЛЕНИЕ

МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА

Саид Шаббар

**ИДЖТИХАД
И ОБНОВЛЕНИЕ**

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2021

УДК 297
ББК Э38-2

*Книга издается под патронажем
Института Интеграции Знаний*

Саид Шаббар.

Иджтихад и обновление / пер. с англ. Э. Н. Сагетдинова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. – 44 с. (Серия «Мир современного ислама»: «Books-in-Brief», IV).

ISBN 978-5-85803-557-2

Ш 12

Настоящая книга посвящена анализу роли, которую иджтихад (деятельность ученых-богословов по изучению и решению вопросов богословско-правового характера) может сыграть в инициировании возрождения или преобразования мира современного ислама.

В первые века ислама мусульманские ученые полагались на собственный разум, опираясь при этом на Коран и Сунну. В последующие века, когда учеными-богословами в мазхабах (богословско-правовые школы) были выработаны общие принципы, обязательные для всех, «врата иджтихада закрылись». К концу XI в. сложились принципы ислама как идеологии и как обоснования общественного устройства.

Интеллектуалы, реформаторы, богословы, либералы, социалисты и даже секуляристы предпринимали – в меру своего понимания ислама – множество попыток остановить упадок богословской мысли, но эти попытки не увенчались успехом. Состояние, в котором находится сегодня мусульманская община, не позволяет учесть в полном объеме всё многообразие различных и даже взаимоисключающих позиций, поэтому так важно внимание к роли иджтихада в современном обществе.

Настоящее издание рассчитано на всех интересующихся современной богословской исламской мыслью.

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

ISBN 978-5-85803-557-2



9 785858 035572

© Международный институт исламской мысли, 2018

© Институт Интеграции Знаний,
издание на русском языке, 2021

ПРО СЕРИЮ

Серия «Мир современного ислама» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», которая является собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, давая при этом читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги, и помогает вникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

Серия состоит из 27 книг, разделенных на три собрания. Первое собрание включает следующие 9 книг:

Книга для чтения в постпривычное время

Али Сулейман Али

Краткое вступление к толкованию Корана

Современные подходы к Корану и Сунне

▼ *Саид Шаббар*

Иджтихад и обновление

Энн Эл-Мослимани

Обучение детей: моральный, духовный и целостный подход к развитию образования

Хаггаг Али

Картография светского разума:
эпоха модерна в поисках атеистической утопии

Басма И. Абдельгафар

Государственная политика вне доктрин традиционной юриспруденции: подход, основанный на целях (макасид)

Зияуддин Сардар, Джереми Хенцель-Томас

Осмысление реформы высшего образования:
от исламизации к интеграции знаний

Таха Джабир ал-Алвани

Восстановление баланса: авторитет Корана и статус Сунны

Движение интеллектуального обновления в исламе не отменяет существующих понятий и не создает новой системы мышления, но, скорее, предполагает возврат и развитие уже существующих идей в соответствии с насущными потребностями нашего времени — на основе базовых принципов и методологий. Для правильного подхода к применению исламских правовых постановлений в реальных жизненных ситуациях необходимы реальный взгляд на вещи, умеренность, а также прочная концептуальная основа для мысли и действия. Все эти элементы имеют чрезвычайно большое значение, поскольку ни один из них по отдельности не может обеспечить правильного применения постановлений исламского права. Лишь тогда, когда все они собраны и действуют совместно, возможно восстановление всех звеньев цепи, составляющих современную исламскую мысль.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ОБНОВЛЕНИЕ И ДВИЖЕНИЕ ИДЖТИХАДА В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ: КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ И КОНЦЕПЦИИ

Глава первая

О ЗНАЧЕНИИ ПОНЯТИЯ ИДЖТИХАД И ВЗАИМОСВЯЗИ ЕГО С МНЕНИЕМ (*ар-ра'и*)

***Иджтихад*. Происхождение понятия и его значение в контексте исламского права, а также использование его в качестве специального термина**

Корень из трех согласных *j-h-d* при огласовке произносится либо как *джахада* [*jahada*], либо как *джахуда* [*jahuda*] и означает 'действие приложенного усилия'. В большинстве словарей, в том числе в «Лисан ал-'Араб» [*Lisān al-'Arab*] — лингвистической энциклопедии 1883 г., проводится различие между словами *джахада* и *джахуда*, притом что под *джахада* понимается просто приложение усилий, а под *джахуда* — тот же процесс, сопровождаемый дополнительными трудностями и сложностями. Широко распространенные слова, возникшие из корня *j-h-d*, представляют собой отглагольные существительные *джихад* [*jihad*] и *муджахадах* [*mujāhadah*], которые означают «процесс крайнего напряжения и приложения усилий в вербальной и невербальной деятельности», а также существительные *маджхуд* [*majhūd*] и *таджхуд* [*tajāhūd*], имеющие тот же смысл, что и иджтихад, то есть «процесс приложения настойчивого усилия», или «усилие, уже приложенное таким образом». Корень *j-h-d* встречается в Коране в многочисленных производных словах, образованных от *джахада* [*jahada*] и *джихад* [*jāhadak, tujāhidun, jāhidhum*], идет ли речь при этом о процессе приложения усилий в вооруженном конфликте, в обращении с богатством или в проповеднической деятельности, призывающей к принятию ниспосланной истины.

Само понятие *иджтихад* в Коране нигде не употребляется, однако по всему его тексту не раз встречаются выражающие подразумеваемое им значение другие слова. Что касается текстов хадисов, то они указывают на специальные правовые аспекты иджтихада. Говоря об обстоятельствах

события ниспослания Пророку (САС *) первого Божественного Откровения, можно вспомнить о свидетельстве Аиши, которая передает его слова: «Тогда он [Джибрил] взял меня и сжал так, что я опять напрягся до предела».

После того как были учреждены ведущие правовые школы в исламе и четко определены принципы мусульманского права *уsul ал-фикха* [*uṣūl al-fiqh*], иджтихад стал рассматриваться в качестве основы для систематизации и нормирования мирской жизни. На этой стадии большинство разногласий в определениях *уsul ал-фикха*, данных учеными разных правовых школ, можно проследить до условий, на которых эти ученые настаивали по отношению к *муджтахиду* [*mujtahid*] (богослову, посвященному в иджтихад) и к рассмотренным вопросам (правовым, богословским, практическим, философским и другим) и/или способам их решения. Ибн Хазм писал в своем правоведческом сочинении «Ал-Ахкам» [*Al-Aḥkām*]: «В контексте исламского права термин „иджтихад“ относится к попытке прийти к решению на основе очевидных доказательств». Имам ал-Газали (ум. в 505/1111 г.) комментировал: «...ученые пришли к необходимости использовать термин „иджтихад“ как относящийся специально к усилию нравственного самосовершенствования на основе исламского права». Ясное, по сути, требование того, чтобы выработка правоведческих решений вошла в круг задач муджтахида, стало ключевым аспектом иджтихада, развивавшегося на протяжении многих лет. Это позволило иджтихаду занять особое место среди других видов правоведческой деятельности. В результате иджтихад характеризуется в терминах по двум критериям, при этом речь идет, во-первых, о вопросах теории и определения, во-вторых, о том, правильный он или нет. Второй критерий связан с первым во всех вопросах богословского знания, а не только в отношении правоведческих проблем. Более того, каждая из областей богословия, принципы мусульманского права и правоведческие проблемы связаны с конкретным методом исследования, умозаключениями и использованием доказательств.

Серьезной проблемой стало то, что мусульманское сообщество в определенный исторический момент отставало в интеллектуальном и научном развитии от других цивилизаций. Таким образом, когда исламское правоведение переживало период застоя и реакции, а роль разума в мусульманском обществе была в значительной степени обесценена, иджтихад был отброшен назад в прошлое, и мусульманское общество стало терять место лидера в мировой цивилизации, которое оно занимало прежде. Для того чтобы вернуть себе прежний авторитет и возможности для развития, мусульманское общество нуждается в восстановлении практики иджтихада повсеместно, а именно в каждой из конкретных

* САС — Салла-л-Ла́ху ала́йхи ва саллам («да благословит его Аллах и да приветствует!»). Эта формула произносится при упоминании имени пророка Мухаммада.

сфер жизни, будь то политика, экономика, мусульманское правоведение, хадисоведение, наука о языке и ее подотрасли и прочие науки, связанные с частными методами логических доказательств.

Иджтихад и мнение (*ар-ра'у*)

В своей книге «Джами байан ал-нам ва фадлихи» [*Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍlihi*] Ибн 'Абд ал-Барр (ум. в 463/1071 г.) комментирует многочисленные традиции и хадисы, оставленные нам сподвижниками Пророка и посвященные теме *иджтихада ар-ра'у* [*ijtihād al-ra'ū*]. В своей книге «И'лам ал-мувакки'ин» [*I'lām al-Muwaqqi'in*] («Оповещение передающих от Господа Миров») Ибн ал-Каййим (ум. в 751/1350 г.) разделил мнения на три категории: 1) явно недостоверные; 2) достоверные; 3) вызывающие сомнение. Большинство мусульманских ученых выделяют лишь два типа мнений: мнения, заслуживающие одобрения на основании Корана, Сунны и единогласного решения исламских богословов, и мнения отвергаемые. Имам аш-Шафи'и отождествил *кийас* [*qiyās*] ('суждение по аналогии') с иджтихадом и попеременно использовал оба термина. При этом он стремился проводить строгое различие между иджтихадом и предпочтительным решением (*истихсан* [*istihṣān*]).

Согласно Мустафе 'Абд ар-Раззаку, современные исламские ученые рассматривают практику *иджтихада ар-ра'у* в выработке правовых постановлений как одно из самых ранних проявлений рационального мышления, которое начало развиваться в среде мусульманских ученых, мышления, созревшего и выросшего на почве Корана. В итоге этого развития возникли богословско-правовые школы и дисциплина, которую мы знаем как *ушл ал-фикх* [*uṣūl al-fiqh*], или принципы исламского права. Согласно Фатхи ад-Дурайни (1923–2013), *ар-ра'у*, как и *иджтихад*, не является делом исключительно абстрактного мышления. Ведь в конце концов абстрактное мышление не может быть источником законотворчества в исламе. По сути, это узурпация права Бога ниспосылать законы человеческим существам. Когда ученый, будь то мужчина или женщина, включается в *иджтихад ар-ра'у*, мнение, которое он формирует, не основано лишь только на логике языка или очевидных значениях, передаваемых словами текста. Скорее, в процессе *иджтихада ар-ра'у* связь между текстом и интеллектуальной интуицией ученого осуществляется по определенным правилам и принципам, которые предохраняют от впадения в логические ошибки и в зависимость от эмоции, личного желания или предвзятости.

В своем значении термин *иджтихад* принципиально отличается от таких терминов, как *тафсир* [*tafsīr*] ('разъяснение', или 'экзегеза'), *та'вил* [*ta'wīl*] ('толкование') и др. Адиб ас-Салих (1926 г. р.) определил *тафсир* как «прояснение значений слов и способов их указания на [религиозные]

предписания и принципы», в результате чего после раскрытия всех смыслов текст становится руководством к действию. В свете этого определения тафсира цель иджтихада в самом процессе тафсира — это прояснение смысла текста, его правовых последствий и возможностей применения. Сам по себе иджтихад, о котором мы говорим, относится к указанной выше первой категории, а именно к одобряемому пониманию того, что остается верным исламскому праву, основанному на Коране и Сунне. Что касается термина *ра'и*, то мы используем его здесь взаимозаменяемо с *иджтихад*.

Глава вторая

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ТРЕБОВАНИЯХ К ПОНЯТИЮ ИДЖТИХАД

Практика иджтихада должна основываться на авторитетном первоисточнике. И если для кого-либо в иджтихаде первоисточником является слово Посланника Всевышнего, то это слово авторитетно само по себе, поскольку оно опирается на полученное им кораническое откровение и его непогрешимость при передаче полученного послания. Согласно аш-Шаукани (ум. в 1250/1834 г.), мнения, сформированные в иджтихаде сподвижниками Пророка, становились авторитетным основанием для законодательства только после одобрения и утверждения их Пророком. Метод вынесения правовых предписаний Абу Ханифы (ум. в 150/767 г.) заключался в том, чтобы прежде всего учесть все, что сказано в Книге Всевышнего. Если ответ в Коране не обнаруживался, следовало обратиться к Сунне Посланника Всевышнего, и лишь после этого очередь доходила до высказываний сподвижников, основанных на так или иначе выраженных намерениях Пророка.

С другой стороны, Имам ал-Харамейн ал-Джувайни (ум. в 478/1085 г.) считал, что рядовым верующим не следует придерживаться взглядов авторитетных сподвижников. Они должны обращаться к наследию более поздних ученых, которые глубоко погружались в конкретные проблемы и подробно описывали все обстоятельства, касающиеся тех или иных вопросов. Для того чтобы применять исламские правовые постановления в соответствии с нашей эпохой, необходимо, как полагает ал-Джабири, найти авторитетный источник в качестве основы для этого применения. Таким образом, объединение всех мусульман вокруг единой точки зрения было возможно только во времена сподвижников, то есть времена, которые предшествовали зарождению разных богословско-правовых школ и разногласий, возникших по широкому кругу проблем и вопросов.

Иджтихад и канонические тексты

Сферой действия иджтихада является нечто потенциальное, окончательно не оформившееся, незавершенное. Поэтому девиз «нет иджтихада в канонических текстах» [*lā ijihād ma'a al-naṣṣ*] говорит о том, что не существует текстов, являющихся истиной в последней инстанции как в плане содержания, так и в плане выражения. Данная максима актуальна по сей день, несмотря на то, что идут дискуссии на тему — насколько дозволительны новаторские и творческие толкования текстов Корана и Сунны, особенно что касается условий применения текста к тем или иным конкретным ситуациям. Вопрос ставится следующим образом: если текст рассматривается в качестве окончательного, возможен ли для нас иджтихад по отношению к нему и в какой форме?

При работе с текстами определяющего значения и достоверности, посвященными повседневным мирским проблемам, иджтихад вовсе не отменяет правовое постановление, выработанное на основании более ранних текстов, он лишь выходит за рамки этого постановления. В наше время, так же как и в более ранние эпохи, осуществление иджтихада ограничивается двумя областями. Во-первых, это вопросы, которые в тексте Корана или Сунны не затронуты явным образом. Во-вторых, это тексты, умозрительные по своей природе, даже если они исполнены смысла и высокой достоверности. К этим двум областям можно добавить третью, на которую в качестве области применения текста ссылается Фатхи ад-Дурайни, один из самых ревностных поборников иджтихада в вопросах исламского права.

Что касается современного иджтихада, то 'Абд ал-Маджид ан-Наджар (1945 г. р.) выдвинул тезис о том, что чем больше в тексте определяющей силы, тем меньше роль аргументации в его понимании и наоборот. С другой стороны, Юсуф ал-Кардави (1926 г. р.) приводит ряд следующих условий: 1) в соответствии с требованием иджтихада, каждый должен прилагать все усилия для достижения полной ясности в формулировке существующей проблемы; 2) вопросы, уже решенные окончательно, должны находиться вне сферы действия иджтихада; 3) умозрительные тексты и определения не должны рассматриваться как окончательные; 4) необходимо проделать соответствующую работу по преодолению пропасти между правовыми и традиционными школами мысли; 5) следует приветствовать новые благотворные идеи; 6) необходимо учитывать общий иджтихад, так как мнение целой группы людей может оказаться ближе к истине, чем мнение одного человека.

Иджтихад и принципы права

Исламское право обладает значительной степенью широты и гибкости, поэтому оно предоставляет достаточно места для аргументации и толкования, обеспечивая вынесение правовых постановлений, приме-

нимых для множества ситуаций. При возникновении ситуаций, не отраженных в каком-либо конкретном тексте, дозволялось использовать такие методы, как суждение по аналогии (*кыйас*), предпочтительное решение (*истихсан*), суждение на основании независимого интереса (*истислах*) и др. Цели и стремления, заложенные в исламском праве, являются всеобъемлющими, так что они позволяют мусульманским правоведам принимать в расчет в своем подходе как духовные, так и материальные интересы. Им дозволено также определять и анализировать конкретные основания тех или иных правовых постановлений, если только они не отнесены к категории *та'аббудиййа* [*ta'abbudiyyah*] (то есть к предписаниям или постановлениям, к которым невозможно прийти с помощью человеческого разума и основания и причины которых неизвестны).

В своей работе под названием «Иршад ал-фухул» [*Irshād al-Fuḥūl*] аш-Шаукани термину *иджма* [*ijmā'*], который обычно переводят как 'согласие', дал следующее определение: «*Иджма* — это согласие между муджтахидами мусульманской общины в период после смерти Пророка, достигнутое в конкретную эпоху по конкретному вопросу». Предполагается, что общепринятое среди ученых-законоведов определение *иджма* не включает в себя, во-первых, согласие, относящееся к лицам, не имеющим возможности осуществлять иджтихад, во-вторых, согласие в ином, немусульманском сообществе и, в-третьих, согласие, которое существовало при жизни Пророка. Кроме того, следует подчеркнуть, что в этом определении речь идет о «согласии» как термине, применимом к конкретной эпохе и к «конкретному вопросу».

«Согласие» достигалось разными способами, которые не приводили ни к знанию, ни к эффективным действиям. Такое понимание становилось предметом бесконечных дискуссий среди ученых-законоведов. Те, кто запрещали использование «согласия», выдвигали против него множество аргументов. Другие ученые пытались опровергнуть эти аргументы, настаивая на обоснованности понятия «согласие». Тем не менее следует отметить, что эти аргументы против «согласия» опирались на исторический опыт мусульман. Мы обнаруживаем, например, что никогда, за исключением эпохи сподвижников Пророка, мусульманская община не была свидетелем того типа «согласия», который описан более ранними учеными.

Поэтому в своей работе «Иршад ал-фухул» ученый-законовед аш-Шаукани заявил:

Даже если мы признаем обоснованность всех аргументов, выдвинутых теми, кто выступает за опору на «согласие», самое большее, что мы можем извлечь из таких аргументов, это то, что эти люди достигли «согласия» относительно того, что обосновано. Только лишь тот факт, что что-то обосновано, не является для нас основанием для того, чтобы этого придерживаться.

Ахмад Шакир (1892–1958) по этому поводу дал следующий комментарий:

Что касается типа «согласия», являющегося предметом спора ученых-законоведов (*uṣūl*), то данный спор просто не может быть разрешен. На самом деле это только иллюзия. Существуют такие правоведы, которые, в своей одержимости проблемой и неспособности найти убедительные аргументы в пользу своей точки зрения, утверждают, что они пришли к «согласию» с той или иной стороной и называют своих оппонентов неверными.

В своей книге, озаглавленной «Maqāṣid al-Sharī' ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā» («Стремления и достоинства исламского права»), Аллаль ал-Фаси (1910–1974) утверждал:

Единственным поистине обоснованным «согласием» является то, которое возникает при *муджтахидах*. Существуют по крайней мере две причины, по которым «согласие» не реализуется: во-первых, недостаточная мотивация для его достижения, во-вторых, упадок халифата, который мог бы объединить мусульман во всем мире.

Я не вижу особой добродетели в обращении к тому, что было сделано сподвижниками, авторитет которых используется для сбора верующих на их проповеди и легитимации их решений. В конце концов, мусульманская община в то время находилась в ситуации, радикально отличающейся от тех вызовов, с которыми ей приходится сталкиваться сегодня, что приводит к разрушительным процессам в результате давления внутренних противоречий и враждебности извне. Кроме того, следует помнить, что первые халифы, которые были ведущими муджтахидами своего времени, глубоко понимали, как сочетать земную власть с учением Корана, и превосходили в этом всех тех, кто пришел после них.

Иджма состоит, во-первых, в согласии между теми членами мусульманской общины, которые удостоены быть *муджтахидами*. Затем это согласованное мнение должно быть распространено среди всех остальных членов мусульманской общины при соблюдении предписания, ниспосланного в суре «Ат-Тауба» (Коран, 9: 122), где нам говорится, что мусульмане во время войны должны постигать основы веры в то время, пока они не на поле брани, чтобы они могли передать учение своим собратьям, вернувшимся домой после битв. Таким образом, согласие сообщества ученых становится, по существу, согласием всей мусульманской общины. Нет никакого оправдания для замены такого всеобъемлющего согласия неисчислимыми частными согласованиями, каждое из которых ограничено локально. Но нет и оправдания никакого для расширения понятия до такой степени, когда уже невозможно достичь согласия.

Общинный, или групповой, иджтихад является ответом на предписание следовать вероучению мусульманской общины. Он является также выражением интеллектуального, культурного, политического и социального единства, силы и суверенности мусульманской общины. В принци-

пе, здесь имеется в виду своеобразный общественный договор между мусульманами о необходимости организовывать групповой иджтихад и участвовать в нем, пусть даже при этом возникают разногласия вокруг той или иной формы осуществления иджтихада, методов его достижения, строительства взаимоотношений между групповым иджтихадом и такими центрами исполнительной власти, как правительственные органы.

Некоторые ученые выступили с инициативой учредить академию с участием выдающихся деятелей науки во всех областях исламского богословия. В этой академии мог бы быть собран цвет ученого мира из всех регионов ислама и представлен полный спектр правовых школ. В такой академии могут обсуждаться самые насущные проблемы мусульманской общины, приниматься и доводиться до общественности решения относительно того, что требуется от каждого мусульманина, где бы он ни жил. Другая инициатива заключается в том, чтобы мусульманские государства уполномочили «авторитетных ученых» сформировать законодательный совет, который представлял бы весь мусульманский мир и решения которого имели бы «обязательную силу» для всех этих государств.

Согласно ат-Тураби, понятие *иджма* применимо и к современной практике выработки правовых постановлений, осуществляемой авторитетными учеными; опосредованное согласие может быть достигнуто и с помощью системы парламентского представительства. Иными словами, парламентский совет, избранный мусульманами всего мира, мог бы отвечать за формулирование согласия по вопросам, представляющим общественный интерес. Если *иджма* на самом деле рассматривается как согласие всего мирового мусульманского сообщества с целью обеспечения интеллектуального и политического единства мусульман и если это согласие будет реализовано на местах, то процесс достижения согласия будет настолько всеохватывающим, что неизбежно коснется государственных органов, отвечающих за принятие решений.

В контексте термина *иджма*, или «согласие», мы используем термин *иджтихад* в более широком и всеобъемлющем смысле, чем тот, который традиционно придавался иджтихаду в области исламского права. Здесь речь идет о том типе иджтихада, который требует более широкого участия и на службе которому задействованы все ресурсы и возможности мусульманской общины.

Глава третья

ОБ УСЛОВИЯХ ИДЖТИХАДА И ДИАЛЕКТИКЕ СОГЛАСИЯ И НЕСОГЛАСИЯ

Одной из самых противоречивых тем, связанных с иджтихадом, была тема условий, обязательных для выполнения муджтахидом, то есть человеком, который считается достойным осуществлять иджтихад. Мнения

ученых-законоведов (*uṣūl*) относительно типов условий, которые должны соблюдаться, а также относительно их строгости и мягкости слишком разошлись. В условиях отсутствия прогресса во многих сферах жизни мусульманской общины эти противоречия остаются неразрешенными.

Современная мысль и споры о сохранении или переоценке

Современные противоречия в отношении условий, которые требуется выполнять человеку, удостоенному чести стать *муджтахидом*, привели к двум основным тенденциям. Первая тенденция — необходимо пересмотреть и упростить эти условия, учитывая сложность их выполнения в их традиционной форме, а вторая — необходимость сохранить их неизменными, особенно в свете расширения возможностей для академических достижений и обучения в наши дни. Первым ученым, заложившим основу для ясных условий, разработанных далее в области правоведения, возможно, был аш-Шафи¹ и. Одним из аргументов в пользу пересмотра существующих перечней условий является то, что они не были основаны на канонических текстах Корана или Сунны. Скорее всего, законоведы изначально были убеждены в том, что такие условия помогают обеспечить выполнение предназначения иджтихада, а именно гарантированного углубленного понимания (*under-standing*) и применения Божественного Откровения. Однако поскольку ни один из этих способов не был сформулирован в текстах Откровения, возникли разногласия. Было высказано предположение о том, что введение излишне жестких условий, предъявляемых к *муджтахидам*, убило дух иджтихада и закрепило тенденцию к подражанию.

По мнению ат-Тураби, предписания, регулирующие иджтихад, не являются сугубо формальными ограничениями, с помощью которых общество делится на простой народ, освобожденный от обязанности размышлять о своей религии, и интеллектуальную элиту, имеющую монополию на религиозные таинства и сокровенные истины. Чтобы определить, может ли тот или иной человек претендовать на осуществление миссии *муджтахида*, можно использовать определенные формальные критерии, например, наличие у претендента университетского образования в конкретной области. Однако о какой бы квалификации ни шла речь, в итоге широкие круги мусульманской общественности должны оценивать человека по его суждениям.

Другое характерное условие, введенное Исмаилом Р. ал-Фаруки, — то, что мы называем «исламскостью» [*Islamicness*]. Он обосновал это тем, что, во-первых, «исламскость» была первоусловием из всех остальных условий, сформулированных учеными-законоведами. Во-вторых, право-

вые постановления, выработанные *муджтахидами*, исходят из более высоких целей или устремлений, которые, в свою очередь, формируются в лоне исламских учений и ценностей.

Условия участия в иджтихаде: исторические и современные модели

В своей книге «Ал-Бурхан» [*Al-Burhān*] ал-Джувайни обобщил все, что было написано другими учеными-законооведами о качествах, которыми должен обладать муджтахид. Ал-Исфараини (340–418/949–1027 гг.) перечисляет не менее сорока таких характерных качеств. *Муджтахид* должен, к примеру, достигнуть совершеннолетия, хорошо знать арабский язык, знать Коран и коранические науки, правоведение и основные источники исламского права, истории, науки о хадисах, должен иметь дар понимания человеческой психологии. В «Ал-Мустасфа» [*Al-Mustasfā*] имам ал-Газали говорит, что, во-первых, *муджтахид* должен достичь полного понимания высших целей исламского права, умения ставить и решать существенные вопросы и проблемы, а также распределять их в зависимости от степени важности. Во-вторых, он должен быть образцом порядочности, избегать грехов, которые могут помешать поступать справедливо по отношению к другим.

Одним из условий, отмеченных аз-Заркаши, было то, что он называл «методом видения» (*kaufiyyat al-naẓar*), а именно понимание того, как использовать логические выводы и как приводить истинные послышки. В связи с этим аз-Заркаши писал: «Это основано на положении ал-Газали о том, что [*муджтахид*] должен понимать науку логику». Однако в «Маджму' ал-Фатава» [*Majmū' al-Fatāwā*] Ибн Таймийя (ум. в 728/1328 г.) написал, что если кто-то утверждает, что без понимания логики невозможно осуществлять иджтихад, то это утверждение выдает в нем «невежду как в исламском праве, так и в [греческой] логике, которому недоступна истинная суть ни того ни другого». В «Ал-Бахр ал-Мухит» [*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*] аз-Заркаши назвал важными качествами, необходимыми для муджтахидов, «проницательность и интеллект», «всестороннее знание основных источников религии» и «знание арифметики». Аш-Шатиби все качества, требуемые от муджтахидов, свел к двум основным, но сделал это так ясно и подробно, как никто до него. Это, во-первых, полное понимание целей и намерений исламского права, во-вторых, способность на основании такого понимания выводить постановления. Ар-Рази в своем сочинении «Ал-Махсул фи 'илм ал-усул» [*Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*] пишет: «Люди, взгляды которых принимаются во внимание при определении того, достигнуто или нет в данной области согласие среди ученых, это как раз те *муджтахиды*, являющиеся экспертами именно в этой области, даже если они не являются таковыми в других областях».

Согласно ал-Кардави, существует восемь предметов, которые должен глубоко знать *муджтахид*, а именно: Коран, Сунна, арабский язык, аспекты согласия, принципы правоведения, цели и намерения исламского права, человеческая психология и проблемы повседневной жизни. Как утверждает Аллаль ал-Фаси, *муджтахид* опирается на три основных источника: 1) знание, данное в Божественном Откровении; 2) исследование значений некоторых особых слов арабского языка; 3) процесс оценки доказательств и выбора того, что наиболее выгодно. В своей книге «Ал-Фикр ас-самий» ал-Хаджви ат-Таалиби (ум. в 1956 г.) дал свое определение *муджтахид*а, согласно которому это «духовно зрелый человек», обладающий глубоким пониманием различных академических дисциплин, признающий доводы разума и имеющий глубокие познания в таких областях, как наука о языке, арабский язык, основания религии, риторика и практика доказательств правовых постановлений, полученных на основании Корана и Сунны.

«Верно» и «неверно» в мышлении, осуществляемом в иджтихаде

Вопросы относительно того, что «верно» и «неверно», возникающие в процессе мышления, осуществляемого в иджтихаде, тесным образом связаны с условиями, которые человек должен выполнить, чтобы удостоиться признания в качестве *муджтахид*а. Целью выработки этих условий является гарантированное обеспечение того, что взыскующий знания действительно готов взять на себя роль *муджтахид*а. Исламское право предусматривает, что *муджтахид* получает два вознаграждения в том случае, если его решение окажется правильным, и одно, если он ошибется. Однако лицам, не выполнившим указанные условия, категорически не разрешается осуществлять иджтихад, то есть вырабатывать постановления. Даже если их постановления случайно совпадают с истинными, они все равно рассматриваются как ошибочные суждения и как действия, отягощенные прегрешениями.

То, что мусульманская община подверглась необоснованным нововведениям, воздействию ложных идей и пришла в упадок, в состояние отсталости и застоя, объясняется неспособностью поддерживать практику иджтихада в разных областях жизни. И наоборот, когда иджтихад является непрерывно продолжающейся практикой, ошибки и необоснованные мнения и решения не могут долго удерживаться в обществе, поскольку неминуемо исправляются и искореняются *муджтахид*ами.

Ученые-законоведы, исходя из предпосылки существования единой и неизменной «истины», делают вывод, что *муджтахид*ы, независимо от их разногласий, в принципе все, на первый взгляд, правы до тех пор, пока невозможно определить, кто из них в своем постановлении овладел этой «истиной» в самом полном объеме. Однако, с другой стороны, те,

кто исходят из предпосылки, что истина принимает различные формы в зависимости от различных ситуаций и обстоятельств, приходят к тому же выводу: все *муджтахиды* правы независимо от их разногласий.

В своих дискуссиях о том, что «верно» и что «неверно», многие ученые провели различие между сферой «суждений разума» (*'aqliyyāt* [ʿaqlīyyāt]) и сферой «обязательств, налагаемых Божественным законом» (*sharʿiyyāt* [sharʿīyyāt]). Ошибка на уровне суждений разума может стать препятствием на пути познания Бога и Его Посланника, поскольку в этой сфере есть только одна Истина и нет никакой иной. Те, кто подтверждают эту Истину, находятся на пути к вере. Те, кто отказываются от этого, являются неверующими, или неверными. О тех же, кто находится где-то между теми и другими, мнения расходятся.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ОБНОВЛЕНИЕ [ТАЈДЇД],
ПОДРАЖАНИЕ [ТАҚЉЇД] И ВЕРНОСТЬ
[ІТТІВĀ'] В СВЯЗИ С ИДЖТИХАДОМ

Глава первая

**Точки пересечения и взаимодополняемость
между тадждидом и иджтихадом**

**Термин *тадждид*, его определение в словарях
и в праве, а также использование его в качестве
специального термина**

Трехбуквенный корень *j-d-d* имеет много значений. Глагол *джадда* [*jadda*] (отглагольное существительное *джидда* [*jiddah*]), например, означает 'быть или стать новым', он, таким образом, семантически связан с глаголом *иджтахда* [*ijtahada*], который имеет значение 'затрата усилий', при этом возникают новые значения. Первоначально глагол *джадда* [*jadda*] означал 'отрезать' (отглагольное существительное *джадд* [*jadd*]). Имя прилагательное *джадуд* [*jadud*], когда оно употребляется по отношению к верблюдице, означает, что у нее «пропало молоко», а по отношению к новому халату (*тавб джадид* [*thawb jadid*]) — то, что он был «недавно обрезан». Другими родственными глагольными формами являются *таджаддада* [*tajaddada*] — 'быть обновленным', *джаддада* [*jaddada*] — 'обновлять' и *истаджадда* [*istajadda*] — 'возникать заново'. Отглагольное существительное *джидда* [*jiddah*] по смыслу противоположно существительному *била* [*bila*] — 'упадок, разрушение'. Поэтому для обозначения Солнца и Луны использовалось понятие *ал-джадидан* [*al-jadidan*] — «две вещи, которые всегда новые», поскольку они никогда не разрушаются и не подвергаются износу.

В Коране мы встречаем прилагательное *джадид* [*jadid*] шесть раз. Однако в Сунне понятия *тадждид* [*tajdid*] и *иджтихад* употребляются по отношению к управлению и руководству, хотя и не в строго установленном, исключительном смысле, не отменяющем все другие смыслы и значения. В Сунне встречаются слова, производные от корня *j-d-d*, имеющие смысл «отрезания» или «отделения», «самодостаточности», «значительности», «прочности», «ясности» и «новизны» как противоположности «подверженности износу». Некоторые ученые рассматривают «обновление» как движение, вызванное одним человеком или небольшой инициативной группой, в то время как другие считают его движением, инициированным всей общиной.

Этот человек или инициативная группа не обязаны быть специалистами в исламском праве. По мнению ат-Тураби, религиозное обновление должно осуществляться группой людей, работающих вместе, поскольку жизнь в наше время настолько усложнилась, что выполнить в одиночку такую задачу не под силу даже самому выдающемуся и влиятельному человеку. Ал-Кардави предложил расширить определение религиозного обновления на основании хадисов Пророка, которые указывают на то, что содействие религиозному обновлению является делом не одного человека, а группы людей, объединенных общим стремлением к истине. Когда мы что-то обновляем, наша цель состоит не в том, чтобы изменить сущностную природу обновляемой вещи или заменить ее на что-то иное, а, скорее, в том, чтобы восстановить ее до исходного состояния. Что касается обновления религии, то оно предполагает опору на первоначальное основание и возвращение к ее первоначальному посланию и первоначальной цели.

Интеллектуальное обновление в исламе не отменяет существующих понятий и не создает новой системы мышления. Скорее, оно предполагает возврат к уже существующим идеям и развитие их в соответствии с насущными потребностями нашего времени и на основе базовых принципов, методологий и очевидных фактов. Что касается его авторитетных источников, то это Коран, Сунна Пророка, методы и механизмы понимания исламских принципов (разум, согласие и т. п.), а также исламское духовное и правоведческое наследие.

Модели современного интеллектуального обновления ислама

Отправной точкой для обновления являются Коран и Сунна. Наше понимание и применение текстов Корана и Сунны в тех или иных ситуациях формируются на основании изучения опыта первых поколений мусульман, в особенности сподвижников Пророка, а также последующих поколений мусульман. Ученые и мыслители могут расходиться в понимании и решении конкретных проблем, однако в этом нет никакого вреда до тех пор, пока основные предпосылки и конечные цели являются для них общими.

Следует отметить, что практически каждую из современных моделей религиозного и интеллектуального обновления можно разбить на три основные, пересекающиеся концептуальные области — религию, область разума и реальность (т. е. конкретные обстоятельства), или Откровение, человечество и космос. Ни одна социальная структура не может существовать только на основе искусства, науки и интеллекта, поскольку именно духовное измерение дает человечеству возможность двигаться вперед и развиваться. Там, где отсутствует духовное измерение, цивили-

зация приходит в упадок, т. к. тот, кто не обладает способностью двигаться вверх, под действием силы тяжести неизбежно падает вниз.

Необходимые составляющие для цивилизационного обновления и пробуждения, в терминологии Малека Беннаби (1905–1973), — это человеческие существа, почва и время. Эти три фактора составляют социальный капитал, который обеспечивал мусульманскую общину всем тем, что ей требовалось на ранних исторических этапах. Что касается приоритетов, которым необходимо уделять внимание в настоящее время, то Мунир Шафик (1936 г. р.) перечисляет следующие проблемы, требующие неотложного решения: предоставление мусульманской общине возможности вновь обрести независимость и достоинство путем освобождения от внешнего контроля; разногласия, «раздирающие» мусульманскую общину во всем мире, и, как следствие, необходимость достижения единства; проблемы, связанные с развитием; вопросы социальной справедливости, человеческого достоинства; практика проведения консультаций и отношения между правящей элитой и народом; проблема загрязнения окружающей среды; избыточное долговое бремя бедных стран; распад и разрушение семьи.

Термин «обновление» и различные подходы к его пониманию и использованию

Ученые расходятся во мнениях при проведении различий между термином *tajdid* [tajdid], который обычно переводится как ‘обновление’, и другими терминами из этой же области. Разногласия объясняются тем, что некоторые из этих терминов в современном словоупотреблении касаются таких чувств или имеют такие коннотации, которые вступают в противоречие с исторически сложившимися убеждениями и практикой мусульманской общины. Скорее, вместо того чтобы полностью исключить их использование, нам нужно отделить эти термины и связанные с ними понятия от нежелательных нюансов и коннотаций, подчеркнув их терминологическое, лингвистическое и правовое происхождение. Самое полное обновление — то, которое сочетает в себе как восстановление, так и развитие.

Я представляю несколько разных подходов к религиозной реформе и обновлению. Автор первого подхода, Хишем Джайт (1935 г. р.), считает, что страны, в которых имеет место отставание в области исламского законодательства, должны догнать более развитые в этом отношении государства. К примеру, Джайт настаивает на том, что мы должны положить конец исполнению наказаний *hadd* [hudūd], которые практикуются, начиная с эпохи Омейядов, уже в течение тринадцати веков. А вместо этого мы должны обратить свое особое внимание на обширную сферу действия закона о личном статусе, положения которого устарели и нуждаются в пересмотре с учетом современных реалий.

Термины, принадлежащие к одному семантическому семейству

Несколько терминов в своем значении в той или иной степени совпадают с *таджидом* [*tajdid*], или «обновлением». Ряд их семантических элементов является общим. Все они имеют, например, отношение к человеку или группе людей, к самому себе или к другому человеку, к вещам или идеям, к этому миру или к миру будущему. Кроме того, все термины касаются движения и обновления, укрепления и содействия, а также осуществления перехода от одной ситуации к другой. Некоторые из них могут даже использоваться взаимозаменяемо.

1. *Тагйир* [*taghyir*]: переводится обычно как ‘изменение’, глагол *гаййафа* [*ghayyara*] (отглагольное существительное *taghyir*, непереходная форма этого глагола *тагаййафа* [*taghayyara*]) имеет в виду процесс перехода кого-либо или чего-либо из одного состояния или положения в другое. Когда мы что-то меняем, мы делаем это иным. Процесс, называемый *тагйир* — ‘изменение’, будет преследовать одну из двух целей: он изменяет либо внешний вид (форму) чего-либо, не меняя сущности, либо его сущность, другими словами — меняет вид (форму) на что-то иное в том или ином смысле.

‘Абд ал-Маджид ан-Наджар, к примеру, рассматривает процесс изменения как нечто движущееся вокруг двух главных осей: отрицания реальности, такой, какая она есть, и решимости заменить существующую реальность альтернативной реальностью. Причем последняя основана на ясном представлении о том, какова эта альтернатива и каковы пути претворения ее в жизнь.

2. *Ислах* [*iṣlāḥ*]: существительное *салах* [*ṣalāḥ*], имеет значение ‘доброта’, ‘справедливость’ и ‘обоснованность’, противоположно по смыслу существительному *фасад* [*fasād*], имеющему значение ‘извращение’, ‘деградация’ и ‘порча’. Отсюда производная глагольная форма *аслаха* [*aṣlahā*] (отглагольное существительное *iṣlāḥ*) имеет значение ‘улучшение’, ‘приведение к основанию’, ‘исправление’ того, что было извращено, лишено основания и испорчено, иначе говоря, значение ‘реформирование’, ‘преобразование’ и ‘восстановление’. Одной из таких пар противоположностей в рамках этого семантического поля являются понятия *муслих* [*mūslīḥ*] — ‘обновитель’ и *муфсид* [*mūfsīd*] — ‘извратитель’, ‘подстрекатель’, которые могут иметь отношение как к отдельному человеку, так и к группе лиц.

3. *Ихйа* [*ḥyā*]: трехбуквенный корень *h-y-ū* (отглагольные существительные *хайа* [*ḥayā*] и *хайаван* [*ḥayawān*]) противоположен по смыслу корню *m-w-t* (отглагольные существительные *мавт* [*mawt*] и *мавтан* [*mawtān*]), имеющему значение ‘смерть’. Жизнь и смерть в конечном счете влияют на людей, животных, растения и всю планету. Однако жизнь и смерть также влияют и на идеи, принципы, учения и теории. Цитату из Корана: «Не равны слепой и зрячий, мраки и свет, тень и зной. Не равны живые и

мертвые...» (Коран, 35: 19–22)¹ Та'лаб истолковал следующим образом: «Под „живыми“ здесь подразумеваются мусульмане, а под „мертвыми“ — те, кто отрицает исламское послание». Назовем ли мы это обновлением, изменением, преобразованием, восстановлением или возрождением, — все выполняет ту же функцию и служит той же цели.

4. *Ба'т* [ba'th]: трехбуквенный корень b-'-th имеет смысл 'вызывать', 'побуждать', 'провоцировать', 'возбуждать' или 'пробуждать'. В традиции глагол *ба'атха* использовался для передачи двух основных значений. Первое из них — 'посылать', как в суре «Ал-А'раф» («Преграда»), где Бог провозглашает: «После них Мы отправили <(ба'атна) [ba'athnā]> Мусу (Моисея)...» (Коран, 7: 103) и в суре «Ал-Бакара» («Корова»): «Люди были одной общиной, и Аллах отправил <(ба'ата) [ba'atha]> пророков добрыми вестниками и предостерегающими увещевателями...» (Коран, 2: 213). Второе значение — 'возродить' или 'воскресить', как в суре «Ал-Бакара» («Корова»): «Затем Мы воскресили <(ба'атнакум) [ba'athnākum]> вас после смерти, — быть может, вы будете благодарны» (Коран, 2: 56).

5. *Нахда* [naḥḍah]: трехбуквенный корень n-b-d означает 'восходящее движение'. И как таковой, глагол *нахада* [naḥaḍa] (отглагольное существительное *нахд* [naḥḍ] или *нухуḍ* [nuḥiḍ]), как и его производное *интахада* [intaḥaḍa], имеет смысл 'восходить', в то время как существительные *нахда* [naḥḍah], *нахд* [naḥḍ] и *нухуḍ* [nuḥiḍ] означают 'движение', 'восхождение' и 'набирание силы'. Поэтому корень n-b-d вполне соответствует корням, указанным выше (*taghyr*, *iṣlah*, *iḥyā'* и *ba'th*), хотя в Коране он не встречается. Тем не менее он используется в Сунне, особенно в трудах, посвященных предписаниям к ритуальной молитве *салат* [ṣalaḥ]. Однако ввиду того, что с середины XX в. понятие *нахда* [naḥḍah], которое можно перевести как 'пробуждение' или 'возрождение', стало употребляться гораздо чаще, оно стало больше ассоциироваться с интеллектуальным движением, возглавляемым целым поколением мыслителей, называемых «пионерами пробуждения» (*ruwwād al-naḥḍah* [ruwwād al-naḥḍah]).

Глава вторая

ТАКЛИД, ИТТИБА' И ИДЖТИХАД: ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ И ВЗАИМОДОПОЛНЯЕМОСТЬ

Трехбуквенный корень q-l-d, согласно Ибн Фарису (ум. в 395/1004 г.), это буквы *каф*, *лам* и *дал*, которые составляют два корня. Первый из них имеет смысл 'навешивание' или 'подвешивание' чего-либо к чему-либо или к кому-либо, а второй имеет значение 'участь' или 'судьба'. В форме множественного числа *килада* (*қала'ид*) [qilādah (qalā'id)] этот

¹ Цитаты из Корана здесь и далее приводятся по изданию: Коран / пер. смыслов Э. Р. Кулиева. Изд. 6-е, испр. М.: Умма, 2007. 686 с.

термин однажды используется в Коране именно в указанном выше значении. В суре «Ал-Ма'ида» (Коран, 5: 2) термин *кала'ид* применяется к ожерельям, которые надевают на шею животным, предназначенным для жертвоприношения, в то же время в Сунне воспроизводится сказанное Лишей: «Я своими руками сплела ожерелье для жертвенного животного Посланника Божьего (*кала'ид хади расул Аллах [qala'id hadi rasul Allah]*). Затем он украсил (*калладаха [qalladaha]*) животное этим ожерельем». В Сунне, как и в Коране, нет четкого определения понятия, выраженного глаголом *каллада [qallada]* (и отглагольным существительным *таклид [taqlid]*).

Аш-Шатиби приводит следующую цитату Ибн Масуда из его книги «Ал-И'тисам» [Al-I'tisām]: «Берегите свою религию и остерегайтесь просто подражать кому-то другому и верить во что-то лишь потому, что в это верит кто-то другой, или не верить по той же причине». Поэтому целый ряд ученых рассматривали подражание как «недопустимое новшество» (*бид'а 'азима [bid'ah 'azimah]*), которое было невозможно в первые века ислама. Аш-Шаукани утверждал:

У того, кто следует *таклиду [taqlid]*, не вызывает никаких вопросов ни учение Корана, ни пример подвижничества самого Посланника Божьего; и ему более чем достаточно одного учения своего имама. Что же касается того, кто, будь это мужчина или женщина, выходит за рамки учения своего имама и обращается непосредственно к Корану и Сунне, то он уже по определению не является *мукаллидом [muqallid]*.

Именно поэтому *таклид* определяется как «слепое следование тому, что говорит кто-то другой, без требования представить доказательства».

Как ни странно, но оказывается, что те самые авторитеты, учениям которых следовало большинство мусульман, а именно основатели исламских богословско-правовых школ, были непреклонны в своем осуждении и запрещении *таклида*, настаивая при этом на важности исследований иджтихада и поиске подтверждающих доказательств. Ахмад ибн Ханбал увещевал: «Это признак невежества и недопонимания — ставить собственную религию в зависимость от других человеческих существ». Среди ученых более позднего времени наиболее видными критиками *таклида* являются приверженцы «реформистского движения» (*ал-харака ал-ислахийя [al-harakah al-islahiyyah]*) или «современного салафизма» (*ал-салафийя ал-хадима [al-salafiyyah al-hadithabi]*), ответвлениями которого являются различные движения и школы мысли. Фатхи ад-Дурайни в связи с этим отметил:

Учитывая, что *таклид* предполагает вынесение суждений, ни одно из которых не является обоснованным или доказанным, вынесение суждений без обращения к высшим целям исламского права и, таким образом, без задействования какого бы то ни было иджтихада, он влечет за собой отказ от собственного разума. Поэтому *таклид* — это избегание возлагаемой на нас Богом ответственности и обязанности мыслить, размыш-

лять, самосовершенствоваться, ибо сказано в суре «Ал-Исра'» («Ночное путешествие»): «*Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце — все они будут призваны к ответу <в Судный день>*» (Коран, 17: 36).

Иджтихад и таклид: их общие и различные роли в формировании мусульманской общины

Следует отметить, что большинство ученых и имамов, формулирующих этот запрет *таклида* самыми общими словами, относят его исключительно к тем людям, которые имеют возможность и способность осуществлять иджтихад. А что касается тех, кто в состоянии распознавать различия между разными типами доказательств на основании текста и на основании разума (но не признаются при этом в качестве *муджтахидов*), мнения относительно того, запрещен ли для них *таклид*, разделились. Между тем установилось единодушное мнение в отношении того, что обычный человек, не имеющий образования и неспособный аргументированно обсуждать правовые вопросы или слишком занятый зарабатыванием себе на жизнь, вправе заниматься *таклидом* в силу необходимости.

Тщательный анализ доказательств, цитируемых сторонниками *таклида*, приводит к выводам, которые полностью противоположны тому, что нам пытаются здесь доказать. Как в Коране, так и в Сунне мы то и дело сталкиваемся с призывами учиться, задавать вопросы и следовать доказательствам и фактам, куда бы они ни привели. Как ни странно, именно эти призывы рассматриваются сторонниками *таклида* в качестве главных аргументов. В суре «Ан-Нахл» («Пчелы») Богом сказано: «*Мы посылали до тебя <, о Мухаммад,> посланниками только мужчин, которым внушали откровение. Если вы не знаете, то спросите обладателей Напоминания*» (Коран, 16: 43).

Непосредственное отношение к этому вопросу имеют хадисы, подтверждающие приоритет сподвижников Пророка и добродетельность в подражании им. Подражание в своих поступках сподвижникам Пророка вполне согласуется с предписанием Пророка следовать примеру праведных халифов, ведомых правильным путем. Однако тем самым Пророк не предписал нам придерживаться практики, установленной тем или иным мусульманским ученым, или взглядов того или иного *муджтахидом*. Более того, расхождения во мнениях, возникшие среди сподвижников, являются свидетельством динамичного развития процесса иджтихада и жизненной силы мусульманского духа. Поэтому такие расхождения — это проявление Божьей милости к мусульманской общине и свободы действий, дарованной нам в наших толкованиях предписаний Аллаха.

Некоторые мусульманские правоведы уделяют этому вопросу особое внимание. Среди них и Юсуф ал-Кардави, который, например, разработал подход к вынесению правовых постановлений на основании ряда

важнейших педагогических принципов, одним из которых является принцип «издавать фетвы с приложением к ним необходимых пояснений и уточнений». Прекрасную характеристику роли и значения иджтихада в жизни мусульманина мы встречаем у Ибн Хазма: «Каждый из нас обязан участвовать в иджтихаде в той мере, в какой мы способны это делать, и тогда мы узнаем, чего требует от нас Бог».

Иттиба' и таклид в сравнении и в противопоставлении

Согласно Ибн Фарису (ум. в 395/1004 г.), трехбуквенный корень *t-b-'* имеет неизменное значение 'следовать' или 'идти позади'. Данный корень много раз используется в тексте Корана в этом прямом смысле, а в ряде случаев — и в переносном, как в суре «Ал-Бакара» (Коран, 2: 38). В других случаях он употребляется в буквальном смысле, как, например, в суре «Аш-Шу'ара» (Коран, 26: 60). Глагол *umtaba'a* [*ittaba'a*] может также выражать смысл «подчинения чему-то посредством взятия на себя обязательств», как в суре «Ал-А'раф», где Пророку поручается сказать: «...Я следую <иннама аттаби' у [*innamā attabi'u*] > только за тем, что внушается мне в откровении от моего Господа...» (Коран, 7: 203). В другом месте, в суре «Ан-Нази'ат» (Коран, 79: 6–7), этот глагол употребляется в значении 'следование одного за другим', когда одно сменяет другое. В суре «Ал-Касас» глагол *atba'a* [*atba'a*] используется в смысле «чего-то, чтобы сопровождать или неотступно преследовать кого-то». Относительно фараона и его вельмож Бог возвещает: «Мы сделали так, что проклятие следует за ними в этом мире... <атба' нахум фи хадхихи аль-дунйа ла' натам [*atba'nāhum fī hadhibi al-dunyā la'natan*] >» (Коран, 28: 42).

Согласно хадисам, Пророк порицал тех, кто раболепно следует по путям, проложенным их предшественниками, говоря: «Поистине, вы следуете (*ла таттаби'анна* [*la tattabi'anna*]) обычаем предшествовавших вам, пядь за пядью и локоть за локтем». Однако здесь следует проводить различие между *umtaba'* и *таклидом* [*ittiba'* и *taqlīd*]. Слово *umtaba'* употребляется для обозначения следования Корану; если невозможна ссылка на Коран, то следуют тексту Сунны; если ответа не находится и в Сунне, то присоединяются к точке зрения наших первых ученых, которая установилась, насколько нам известно, на основании единодушного согласия между ними. Если ни один из этих источников не имеет прямого отношения к решаемой проблеме, то *umtaba'* реализуется в следовании аналогии, проведенной между рассматриваемой ситуацией и соответствующим текстом из Корана. При отсутствии такого текста аналогия проводится с текстом из Сунны. Если же и это невозможно, то аналогия проводится с согласованной точкой зрения наших первых ученых. Однако такая точка зрения, чтобы быть действительной, сама

должна быть основана на аналогии, проведенной с тем или иным текстом Корана или Сунны.

Ибн Таймийя рассматривал *таклид* в определенном смысле как предосудительное и недопустимое *иттиба'* [*ittiba'*]. Согласно мнению современного ученого Таха 'Абд ал-Рахмана (1944 г. р.), единственное различие между *иттиба'* [*ittiba'*] и *таклидом* [*taqlid*] заключается в наличии или отсутствии доказательств. Понятно, что в этом контексте *иттиба'* является следованием точке зрения, которая подтверждается доказательствами, в то время как *таклид* — это следование точке зрения, которая таковыми не подтверждается. Однако исторически сложилось так, что возникли вполне убедительные терминологические и правовые различия между *таклидом* и *иттиба'*, причем первое стало ассоциироваться с неоправданным и необоснованным подражанием, а второе — с продуманным, обоснованным следованием примеру другого человека или с принятием его (или ее) аргументированной точки зрения.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА: БАЗОВАЯ СТРУКТУРА ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И УНИВЕРСАЛЬНОСТИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Глава первая

МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА (AL-УММАН) КАК РЕГУЛЯТОР ОБНОВЛЕНИЯ И ИДЖТИХАДА

Различные способы использования значения термина *умма*

Слово *умма* [*umma*] употребляется в Коране в пяти основных смыслах:

1) «община», как в суре «Ал-Бакара» (Коран, 2: 128); 2) «эпоха или период времени», как в суре «Йусуф» (Коран, 12: 45); 3) «религиозный вождь», как в суре «Ан-Нахл» (Коран, 16: 120); 4) относится к «видам» или «родам», как показано в суре «Ал-Ан'ам» (Коран, 6: 38); 5) «ряд верований и обычаев», упомянутых в суре «Аз-Зухруф» (Коран, 43: 22). Слово *умма* в первом смысле — в смысле общины — означает «образование, состоящее из народов, кланов, племен и т. п. в регионах по всему миру, которые объединены не по национальному признаку, а общностью в вероубеждениях и приверженностью к исламскому праву и исламским традициям, обычаям и ценностям». Эта община имеет общую историю, со своими победами и поражениями, радостями и печальями, надеждами и разочарованиями. Соответственно, есть только одна мусульманская умма, или всемирная община, несмотря на то, что при этом может существовать множество мусульманских народов или местных общин.

В тексте Корана приведен ряд особенностей, характеризующих мусульманскую умму. Из них три являются основными, некоторые ученые считают, что это «умеренность», «избранность» и «страдание», или «испытание». На европейское использование термина «нация», которым обычно переводили арабское слово *умма*, повлияли такие исторические события, как формирование государства (*давля* [*dawlah*]) в качестве политического института. Что касается закрепления этого термина в умах представителей западной цивилизации, то это произошло в период, ко-

гда национальные идентичности строились на руинах прежнего здания всеобъемлющей церкви. Таким образом, область значения термина *умма*, который использовали в своих трудах западные исследователи, практически совпадала с областью значения термина *давла*, или государства.

Арабо-мусульманская умма сформировалась в ходе исторического процесса, в котором язык и распространение исламского послания сыграли самую выдающуюся роль, в то время как географические факторы имели второстепенное значение. Мусульманская умма выжила в сложнейших исторических условиях и затем процветала в течение многих столетий, несмотря на разнообразные культурные традиции и многосторонность интересов ее членов. Ее «объективное измерение» состоит в универсальности и окончательности исламского послания, призванного усвоить и интегрировать наследие прошлого через возрождение и обновление.

Смысл и значимость «согласия» для мусульманской общины

Ученые делят знание с учетом его носителей и получателей на две категории: «мирское знание» ('*илм* 'амма [*'ilm 'āmmah*]) и «ученое знание» (или элитарное) ('*илм хасса* [*'ilm kbāṣṣah*]). Если рассматривается знание в форме согласия, то и здесь проводятся различия между «мирским согласием» (*иджма* 'амма [*ijmā' āmmah*]) и «ученым согласием» (*иджма* 'хасса [*ijmā' kbāṣṣah*]). Первая категория, согласно аш-Шафи'и, является основополагающим знанием, не содержащим ошибочных суждений и толкований и не подлежащим обсуждению. Когда формируется согласие, ученые обязаны привлекать всю мусульманскую общину с помощью разъяснений, консультаций и конкретного применения постановлений, мотивируя каждого члена общины на посильное участие в процессе обсуждения и реализации этого согласия.

В наши дни и в наш век дезинтеграции, социального расслоения, предвзятости, отсталости, слабости и принятия решений по принципу «сверху вниз» существует еще более насущная необходимость, чем когда-либо ранее, в таком всеобъемлющем согласии, которое отражало бы единение и утверждение Божественного единства во всех сферах. Принципы «согласия» (*иджма* [*ijmā'*]) и «совещательности», или «совета» (*шур*а [*shūrā*]), были всегда действительны для всех мусульман. Единственным оправданием для ограничения сферы действия этих принципов рамками ученого сообщества может быть только практическая необходимость, которая возникает из-за растущего числа мусульман различного социального и этнического происхождения и трудностей, связанных с их общением между собой и переездом с места на место.

Одним из наиболее важных средств обеспечения глубокого понимания ислама является следование принципам, убеждениям и мнениям, согласованным мусульманской общиной на протяжении столетий и ставшим основой ее ценностей, обычаев и традиций. Такие реалии выходят за рамки согласия, достигнутого учеными, и потому потенциально противоречивы, затрагивают самое сердце повседневной жизни людей и то, что они интуитивно чувствуют как самое дорогое.

Глава вторая

НАДЕЖНЫЕ ТОЧКИ ОТСЧЕТА ДЛЯ ОБОСНОВАНИЯ ИННОВАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ДВИЖЕНИЯ ВПЕРЕД

Понятие *маржа 'иййа* [*Marja 'iyyah*] и вопрос идентичности

Трехбуквенный корень *r-j-'* имеет значение 'возвращение'. Слово, производное от этого корня, используется в суре «Ал-'Алак», гласящей: «Но к твоему Господу предстоит возвращение <инна ила раббика ал-рудж'а [*inna ila rabbika al-ruj'a*]>» (Коран, 96: 8). Следовательно, термин *маржа 'иййа* [*marja 'iyyah*] означает «что-то или кого-то, к чему или к кому возвращаются», призывают как к универсальному, всеобъемлющему принципу с целью разрешить конфликт или разногласия.

Сегодня мусульманская община находится в таком состоянии, когда не может себе позволить той степени разнообразия, расхождений и даже противоречий, которую выдерживала мусульманская цивилизация, или мусульманская культура, на пике своего развития, что обуславливало и силу, и сплоченность, и независимость общины того времени. Сложившаяся в настоящее время ситуация требует большей консолидации при обращении к самым важным вопросам, которые должны решаться с помощью ряда четко определенных шагов и в свете четко определенных целей. По мнению Бурхана Гальюна (р. 1946), моральный кризис арабского общества проявляется в неспособности преобразовать формирование фундаментальной основы моральных принципов, не разрушая при этом их религиозную опору.

Абдул Хамид Абу Сулайман считает, что необходимо сбалансированно сочетать социальные и религиозные факторы. При этом авторитетными источниками могут стать, по его мнению, только такие, которые создадут основу консолидации мусульманской общины и будут слу-

жить руководством к действию, обеспечивая в результате стабильное единство различных направлений и школ мысли, несмотря на различные споры, возникающие в общине между индивидами или группами. В дополнение к знаниям и технологиям каждое сообщество, надеющееся выжить и процветать, также нуждается в авторитетных базовых конструкциях, духовных, символических и моральных, чтобы поддерживать и воодушевлять себя, аккумулировать свой опыт, преобразовывать и направлять свои реакции, а также прояснять свое общее видение.

Существуют три главных основания, к которым восходит любой истинный, достоверный источник полномочий, а именно: 1) Откровение; 2) человеческий разум; 3) космос. Вопрос об источниках, из которых мы получаем эти полномочия, нередко связывается с вопросами об идентичности. Идентичность мусульманской общины, или уммы, так же как и любого другого сообщества, образована двумя элементами: моделью отношений, связывающих между собой его отдельных членов, и идеологической матрицей, породившей эту модель.

Полномочия и «европо- и америкоцентризм»

В концептуализацию собственных источников полномочий по отношению к «Другому» с самого начала должны быть заложены определенные методологические основания. Если исключаются противоположные полюсы спектра — как полное неприятие, так и полное принятие западной цивилизации, — мы находим ряд других подходов, отражающих противоречивые взгляды относительно себя и Запада. Но нам нужен подход, который бы создал методологические основания для работы с информацией и полномочные базовые структуры, в рамках которых можно определить, что принимать и что не принимать.

Алжирский ученый Мухаммад Аркун (1928–2010), проживший несколько десятилетий на Западе, взял на себя роль посредника между исламским и европейским мышлением. Тем не менее Аркун никоим образом не смог повлиять на то, что он сам назвал «неизменными и уничтожительными» представлениями Запада об исламе. Фактически он не перестал восприниматься западными людьми именно как мусульманский интеллигент. В конце концов он пришел к следующему заключению:

У нас не остается иного выбора, кроме как сделать вывод, что этот неудовлетворительный итог может свидетельствовать вовсе не о невозможности изменить эти представления, а, скорее, об ошибках арабской или исламской стратегии, предполагающей изменение только лишь отношения Запада к нам [без изменения нашего отношения к самим себе]... Мнение другого о нас изменится только тогда, когда мы изменимся сами.

Глава третья

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ: ГЛОБАЛЬНАЯ АРЕНА ДЛЯ ОРИЕНТИРОВАННОГО НА ИЗМЕНЕНИЕ ДЕЙСТВИЯ И ЕГО ОХВАТ

Концепция универсальности

Востоковеды (и не только они) утверждали, что ислам как в древние времена, так и на современном этапе истории не являлся и не является действительно универсальным и не мог ассимилировать народы и культуры во всем их разнообразии. Основные аргументы, приводимые в пользу этой точки зрения, следующие: 1) Коран написан на арабском языке и поэтому может быть понят только арабами; 2) Коран возник в качестве ответа на конкретные ситуации и обстоятельства, имевшие значение для племен, населявших Аравийский полуостров в VII в. н. э.; 3) в первые дни своего пророчества Посланник Бога не утверждал, что он несет всеобщее послание.

Ибн Ашур же указал на то, что во времена Пророка арабов отличали от других народов такие редко соединявшиеся (если вообще соединявшиеся) в одном народе характерные черты, как: 1) острота ума; 2) великолепная память; 3) простые цивилизационные и правовые нормы; 4) относительная изоляция от других народов мира. Эти черты, в частности, позволяли арабам получать, понимать, сохранять и передавать Послание ислама. Таким образом, очевидно, что в своем призыве и в своем лице Пророк ислама представлял собой продолжение линии пророков от Ноя через Авраама и Моисея до Иисуса.

Монотеистическое измерение универсальности, основанное на принципе единственности сущности, которой мы поклоняемся, дает мусульманской общине единую цель и направленность при решении вопросов управления, общественного прогресса и развития, законодательства и основополагающей идеологии. По мнению ал-Алвани (1935–2016), члены мусульманской общины, для того чтобы играть конструктивную роль, ради которой они и были рождены, должны лишь вновь обрести и возобновить свою приверженность тому новому, что принесло послание Божественного Откровения и осознание самих себя и своей миссии. Мир нуждается в мусульманской общине, которая прочно утвердилась на пути умеренности и активно участвует в диалоге культур, которая имеет всеобъемлющий менталитет, приветствующий всех и отвергающий все формы претендующей на исключительность риторики, общине с органами управления, которые должным образом руководствуются Божественным Писанием и следуют законам, не налагающим чрезмерных требований, но запрещающим то, что вредно.

Универсальность и специфичность в современном арабо-исламском дискурсе

Среди ученых, участвующих в решении стоящих перед миром проблем, есть такие, кто подчеркивает универсальность в ущерб специфичности, в то время как другие, напротив, придают последней особое значение, даже если это происходит в ущерб универсальности. Обе тенденции основаны на предположении, что между ними, «универсальностью», с одной стороны, и «специфичностью» — с другой, существует принципиальная несовместимость, так что одно исключает другое. Однако такое предположение ошибочно.

Действительно, исламский универсализм с его изначальной открытостью и энергией воплощает в себе всеобъемлющую философию, которая доказала свою способность защитить национальные идентичности в исторической сфере своего влияния перед лицом тех или иных конфронтаций. Стремление к утверждению идентичности, по мнению Гальяона, не должно противоречить формированию всемирной системы. Наоборот, оно является необходимым фактором в формировании такой системы, ибо в любом варианте ее развития, исключающем признание специфичности, нет места для ответственности по отношению к другим, рассматриваемым лишь как «сырье», как средство для достижения своих целей, или, в лучшем случае, лишь как подчиненные.

Малек Беннаби считает, что судьба любой человеческой общности зависит также и от того, что происходит за рамками ее географической локализации. Особенно в эпоху, в которую мы живем сейчас, культура развивается и определяется во всемирном контексте. Ибо источники, из которых данная культура черпает свои идеи и ценности, вопросы, встающие перед ней, провокации, которым она поддается, и предпринимаемые ею действия не могут произрастать только на собственной почве. Поэтому мусульманские интеллектуалы просто обязаны взглянуть на вещи под самым широким углом, с общечеловеческой точки зрения, чтобы понять свою роль и роль своего социума и культуры в мире в целом. Роль ислама, по мнению ал-Джабири, заключается в том, чтобы служить примером социальной гармонии, объединяющей своих приверженцев из разных народов с разной культурой, и формировать из этой человеческой разногласицы мировую общину (*умму*) с ясным осознанием своей идентичности. Восстановление фундаментальной концепции уммы — мировой общины — и универсальности в современной арабской и исламской мысли свидетельствует о качественном сдвиге в методах и перспективах проведения реформы, обновления и преобразования. Мы должны либо взять на себя ответственность и участвовать в принятии решений, затрагивающих нашу жизнь, либо пассивно исполнять решения, принимаемые от нашего имени теми, кто находится у власти.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ
ОСНОВАНИЯ МЫШЛЕНИЯ,
ОСУЩЕСТВЛЯЕМОГО В ИДЖТИХАДЕ В ХОДЕ
ОСМЫСЛЕНИЯ ДВИЖЕНИЙ
РЕФОРМИРОВАНИЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ,
А ТАКЖЕ ПРИЧИНЫ, ПРИВОДЯЩИЕ
К ИХ НЕУСПЕХУ

Глава первая

«АРАБСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ»,
НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ И СВЕТСКИЙ ДИСКУРС,
А ТАКЖЕ «СОВРЕМЕННОСТЬ» ЭЛИТАРНОЙ МЫСЛИ

Культура в ее взаимосвязи с переменами

Можно сказать, что культура — это совокупность духовных и социальных ценностей, влияющих на человека с самого рождения. Согласно Бурхану Гальюну, жизнеспособной можно назвать только такую культуру, которая непрерывно обогащает потенциал своих знаний и креативности новыми элементами, совместимыми с положительным опытом своего прошлого. Эти новые элементы соответствующим образом адаптируются и встраиваются в существующий духовный, интеллектуальный и религиозный контекст культуры.

Относительно процесса формирования культур Беннаби полагает, что тип культуры, возникающей в тот или иной момент времени и в том или ином месте, определяется тем, как люди смотрят на мир. Гальюн отмечает, что некоторые народы, чьи государства были разрушены, а хозяйственная жизнь подорвана колониализмом или заменена на капиталистическую систему, совершенно несовместимую с их состоянием и потребностями, обратились к культуре как средству сопротивления и после десятилетий такого ненасильственного противостояния смогли заново восстановить свое государство. Это свидетельствует о том, что даже радикальные перемены в политической и экономической системах не могут сломить народы, сумевшие сохранить свою культуру, то есть свои особые идеологии и ценности, а также свое уникальное духовное отношение к реальности.

Националистическая мысль — промежуточные пункты на пути переоценки и корректировки

Для того чтобы оценить и откорректировать националистические подходы, мы должны вернуться к самому их началу, когда националистическая мысль выражалась в светских терминах. На закате османской эпохи (конец XIX — начало XX в.) христианским и мусульманским меньшинствам приходилось защищаться от тюркизации, которая происходила на светской, а не религиозной основе. С распространением идей всемирного социализма в Европе и за ее пределами арабский национализм воспринял социализм в качестве средства решения проблем в арабском мире. Однако арабскому националистическому движению не удалось достичь своей цели — объединения арабской общины и мобилизации ресурсов арабо-мусульманской общины.

В тех случаях, когда националистические течения приходят к политической власти, сохранение этой власти, как правило, становится для них единственной заботой. Как следствие, такие националистические движения впадают в закоснелость на уровне, как правило, локальной власти, поддавшись искушению просто поддерживать статус-кво. Таким образом, националистические течения утрачивают свой творческий, новаторский дух, пропадает рвение к достижению истинного единства. Ислам же дал нам историческую модель ассимиляции и интеграции меньшинств. Когда Пророк услышал, что некоторые из его последователей отказались признать членами мусульманской общины таких сподвижников, как абиссинец Билал ибн Рабах, византиец Сухайб ар-Руми и Салман ал-Фариси (Салман Персидский) только на том основании, что они не являются арабами, он обратился к народу со словами: «Арабскость — это не то, что вы унаследовали от вашего отца или вашей матери. Скорее, это то, что возникает на основе языка, на котором вы говорите. Кто говорит по-арабски, тот араб». После этого круг арабской уммы стал расширяться за счет включения в него всех тех, кто был «арабизирован» в культуре, образе мышления, осознании своей причастности и приверженности.

Неизменно двойственная риторика

Нередко можно услышать мнение, что существует определенное сходство между «секуляризмом» в том виде, в каком он воспроизводится в современной арабской мысли, и учением о Троице в христианской мысли. В обоих случаях мы имеем дело с неопределенностью, путани-

цей, когда несведущему непросто выработать единую и однозначную позицию. Английское слово *secularism*, имеющее аналоги в других европейских языках, происходит от латинского *saeculum*, что означает 'век', 'эпоха', 'поколение' или 'столетие'. Французское понятие *лаицизм* [*laïcisme*], в свою очередь, от латинского *laicus* ('не принадлежащий к священству', 'необразованный') используется для обозначения движения, или философии, которая не придавала никакого значения религии или загробной жизни ни в сфере государственных дел, ни даже в сфере частной жизни. Что касается термина «светский» [*secular*], то он впервые был использован при заключении в 1648 г. Вестфальского мира, который многими историками рассматривается как первое собственно светское явление на Западе.

Секуляризация в западном мире стала закономерным результатом исторического развития, и крайности протеста против религии были сопоставимы с крайностями ответной реакции самой Церкви, которая настаивала на сохранении своей монополии на право трактовать религию. Можно назвать три главных источника деформирующего воздействия на арабо-исламское общество: колониализм; образовательные миссии, в рамках которых арабская молодежь отправляется на Запад для получения образования; создание христианских учебных заведений в арабо-исламских странах. Но и на самом Востоке повсюду имело место стремление идти в ногу с западным прогрессом.

В арабском мире секуляризм проявил себя как материалистическое, атеистическое течение с выраженной антипатией к религии. Более того, несмотря на все сложности, связанные с секуляризмом, как среди политиков, так и среди интеллектуалов раздаются призывы повторить в различных частях мусульманского мира чужой опыт секуляризации. В этом проявляется игнорирование религиозной и исторической реальности мусульманской общины. В действительности же секуляристская мысль находится в глубоком кризисе, который является следствием массового и некритического принятия концепции, зародившейся в чужой семантической среде. Такое принятие зачастую происходило без ясного понимания того, как эта концепция работает на Западе, на своей родной почве, не говоря уже о том, что при перенесении ее на почву Востока не учитывались религиозные, исторические и социальные особенности его культуры.

Отделить религию, которая опирается главным образом на законодательство, являющееся фундаментом общества, от социальной и политической жизни — значит, по сути, отречься от этой религии, поскольку любая попытка отменить ее учение в той или иной сфере жизни натолкнется на ее монолитность, которую невозможно разделить или разбить на части.

Глава вторая

ИСЛАМСКАЯ РЕФОРМА: МОДЕЛИ ДВИЖЕНИЯ И ПРОГРАММЫ РЕФОРМЫ

Об исторических факторах социального и культурного упадка

Труды ученых, где уделяется внимание уязвимым сторонам мусульманской общины в мире и причинам ее упадка, имеют большое значение. Однако их весьма немного, и они неравноценны по своему качеству. Существует несколько ученых, которые сыграли ключевую роль в постановке задачи исламской реформы. В своей книге «Ихйа улум ад-дин» [*Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*] («Возрождение религиозных наук») имам ал-Газали подробно остановился на событиях, последовавших после завершения эпохи Праведного халифата. Ал-Газали заботился о смягчении кризиса, коснувшегося интеллектуальной сферы в исламе. В этой сфере мы можем отметить несколько степеней отклонения от позиции, которой придерживались сподвижники Пророка, их последователи (*табиин*) и последователи последователей (*ам-табиин*). Последователи занимались анализом религиозных текстов и извлечением из них обоснованных выводов, проводили открытый обмен мнениями и аргументами, продуктивно дискутировали с оппонентами и т. п.

Несмотря на удушающее невежество, тиранию и фанатизм, имевшие место в мусульманской общине, реформистский дух, вдохновлявший ал-Газали и его последователей, непрерывно обновлялся на протяжении всей истории ислама. Одним из самых выдающихся деятелей, в ком проявился этот дух, был Джамал ад-дин ал-Афгани. По его мнению, причины, способствовавшие упадку, можно обобщить следующим образом: 1) корни отклонений закладывались в процессе отдаления от [мусульманской] религии с ее постановлениями, законами, принципами и моральными ценностями; 2) утрата духовного единства в мусульманской общине произошла при разделении мусульман на различные секты и школы мысли; 3) система халифата и политической власти была извращена при разъединении политической и научной сферы, при тирании, несправедливости, предпочтении личных интересов интересам общины, а также при иностранных вторжениях, разрушавших экономику и инфраструктуру мусульманской общины.

Реформистское движение после Джамал ад-дина ал-Афгани возглавил Мухаммад Абдо, впоследствии инициатива перешла к религиозно-политической ассоциации «Братья-мусульмане», которую основал Хасан ал-Банна (1906–1949). Египетский ученый Мухаммад ал-Газали (1917–1996) считал незнание других культур одной из главных причин социального и культурного упадка мусульманской общины. Для того чтобы мусульмане воспринимали свой мир с большей ясностью и отвечали

требованиям своего развития как общества, он призвал их к активности — как «внешней», так и «внутренней», которая послужила бы катализатором процесса развития. Таха Джабир ал-Алвани подошел к решению проблемы исламской реформы, выявляя области дисфункции и дисбаланса.

Международный институт исламской мысли (The International Institute of Islamic Thought — ИИИТ) является одним из немногих учреждений, где предоставляется слово целому ряду мусульманских мыслителей, выступающих за прогресс в исламе. В своих трудах они руководствуются целью определить самые актуальные проблемы, с которыми сталкивается мусульманская община; возродить, применяя творческий подход, исламское наследие; просвещать других и воздействовать на сложившийся менталитет через объяснение методов, используя которые, они работают над достижением этой цели.

Иджтихад и обновление

Реформистские движения в большинстве посвященных им исследований рассматриваются лишь с исторической точки зрения. При всей их важности для продолжения усилий по осуществлению реформы нам нужно значительно больше исследований, посвященных собственно реформе. Современное реформистское движение салафитов, инициированное Джамалем ад-дином ал-Афгани, Мухаммадом Абдо и Рашидом Рида, опирается на движения, предшествовавшие ему и повлиявшие на все последующие.

Ал-Афгани уделил особое внимание массовым действиям как форме революции и призывал к участию в законном конституционном правлении, в реформировании парламентских советов и в создании системы, основанной на консультациях и избирательном процессе. Для Мухаммада Абдо, напротив, массовые действия не имели большого значения в процессе социальных и политических изменений. Абдо не испытывал доверия к «массам» и «широкой публике», сравнивая их с «бездумными машинами». Поэтому его усилия были сосредоточены на создании новых учебных заведений, таких как Дар ал-Улум [*Dār al-'Ulūm*], и реформе существующих учреждений, таких как университет ал-Азхар, Министерство по делам вакуфов (религиозным пожертвованиям), исламские религиозные суды и др.

Реформы Абдо нацелены на то, чтобы помочь людям осознать значимость своей страны и ощутить национальную гордость и сопричастность к судьбе родины, а также на то, чтобы взрастить единый дух общины и оздоровить национальную экономику. В области веры Абдо стремился освободить людей от учения о предопределении и обращал их внимание на благословение разума, призванного действовать бок о бок с Откровением. Абдо был преисполнен решимости бороться с предвзятостью, сектантством и слепым подражанием, он призывал заню-

во открыть «врата иджтихада» во благо общественного развития, институциональных реформ и возрождения наследия ученых прошлого.

Реформистское движение салафитов, инициированное ал-Афгани и Абдо, дало мощный толчок к обращению мусульманских мыслителей как к внутренним проблемам мусульманской общины, так и к внешним проблемам, с которыми община сталкивалась в своей борьбе с колониализмом. Салафитской школе, по сути, удалось впервые поставить вопрос о пересмотре исламских ценностей и концепций в свете потребностей современной эпохи. Тем самым эти ценности и концепции приобрели новую актуальность. При этом, однако, ничего не было сделано для пересмотра западных или современных концепций, в конечном счете неспособных привести к необходимым переменам.

Оценка неудачных социальных экспериментов

Изучая эти эксперименты, мы можем определить их сильные стороны и попытаться исправить слабые стороны, будь то на уровне концептуализации, предпринятых действий или способов реализации. Перемены к лучшему или к худшему произойдут только в том случае, если они будут осуществляться «народом», то есть общиной в целом, а не отдельными людьми. Таким образом, если общество вносит позитивные изменения в образ мышления через образование, то за этим последуют плодотворные изменения и в других сферах жизни. Чтобы иметь надежную концептуальную основу для реформ, нам необходимо ясное понимание проблематики исламского права и учения, основанного на Коране и Сунне. Для того чтобы современные интерпретации могли надлежащим образом содействовать решению проблем нашего времени, они должны соответствовать последним разработкам в области естественных и социальных наук, а также современным техническим достижениям.

Однако существуют пагубные последствия «атомизма» и «элитарности» для сферы мысли и действия. Под «атомизмом» я имею в виду тенденцию рассматривать исламское учение в качестве средства достижения целей и защиты интересов конкретной группы или слоя общества за счет других. Что касается «элитарности», то здесь имеется в виду, что идея будет успешной только в том случае, если она внушает доверие и рождает энтузиазм, если возникает искреннее желание и готовность работать и жертвовать ради нее. Никакая общность не будет поддерживать какое-либо интеллектуальное или идеологическое движение с подлинным энтузиазмом, если не будут выполнены два условия. Во-первых, члены этой общности должны понимать цели и задачи движения, во-вторых, они должны осознавать, что это движение предлагает решение тех проблем, с которыми они реально сталкиваются. Сообщество тем или иным образом должно быть полностью вовлечено в процесс реформы, и в большинстве исламских законодательных актов действительно учитываются интересы общины.

Глава третья

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ: ВОССТАНОВЛЕНИЕ РАЗРУШЕННЫХ ЗВЕНЬЕВ ЕДИНОЙ ЦЕПИ

Неудачи многих исламских реформаторских движений указывают на наличие в общественной системе глубоко укоренившихся дефектов, которые необходимо выявлять и подвергать широкомасштабному искоренению. Помимо содействия новаторским, реформистским интерпретациям и переосмысления концепций, на почве которых возникли эти дефекты, необходимо обратить внимание на три главных звена в цепи современной исламской мысли, а именно на концептуальную основу для мысли и действия, умеренность и реалистичное применение.

Построение концептуальной основы для мысли и действия

Трехбуквенный корень *'-q-d*, от которого происходит арабское слово для обозначения символа веры *'акида* [*'aqīdah*], имеет значение 'связывать' или 'плести'. Когда мы «связываем» или «привязываем» наши сердца или стремления к определенной истине или идеалу, эта истина или идеал становится источником власти, руководящим нами. Используя метафору соединения и освобождения, связывания и развязывания, можно сказать, что, когда вера в ислам ослабла и в смешении утратила свою чистоту, верования начали терять свою способность связывать воедино мусульманскую общину точно так же, как веревка больше не может удерживать парус, если ее узлы развязались. Если понимание мусульманской общиной своего учения носит искаженный, несвязный или неполный характер, то это неминуемо отражается на состоянии всей исламской цивилизации.

Исламское учение находит отклик в душе каждого мусульманина по-разному, и происходит это на различных уровнях. Одному из них соответствует понимание, другому — вера в истинность этого учения, третьему — решение рассматривать его в качестве авторитетного руководства для мысли и действия, в том числе и для своих исследований и результатов, к которым они приводят. Когда политическая сфера была отделена от концептуальной основы исламского учения, имеющей отношение к ценностям социальной справедливости и прав человека, многие мусульмане начали думать, что это было сделано, чтобы узаконить тиранию. Появились такие выражения, как «справедливый тиран» и «лучше жестокий тиран, чем бесконечный хаос».

Ан-Наджар предложил два последовательных шага, которые следует сделать современным мусульманским мыслителям на пути укрепления

связи между исламским учением и правом. Первый — провести теоретическое исследование всех ключевых проблем, связанных с исламским правом, а второй — обеспечить прочную теоретическую основу каждому вынесенному правовому постановлению, чтобы оно соответствовало как специфическим требованиям исламского закона, так и общим принципам, на основе которых формируются эти требования.

Центристский тренд

Арабский корень *u-s-l* означает центр чего-либо, то, что находится посередине, или между двумя крайностями. Поэтому он ассоциируется со справедливостью и правосудием. Всевышним в суре «Ал-Бакара» (Коран, 2: 143) дано определение мусульманской общины как общины, придерживающейся среднего пути. «Центризм», или «умеренность», является отличительной чертой всеобъемлющего ислама и универсальным руководящим принципом, который лежит в основе всех исламских правовых постановлений. Концепция центризма управляет мыслью и поступками, концептуализацией и действием. Именно эта особенность ислама позволила ему стать основой для такой великой цивилизации, которая, однако, пришла в упадок из-за нарушения равновесия по причине отхода от коранического «среднего пути» в сторону либо чрезмерности, либо недостаточности. Принцип умеренности означает, что мусульманам надлежит жить так, чтобы дух и тело были в гармонии и чтобы между религиозными ценностями и требованиями социальной, экономической и политической жизни не было конфликта или противоречия.

Каким образом возможно возвращение к подходу, которого придерживались первые мусульмане? Необходимо вернуться к переосмыслению исламского учения в его простоте, ясности и чистоте; к поклонению как практике духовного совершенствования и очищения сердца; к этике как мощной комплексной системе ценностей; к исламскому праву как гибкой структуре с широкими перспективами; к жизни, регулируемой последовательными универсальными законами; к человеку как благородному, морально подотчетному Богу распорядителю, наделенному разумом. В своих рассуждениях по поводу традиций и современности ал-Кардави предостерегает как от бесплодной заикленности на прошлом, так и от чрезмерной увлеченности будущим. Он отмечает, что ислам занимает среднее положение, не впадая ни в одну из этих крайностей.

Реалистичный подход и правоведение в его обоснованном применении

Важно понимать, как правильно применять текст к реальным жизненным ситуациям, учитывая разное время, место и обстоятельства. Необходимость толкования религиозных текстов с целью применения их к

реальным жизненным ситуациям привела к разработке различных герменевтических методов, в том числе, например, метода предпочтительного решения *истихсан*. С последним связаны и «независимые полезные действия» (*масалих ал-мурсала* [*maṣāliḥ mursalah*]), следование интересам человека и преимущество общих целей исламского права перед результатами *кийаса*, или суждениями по аналогии, и суждениями, основанными на ничем не ограниченных интересах (*истислах*). *Истислах* предполагает удовлетворение конкретных человеческих потребностей путем вынесения правового постановления по делу, которое явным образом не упоминается ни в одном из канонических исламских правовых текстов и по которому нет согласия. Однако, к сожалению, именно эти методы стали предметом споров среди мусульманских правоведов, и те правоведы, которые признают их, не создали на основе этих методов систематическую прикладную герменевтику.

«Метод понимания» ан-Наджара включает три элемента — предварительное исследование, абстрагирование и интеграцию. Процесс понимания текстов, с точки зрения ан-Наджара, представляет собой понимание исламских правовых постановлений в комплексе, когда одно понимается через другое. Ан-Наджар выделяет четыре основных подхода к пониманию текста: лингвистический, интенциональный (имеющий отношение к целям, для которых предназначен текст), комплементарный (учитывающий отношения взаимодополняемости с другими текстами) и рациональный.

Ан-Наджар отмечает, что целевое применение правовых постановлений требует следования определенной методике. Самым важным принципом такой методики является то, что он называет спецификацией, или индивидуализацией. Реальность состоит из множества обстоятельств, фактов и событий, касающихся как отдельных людей, так и целых сообществ, и это множество находится в географическом пространстве и в историческом времени в самых различных контекстах. Поэтому одинаковое во всех ситуациях применение того или иного постановления без учета таких индивидуальных различий может привести к серьезным осложнениям, более того, не просто к невыполнению поставленной цели, а к чему-то совершенно противоположному.

Правильный подход к применению исламских правовых постановлений в реальной жизненной ситуации требует реалистичности, умеренности и прочной концептуальной основы для мысли и действия. Все эти элементы имеют чрезвычайно большое значение, поскольку ни один из них по отдельности не может обеспечить правильное применение постановлений исламского права. Однако когда все они будут в наличии и все будут действовать в тандеме, мы вновь восстановим звенья цепи, которая составляет современную исламскую мысль.

ОБ АВТОРЕ

Саид Шаббар занимал должность профессора факультета искусств и гуманитарных наук университета Кади Аййад в Бени-Меллале (Марокко), а также возглавлял научно-исследовательское подразделение, занимающееся исламской мыслью, межрелигиозным и межкультурным диалогом. Кроме того, он был руководителем Научного центра изучения цивилизаций и исследовательской группы по терминоведению. В качестве приглашенного профессора преподавал в университетах Марокко и других арабских стран. Будучи членом целого ряда академических и культурных обществ, принимал активное участие в проведении многочисленных семинаров и конференций, как национальных, так и международных. Имеет публикации как в марокканских, так и в международных научных журналах и периодических изданиях.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Про серию

3

Раздел первый. **ОБНОВЛЕНИЕ И ДВИЖЕНИЕ ИДЖТИХАДА
В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ:
КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ И КОНЦЕПЦИИ**

5

Глава первая. **О значении понятия *иджтихад*
и взаимосвязи его с мнением *ар-ра'и* [al-Ra'yu]**

5

Глава вторая. **О методологических требованиях
к понятию *иджтихад***

8

Глава третья. **Об условиях *иджтихада*
и диалектике согласия и несогласия**

12

Раздел второй. **ОБНОВЛЕНИЕ [ТАЈДИД], ПОДРАЖАНИЕ [ТАҚЛИД]
И ВЕРНОСТЬ [ИТТИВА'] В СВЯЗИ С ИДЖТИХАДОМ**

17

Глава первая. **Точки пересечения и взаимодополняемость
между *таджидом* и *иджтихадом***

17

Глава вторая. ***Таклид*, *иттиба'* и *иджтихад*:
противопоставление и взаимодополняемость**

21

Раздел третий. **МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА:
БАЗОВАЯ СТРУКТУРА ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И УНИВЕРСАЛЬНОСТИ
В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ**

26

Глава первая. **Мусульманская община (al-Ummah) как
регулятор обновления и *иджтихада***

26

Глава вторая. Надежные точки отсчета для обоснования
инновационной деятельности и движения вперед
28

Глава третья. Универсальность: глобальная арена
для ориентированного на изменение действия и его охват
30

Раздел четвертый. ОСНОВАНИЯ МЫШЛЕНИЯ,
ОСУЩЕСТВЛЯЕМОГО В ИДЖТИХАДЕ В ХОДЕ ОСМЫСЛЕНИЯ
ДВИЖЕНИЙ РЕФОРМИРОВАНИЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ,
А ТАКЖЕ ПРИЧИНЫ, ПРИВОДЯЩИЕ К ИХ НЕУСПЕХУ
32

Глава первая. «Арабское пробуждение»,
националистический и светский дискурс, а также «современность»
элитарной мысли
32

Глава вторая. Исламская реформа: модели движения и
программы реформы
35

Глава третья. Современная исламская мысль: восстановление
разрушенных звеньев единой цепи
38

Об авторе
41

Научно-популярное издание

Саид Шаббар
ИДЖТИХАД И ОБНОВЛЕНИЕ

ISBN 978-5-85803-557-2
(Петербургское Востоковедение)

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Главный редактор — *О. И. Трофимова*
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвеллишвили*

Подписано в печать 24.03.2021. Формат 70×100^{1/16}
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 2,75 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 22

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru

Серия «МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», которая является собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, однако дает читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги и помогает проникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

Настоящая книга посвящена анализу роли, которую иджтихад (деятельность ученых-богословов по изучению и решению вопросов богословско-правового характера) может сыграть в инициировании возрождения или преобразования мира современного ислама.

В первые века ислама мусульманские ученые полагались на собственный разум, опираясь при этом на Коран и Сунну. В последующие века, когда учеными-богословами в мазхабах (богословско-правовые школы) были выработаны общие принципы, обязательные для всех, «врата иджтихада закрылись». К концу XI в. сложились принципы ислама как идеологии и как обоснования общественного устройства.

Интеллектуалы, реформаторы, богословы, либералы, социалисты и даже секуляристы предпринимали – в меру своего понимания ислама – множество попыток остановить упадок богословской мысли, но эти попытки не увенчались успехом. Состояние, в котором находится сегодня мусульманская община, не позволяет учесть в полном объеме всё многообразие различных и даже взаимоисключающих позиций, поэтому так важно внимание к роли иджтихада в современном обществе.

Настоящее издание рассчитано на всех интересующихся современной богословской исламской мыслью.

