

# ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ

ЗА ГРАНЬЮ ТРАДИЦИОННОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ

*Подход макасид*

Басма И. Абделгафар

ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ  
ЗА ГРАНЬЮ ТРАДИЦИОННОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ.  
*ПОДХОД МАКАСИД\**

---

\* *Abdelgafar B. I.* Public Policy Beyond Traditional Jurisprudence. A Maqāṣid Approach. London, Washington: International Institute of Islamic Thought (ИИТ), 2018. 200 pp.

*Посвящается моей матери*

ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ  
ЗА ГРАНЬЮ ТРАДИЦИОННОГО  
ПРАВОВЕДЕНИЯ



*Подход мака́сид*

Басма И. Абделгафар

*Книга напечатана при поддержке  
Института Интеграции Знаний*



Международный Институт  
Исламской Мысли

Ровно — 2021

**Государственное управление  
за гранью традиционного правоведения:  
Подход макāсид (Russian)**

*Басма И. Абделгафар*

© Международный Институт Исламской Мысли  
1442 г. по Хиджре / 2021 г. н. э.  
*Paperback* ISBN 978-966-416-830-1

**Public Policy:  
Beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach (Russian)**

*Basma I. Abdelgafar*

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)  
1439AH / 2018CE  
ISBN 978-1-56564-375-8 *limp*  
ISBN 978-1-56564-376-5 *cased*  
IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

Перевод: Семён Казаков  
Редактор: Сергей Бородай  
Обложка: Шираз Хан  
Верстка: Гасан Гасанов  
Институт Интеграции Знаний  
Грузия, Тбилиси, ул. Даддани 7,  
Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-317  
[ikiacademy.org](http://ikiacademy.org)

Все права защищены.

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	7
<i>Введение</i>	10
I Вводная часть	17
Глава 1. Публичный порядок и государственная политика в исламе: подход <i>макāsид</i>	19
Глава 2. Мусульмане и дилеммы управления	62
II Государственная политика в исламе: состояние дисциплины	91
Глава 3. Исторические корни исследований <i>макāsид</i>	93
Глава 4. Сложности, связанные с основанием новой дисциплины	127
III Права и этика	153
Глава 5. Права человека как связующее полотно <i>макāsид</i> в управлении	155
Глава 6. Этика управления и государственной политики в исламе	191
IV Уроки прошлого и возможности будущего	223
Глава 7. Государственное управление в исламе как процесс реформы и обновления	225



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Реальность демонстрирует, что по преимуществу финансовые и регулирующие отрасли власти мусульманских правительств сегодня, как кажется, не смогли решить острых общественных и экономических проблем, которыми страдает большинство мусульманских обществ. Фундаментальный аспект хорошего управления, который часто формулируют фразой «справедливое ведение дел в пользу граждан», принадлежит области публичной политики (государственной политики, или публичного порядка, или публичного управления, или публичной политики, или государственного управления, или государственного порядка<sup>1</sup>) и применения демократии в процессе вынесения решений. Какова же во всем этом роль *мака́сид аш-шари́а*?

Правительство (управление) любой формы может действовать лишь на основании набора определенных допущений. *Мака́сид аш-шари́а* играют важную роль, поскольку служат проводником и устанавливают рамки, внутри которых допущения, задачи и действия могут быть определены, с целями улучшения функционирования правительства, устранения коррупции и сколь возможно беспристрастного служения гражданам. Брак *мака́сид аш-шари́а* и государственного управления, в таком случае, устанавливает границы, подчеркивает ответственности, устанавливает приоритеты и в конечном счете приносит Божественную перспективу в разговор о том, как именно государство определяет политики. К примеру, важнейшим воплощением именно этих принципов

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перечисленные термины будут использоваться как взаимозаменяемые.



выступает шура: шура предоставляет демократический голос обычным людям, качество жизни которых сжато со всех сторон решениями, принятыми в отсутствие их голоса.

Главы настоящей книги посвящены рассмотрению вклада *макāsид*-ориентированных исследований в исламскую публичную политику (и ее изучение). Каждая глава разбирается с особой темой, а все вместе они предлагают читателю достаточно подробное введение в эту ученую область. Нет никаких сомнений в том, что представленный здесь идеи нуждаются в дальнейшем развитии. Управление (порядок и его воспроизведение) и правление (власть) – это весьма сложные проблемы. Никакая дисциплина не может родиться до накопления критической массы ученых-специалистов, которые могли и хотели бы создавать выдающиеся работы, служащие основой тематической отрасли. Путешествия автора по миру убедили ее в существовании мощного и продолжающего расти интереса в потенциале *макāsид аш-шариʿа*, который мог бы поддержать данное начинание.

В работе даты, которые даются в соответствии с исламским календарем (летоисчисление от хиджры), указываются следующим образом: I в./г. хиджры. В противном случае дается дата по Григорианскому календарю. В том случае, если указаны даты по двум календарям, то они даются через знак дроби, причем первой идет дата по исламскому календарю. Арабские слова даются курсивом, за исключением тех, которые стали общеупотребимыми (и только в этом случае они склоняются). Диакритические символы не используются при указании имен. Перевод цитат из арабоязычных работ авторский, если не указано обратное.

С момента своего основания в 1981 г. Международный институт исламской мысли (International Institute of Islamic Thought, ИИИТ) служит одним из основных центров серьезных ученых усилий, которые основаны на исламском видении, ценностях и принципах. Результатом осуществленных за последние тридцать лет исследовательских программ института, а также проводимых им семинаров и конференций, стала

публикация более шестисот различных работ на английском, арабском и других языках мира.

Мы хотели бы выразить свою благодарность автору настоящей работы за плодотворное сотрудничество. Кроме того, мы выражаем благодарность редакционной и выпускной коллегии Лондонского отделения ИИТ и всем тем, кто был непосредственно или косвенно связан с составлением и выпуском данного сочинения. Да благословит их Бог за их труды.

*Отделение публикации и перевода ИИТ*  
Июнь 2018 г.

## ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга состоит из семи глав, которые рассматривают вклад исследования (или, из другой перспективы, дискурса о) *мака́сид* в дискуссию о важнейших проблемах государственного управления (публичного порядка) в исламе. Все главы книги связаны общей нитью темы. Как бы то ни было, каждая глава предлагает независимое (отдельное) рассуждение, и как таковая каждая глава сочинения может читаться отдельно от остальных. Главные мотивы описанного изыскания двойного характера: во-первых, я стремлюсь показать, что подход *мака́сид*<sup>2</sup> составляет неотъемлемую часть теории и практики государственного управления в исламе. При этом совершенно очевидно, что дисциплина находится на эмбриональной стадии развития и все еще настойчиво требует широкомасштабного и основательного ученого участия в каждой релевантной области. Во-вторых, мне бы хотелось писать, исходя из точки зрения управленческой (*policy*), а не политической (*political*), науки. Сочинения из второй области составляют значительную часть трудов исламских ученых, которые не связаны напрямую с исламским правомедением и которые вследствие этого создают вакуум в области настоящих исследований об управлении (управленческой науке).

---

<sup>2</sup> Читатель может обратить внимание на легкие присутствующие здесь и вообще смысловые вариации значения слова *мака́сид*, способ использования которого зависит от арабского контекста термина или эксплицитных определений, изложенных различными учеными. В общем и целом, однако, *мака́сид* охватывает все эти значения.

Государственное управление в исламе – это качественно (qualitatively) иное [по сравнению с западным государственным управлением, публичным порядком] предприятие для ученых, студентов и практикующих юристов, изначально род деятельности которых составляет как правоведение (фикх), так и шариатски-ориентированная политика (*сийāса шар'ийа*). К примеру, отсутствие в Коране ясной симпатии к определенной политической системе признают обращением, которое призывает нас концентрироваться на том, что мы делаем в и посредством институтов, а не на конкретных проектах институтов, выборе религиозных идентичностей и мотивах лидерства. Обязательство практиковать шуру, форму коллективного вынесения решений, вводит критерии природы институтов, которые осуществляют государственное управление, соответствующую исламским образцу действия и сущности (substance), но при этом не диктует этим институтам их окончательную форму. Коллективная (совместная, коллегиальная, участная) природа шуры подчеркивает роль убеждения в исламских управленческих процессах. Государственная политика с необходимостью должна подлежать включению экспертов и заинтересованных сторон (stakeholders, т. е. групп лиц с определенным «пакетом акций влияния»). Кроме того, публичное управление должно стремиться к поддержке общественности (народных масс), которая коллективно испытывает на себе последствия разработки и осуществления политического курса (policy making). Данный подход отказывается мириться с подходом «неограниченных интересов» (или «независимых полезных действий»<sup>3</sup>; *ал-масāлих ал-мурсала*) шариатски-

---

<sup>3</sup> *Ал-масāлих ал-мурсала* (араб. «независимые полезные действия») – в исламском праве (фикхе) – метод выведения правового решения на основе свободного суждения о полезности его для всего общества (уммы) в тех случаях, когда невозможно вывести предписание из основных источников исламского права. См.: *Марченко М. Н. (ред.)* Философия права. Курс лекций, подготовленный на базе МГУ им. М. В. Ломоносова коллективом

ориентированной политики, равно как и с приказным стилем правоведческого подхода, превратившим выпуск фетв в привычку.

В этом свете государственная политика в исламе ни чистое искусство, ни чистая наука, но, скорее, включает элементы того и другого. Ее искусство и ремесло лежит в способности определить, развить и представить альтернативы таким образом, что станет возможным убеждение многочисленных заинтересованных сторон в признании предпочтительным определенной линии, или курса, действий. Исламское государственное управление – это наука в той мере, в которой оно основано на массиве знаний, доступном из основных источников, Корана и Сунны. Хотя это знание не представлено как система, элементы, т. е. надежные (отдельные) системы всего устройства, доступны в форме, которая позволяет следующим поколениям опереться на эти элементы, предоставляющие возможность каждому из новых поколений эффективно отвечать встречаемым ими вызовам. Тем самым в исследованиях исламского управления подчеркивается принцип относимости (или целесообразности; *relevance*). Целостное и целенаправленное прочтение Ниспосланного и ниспосланного слова призвано обеспечить личности и более крупные общественные единицы знанием, за которое они могут ухватиться и которое они могут использовать для понимания и (умелого) обращения с определенным господствующим явлением.

Именно по этой причине область ученого знания, которая связана *макасид аш-шари'а*, или с целями и предназначением Божественного закона, представляет собой незаменимую кладовую сведений, навыков и компетенций. Макасидная ученость отделила себя от иных исламских подходов и в особенности от традиционного правоведения посредством

акцента на целесообразности (целенаправленности, внимательности к целям и замыслу чего-либо; *purposefulness*), ценностных предпосылках и приоритетах, а также на открытости мультидисциплинарности и мультиметодологии. Возрождение подхода рядом признанных современных ученых отражает шестинаправленную попытку (1) дистанцировать шариат от непостоянных прихотей правоведов, правовых постановлений, которые пренебрегают высшими целями и предназначением Божественного закона (милость, равенство, мудрость и благосостояние), и в равной степени от действий политических акторов, которые творчески переосмысляют и развивают эти постановления, усиливая угнетение и усугубляя коррупцию; (2) опровергнуть современные и по преимуществу светские, но также и мусульманские утверждения об архаичности, несправедливости и жестокости ислама как системы верований; (3) найти объяснения несоответствия на общем уровне положения дел в мусульманских сообществах Божественному предписанию, утверждающему человеческое достоинство; (4) предложить альтернативу замыленной правоведческой оптике, которая господствовала в традиционном дискурсе, чтобы возродить ислам как в мусульманском мире, так и универсально; (5) преподнести ученым из других дисциплин ключ к включению исламоведения в их области, который выступает также ключом к возвращению обычного верующего (или обычной верующей; *lay believer*) к использованию его или ее собственного врожденного чувства нравственности и ценностных установок; (6) предложить критерий воссоединения уммы.

Охват очерченного выше начинания (предприятия) и устремление добиться внимания широкого круга людей накладывает отпечаток на природу языка, который может быть использован для артикуляции интересующих нас идей. Разумеется, отличительным признаком науки об управлении (*policy sciences*) выступает отсутствие широко используемого

профессионального языка. Тем не менее данный аспект имеет еще более выраженный характер в работе, которая стремится объединить максимидную ученость с управлением, и даже еще более выраженный в работе, которая признает и уважает динамику веры внутри этого предприятия. Профессионализация фикха посредством правил *уsul ал-фикх* сопровождалась развитием профессионального языка, который недоступен подавляющему большинству неэкспертов. Данное утверждение справедливо также и в отношении поля *сийаса шар'ийа*. Мир религиозно-правовой учености не только закрыт посторонним, но также и не допускает внедрения новой терминологии, если только не в гримасе ужаса, глубокой озабоченности и оцепенения. Когда говорят виднейшие ученые, они разговаривают друг с другом, разъясняя друг другу различные стороны дела и убеждая в потребности незначительных изменений. В общем и целом, их забота о защите и сохранении огромного правового наследия перевешивает заботу о тонкостях и хитросплетениях современных общественных интересов или критических явлений. Такой уклад дела неприемлем в науке об управлении, и он не отражает ее теории и практики как они даны в Коране и Сунне. Таким образом, моей главной заботой в написании настоящей работы была доступность [т. е. открытие религиозно-правового мира ислама всем, а не только посвященным].

Настоящая работа также потребовала интенсивного размышления в связи с имеющимися на данный момент английскими переводами Корана. Любая переводческая работа есть с необходимостью также работа интерпретации. Хотя существует несколько признанных английских переводов Корана, многие из них не ухватывают сущности некоторых принципиально важных арабских слов и их значений. Учитывая важность точного понимания, а значит и точного перевода Корана для проекта такого характера, я приняла давать собственный перевод коранических аятов. Профессор

Джассер Ауда (Jasser Auda) благосклонно согласился ознакомиться со всеми моими переводами и подтвердил их точность<sup>4</sup>. Все коранические цитаты помещаются внутри текстового поля за исключением тех случаев, когда приводятся три и более аятов.

Я надеюсь, что, несмотря на свою простоту, настоящая книга будет полезна отдельным личностям и группам, которые заинтересованы мнением ислама в ряде общественных вопросов. Главы книги фокусируются, скорее, на макроуровне тех или иных вопросов, нежели на микроуровне. Осмысление конкретных областей управления станет предметом моих новых исследований. Данные же главы предлагают читателю последовательную серию связанных идей, которые могут дать приблизительный набросок применения макасидного подхода в публичной политике и управлении. Благодаря этому мы сможем не только создавать и критиковать публичную политику, но, что куда более важно, мы сможем давать оценку притязаниям других людей. Прошло более четырнадцати веков с того момента, когда пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!<sup>5</sup>) сказал: «Поистине, правдивость приводит к *ал-бирр* (благочестию), и, поистине, *ал-бирр* (благочестию) приводит к Раю, и будет человек говорить правду, пока не станет правдивейшим. Что же касается лживости, то, поистине, она приводит к греховности, и, поистине, греховность приводит к Огню, и станет человек лгать, пока не будет записан пред Аллахом как отъ-

---

<sup>4</sup> Профессор Яссер Джассер – заслуженный профессор (*distinguished professor*) исламского права и его целей и предназначения, или *макасид*. Джассер Ауда – член нескольких академий исламского права. Более подробную информацию см.: [Электронный ресурс] // Официальный сайт Яссера Ауды. URL: <http://www.jasserauda.net> (доступна 1 марта 2018 г.).

<sup>5</sup> СААС – *Салла Аллаху 'алэйхи ва саллам*. Иной вариант русского перевода: «Да будет с ним мир и благословение Бога!». Эта фраза всегда произносится мусульманами вместе с именем пророка Мухаммада, а также в том случае, когда его упоминают в качестве пророка Аллаха.



явленный лжец»<sup>6</sup>. В мире публичной политики и ее исламской реализации (под этим понимается курс действия или бездействия, предпринятый конкретным публичным или властью как таковой с целью решения определенной проблемы народа) истина заключается в священном обете каждого мусульманина использовать Коран в качестве [нравственно-этического] барометра.

*Басма И. Абделгафар*  
Март 2018 г.

---

<sup>6</sup> *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Transl. by Khan M. M. Arabic-English. Riyadh: Darussalam Publishers, 1997. Vol. 8. Hadith no. 6094.*

**I.**  
**ВВОДНАЯ ЧАСТЬ**



## ГЛАВА 1.

# ПУБЛИЧНЫЙ ПОРЯДОК И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ИСЛАМЕ: ПОДХОД МАКАЅИД

«<...> Аллах ниспослал основные принципы Божественных законов, но оставил интерпретацию и применение этих принципов на интеллектуальные способности людей, на их рациональное мышление и мудрость: люди должны решать, как использовать Божественное Откровение таким образом, чтобы оно служило на пользу и интересам человеческого общества»<sup>7</sup>.

*Шейх Мухаммад ал-Газали*

Настоящее собрание глав стремится обеспечить начальное понимание государственной политики в исламе и подхода *макаЅид*, при помощи которого должен руководить (и которым должен руководствоваться) всякий, кто притязает быть исламским. Различные государственные политики (*public policies*, т. е. различные возможные варианты государственного управления) – это инструменты, которые определяют порядок действия или недействия, т. е. курс государства в отношении интересов народа. Когда мы уточняем определение и квалифицируем государственную политику как

---

<sup>7</sup> *Al-Ghazali M. A Thematic Commentary on the Qur'an. Malta: International Institute of Islamic Thought (ИИТ), 2011. P. 102. Русский перевод см.: Аль-Газали М. Тематические комментарии к Корану. Баку: Издательство «СБС», 2017 г. Фрагмент книги с возможностью ознакомления см.: [Электронный ресурс] // Google Книги (англ. Google Books) – сервис полнотекстового поиска по книгам, оцифрованным компанией Google. URL: [https://books.google.com.ua/books?id=1NolDwAAQBAJ&dq=inauthor:%22%D0%A8%D0%B5%D0%B9%D1%85+%D0%9C%D1%83%D1%85%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B0%D0%B4+%D0%B0%D0%BB%D1%8C-%D0%93%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BB%D0%B8+\(Muhammad+al-Ghazali\)%22&hl=ru&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.com.ua/books?id=1NolDwAAQBAJ&dq=inauthor:%22%D0%A8%D0%B5%D0%B9%D1%85+%D0%9C%D1%83%D1%85%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B0%D0%B4+%D0%B0%D0%BB%D1%8C-%D0%93%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BB%D0%B8+(Muhammad+al-Ghazali)%22&hl=ru&source=gbs_navlinks_s) (дата обращения: 19. 07. 2019).*

«исламскую», мы должны предложить критерий, на основании которого возможно выделить конкретную (специальную) дисциплину в общей дисциплине государственного управления. В таком случае государственная политика в исламе (или исламская государственная политика) определяется следующим образом: порядок действия или недействия, принятый народной властью или властями для решения народной проблемы (или вызова, или для использования определенной возможности), который (1) находится в соответствии с коранической нравственностью и этикой, воплощенной в такве и таухиде; (2) находит свое основание в великих целях, или *мака́сид аш-шариʿа*; (3) руководствуется принципом коллективного решения, или шурой; (4) имеет своим результатом обновление (*reform*) и процветание, или *исла́х*. *Мака́сид*, или цели и предназначение Божественного закона, можно понимать в качестве руководящих принципов определения конкретных управленческих задач (*policy goals*), равно как и в качестве разграничения процессов управления и его сущности. В исламе управление представляет собой серьезную ответственность, в особенности если учитывать его воздействие на конкретных людей, других живых существ, сообщества и коллективное благосостояние человечества. Важность управления как такового уже допускает переосмысление гегемонистского влияния традиционного правоведения на исламские политические исследования и исламские исследования (государственного) управления, которое, в свою очередь, подразумевает собой возможность столкновения публичных властей и граждан с некоторыми проблемами как в мусульманских, так и в немусульманских обществах.

Такое отчетливо *религиозно-правовое* господство в интересующей нас отрасли знания было и остается сдерживающей и разделяющей силой, которая одновременно действует внутри исламского мира и влияет на контакты мусульманских сообществ с другими общинами и народами. Инертность и легалистское высокомерие в сочетании с самозваной защитой веры стали владычеством через трех посредников, в

качестве которых выступали органы власти, правоведы и ученые, а также сам мусульманский разум (сознание). Таким образом, для многообразия, убеждения, коллективного целеполагания и принятия решений не осталось практически никакого пространства. Тем самым потенциальный вклад исламских предложений в свободный рынок управленческих идей и предложений оказался в значительной степени урезан. Публичные проблемы по преимуществу рассматриваются в качестве правовых вопросов, разрешение которых возможно посредством применения правоведения (фикха) или науки об основах правоведения (*усул ал-фикх*), характерных для одной или нескольких принятых правовых школ<sup>8</sup>. Все то, что невозможно было напрямую вывести из явно выраженных норм (решений, постановлений, положений; *ах-кайм*), было низведено до уровня «независимых полезных действий» («вольных полезных действий»; *ал-масалих ал-мурсала*). Конечным результатом явилась шариатски ориентированная политика. Упомянутые области ученого знания предоставили среду, в которой оказалась возможной замена целенаправленности и динамизма диктатом общественно-политической стабильности, не берущим во внимание проявления несправедливости и явные нарушения исламской нравственности, целеполагания и плюрализма.

В значительной мере легалистское высокомерие сохраняется и сегодня в людях и организациях, которые претендуют на представление ислама от лица основных мусульманских сообществ мира. Однако за последнее столетие появилось немало важных работ и критических разборов, которые подвергли анализу надежность и универсальность традиционной учености, а также меру полезности ее воздействия на развитие человечества в современную эпоху. Хотя подход *макасид*, несомненно, представляет собой часть исламского интеллектуального наследия, сегодня он рассматривается как подлинный прорыв в области исламского

---

<sup>8</sup> К ним относятся маликиты, шафииты, ханбалиты, джафариты, зейдиты, захириты, ибадиты и мутазилиты.

правоведения, который предлагает ясный план управленческой науки как современной дисциплины. Проницательные мусульманские ученые начали делать акцент на роли, которую может сыграть целевой подход (подход *макāsид*) в вопросах, касающихся управления и публичного порядка. Вместе с тем эти ученые не забывают о силе традиционного правоведения и влиянии религиозного истеблишмента на управление. Мы постепенно усваиваем, как именно можно дополнить религиозно-правовые подходы более целостными, целенаправленными, динамичными и сложными способами анализа проблем и предложения решений, которые в то же время позволяют нам остаться верными основным источникам ислама, Корану и сунне.

Настоящая глава вводит читателя в общий контекст моих изысканий. Ее цель отнюдь не дать краткий очерк следующих глав. Вместо этого глава рассказывает историю о пределах (ограничениях, рамках) религиозно-правового подхода, который долгое время господствовал в исламской науке об управлении, о способе, посредством которого еще только предстоит по достоинству оценить эти пределы, о том, как *макāsид* могут ответить на вызов современности, а также о сложностях, с которыми предстоит столкнуться на этом пути. Хотя достоверными могут быть различные нарративы, я не верю в то, что все они полностью отражают жизненный опыт мусульман по всему миру и отдают должное последствиям, с которыми они столкнулись из-за ограничений религиозно-правового подхода и ничем не обоснованного широко распространенного пиетета перед нашим прошлым. На данный момент вообще не существует убедительного изложения серьезных затруднений, с которыми мы столкнулись в современную эпоху в связи с проблемами управления и публичного порядка.

### 1.1. Шура

Мы начнем с наиболее бросающегося в глаза предела, ограничивающего религиозно-правовой подход к политическим установкам и политике (policy and politics). Несмотря на согласие многих известных правоведов-традиционалистов по поводу важности и необходимости шуры<sup>9</sup>, которая обычно понимается как консультация (совет, совещание), практически во всех сферах жизни, требование подчинения этому процессу исламского управления и политического курса остается по преимуществу риторическим. В действительности шура – это нечто большее, чем просто консультация. Шура представляет собой богоустановленный процесс коллективного вынесения решений, который выводит свое значение из мира медоносных пчел. Буквальный смысл слова «шура» – *извлечение меда из его источника*, и здесь мы усматриваем намек на рекомендацию следующего рода: любой процесс вынесения решения и его последствия должен быть разъясняющим и полезным, т. е. вести к улучшению (*ислаḥ*).

Конечно, Абу Бакр отчетливо понимал и применял эту идею, поскольку он был первым халифом, который стал настаивать на том, что управление и в более широком смысле дела народа должны регулироваться пониманием народных интересов и процесса коллективного вынесения решения. Он понимал, что кораническое повеление практиковать шуру было направлено на получение творческих решений публичных проблем и разрешение вопросов, вызывающих разногласия, посредством вовлечения в этот процесс заинтересованных лиц и обеспечения народного одобрения. Абу Бакр утверждал, что расхождения во мнениях были частью Божьих законов, или *суннан*, и что установление приоритетности определенных точек зрения по сравнению с другими было естественным следствием процесса коллективного вы-

---

<sup>9</sup> Захватывающее изложение принципа шуры, понимаемой как консультация см.: *Al-Raysuni A. Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation.* London: ИИТ, 2011.



несения решений, или шуры<sup>10</sup>. Сколько бы правоведаы не выпускали фетв, или религиозных постановлений (что они и делали и делают), публичная политика и публичные дела требуют прочной и функциональной системы коллективного вынесения решений. Произошедший в истории отказ или обесценивание этого процесса – несмотря на его ясные коранические основания – некоторыми правоведами, учеными и политическими активистами вылился в искажение архитектурного принципа правильного управления. Согласно ар-Райсуни (al-Raysuni), «функции и цели, которые исполняются посредством консультативного совета и для исполнения которых он был установлен в исламе, в общем и целом рассматривались мусульманскими учеными и писателями наиболее общим образом»<sup>11</sup>.

Коранические отсылки к царству зверей, появляющиеся в тексте именно тогда, когда речь заходит о руководстве человеческими усилиями в области коллективного вынесения решений, весьма значимы и более чем сложны. Две суры Корана помогают прояснить значимость этого намека: «ан-Нахл» («Пчелы»; К. 16) и «аш-Шура» («Совет», «Коллективное вынесение решений»; К. 42).

В суре «ан-Нахл» шура контекстуализируется через сложность реальности, которая подчеркивает единство замысла творения, раскрытое Божественными доказательствами. Упомянутые доказательства выражаются либо священ-

---

<sup>10</sup> *Ibn Kathir*. Al-Bidayah wa al-Nihayah. Dar 'Alam al-Kutub. Pp. 462–465. В указанном месте книги излагается дискуссия по поводу отстранения от должности Халида ибн ал-Валида, в ходе которого Абу Бакр прояснил несколько своих воззрений, имеющих отношение к *мака́сид*. Также в связи с разговором Абу Бакра, Умара и Умм Айман по поводу прекращения откровения и необходимости человеческой находчивости см.: *Ibn Asker*. Tarikh Damashq. Beirut: Dar al-Fikr, 1995. Vol. 12. P. 160. Также см.: *Ibn Hajar A.* Fath al-Bari, Sharh Sahih al-Bukhari. Cairo: Dar al-Rayyan, 1996. Hadith no. 4198, p. 759. В этом месте излагается позиция Абу Бакра касательно охвата шуры в разговорах о назначении Усамы ибн Зейда командующим мусульманской армии, о чем распорядился пророк Мухаммад перед своей смертью.

<sup>11</sup> *Al-Raysuni A.* Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation. P. 24.

ными текстами, либо проявляются в природе. Разгадка замысловатой связи этих доказательств и ценностей, которые раскрыты в них, целей, к которым они ведут, и универсальных законов, которым они следуют, требуют применения интеллекта одновременно на различных по сложности уровнях и установления механизмов коллективного вынесения решений, которые позволяют сконцентрировать человеческие способности, ресурсы и духовные интуиции для исполнения замысла и предназначения творения. Обращение суры к единству всего живого углубляется рассказом о том, как Бог вдохновил пчел свить свои ульи в горах, на деревьях и в человеческих строениях. Коран говорит нам, что Господь научил пчел питаться всевозможными плодами и цветами и производить питье, которое приносит людям исцеление. Тем самым пчелы следуют по путям своего Господа, которые им доступны (К. 16: 68–69). Более того, современная наука открыла, что *эти пути* включают в себя процесс коллективного принятия решений, наблюдение за которым может многому научить людей. Именно об этом Коран говорит в том же аяте далее: «Воистину, это знамение для людей размышляющих» (К. 16: 69).

В суре «*аш-Шура*» Коран предлагает нам пространное вводное рассуждение о неизбежности возникновения среди людей разногласий. При этом данный факт выставляется не как неблагоприятное условие человеческой жизни, но, скорее, как естественное следствие многообразия и необходимое условие успешного коллективного вынесения решений. С этой точки зрения, принципиальным значением обладают не наши различия как таковые, но, скорее, акцент на наших общих интересах. Именно в духе общих интересов и единства творения мы, люди, должны использовать наше многообразие для общего блага. Важно отметить, что «наше» в этом контексте отсылает не исключительно к мусульманам, но ко всем людям, которые отвечают на призыв их Господа, молятся, ведут дела сообща (т. е. в соответствии с шурой) и подают милостыню, делясь тем, что Бог дал им, чтобы об-

легчить жизни других. Таким образом, это слово в данном случае относится ко всем людям, которые в большей или меньшей степени придерживаются перечисленных выше принципов и ведут нравственный образ жизни.

Ниспосланного слова, однако, недостаточно для полного разъяснения мудрости связи шуры с коллективным принятием решений людьми. Для этого мы должны обратиться к научной литературе, которая ставит нас перед важным уроком: люди могут многому научиться, наблюдая коллективное принятие решений у пчел. Основываясь на последних исследованиях, ученые выдвигают предположение, что медовые пчелы обладают наиболее отлаженным процессом коллективного вынесения решений на всей планете. Обязательность такой практики, как шура, может быть понята только через интеграцию Ниспосланного и нениспосланного (unrevealed) слова.

Коран говорит нам, что пчелы боговдохновлены искать и выбирать для себя обиталища, которые наилучшим образом соответствуют критериям их выживания. Именно эти критерии используются для того, чтобы весь рой пчел существовал в согласии. Медовые пчелы используют форму «прямой демократии», чтобы выбрать себе новое жилище. В этой демократии отдельные пчелы скорее участвуют напрямую, нежели посредством избранных представителей. Посредством открытой конкуренции каждая пчела-участник представляет (через свой танец) свою альтернативу. Такое представление демонстрирует степень, в которой эта альтернатива соответствует Боговдохновенным критериям. Иными словами, каждая пчела пытается убедить других следовать предложенной ей альтернативе. Наблюдатели независимо друг от друга рассматривают каждое предложение и решают, принять или отклонить его. Здесь нет никакого слепого фанатичного следования, поскольку каждая пчела может поддержать альтернативу единственно лишь после независимого расследования в его отношении. Поддержка несостоятельных альтернатив падает, поскольку пчелы перестают выступать в их

пользу. Каждая пчела тем самым остается в высокой степени гибким участником процесса вынесения решений, поскольку ее интерес, как и интересы остальных пчел, заключается в выживании и верности. Именно такая устремленность подталкивает пчелу к окончательному выбору наилучшей альтернативы. Научные исследования улучшили наше понимание того, почему Коран отсылает к миру медовых к пчел как к примеру для людей, имеющему своей целью улучшить умение коллективного принятия решений.

В исламской науке шуру рассматривали одновременно как общий принцип и как процесс вынесения решений в управлении, а также других сферах жизни. Можно найти множество литературы, посвященной отношению шуры и демократии, хотя шариат не поддерживает конкретную политическую систему или систему голосования<sup>12</sup>. Как бы то ни было, повеление решать проблемы посредством шуры зачастую трактовалось как «решать проблемы посредством какой-либо формы конституционной демократии»<sup>13</sup>. Для Камали шура «представляет собой исламский эквивалент демократии; если сравнить их, однако, окажется, что последняя в большей степени индивидуалистски ориентирована, тогда как шура более ориентирована на сообщества, поскольку рассматривает консультативные суждения и решения, которые воспринимаются в качестве результата контакта или ассоциации с теми, кому, возможно, есть что сказать и у кого может быть предложено свое мнение»<sup>14</sup>. По сути, шура «требует от главы государства и лидеров правительств решения проблем сообщества посредством консультации с представителями сообщества»<sup>15</sup> и не исключает самой воз-

---

<sup>12</sup> Auda J. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. London: ИИТ, 2008. P. 174.

<sup>13</sup> *Al-Hibri A. The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Muslim Perspective*. Chicago: American Bar Association, 2015. P. 39.

<sup>14</sup> *Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998. P. 73.

<sup>15</sup> *Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam*. P. 40.

возможности выбора руководителей. Каждый гражданин, который желает включиться в публичные вопросы, должен иметь возможность безопасно сделать это, вне зависимости от его религиозной принадлежности или любого другого видимого различия.

Таким образом, некоторые исследования предлагают понимание шуры, похожее на то, которое мы извлекли из изучения медовых пчел. Другие не удовлетворяют наших ожиданий, поскольку вводят исключения в связи с обязательностью ее природы, охвата применения и невероятной власти лидера, а это не соответствует природной модели. Шура обязательна, как утверждается в Коране сразу после предписаний отвечать Богу и совершать молитву (К. 42: 38; т. е. служить Богу и простирает дело до земли в пяти обязательных молитвах). Ибн Таймийя и Мухаммад Абдо рассматривали шуру в качестве обязательной практики<sup>16</sup>. Ат-Табари даже предполагал, что шура была одним из «фундаментальных принципов шариата (*'аза'им ал-ахкām*), крайне важных для сущности и подлинности исламского правления»<sup>17</sup>. Ар-Райсуни утверждает, что шура на самом деле обязательна во всех вопросах, за исключением личных<sup>18</sup>. Самому Пророку Бог повелел подчиниться требованию шуры (К. 3: 159). Посредством введения и применения шуры пророк Мухаммад показал, что власть лидера, пусть даже он пророк, должна быть ограничена и что участие заинтересованных лиц в вынесении решений обязательно.

То, что нам сегодня известно о шуре из жизни пчел, дает ясное указание на природу управленческих институтов, которые мы должны разработать, чтобы публичные дела решали не только коллективно, но, что более важно, в соответствии с интересами сообщества и наиболее продвинутыми знаниями человечества, имеющими отношение конкретному вопросу. В колонии пчел пчелы-разведчики играют

---

<sup>16</sup> Ibid.

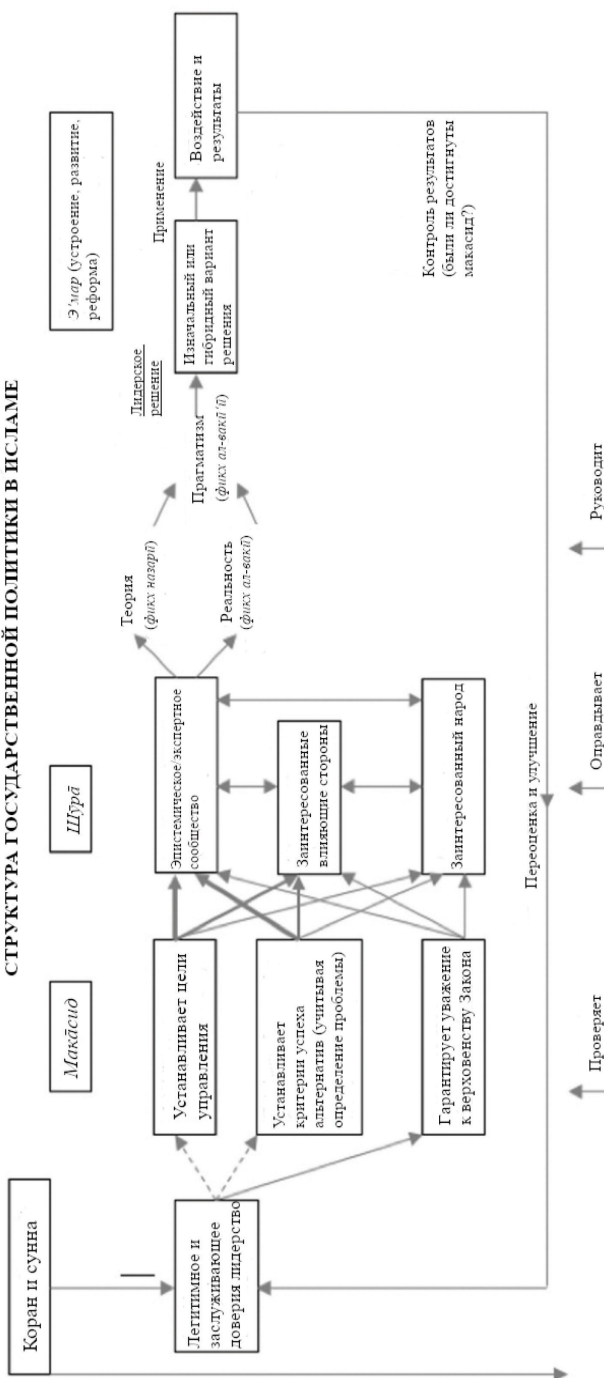
<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> *Al-Raysuni A. Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation.*

особенно видную роль в поиске еды и укрытия. Иными словами, существует группа пчел-рабочих, основной задачей которых является обеспечение выживания вида посредством их способности находить, оценивать предметы и передавать свои наблюдения тем, кто по своей природе не обладает такой способностью и мобильностью и не играет такой роли. Разведчики выполняют свои функции, основываясь на множестве сложных критериев.

Что касается мира людей, шуру можно надлежащим образом определить в качестве системы коллективного вынесения решений, в которой народные лидеры черпают данные из эпистемических сообществ. Последние должны вступить в продолжительный процесс коммуникации с народом, цель которого – привлечение большего количества данных и/или получение поддержки рассматриваемых альтернатив политических курсов. Этот процесс тем самым оказывается близким родственником управления публичными делами посредством системы экспертной консультации, которая отличается определенными особенностями. Она включает в себя лидерство, экспертизу, гражданское участие, критерии вынесения решений, свидетельство, убеждение, расследование, голосование/выборы, кворум и консенсус. Лидерство в этой системе важно, но оно не занимает господствующего положения. Лидерство в первую очередь ответственно за катализацию процессов, которые (1) представляют рекомендации по определению проблем; (2) определяют критерии успешного исхода; (3) предлагают возможные ответы; (4) убеждают народ в том, что тот или иной курс наилучший; (5) порождают наилучшие коллективные решения. Лидер также возглавляет аппарат, которые принимает политические меры и впоследствии контролирует, оценивает и вносит в них поправки, если результаты неудовлетворительны. Эти функции также могут подвергаться шуру, если они влекут за собой значительное изменение политического курса. Решения, которые основаны на шуру, представляются ограниченными по срокам, длящимися только до тех пор, пока они приносят ожидаемые выгоды.

## СТРУКТУРА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ИСЛАМЕ



Нравственность, то, к чему стремится душа, включая знание позиции в универсальной схеме, обязательства и обязанности, санкции, устремления и усилия

Этика, то, чего требует справедливость, включая подотчетность, равенство, честность, прозрачность, силу, знание процедурного и материального содержания Корана и сунны

..... подпадают под действие шурры в соответствии с природой и структурной политической системы

В противоположность индивидуалистской и изредка групповой природе по преимуществу состоящих из мужчин религиозных производств (*religious productions*), эпистемическое сообщество «представляет собой сеть профессионалов с признанными экспертными знаниями и компетентностью в определенной области и авторитетным притязанием управлять соответствующими знаниями внутри этой области или проблемном поле»<sup>19</sup>. Эпистемическое сообщество может состоять из ...

«... профессионалов множества дисциплин и бэкграундов, ... которые обладают (1) разделяемым ими набором нормативных и принципиальных убеждений, которые обеспечивают ценностно обоснованное объяснение социального действия для членов сообщества; (2) разделяемыми убеждениями о причинной обусловленности, которые выводятся из их анализа лидерских практик или делают вклад в центральный набор проблем их области и которые затем служат основой объяснения множественных связей возможных действий и желаемых исходов; (3) разделяемыми понятиями правильности, т. е. интерсубъектными внутренне определяемыми критериями взвешивания и проверки достоверности знания в области их компетенции; (4) общей управленческой инициативой (*policy enterprise*), т. е. набором разделяемых практик, которые связаны с набором проблем, задающих направление их профессиональной компетенции, предположительно в силу убеждения, что результатом станет улучшение человеческого благосостояния»<sup>20</sup>.

Будучи частью укорененной в исламе концепции шуры, эпистемическое сообщество может подразумевать группы экспертов и профессионалов, не обязательно ученых, которых соединяет разделяемая ими вера в *мака́сид аш-шари́а* и соответствующие следствия этой веры в области их мысли

---

<sup>19</sup> Haas P. M. Epistemic Communities and International Policy Coordination // International Organization, 1992, vol. 46, no. I, p. 3.

<sup>20</sup> Ibid.



и предложений. Иными словами, они должны быть постоянно включены в интеллектуальное движение между знаками и доказательствами письменного текста и теми, которые проявляются в природе, ища руководства и гарантирующего свидетельства, что понимание одного не может приблизиться к полноте без понимания и исследования второго. Их цель и вызов, который обращен к ним, состоит в обнаружении того, каким образом управленческие решения могут наилучшим образом соответствовать повелению Бога *соединить то, что должно быть соединено* и предложении таких границ, внутри которых сообщество оправданно определять проблемы так, что важные решения не будут чрезмерно задержаны. В этом свете неуверенность, неопределенность приобретает целое новое измерение, если сравнивать ее с традиционным правоведением.

Мера нашей неуверенности ограничена не нашим текстуальным опытом, но, скорее, нашим пониманием того, как тексты объединяются со свидетельствами, воспринимаемыми нами во Вселенной, тем самым придавая значение и определяя в качестве истинных и самих себя, и свидетельства вселенной. Уровни неопределенности с необходимостью наращиваются подкрепляющей природой написанного и наблюдаемого. От эпистемических сообществ следует ожидать не только предложений «описания общественных и физических процессов, их взаимосвязи с другими процессами, а также возможных последствий действий, которые требуют значительной научной и технической компетентности»<sup>21</sup>. От них следует также ожидать готовности и способности интегрировать и соотносить такое знание с основными источниками и Кораном в особенности.

Не подлежит сомнению, что свойственные членам эпистемического сообщества «понимание мира и формулировка альтернативных действий формируются системами убеждений, наборами операций и когнитивными карта-

---

<sup>21</sup> Ibid. P. 4.

ми»<sup>22</sup>. Подобным образом, Ауда предполагает, что фикх – это в своей основе познавательное упражнение и что на правоведов с их взглядами, методами и высказываниями влияет их общее мировоззрение<sup>23</sup>. В этой связи Рамадан предполагает, что знакомство с «учеными-контекстуалистами» может в определенной мере расширить интеллектуальные границы правоведов-традиционалистов<sup>24</sup>, однако он не относится в достаточной мере критически к ограничениям познания ученых-контекстуалистов, равно как он и не обращается к проблеме, которая возникает из того факта, что в современном мире те, кто обладают наиболее совершенным знанием, скорее всего, не исповедуют ислам и не видят ценности в обращении к Корану. Поскольку религия, даже если она остается молчаливой, накладывает «когнитивные ограничения на рациональность»<sup>25</sup>, она продолжает играть более значительную роль, чем согласно признать большинство людей. Здесь мы сталкиваемся с двойным вызовом, поскольку и правоведы-традиционалисты, и ученые-контекстуалисты игнорируют те измерения вопроса, которые они не могут воспринять или рассмотреть из-за установленных методологий. Далее мы увидим, как макасидный подход может помочь эпистемическим сообществам ориентироваться в условиях этого вызова, даже если их члены не исповедуют одну и ту же веру.

Предложения любого эпистемического сообщества или отдельного члена в коранической системе шуры должны быть свободны от самопревознесения. Коран утверждает: «Не ступай по земле горделиво, ведь ты не пробуришь землю насквозь и не достигнешь высоты гор!» (К. 17: 37). Изменение предложений в соответствии с предопределенными

---

<sup>22</sup> Ibid. P. 28.

<sup>23</sup> Auda J. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*.

<sup>24</sup> Ramadan T. *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>25</sup> Haas P. M. *Epistemic Communities and International Policy Coordination*. P. 29.

целями или *мака́сид* поможет контролировать возникновение таких тенденций. Сила убеждения, которая необходима для лидерства и представления заинтересованных акторов из широких масс сообщества – такова конечная детерминанта, которая определяет, какие предложения будут введены в действие. Тем самым обеспечивается положения, при котором принятие шуры и ее зависимость от эпистемических сообществ не превращаются в элитарную структура, которая закрыта для публичного наблюдения и отчетности. Каждое сообщество должно представить аргументы, которые будут нести в себе голоса других членов сообщества, а также заинтересованных людей из народа, которые могут подобным же образом озвучить свои мнения и соображения в ходе процесса, причем каждый из них должен быть наделен правом голосовать за или против альтернативного курса. Все стратегические решения должны достичь кворума внутри эпистемического сообщества прежде, чем будет принято окончательное решение, подобно поведению роя медовых пчел. Порог кворума должен быть определен коллективно, тогда как более широкий консенсус должен достигаться с течением времени по мере осуществления управленческого курса.

Такая система вынесения решений принимает тот факт, что лидеры и другие принимающие решения лица не могут охватить все сложности бесконечного числа публичных проблем, и от них этого не ожидают. Помимо того факта, что это просто невозможно в публичных делах, какой бы степенью квалификации не обладал человек, этот аспект также защищает от авторитаризма. Распределяя ответственность, шура активизирует принятие решений и результатов среди электората. Решение, которое обсуждается и принимается коллективно, дает начало социально инклюзивным и устойчивым сообществам, которые в большей степени готовы принять последствия действительного исхода дела. С этой точки зрения, лидер ответственен в той степени, в которой она или он гарантирует, что участники будут в этическом плане следовать процессу коллективного вынесения

решений. Для тех, кто наделен милосердием, справедливостью, мудростью и интеллектом, эта система будет в большей мере благоприятной системой отчетности перед самими собой. В авторитарных условиях лидер должен нести ношу ответственности за его или ее решения. Вне зависимости от того, благоприятен исход или нет, такие лидеры будут привлечены к ответственности за нарушение обязательного коранического предписания шуры<sup>26</sup>. Выгоды шуры простираются за пределы действительных правительственных решений и политических курсов, стимулируя социальную сплоченности и коллективную ответственность, популяризуя накопление знаний, специализацию кооперацию и т. д. Схожим образом ар-Райсуни предлагает десять назначений и выгод шуры, которые включают (1) определение правильного, или наиболее правильного, курса действий; (2) избавление от тирании субъективности и эгоистичных прихотей; (3) предотвращение произвола и тирании; (4) обучение смирению; (5) получение каждым того, что принадлежит ему по праву; (6) установление атмосферы свободы и инициативности; (7) развитие потенциала мышления и планирования; (8) большую готовность к действию и поддержке; (9) содействие доброжелательности и единству; (10) готовность выдержать нежелательные последствия<sup>27</sup>. В дополнение к этому, шура делает обоснование и убеждение фокусом хорошего вынесения решений, в противовес узким личным или групповым интересам или чрезмерной почтительности к истории.

---

<sup>26</sup> Обязательный характер шуры подтверждается ее упоминанием бок о бок с тремя столпами веры. Аргументы о том, что принятие результатов шуры опционально, как представляется, открывают путь авторитаризму и не согласуются с буквальной формулировкой или общим духом данного коранического предписания.

<sup>27</sup> *Al-Raysuni A. Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation. Pp. 26–40.*

## 1.2. Убеждение

Шура устанавливает, что управление и политика не могут быть подчинены изданию фетв или эдиктов группой мусульманских ученых преимущественно мужского пола, не говоря уже об отдельных личностях. Убеждение лежит в основе процесса шуры и, действительно, в исламском послании. Коран бросает вызов тем, кто в сомнении: он предлагает им «создать суру, подобную этой» (К. 2: 23) или дает размышлять над его знаменами (К. 38: 29), а также говорит о том, что сама вселенная – доказательство его правдивости (К. 2: 28–29). «Коран последовательно использует все возможные доказательства и методы убеждения, чтобы заставить ограниченных фанатиков увидеть истину [курсив Б. А.]»<sup>28</sup>, – таково замечание Мухаммада ал-Газали по поводу того, как Коран обращается к невежественным язычникам в мекканский период. С сомнениями и невежеством более нельзя было бороться чудесами и ясными знаменами, и, что более важно, необходимо было минимально полагаться на командный инструмент. Таким образом, мы обнаруживаем, что во всем Коране правила обоснованы ценностями и призывают к человеческому разуму<sup>29</sup>. В основанном на науке обществе этот подход должен быть с легкостью принят, по крайней мере, теоретически.

Коран явился с эксплицитным посланием, основывающемся на силе разума. В действительности повеление разума представляет собой единственное оправданное правило (закон) поведения и единственную законную (легитимную) власть. Коран говорит: «Неужели умы повелевают им такое? Или же они являются людьми преступными?» (К. 52: 32). Свой разум можно развивать, усваивая все формы грамотности, включая чтение, письмо, счет и другие формы научного образования. Коран дает руководство в том, «как просвещать неверующих, доводить до них Божественные слова, как всту-

---

<sup>28</sup> Al-Ghazali M. A Thematic Commentari on the Qur'an. P. 115.

<sup>29</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. New York: I.B. Tauris, 2008.

пать с ними в полемику»<sup>30</sup>. Бог не просто раздавал приказы, поскольку это бы не помогло проникнуть ни в личное, ни в коллективное сознание. Коран использует ряд инструментов для того, чтобы убедить людей использовать разум, поощрить его использование и принудить к нему. В частности, к этим инструментам относятся: сравнения с предыдущими откровениями (Торой и Евангелием), рассказывание историй, аллюзии, метафоры, повторы, вызовы, воззвания к человеческим чувствам, перспективы вознаграждения или наказания и диалог. Последний широко используется при передаче опыта всех посланников, для которых диалог был основным способом коммуникации с последователями, отрицателями и особенно с политической властью.

Акцент на убеждении отражает ту значительность, которую ислам придает «ведению» (carrying) заинтересованной общественности. Серьезные последствия принятия ислама для социальной, экономической и политической организации и структур требуют значительной общественной поддержки и включения. С интенсивным сопротивлением неизбежно сталкивается любой политический курс, который обещает реформировать распределение доходов и классовые структуры, принципы равенства и сексуальные нормы. Значительная часть общины пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!) отвергла послание ислама ввиду последствий его принятия для политики и экономики. С тем же столкнулись и пророки-предшественники. Тем не менее, Пророку было приказано проявить терпение и продолжить убеждать людей принять ислам (К. 6: 35) из-за преимуществ, которые он приносит в их личную и общественную жизнь, как личностям и как сообществам в этом мире и в мире следующем.

Перед пророком Мухаммадом (да благословит его Аллах и приветствует!) стояла незавидная задача убедить людей принять Божественное Послание без сверхъестественных явлений, которые, к примеру, сопровождали послания

---

<sup>30</sup> *Al-Ghazali M. A Thematic Commentari on the Qur'an. P. 116.*

пророков Мусы и Исы. Ислам прежде всего был религией размышлений, наблюдений и экспериментов. Это была религия убеждения и доказательства, которая удостоверяла писаное слово свидетельством опытного мира. Самый первый призыв Корана к декламации (*икрā*) «подразумевает понимание и толкование аятов Корана, изучение идей и концепций, которые он выдвигает»<sup>31</sup>. Выдвигаемые людьми требования чудес (К. 6: 7–8; 15: 7; 17: 90–93) более не будут удовлетворяться, равно как не будет более подчинения абсолютной власти авторитарных систем. Отныне убеждение – единственный метод, и Коран говорит Пророку, что с небес на землю не явится чудо, чтобы побудить человечество к принятию веры в Послание (К. 6: 9), и что ему не было позволено быть «властным над (их) делами» (К. 88: 22).

Коран непрестанно бросает людям вызов наблюдения красоты и порядка вселенной и всего в ней, в то же время признавая, как подтвердил Пророк, что в своем опыте мы переживаем только мимолетные проблески этой природной (естественной) реальности (К. 6: 104). Принятие этой ответственности открывать, изучать и получать пользу из нашего понимания гарантирует соблюдение открытой и динамичной природы ислама и с необходимостью обеспечивает, что каждая эпоха определит и разработает политические курсы, необходимые для защиты и наслаждения жизнью. Чем дальше мы отходим от подобной перспективы, тем интенсивнее становится наш опыт борьбы с несправедливостью, войнами, глобальным потеплением, потерей биоразнообразия, глобальными эпидемиями и т. д. Коран говорит нам: «<...> Аллах не отменяет милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того, что в их (собственных) душах. Воистину, Аллах – Слышащий, Знающий (обо всем)» (К. 8: 53). Фактически это означает, что мы несем ответственность за свою судьбу. В конечном счете на нашу действительность влияет то, во что мы верим и как мы себя ведем.

---

<sup>31</sup> Ibid. P. 252.

Коран предполагает, что наша способность объединять веру и знания в служении человечеству – единственный путь продвижения вперед. Важнейший аспект исламской мысли состоит в объединении всех сфер знаний, социальных и научных, в единое целое и, если это не представляется возможным – но это вполне возможно, – попытаться максимально надлежащим образом имитировать подобное единство. Каждому поколению предлагается невероятная вселенная открытий, основанная на предыдущих достижениях и стараниях предков. Обладая знаниями обо всем на небесах и на земле, Бог утверждает: «Если бы все деревья земли стали письменными тростями, а океан (чернилами), за которым находилось бы еще семь океанов, то не исчерпались бы Слова Аллаха (в написании)» (К. 31: 27). Эти слова обладают глубоким значением в поле разнообразия путей решения социальных, научных, экономических, политических и культурных проблем. Каждый заинтересованный и компетентный человек или группа должны иметь право внести свой вклад в это человеческое путешествие. Единственное условие ислама для любого вклада – уважение к единству и взаимозависимости всего во вселенной.

Темы общественного поведения и защиты окружающей среды тесно переплетены с нарративами Корана. В суре «Пчелы» аят за аятом наше внимание привлекается к чудесам природы, включая дождь, дающий нам питьевую воду, и растительность во всем своем великолепии: всевозможные фрукты, солнце, луна, звезды, времена суток, биоразнообразиие, моря и множества видов их населяющие, которых мы употребляем в пищу, из которых делаем украшения, а также горы, реки и т. д. Все это и многое другое выражается как части целостной системы, указывающей на щедрость Единого Господина (К. 16: 10–17). В следующей суре «*ал-Исра*» («Ночной перенос»), также известной как «*Бани Исра*'*ил*» («Сыны Израиля»), аят за аятом Коран предлагает основы достойного социального поведения: поклонение единому Богу, доброту к родителям, чувство долга по отношению к родным и незнакомцам, не доведенные до крайности



сти призывы к великодушию, защита детей и семейной жизни, очищение от греха и сдерживание эмоций во время потерь, надлежащая опека над сиротами, справедливая торговля, предусмотрительная приверженность и смирение.

Отстранение от суеверий, сверхъестественных чудес и авторитаризма – основа государственной политики в исламе и достойного правления. Хотя миссия пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!) стала сложнее из-за того, что ему приходилось полагаться на «убеждение, просвещение и справедливость»<sup>32</sup>, все это планировалось нам на пользу и для долгосрочного укрепления связи ислама с разумом. Как можно убедить людей принять определенный образ мысли или заставить действовать, если единственный способ добиться этого – абсолютная подчиненность власти и/или сверхъестественные силы? Вместо этого приглашение к лучшему пути должно происходить посредством «мудрости, доброго увещания и ведения спора самым наилучшим и добрым образом» (К. 16: 125).

Акт убеждения нелегок, и действительно правдивый совет может быть опасным, вне зависимости от того, направлен ли он на тех, кто находится у власти, или же на широкую общественность, поддержки и участия которой ищут. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) акцентировал внимание на обращении правдивых речей ко власти имущим, описывая это действие как лучший джихад<sup>33</sup>. Явным образом уважалось сохранение этой этики во времена халифатов Абу Бакра, Умара и Али. Ранний халифат основывался на договоре между правителем и подданными, в котором правитель постанавливал, что его власть действительна лишь до тех пор, пока он поддерживает справедливость. Эти времена далеки от призывов более поздних знатоков закона, которые «<...> в интересах политической стабильности <...> требовали повиновения несправедливому правительству, обладавшему военной силой <...>». Результа-

---

<sup>32</sup> Ibid. P. 305.

<sup>33</sup> *Abu Dawud*. Sunan Abu Dawud. II, 438.

том был «политический квиетизм», при котором правове­ды «открыто пытались оправдать применение силы во имя ста­бильности <...>»<sup>34</sup>. В таком мире убеждение не играет ника­кой роли, а святость жизни приносится в жертву сомнитель­ным интересам. Эта позиция открыто игнорирует саму суть ислама и шариата, к которой, по их словам, обращаются правове­ды.

Говорить правду власти – сложное дело, которое тре­бует, чтобы активисты и аналитики вышли за рамки при­вычных интерпретаций, чтобы понять смысл предписаний Корана, их отношение к миру и их воздействие на мир. Та­кое понимание предполагает знание релевантных парамет­ров, которым обладают активисты и аналитики. Это требо­вание делает обязательным знание *мака́сид*, или целей и предназначения Божественного закона.

### 1.3. Мака́сид

Аргумент в пользу «убеждения» в вопросах правления, как это явно указано в Коране, невозможен без признания важ­ности *мака́сид*, или целей Божественного закона (шариата). Большая часть правовых норм в Коране оправдывается тем или иным образом. Таким образом, заглаживание вины пер­ед соседями воодушевляется афоризмом: «Примиряйте (любых) двух (борющихся) братьев» (К. 49: 10). Подобно это­му, практика справедливой торговли оправдывается следу­ющим утверждением: «Так будет лучше и более честно по последнему исходу» (К. 17: 35). Этот фокус на целях, зада­чах и намерениях не был потерян при первых халифах.

Подход *мака́сид* обычно связывают с Умаром, второ­му халифу общины, находившейся в стадии возникновения. Это верно в том смысле, что Умар применял такой подход во всех сферах правления, однако Абу Бакр также ценил его. Без глубокого понимания *мака́сид* Умар не был бы способен

---

<sup>34</sup> Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. P. 160. В своем изложении Камали полагается на мнение А. К. Ламбтона, ср: Lambton A. K. State and Government in Medieval Islam. Psychology Press, 1981. P. 263.

править мусульманскими землями и разделять их, попутно создавая ряд правительственных ведомств для устройства растущего мусульманского политического тела. Консультируясь со своими советниками, он создал многочисленные государственные учреждения, принципы и политические курсы, включая ведомство омбудсмана, в котором жители всех земель под его ответственностью могли подавать жалобы против государственных должностных лиц. Более того, он ввел строгие меры по борьбе с коррупцией и защите потребителей, назначив чиновников (должностных лиц) для слежки, расследования и наказаний нелегальной коммерческой деятельности. Примечательно, что первым инспектором рынка, назначенным в Медине, была женщина по имени аш-Шифа бин Абдулла. Она не только патрулировала базары, разыскивая любую подозрительную деятельность, но и давала советы торговцам, которые не были уверены в допустимости определенных транзакций<sup>35</sup>.

Для Умара нормы права существовали для того, чтобы указывать путь людям в нормальных обстоятельствах. Все типы поведения и все решения, будь они основаны на правилах или же на намерениях, направлялись неприходящими ценностями и этикой. Сочувствие, прозрачность, равенство, меритократия, честность, ответственность, эффективность (вплоть до аскетизма) и послушание строго руководили всеми вопросами, связанными с государственной службой. Это позволяло Умару использовать проблемно- и контекстно-ориентированный подход к управлению. Его подход открыл эру новшеств в управлении и государственной службе. Умар внимательно наблюдал за тем, что делали соседние государ-

---

<sup>35</sup> Этот рассказ распространен в книгах биографий (*тараджим*), среди авторов которых Ибн Абд ал-Барр, Ибн Сад, ал-Маззи, Ибн Хаджар и Абу Нуайм ал-Асбахани. Передачики хадисов не фиксируют этот инцидент, за исключением одного повествования у Абу Асима, достоверность которого подвергается сомнению. Важно осознавать, однако, что биографические вопросы (*тараджим*) не подлежат проверке в соответствии с критериями хадисоведения.

ства. Благодаря этому в его правление произошла профессионализация обороны, было распространено образование, здравоохранение, социальное обеспечение и создана центральная казна, а также ее провинциальные аналоги. Очевидно, что ориентация на *мака́сид* пронизывала все управленческие решения Умара.

Точные особенности институтов, разработанных и развитых Умаром, не являются нашей заботой. Достаточно признать, что эти политические, экономические и социальные инновации не были подробно описаны в Коране. Вместо этого Умар полагался на свое понимание целей предписаний Корана. Существует несколько задокументированных случаев, когда Умар принимал решения, которые, казалось бы, шли наперекор буквальному смыслу выражений Корана. Например, он отказался распределить завоеванные земли как военные трофеи, чтобы не позволить мусульманам доминировать над богатствами и контролировать большие территории и проживающее на них мирное население. Он ввел запрет на наказание за кражу во время голода в Медине, настаивая на том, что приоритет сохранения жизни делает необходимыми любые меры<sup>36</sup>. В другом случае он отказался материально поддерживать новообращенных в ислам несмотря на явное требование коранических предписаний, утверждая, что это требовалось лишь тогда, когда ислам был слаб<sup>37</sup>. Он также дал начало управленческой практике, в рамках которой гильдия человека, в отличие от его ближайших родственников, могла платить выкуп в случае ненамеренного убийства<sup>38</sup>. В целом ясно, что Умар пользовался своим пониманием целей шариата, или *мака́сид*, для обеспечения справедливого и беспристрастного правления. Его новатор-

---

<sup>36</sup> Auda J. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. P. 10.

<sup>37</sup> Rauf F. A. *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 20.

<sup>38</sup> Ibn Ashur M. A. *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*. London: III, 2006. P. 98.

ский дух и уверенность ставят под сомнение все современные точки зрения, согласно которым ислам не разрешает или не одобряет инновации в сфере государственной политики и управления.

Несмотря на свое раннее выражение в управлении, формальная разработка подхода *мака́сид* не произошла вплоть до X в. Именно тогда избранная группа мусульманских правоведов обратилась к идее убеждать собственных современников присматриваться к целям шариата при вынесении правовых заключений и интерпретации текстов. На понимание шариата и его действительных следствий, наложили поверхностные ограничения авторитарные правители и ученые-самоцензоры. Возможный вклад ислама в политические, социальные и экономические реформы и обновления оказался стеснен этими рамками.

Амбициозная ранняя цель подхода *мака́сид* заключалась в том, чтобы сделать единым целым части уже существующего поля фикха, или правоведения, и настоять на том, чтобы будущие разработки учитывали этическую структуру, вокруг которой могло бы сложиться согласие ученых. Основатели этого подхода также стремились побудить простого верующего признать, что исламское право нацелено на достижение пользы и предотвращение вреда. *Мака́сид* направляли как ученых, так и мирян. «Объясняя принципы ислама, причины исламских правовых решений, а также намерения и цели, лежащие в основе шариата, или исламского закона, они явно дали понять, что каждое правовое постановление в исламе имеет определенную функцию, которую оно выполняет, цель, которую оно воплощает в жизнь, причину, будь она явной или неявной, а также замысел, который оно стремится исполнить, и все это для того, чтобы принести пользу людям или же предотвратить вред или тление»<sup>39</sup>. Несколько видных правоведов даже предполагали, что *мака́сид* должны принять фиксированную и обя-

---

<sup>39</sup> *Alalwani T. J. Introduction // Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. London: ИИТ, 2005. P. xi.*

зательную форму, подобно основам правоправедения, *усул*. Для этой группы теоретиков основная цель *мака́сид* состоит не только в том, чтобы продемонстрировать, что все правовые постановления нацелены на достижение высших целей шариата, как это диктует данный подход, но еще и в том, чтобы отвергнуть те разработки, которые не могут достичь этой связи.

Подход *мака́сид* в своей традиционной форме сосредотачивается на сохранении того, что исследователи определили в качестве шести целей, или необходимых параметров. Эти цели совпадают с тем, что ранние ученые считали позитивными аспектами правовых ограничений в уголовном кодексе. Таким образом они утверждали, что исламское право способствует благу и предотвращает вред, оберегая веру, жизнь, разум, потомство, благосостояние и достоинство. Аш-Шатиби (ум. 1388) дошел даже до утверждения, что закон был заложен именно для того, чтобы сохранять эти шесть основ, или благ<sup>40</sup>, и в результате все конкретные нормы права должны ориентироваться на их приоритетность<sup>41</sup>. Эта точка зрения широко разделяется современными учеными, изучающими *мака́сид*, которые рассматривают эти шесть принципов в качестве «неизменного ядра всех религий и правовых систем»<sup>42</sup>. Конечная цель этих ученых состоит в том, чтобы эти шесть целей стали «непоколебимыми основаниями любого акта иджтихада и всей исламской мысли»<sup>43</sup>.

Даже в своем традиционном формате *мака́сид* устанавливают важный ориентир для общественной практики и государственного управления. Придавать первостепенное значение улучшению жизни, достоинства, веры, интеллекта,

---

<sup>40</sup> Ibid. P. 7.

<sup>41</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 209.

<sup>42</sup> Ibid. P. 188; Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 137.

<sup>43</sup> Alalwani T. J. Introduction // Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. xiv.

потомства и благосостояния – значит задавать вопросы о разработке и воплощении политического курса на всех этапах, а также ставить под сомнение намерения и вклад влиятельных игроков и прочих сторон, имеющих собственные интересы. Обычное видение правового и религиозного подхода может играть лишь ограниченную роль в этом гораздо более демократичном и ответственном процессе. Это универсальный подход, который предполагает участие людей из всех слоев общества и систем верований. Он разграничивает этику и религию ради достижения высшего блага для человечества.

#### *1.4. Этика и религия*

Для того чтобы государственная политика и управление в исламе были всеобщим предприятием, необходимо проводить различие между этикой и религией. Мы уже увидели, что модель совместного вынесения решений на самом деле уходит корнями еще в животное царство, и тем самым устраняются любые возражения против его потенциальной связи с религией, если не считать веру мусульман в то, что и пчелы в конечном счете вдохновлены Богом. Несомненно, Коран изобилует подобными упоминаниями и подобными методами, что требуют использования разума, если мы хотим полностью оценить их мудрость и полезность. Знание, полученное из Корана, является принципиально этическим, хотя и не обязательно религиозным.

Мы нигде на найдем этому столь же блестящего объяснения, сколь предлагает докторская диссертация шейха Мохаммеда Абдаллы Дараза 1947<sup>44</sup> г. Он объясняет, что этику Корана невозможно считать религиозной без оговорок. Во-первых, он указывает на всеобъемлющий характер Корана и тот факт, что он так или иначе охватывает все аспекты жизни. Религиозный элемент, который включает в себя поклонение, напротив, является не только ограниченным, но и

---

<sup>44</sup> См.: Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. Chapter 6.

сугубо личным. Во-вторых, очевидно, что предполагаемая этика подтверждается в самой жизни человеческим сознанием, правоспособностью и исключительным правом каждого человека стремиться содействовать добру и предотвращать зло. В-третьих, Коран не опирается в первую очередь на страх и надежду в оправдании своих постановлений, а, скорее, требует внимания, понимания и развития человеческого разума. Таким образом, он не только подходит людям с различными способностями, но, что более важно, направляет их и реагирует на изменения во времени и пространстве.

Тем самым не утверждается, что вера ничего не значит. Мы уже отмечали, что вера и убеждения играют важную роль в формировании подхода, ценностей, определений и, следовательно, предложений эпистемических сообществ. Религия, несомненно, играет важную роль в организации и направлении наших мыслей и действий. Это, однако, не значит, что этика и вера определяют друг друга. В экзистенциальном плане разум предшествовал позитивному праву религии<sup>45</sup>. Правда и ложь вдохновляются каждой душой при ее сотворении. Именно по этой причине мы формируем и принимаем как религиозный, так и естественный закон. Ни один из них не навязывается сознанию без его подтверждения<sup>46</sup>. Наконец, важно отметить, что религиозные правила лишь делают вклад в формулировку отправной точки принятия решений. Каждый человек или группа людей обязательно будут ограничены своими возможностями, границами своих знаний и прочими обстоятельствами. Так, даже с принятием религиозных правил мы все равно должны сами определять свой курс действий и его назначение, или *максид*, в любой период времени и с учетом других параметров, которые определяют потребности ситуации.

Религия становится движущей силой лишь тогда, когда мы рассматриваем интенциональность, сферу, в которой верующий пытается соединить свою волю с волей Бога. Дру-

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.



гими словами, именно намерения, стоящие за любым действием, делают его религиозным, вне зависимости от того, выражается ли это как абсолютная набожность или же социальная активность. Эксплицитное проявление намерения как таковое практически невозможно и никоим образом не может быть навязано другим или даже быть ожидаемо от них. Коран не только дал это ясно понять, утвердив, что в религии нет принуждения (К. 2: 256), но также и установив: «Воистину, ты не сможешь наставить на прямой путь тех, кого возлюбил. Только Аллах наставляет на прямой путь тех, кого пожелает. Он лучше знает тех, кто следует прямым путем» (К. 28: 56). Для верующих это выступает еще одним подтверждением того, что надо сторониться любой претензии на такую возможность или желание. Более того, Коран также повелел мусульманам уважать ритуалы других людей.

Вера – это личный и добровольный выбор. В вопросах веры нет принуждения. Свобода совести является нерушимым правом в исламе, независимо от того, говорим ли мы о личном выборе или государственном управлении. Те, кто выбирают верить, однако, не могут удовлетвориться лишь своим внутренним развитием. Любое повеление верить в Коран сопровождается повелением совершать добрые и полезные дела<sup>47</sup>. Верующий испытывается в этой искренности, когда он видит нужды и реалии жизни, сталкивается с обстоятельствами, которые он не может игнорировать в силу своего заявления о вере. Даже в обстоятельствах, где нет острой необходимости действовать, верующему предписано способствовать жизни во всех ее красках, чтобы развивать человечество и обнаруживать истину, которая укрепляет нашу веру и направляет наше взаимодействие с постоянно усложняющимся миром.

---

<sup>47</sup> К примеру, см. следующие аяты Корана: К. 2: 25, 82, 277; 3: 57; 4: 57, 122, 173; 5: 9, 93; 7: 42; 10: 4, 9; 11: 11, 23; 13: 29; 14: 23; 18: 30, 107, 19: 96; 22: 14, 23, 50, 56; 24: 55; 26: 227.

### 1.5. Милость против справедливости

Акцент шариата на плюрализме и мире подчеркивает тонкое, но критически важное различие между окончательной этической ценностью религиозно-правового подхода и подхода *мака́сид*, прилагаемых к исламскому управлению и политике. Природа закона и его принципов предрасполагает исламских ученых ставить в приоритет концепцию справедливости в их мыслях и разработках. Справедливость в первую очередь связана со справедливым и равноправным отношением в соответствии с Кораном и сунной. В своей книге об исламском правоведении ал-Хибри утверждает, что «центральная часть исламского мировоззрения – *адл*, или Божественная справедливость»<sup>48</sup>. Камали вносит свою лепту в обсуждение, утверждая, что «фундаментальная цель шариата – обеспечение справедливости (*адл* или *киср*) и содействие благу (*масалих*) людей»<sup>49</sup>. Для Проекта индекса шариата (Shariah Index Project, SIP) справедливость – это «основной принцип исламского управления»<sup>50</sup>. Цель справедливости, по мнению Абдула Рауфа, «заключается в том, чтобы проявить единство <...>. Справедливость позволяет людям объединяться в согласии и мире, а не как противоборствующим сторонам, соперничающим каждая за свои собственные интересы»<sup>51</sup>. Расширяя тематическую перспективу дискуссии, Ауда объясняет: «Я понимаю „исламское право“ в качестве движущей силы справедливого, продуктивного, развитого, гуманного, духовного, чистого, сплоченного, дружественного и глубоко демократического общества»<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Al-Hibri A. The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Muslim Perspective. P. 15.

<sup>49</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 203.

<sup>50</sup> Mahmood T. Rights and responsibilities in the Qur'an and Sunnah // Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 174.

<sup>51</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 177.

<sup>52</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. xxii.

Распространяя подход *мака́сид* на управление, однако, нельзя принять эту перспективу без критики. Пророк предупредил: «Справедливее для судьи ошибиться оправдав, нежели осудив»<sup>53</sup>. Можно даже утверждать, что тем самым он пытался очертить один из принципов исламского права. Иными словами, стремление к милости и милосердию является собой бо́льшую ценность, нежели попытка добиться справедливости в случае сомнений. Тем не менее судить людей в суде – это задача, которая принципиально отличается от управления сообществами на различных административных уровнях.

Не должно быть никаких сомнений в том, что исламское управление и связанные с ним политические курсы явно и недвусмысленно связаны с милостью и милосердием. Пророк Мухаммад говорил: «Прояви милость ко всему на земле, чтобы и Он на небесах помиловал тебя»<sup>54</sup>. Он также говорил: «Пусть милость божья будет ниспослана тем, кто добр и терпелив, когда он продает, добр и терпелив, когда он покупает, и добр и терпелив, когда он требует»<sup>55</sup>. Сострадание, понимание, прощение и помилование являются отличительными чертами Божественной власти и этическими ценностями, которые направлены на строгое следование букве закона. Я не верю, что какой-либо уважаемый правовед или исследователь ислама, включая тех, к которым я отсылала ранее, будет отрицать это утверждение, хотя они и могут не придавать ему большой роли. Действительно, каждый ученый признает, что милость является наиболее значимым атрибутом Бога и как таковая является определяющей характеристикой Его владычества. Именно поэтому Камали лаконично отмечает:

---

<sup>53</sup> *Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 175.*

<sup>54</sup> *Abu Dawud. Sunan Abu Dawud. 2/235.*

<sup>55</sup> *Al-Asqalani I. H. Jawahir Sahih al-Bukhari. Hadith no. 275.*

«Коран явным образом утверждает, что его *raison d'être* в том, чтобы принести милость и служить „исцелением для тех [духовных] недугов, что в сердцах, верным руководством и милостью [*рахматан*] для верующих“ (К. 10: 57). Подобным же образом он заявляет, что наиболее важным предназначением пророчества пророка Мухаммада было даровать милость: „Мы направили тебя только в качестве милости [*рахматан*] к мирам [*ли ал-'аламийн*]“ (К. 21: 107). Употребленное в форме множественного числа, слово „миры“ подразумевает, что милость Бога безгранична. Она распространяется на все человечество и даже за его пределы, на животный мир и другие миры, о которых мы можем не знать. Акцент на милости передается эксплицитно, когда Бог объявляет: „Моя милость [*рахма*] объемлет всякую вещь“ (*ва рахматий васи'ат кулла шай*; К. 7: 156). Центральная роль милости также ясно проявляется тем фактом, что двумя именами из девяноста девяти прекрасных имен Аллаха (*ал-асма' ал-хусна*), которые начинают 113 и 114 суры Корана, являются *ар-Рахмайн* (Благодетельный) и *ар-Рахим* (Милостивый) <...><sup>56</sup>.

В действительности более подходящим переводом фразы «*ар-Рахмайн ар-Рахим*» будет «Милостивый, Даритель Милости». Этот смысл еще более подчеркивает данную характеристику Божественного владычества. Оба этих слова в арабском происходят от одного корня *ра-ха-ма*, и потому важно переводить их однокоренными словами с тем, чтобы ясным образом продемонстрировать, как Божественное придает величайшую важность этому имени и атрибуту.

Серьезность этой ценностной предпосылки для управления и политических мер, рассмотренных с исламской точки зрения, нельзя недооценивать. Более того, каждый из нас физически и морально связан этой ценностной предпосылкой. Коран говорит нам: «О человечество! Помните о вашем Господе, Который сотворил вас из одного существа [*нафс*], сотво-

---

<sup>56</sup> *Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 202.*

рил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин. Будьте внимательны к Аллаху, (именем) Которого вы требуете свои взаимные права [друг у друга] и внимательны к лонам [*ал-архām*] (из которых вы рождены), ведь Аллах всегда наблюдает за вами» (К. 4: 1). «Существо», к которому отсылает данный аят – это *Рахīm*, коранический термин, который бессмысленно переводить просто словом «лоно». Священный хадис, или *хадис кудси*, говорит нам, что именно Бог, *ар-Рахмāн*, был тем, кто назвал Лоно *ар-Рахīm*, тем самым подчеркнув физический и моральный императив милости, обращенный к человечеству, в качестве общего для всех людей начала. В этом хадисе Бог объявляет: «Я – Милостивый, и Я сотворил *Рахīm*, и дал ей имя от Своего Имени, и кто станет будет связан с ней, с тем Я стану поддерживать связь, а кто порвет с ней, с тем и Я порву связь»<sup>57</sup>. Священный хадис и аят Корана, процитированный выше, подтверждают друг друга. Всем людям повелевают помнить об их Господе и лолах, *ал-архām*, которые родили их и которые связывают их с их изначальным источником. Понимаемые одновременно в плане фактического содержания и в плане метафорическом, *ал-архām* соединяются с матерью всех лон, *ар-Рахīm*, которая была началом всего человечества и которой Бог пообещал поддерживать связь только с теми, кто поддерживает связь с ней.

*Рахīm* отражает как физическую, так и нравственную связь всего человечества. Физически каждый человек связан с другим человеком через изначальную связь с *Рахīm*. Хотя некоторые ученые ограничивают это отношение семьей, о которой человек знает, представляется, что оно охватывает все человечество, поскольку каждый источник человеческого размножения с необходимостью связан с изначальным источником. Природа этих физических отношений, которые нам повелевают сделать священными, определяется моральным атрибутом источника, который, как нам говорят,

---

<sup>57</sup> Ахмад I/194 согласно Абдуррахману ибн Ауфу (достоверный согласно Ахмеду Шакеру)

напрямую связан с Милостивым, его сотворившим. Иными словами, мы не только должны быть милостивыми друг к другу, но должны также отразить этот нравственный императив во всех наших человеческих начинаниях. Таково определение внимательности по отношению к Богу и внимательности к *ал-архам*.

Макасидный подход к управлению ясным образом нормируется безотлагательным принятием морального императива милости прежде любых иных ценностных предпосылок. Как таковой этот подход также предписывающий: он рекомендует ценности, которые должны быть приоритетными по отношению к другим в управлении и формулировании политического курса. С исламской точки зрения управление прежде всего и главным образом связано с целостностью человеческого благосостояния. Вторым по важности предписанием является справедливость, но в ней не отражена глубинная сущность исламского управления. Кроме того, одной справедливости едва ли будет достаточно исламскому закону. Почему мы говорим «едва ли», хотя Коран ясным образом поддерживает понятия справедливости и равенства? Дело в том, что рука об руку с поддержкой этих понятий идет превосходство прощения, помилования, великодушия и красоты – всех элементов милости. Например, в случае убийства верующим повелевают применить *киса̄с*. Объяснения данного понятия многообразны, но их основу составляет следующее: *киса̄с* – это закон равенства, воздаяния или зеркального ответа, иными словами, жизнь за жизнь. Но ни одно из объяснений не схватывает полностью значение коранического понятия, которое подчеркивает возможность прощения и великодушного и доброжелательного действия в таких случаях. Нам говорят, что *киса̄с* содержит в себе возможность сохранения жизни в качестве уступки и *милости* от Бога (К. 2: 178–179).

Более того, пророк Мухаммад сказал: «Не помилует Аллах того, кто сам не проявляет милосердия к людям»<sup>58</sup>, и ему было ниспослано повелеть людям даровать милость друг другу (К. 2: 219). Это становится особенно ясным, когда мы затрагиваем область управления. Когда Пророк отправлял двух наместников в две провинции Йемена, он увещевал их поступать следующим образом: «Облегчайте, а не создавайте трудности, несите благие вести, а не внушайте отвращение (к религии)! Будьте добры и снисходительны к людям, не будьте слишком строги с ними»<sup>59</sup>. Этому подходу затем следовали все четыре праведных халифа. Последним из них был Али ибн Аби Талиб, который давал схожий совет наместнику Египта с его многочисленным христианским населением:

«Наполни свое сердце милостью, любовью и добротой к своим подчиненным. Не предстай перед ними ненасытным животным, считающим их легкой добычей, ведь они принадлежат к двум видам: либо они твои братья по вере, либо равные тебе по сотворению. Ошибки застигают их врасплох, недостатки возобладают над ними, злые деяния они совершают специально и по ошибке. Так что даруй им твое помилование и прощение так же, как, ты надеешься, Бог дарует тебе Его помилование и прощение. Ведь ты выше их, а тот, кто поставил тебя, выше тебя, а Бог выше того, кто поставил тебя».

Ясно, что милость – это определяющий атрибут основанного на *мака́сид* управления, и те, кто стремится сделать вклад в это поле, должны не только признать этот факт, но также располагать потенциалом к встраиванию смыслового содержания этой особенности в свои исследования, рекомендации и активизм. Данный нравственный императив должен отражаться в наших институтах и способах руководства ими. Действие и его последствия – это центральные темы

---

<sup>58</sup> *Al-Bukhari M. Sahih. No. 7376.*

<sup>59</sup> *Al-Bukhari M. Sahih. No. 4341/4342 и 4344/4345. Pp. 735–756.*

ислама, и именно поэтому осуществление милости в том, что мы делаем, а не только в том, что мы говорим, становится чертой, отличающей макасидный подход как от традиционного правоведения, так и от неисламских исследований в области управления. Предпочтение милости другим вариантам может привести только к полезному исходу как для действующего правительства и его лидеров, так и для обществ, которыми они управляют.

### **1.6. Вызовы формирующейся дисциплины**

Применение макасидного подхода к управлению и публичному порядку – это новое предприятие, которое связано с определенными вызовами и трудностями. В первую очередь, это предприятие должно преодолеть препятствия, которые возведены глубоко окопавшейся религиозно-правовой парадигмой, настаивающей на том, что шариату нечего сказать по поводу государственных дел. Но в равной степени это предприятие должно стать вызовом современным исследователям *макасид*, которые просто переносят структуру *макасид* из правоведения в управление без каких-либо оговорок и без реконструкции их системы. Такого рода реконструкция сделала бы перенос действительно возможным и обеспечивающим ясную соотнесенность системы с ее основными источниками.

Одно из наиболее серьезных заблуждений, требующих нашего разоблачения – мнение, что шариату нечего или практически нечего сказать о природе государства. Многие современные ученые заявляют, что шариат молчит, когда речь заходит о государстве. Частично эта путаница связана со смещением шариата, или Божественного закона, с фикхом, или пониманием этого закона правоведами. Фикх отсылает к «огромному корпусу правоведческих мнений, которые высказывались различными правоведами различных школ мысли в связи с применением шариата в различных ситуациях реальной жизни на протяжении последних че-



тырнадцати веков»<sup>60</sup>. Этот корпус по преимуществу основан на *āyāt al-akhām*, или законодательных аятах Корана, общее число которых составляет примерно 250 (из 6000 аятов Корана), и на примерно 1200 *ahādīṣ al-akhām*, или пророческих преданиях законодательного содержания<sup>61</sup>. В совокупности эти коранические аяты и хадисы зачастую ошибочно именуют шариатом, хотя очевидно, что они могут составлять лишь его малый сегмент.

Даже поверхностное исследование шариата показывает, что политика и политические курсы выступают в качестве важных точек фокусировки коранических предписаний и повествований. Гибкость в отношении конкретной формы государственной власти не подразумевает отрицания ее существования или возможности предложения каждого элемента, необходимого для построения полноценной системы управления. Коран недвусмысленно заявляет, что в Книге не было упущено ничего (К. 6: 38). Наблюдение Камали о том, что шариат «не транслирует значительного понимания государственной власти и политических интересов его учреждений и институтов»<sup>62</sup>, игнорирует множество коранических упоминаний элементов государственной власти и повествований, в которых эти элементы ясно проявляются. Подобным же образом Абу Рида ошибочно утверждает: «Нельзя не отметить отсутствия понятия государства, которое обладает властью и которое охраняет и применяет на практике религию, несмотря на появление его в сочинениях теоретиков этики <...>»<sup>63</sup>. То, к чему отсылают эти и многие другие ученые – это историческая конструкция, которая воплощена в фикхе, а отнюдь не шариат, который представляет собой

---

<sup>60</sup> Auda J. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. P. xxii.

<sup>61</sup> Kamali M. H. *Shariah and Objectives of Islamic Law // Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. P. 18.

<sup>62</sup> Kamali M. H. *Freedom of Expression in Islam*. P. 8.

<sup>63</sup> Attia G. E. *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach*. Washington: IIIT, 2007. P. 83.

руководство, различным образом представленное в неизменном пространстве Божественного закона.

Ограничение понимания шариата сделало политических экспертов неспособными к поиску в Коране бесценного содержания, имеющего отношение как к процессуальной стороне интересующего нас вопроса, так и к его сути. Богатое историческое наследие, которое превозносило эффективность отделения исламских вопросов от управления во имя стабильности и послушания, обусловило ошибочное признание того, что шариату нечего сказать о государственной власти и отношениях государства и гражданина. В действительности же именно правоведы обходили стороной эту тему из-за меркантильных интересов и цензуры. Можно также сказать, что такое избегание было своего рода ответом на строгие государственные директивы. Однако изучение шариата ясно показывает, что демократические принципы и критерии шурь, о которых мы говорили ранее, могут быть выведены на первый план и тем самым применены в рассмотрении таких вопросов, как тирания, бедность и коррупция.

Эта первая ошибка привела к еще одной ошибке. Речь идет об изобретении понятия, которое позволило бы ученым и правоведам выходить за пределы того, что они не воспринимали непосредственно в силу искусственно наложенных на тексты ограничений. «Независимые полезные действия» – это нормы права и решения, «которые признаются исламским правом, но не упоминаются какими-либо конкретными правовыми текстами»<sup>64</sup>. Данное понятие используется для уравнивания ограничений аналогического рассуждения<sup>65</sup> и обоснования разработок, связанных с *мака́сид* и *сийа́са шар'ийя*. Как бы то ни было, эта классификация представляется излишней в том случае, если при изучении шариата (а не фикха) в политических и управленче-

---

<sup>64</sup> *Al-Raysuni A.* Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 262.

<sup>65</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 16.

ских целях будут сняты оковы фикха и *усул ал-фикх*. Более того, это единственный путь, который позволит подходу *макасид* построить жизнеспособную систему принципов, поддерживающую такие исследования.

В противоположность независимым полезным действиям, макасидный подход к управлению и политическим мерам требует разработки нового арсенала методологий понимания основных источников. Если такой арсенал будет разработан, необходимо будет опираться на него. Даже беглое размышление о Божественных методологиях, которые представлены в Коране, обнаруживает богатство техник, включающее диалог, рассказ историй, пример, информирование, назидание, наблюдение, аллюзии, метафоры, повторение, установления (разрешения и запреты), доказательства и т. д. Перечисленные методы могут быть применены в рамках более широких тематических, системных и циклических подходов к текстам и вселенной. Тексты и вселенная – как раз то, к чему эти методы приложимы. Толкователи, которые избрали путь тематической экзегезы, подходят к Корану как к единому целому и «разыскивают темы во всем массиве текста, в его сурах и группах стихов», тем самым вступая в резкое противоречие с экзегетами-традиционалистами, которые уделяют все свое внимание объяснению отдельных слов или аятов<sup>66</sup>. Тематическая герменевтика служит «определению базовых теорий и принципиальных концептуальных представлений, которые составляют исламское мировосприятие. Вместо того, чтобы довольствоваться одними лишь теоретическими надстройками и детализированным законодательством, этот подход обещает сделать возможным формулирование набора понятий, которые составят универсальную и внутренне согласованную систему»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Ibid. P. 171.

<sup>67</sup> *Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach.* P. 169.

Системный подход подчеркивает необходимость понимания того, как разнообразные элементы основных источников (будь то физические или абстрактные элементы) взаимодействуют друг на друга внутри своих эксплицитных или имплицитных контекстов. Идея этого подхода заключается в понимании, как именно Божественное устройство систем дает начало определенным паттернам, которые отличаются от составляющих их отдельных частей и даже групп этих частей. Такое мышление исключает возможность избирательного подхода к шариату под предлогом неизбежного достижения благоприятного исхода. Системное мышление требует признания целесообразности, холизма, открытости, динамизма и многомерности – и это далеко не все его критерии.

Циклический анализ связан с изучением событий, о которых рассказывает Коран в своих повествованиях. Также он обращает внимание и на те события, которые просто упоминаются как факты. Однако циклический анализ интересуют события, в которых в достаточной степени представлена историческая регулярность, позволяющая спроецировать их на будущее. Нет никаких сомнений в том, что предоставляемая Кораном информация значима и надежна, если мы имеем в виду выполнение данной цели. Разумеется, для предложения детализированных и продуманных сценариев может также потребоваться помощь истории и других дисциплин. Таким образом, основанный на Коране анализ может принести важные интуиции о вероятности повторения событий и факторах, которые ускоряют или задерживают некоторые интервалы.

Разработка нового инструментария наук об управлении не будет легкой или быстрой, но она представляет собой критически важную задачу. Привычка исламских ученых и их учеников последовательно полагаться на традиционное правоведение делает неприменимыми в современном управлении и политических разработках их основные предложения. Заявление, что шариат не говорит ничего (или говорит очень мало) о государственной власти и институтах,

должно быть отвергнуто, а понятию «независимых полезных действий» должен быть брошен вызов. Такое мышление ставит политических аналитиков перед выбором из двух крайностей. Либо мы принимаем детализированный, приземленный и фрагментированный микромир правоведения, либо относительно открытый и свободный мир независимых полезных действий. Реальность и легитимность неизбежно базируются на спектре значений между этими двумя крайностями. Тем, кто видит возможность срединного пути, будет непросто сформулировать и представить возможные альтернативы.

### 1.7. Заключение

Данная глава осветила важнейшие компоненты государственного управления в исламе. Шура делает обязательным процесс коллективного вынесения решений государственного управления. В отсутствие шуры не может расцвести корректное государственное управление, поскольку авторитарные контексты создают препятствия многообразию и подавляют инакомыслие. Гибкость достигается тогда, когда процесс выбора управленческого курса восприимчив к заключениям экспертов, которые обязаны полностью изучать проблемы и убеждать других в справедливости своих доводов. *Мака́сид* проясняют цели, к которым стремится любая управленческая альтернатива, и степень, в которой она удовлетворяет Боговдохновенным критериям. Этические параметры, которые представлены в шариате, предназначены не только для мусульман. Понятия, которые имеют отношение к миру и этике, должны быть распространены на все человечество, и они действительно находят всеобщий отклик. Практически все люди ценят мирный способ решения проблем и нравственность и стремятся к ним.

Коранический акцент на милости делает эту ценность первоочередной заботой государственного управления в исламе. Тем самым не сводится на нет профессионализм или объективность данного предприятия, но, скорее, признается,

что процесс формирования политического курса по своей природе ценностно наполнен. Те, кто принимает участие в государственном управлении, в конечном счете несут ответственность перед Богом. Их долг исполняется наиболее добросовестно, когда они отстаивают не только то, что справедливо и верно, но и то, что милосердно и свободно от предубеждений. Их призвание не в том, чтобы играть на руку человеческой власти, но в том, чтобы обновлять ее и обеспечивать ее баланс при помощи высшей ценности – власти Бога. Если выражаться лаконично, их предложения не могут отклоняться от Божественного повеления милости.

Подход *мака́сид* должен признать важными эти вопросы и тем самым оказать влияние на государственное управление. Для этого он должен продемонстрировать свою значимость и актуальность, а также найти людей, которые будут готовы разрабатывать, распространять и защищать его основные постулаты. Это сложная, но выполнимая задача. Принять подход *мака́сид* и позволить ему начать исследование государственного управления в исламе – это важный шаг, который должен стать первым. Никто не задумывал и не разрабатывал подход *мака́сид* для этой цели. Как бы то ни было, несколько современных ученых отмечали, что у подхода есть потенциал сделать вклад в управление и разработку политического курса, помимо прочих дисциплин. Главы этой книги имеют своей целью подчеркнуть ключевые моменты и обратить внимание на важные разработки в этой области.

## ГЛАВА 2.

# МУСУЛЬМАНЕ И ДИЛЕММЫ УПРАВЛЕНИЯ

«Этот Коран – рукопись, заключенная в две обложки, он не говорит, скорее, это люди говорят посредством его знания».

*Али ибн Аби Талиб*<sup>68</sup>

Ислам – это глобальная религия, хотя его часто сводят к истории и культуре арабов и географии Ближнего Востока. Такая связь понятна, учитывая местоположение двух святейших мест религии и множество других факторов, которые включают место рождения Пророка ислама, язык Корана, схоластическую гегемонию ранней учености, местоположение нескольких из главных центров образования, а также точку фокуса недавней политической борьбы. Современные глобальные интересы и политика, которые стремятся ограничить *естественное* место ислама арабским миром, использовали эти факторы для распространения этого стереотипа. В их усилиях им помогли в высшей степени драматичные события новой волны протестов на Ближнем Востоке, которые в ряде арабских стран выдвинули на первый план исламистские партии, а также глобальные медиа, которые укрепляют культурные образы ислама в сознании публики.

В действительности же ислам – это религия более 1.7 миллиарда людей, которые рассеяны по миру. Ближний Восток – это дом лишь 20% мусульман, около 62% живут в Южной и Юго-Восточной Азии, 15% – в Субсахарской Африке. Кроме того, значительного размера мусульманские меньшинства проживают в двух Америках, Европе, Китае и России. Присутствие мусульман на этих территориях иногда связано с новыми волнами иммиграции, но во многих случа-

---

<sup>68</sup> *Al-Tabari M. Tarikh al-umam wa al-muluk. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 AH. Vol. 3. P. 110.*

ях ему много сотен лет (многовековое присутствие сформировалось во время походов раннемусульманской экспансии). Эволюция транспорта и развитие информационных и коммуникационных технологий привели к невиданным личному и коллективному взаимодействию мусульман по всему миру. Продолжающиеся и умножающиеся контакты обладают противоречивыми последствиями. Одновременно с воскрешением представления об универсализме в исламе с его многообразием эти контакты также дали начало интенсификации политической борьбы среди основных мусульманских государств, цель которой – контролировать или господствовать над иностранным населением и исламскими группами как в культурном, так и в политическом плане. Успех этих сил в замещении местных культур, который должен быть в равной степени (если не превосходящим образом) значим в трактовке ислама для местного потребления, был поддержан исторически подкрепленным отношением мусульман к власти.

В настоящей главе отстаивается точка зрения, что сегодняшние мусульмане, по всей видимости, управляются тремя проводниками *власти и авторитета*, над которыми они обладают ограниченным контролем, будь то из-за безразличия или из-за осторожности. К этим проводникам относятся государство (вне зависимости от его системы управления), традиционный религиозный истеблишмент правоведов, ученых и имамов и, наконец, в общем и целом извращенное сознание, которое убеждено в собственной неспособности самостоятельного удостоверения содержания своих убеждений без руководства и интервенции внешней по отношению к нему власти. В совокупности упомянутые три проводника (включая пути их взаимодействия) представляют испытание, которое мусульманам необходимо пройти, если они хотят реализовать на практике искусный подход к управлению, разработанный в рамках шариата, и восславить уготованное Богом человечеству многообразие.



Данная глава «расставляет декорации» для всего изложения книги: она имеет своей целью дать краткое объяснение управленческих дилемм, с которыми сталкиваются мусульмане сегодня. Она не представляет собой систематического или исторического обзора или целеустремленной критики утверждений других исследователей. Таким образом, настоящая глава в куда большей степени является выражением скромных амбиций, которое стремится подчеркнуть ключевые проблемные области и сферы с возможностью действия. Исторический комментарий обеспечивает общую характеристику моего взгляда на отношения между правителями, учеными и народом. Теории, которые говорят о золотой эпохе исламского управления, возвысившей шариат, заставляют нас ожидать лучших результатов, чем те, которые можно наблюдать сейчас. Кроме того, как таковые эти теории не обладают необходимым для объяснения разладов с опытом прошлого инструментарием. В таких разладах находят свое отражение идеологические, институциональные и психологические факторы, которые объединились для подчинения уммы<sup>69</sup> иностранным силам, но еще ранее – правителям, создававшим видимость исламского управления.

В этих целях глава делится на четыре основные части. Первый раздел предлагает краткую историческую справку. Ее цель – продемонстрировать, что установление отношений по принципу «вытянутой руки»<sup>70</sup> между управляющими органами и их подданными в период исламской династической фазы было отступлением от указаний шариата и благоприятной средой для формирования предпосылок будущего поражения уммы. Второй, третий и четвертый разделы же посвящены размышлению о путях формирования в результате этого процесса трёх проводников власти:

---

<sup>69</sup> Детальное обсуждение понятия уммы дается в настоящей работе далее. На данный момент мы просто дадим следующее определение: воображаемое сообщество верующих мусульман со всех уголков света.

<sup>70</sup> Отношения, в которых интересы сторон считаются независимыми. – *Примеч. пер.*

государства, религиозного истеблишмента и особого сознания. Кроме того, результатом этого процесса стало и особое восприятие трёх проводников власти, которое также разбирается в упомянутых разделах.

### *2.1. Историческая справка*

Исторически тот факт, что мусульманами руководила династическая власть и племенная верность, создал диссонанс между правителями и подданными. Начиная с VII в. природа отношений, которые сложились между народом и правителями различных династий, подвергалась модерации религиозным истеблишментом, который по преимуществу воспринимал (а значит и конструировал) исламское правоведение через призму практически единственных в своем роде индивидуалистских и частных предрассудков. В результате правители были избавлены от подробной разработки и введения в практику тех аспектов шариата, которые определяли хорошее управление, включая предписание обязательного гражданского участия, право гражданского неповиновения в случаях коррумпированности органов власти, а также непреложную концепцию прав человека. Произошло строгое определение основ исламского права, пусть и с некоторыми вариациями, которые были обусловлены существованием нескольких основных школ, и одновременно с этим – ограничение возможности всестороннего обращения к шариату и в особенности к кораническому тексту. Посредством этих шагов правоведы освободили правителей (и самих себя) от прямой ответственности за проблемные ситуации в области управления, от которых мусульмане страдали на протяжении веков. Тем самым обеспечивалось положение, при котором режимы управления и государственные меры не нарушали шариат в том виде, в котором он был определен и понят правоведами – положение, которое позволило современным ученым, подобным Халляку, убедительно утверждать, что домодерная эра характеризовалась шариатской

парадигмой и что имело место ясное разделением властей<sup>71</sup>. В реальности же это разделение было возможным только потому, что правоведа заковали шариат в не имеющие никакого оправдания границы посредством императива династического владычества и самоцензуры.

Мощный религиозный истеблишмент, который осуществлял местный контроль одновременно с обособлением органов власти, прикрылся личиной господствующей религиозной парадигмы. Возможно, это был подход, который в наибольшей степени благоприятствовал всевозрастающим амбициям арабских династий, появившимся после халифата имама Али (ум. 661). Отрицать, что этот подход также способствовал порабощению мусульман – значит неправильно понимать сущность и процессы управления в мусульманской истории. Подобным же образом, безоговорочное возложение вины на колониализм или особенности современного государства за наши управленческие дилеммы сегодня – значит упустить из виду роль, которую играют мусульмане (правители, правоведа, активисты и народ в равной степени) в творении истории. Говорить вслед за Халляком, что нынешнее (пришедшее вместе с модерном) затруднительное положение возникло не по нашей вине – значит избегать ответственности и, что еще хуже, неправильно понимать или игнорировать то, каким образом мы пришли к этому положению<sup>72</sup>.

Даже сторонние наблюдатели-непрофессионалы согласились бы с тем, что многие общества мусульманского большинства обошла стороной общая историческая тенденция рассеивания власти централизованных органов, будь то уровне семьи, сообщества, нации или уммы и будь то в сферах гражданского общества, коммерции или правительственной, и ее перехода в руки личностей и групп, которые составляют эти социальные единства. По всей видимости, на

---

<sup>71</sup> *Hallaq W.* The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament. New York: Columbia University Press, 2013. Introduction.

<sup>72</sup> *Ibid.* P. 3.

осуществление власти в обществах, господствующей религией которых является ислам, не оказали достаточного влияния экономический рост и изменение ценностных систем. Можно также утверждать, что эти процессы не воздействовали на эти власти в этих обществах позитивным образом. Мусульманские страны имеют высокие уровни неграмотности, бедности, материнской смертности и нарушений прав человека. Эти страны выделяются на фоне других тем, в непропорционально большей степени страдают от коррупции, гендерного неравенства, несправедливости, тирании и жестокости. Несмотря на спорадические и часто отчаянные попытки присоединиться к глобальной *демократической* победившей стороне, эти общества часто обнаруживают себя втянутыми в еще более глубокие авторитаризм, угнетение и нестабильность. Представляется, что перечисленные характеристики переносятся, пусть и в более легких формах, в другие условия, в которых мусульмане совсем не обязательно окружены авторитарными, патриархальными и антидемократическими политическими и культурными влияниями.

Современные формы управления и в особенности принятие и содействие гражданскому участию, которые отвоёвывали законодательную власть от религиозных истеблишментов, монархий, диктатур и военных режимов во всех остальных местах планеты, обошли стороной подавляющее большинство стран мусульманского большинства. Странно то, что это случилось вследствие насаждения фикции Божественного владычества в вопросах земного управления. Итогом стала политически инертная умма, чрезмерно расшатанная политическими интересами и разногласиями, уязвимая для захвата фанатиками (религиозными и политическими) и неспособная определить, когда, как и кто похитил их веру и убеждения (а порой даже не подозревающая об этом). Здесь мы сталкиваемся не с вызовами современности, а с последствиями нашей собственной истории, культуры, возможностей и выборов. Несомненно, это последствия практики и восприятия власти в мусульманском мире.

Относительно стесненное ограничениями отношение мусульман к различным формам власти, которое поддерживается историческими, культурными и ошибочными религиозными императивами вместе с бездеятельным интеллектуальным истеблишментом, отказывающимся видеть нанесенный им урон, способствовало повсеместным порабощению мусульман и введению их в состояние преступной беспечности. Политически удобная демаркация между правоведами и правителями, которая была навязана династическим владычеством, оказала значительное воздействие на разработки и заявления знатоков права, которые были в значительной мере завербованы властями. Кроме того, такое положение дел взрастило среду, в которой религиозные ученые во всевозрастающей степени обособляли себя и свою область деятельности от обычных верующих. Постепенно религиозное образование стало отражать в себе этот особый статус, обеспечивая надлежащее руководство только тем, кто выбрал религию в качестве призвания. Обычные мусульмане были вынуждены во всех делах, где религиозное руководство воспринималось как необходимое, полагаться на этих лиц, к числу которых с течением времени стали относить практически исключительно мужчин.

## ***2.2. Власть государства***

За двенадцать веков, предшествовавших колониальному правлению, мусульмане привыкли к некоторой дистанции, отделяющей их от органов власти. Они приняли миф о «молчании» шариата в отношении вопросов управления, за исключением безоговорочного требования племенной верности. Ислам управлял их личной жизнью, но даже и это проявлялось в основном в периоды конфликтов. Принятие органами власти этого положения придавало их правлению флёр легитимности. Однако само правление (за редкими исключениями) было далеко от шариата в той же мере, в которой подданные власти были далеки от власти.

Фикция Божественного всевластия в вопросах земного управления ввела в заблуждение мусульманские массы. Тогда как в управлении творением всевластие Бога неоспоримо, оно не выражает себя в деталях нашей повседневной жизни, в которой мы действуем по собственной воле. Следовательно, убеждение о том, что Бог – это единственный источник закона, не только ошибочно, но и опасно, равно как и его проповедь. Божественное всевластие неоспоримо в том, что касается законов, которые управляют творением. Никто из людей не может изменить эти законы или последствия их нарушения (К. 30: 30). Однако понимание, разъяснение и выражение шариата – это человеческое начинание. Когда люди предпринимают попытки понять, разъяснить и выразить шариат, будучи в роли какого бы то ни было лидера, они не могут притязать на представление Бога. Как справедливо отмечает Дараз, когда мы действуем, мы действуем по своей воле, а не в качестве инструментов Бога, поскольку не существует никакого способа познать Его Божественную волю заранее. Именно поэтому Коран провозглашает нашу ответственность перед Богом, одновременно с этим, казалось бы, подчиняя человека Божественной воле<sup>73</sup>.

Исторически халифа или султана ошибочно принимали за наместника Бога на земле, верность которому была обязательной в силу того, что он представляет Бога. Клятва верности, каким образом она бы ни была получена, означала, что правитель пользуется народной поддержкой. Предать правителя означало предать Божественную власть, а также волю народа. Хотя убеждения людей с тех пор изменились, особенно в течение последнего века с появлением «политического» ислама как оппозиции, не было никоим образом исправлено убеждение о том, что человек представляет Бога на земле или, в некоторых исключительных случаях, что Бог есть единственный законодатель. И это несмотря на тот факт, что Коран вполне ясно говорит о разделении власти и благоче-

---

<sup>73</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. Дараз в этом отрывке отсылает к аяту К. 16: 93.

стия. Власть часто попадает в руки ошибающихся и порочных людей и групп. Династическое правление в мусульманской истории не было исключением. Некоторые племена сосредоточили в своих руках власть и богатство посредством убийств и злоупотреблений, которые сохраняются и сегодня в некоторых политических системах. Даже когда Аббасидская империя заменила империю Омейядов в 750 г. н. э. и принесла с собой ощущение большего равенства подданных, высшие эшелоны управления остались закрытыми для подавляющего большинства населения.

В отсутствие внимания к тому, что кораническое послание говорило о процессах и сути благого управления, и даже в отсутствие уважения границ, которые были установлены во время правления ранних халифов (Абу Бакра, Умара и Али), управление стало элитистским предприятием, закрытым для тех, кто не был лоялен конкретному племени и иерархии. Спасительным свойством мусульманского управления в его династическую фазу была его способность к администрированию. К сожалению, это единственное свойство вводит исторических комментаторов в заблуждение, убеждая их в том, что это управление было эффективным. В сочетании с отношениями по принципу «вытянутой руки», которые установились между властью и подданными, надлежащее администрирование привело к расцвету многих профессиональных отраслей и особенно гуманитарных наук. Однако способность к администрированию – это лишь один аспект управления, тогда как другим, более важным измерением является отношение между властью и подданными, или, если выразаться современно, между государством и его гражданами. Именно через это отношение народ принимает участие в гражданской деятельности, определяются и формулируются проблемы внутренней политики и государственного управления, локализуются ресурсы и разрабатываются долгосрочные стратегии.

Подлинно исламское управление возвращает отношение между управляющими органами и народом посред-

ством процесса постоянного обновления. Мусульмане подчинены человеческой власти не из-за какого бы то ни было абсолютного правления или представления Бога, но, скорее, в силу их собственного одобрения, которое основано на нравственном императиве и которое выражается посредством коллективно согласованного политического процесса. Характерные для исламской истории пренебрежение этим отношением и (в других случаях) определение его в качестве необязательного способствовали сохранению политической незрелости сообщества. Имея в виду этот глубоко укоренный исторический диссонанс, можно утверждать, что идеи великих мусульманских политических мыслителей пришли слишком поздно. К их числу среди прочих относятся Рифаа Рафи ат-Тахтави (1801–1871 гг.), Хайраддина ат-Туниси (1820–1890 гг.), Джамалуддин ал-Афгани (1839–1897 гг.), Мухаммад Абдо (1849–1905 гг.), Ахмад Лютфи ас-Сайид (1872–1963 гг.), Мухаммад ал-Газали (1917–1996 гг.) и Рашид Рида (1865–1935 гг.). Моя цель здесь не в рассуждении о различиях их подходов, но в подчеркивании того факта, что все они осознавали важность отношения между правителями и подданными, активного участия граждан в публичных делах, значительного урона, который нанес деспотизм мусульманским народам, и, по мнению меньшинства, права народа сменять несправедливых и жестоких правителей<sup>74</sup>. Ас-Сайид лаконично отмечал, что «настоящей политической проблемой <...> было отсутствие нравственных отношений между правителями и подданными»<sup>75</sup>.

Таким образом, мусульмане обнаружили себя неподготовленными к международному сдвигу от управления посредством династического владычества к управлению посредством национального государства. Не установив и не дав развития в раннеисламскую эпоху процессам и институтам, которые воплощали в себе понятия прав человека и граж-

---

<sup>74</sup> Roberts N. P. Political Islam and the Invention of Tradition. Washington: New Academia Publishing. Pp. 35–74.

<sup>75</sup> Ibid. P. 64.



данского участия, мусульманские народы сделали себя в высшей степени уязвимыми для иностранных вторжений, оккупации и колониального владычества. Появились отдельные лица и группы, которые не имели шанса получить лидерские позиции в династическую эру ислама и которые могли бы теперь дожидаться своей очереди. Однако нехватка практического опыта в сочетании с нехваткой ученого понимания того, что содержит в себе шариат, способствовало переходу от одной группы тиранических правителей к другой. Парадоксальным образом для многих мусульман по всему миру единственной возможностью испытать условия управления, выраженные в шариате, стало переселение в западные страны.

Появление класса мусульманских политических мыслителей и активистов вместе с их различными исламскими идеологиями в XIX и XX вв. не повлекло за собой обращения к проблеме этих глубоко обескураживающих социальных трансформаций. Этот класс получил общее наименование «политического ислама». В действительности его рождение укрепило некоторые из тех самых социальных тенденций, которые привели к порабощению мусульман, разворачивавшемуся на протяжении столетий. Но этим дело не ограничилось. Исламское «пробуждение» в колониальный период было реакционным. Кроме того, ему следовало бы появиться куда раньше и дать ответ на все более удручающее положение, характеризовавшее мусульманское правление.

Колониальный пушковой импульс способствовал неправильному позиционированию ислама, который противопоставил себя «Западу». Целые народы, пусть даже преимущественно немусульманские, стали для ислама в лучшем случае чужаками, а в худшем – врагами. Хотя такую характеристику ислама можно понять с социальной и политической точки зрения, она все же отвернулась от фундаментального положения, что Божественный закон универсален и не может быть присвоен какой-либо из сторон конфликта. Божественный закон неправильно поняли как утверждающий

противопоставление мусульман или ислама «Западу», противопоставление религии географической локации, в которой все же было исламское присутствие, если не среди лидеров, то уж точно среди местного населения. Описанная недалёковидность получила отражение в том акценте, который политический ислам делал на трех ключевых понятиях халифата, уммы и джихада, пусть к ним даже часто и добавляют четвертое, шуру, в целях легитимации и в качестве условности, в противоположность действительной практике. Акцент на первом понятии с неизбежностью предрасположил исламскую политику к авторитаризму<sup>76</sup>.

В общем и целом, четыре понятия были некритически поняты внутри рамок истории (в противоположность пониманию в пространстве шариата). Такое понимание сделало политический ислам невосприимчивым к современным реалиям. Непрестанное акцентирование внимания на халифате демонстрировало недостаток понимания институтов, находящихся за пределами раннеисламской истории с её вполне явной несовместимостью с шуруй и правами человека. Подобным же образом, джихад стали практически исключительно определять в качестве вооруженной борьбы, тогда как факт заключается в том, что его высшим выражением было слово истины, сказанное правителю-тирану<sup>77</sup>, о чем свидетельствуют пророческое предание и повествования Корана. Конечно, оправданной точкой фокусировки джихада действительно должно было стать неприятие династического владычества, которое сконцентрировало богатство и власть в руках определенных арабских племен без соразмерного участия подчиненных народов в вопросах управления и выбора политического курса. Однако, как уже отмечалось ранее, беспокойство о том, кто правит и как правит, пришло слишком поздно.

---

<sup>76</sup> Moosa E. Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring // *Villavicencio Ch., Doxtader E., Moosa E. (eds.). The African Renaissance and the Afro-Arab Spring: A Season of Rebirth.* Washington: Georgetown University Press, 2015. P. 106.

<sup>77</sup> *Abu Dawud.* Sunan Abu Dawud. II. P. 438.

В силу этих причин фактический вклад политического ислама в общественное, политическое и экономическое развитие оказался сумбурным и географически ограниченным. Политический ислам был неспособен обратиться к решению реальных проблем, которые привели к порабощению значительного числа людей в мусульманском мире. Его поглощенность устаревшими режимами управлениями, его необеспеченность предложениями жизнеспособных экономических и экологических альтернатив, его непостоянные успехи в области прав человека и недостаточное внимание к изменению глобальной динамики – все это предопределило его крах, когда наступил подходящий момент истории.

В самом деле, прошло уже более шести лет с момента высечения искры, из которой разгорелись протесты по всему арабскому миру. Массовые выступления, которые отлучили диктаторов от власти во многих странах, начались с Туниса 18 декабря 2010 г., а затем быстро распространились в Египте, Ливии и Йемене. Гражданские восстания были подавлены в Бахрейне и других странах арабского мира, а Сирии до сих пор продолжается кровопролитная война. События в первой группе стран создали ложное впечатление, что скоро осуществится смена режимов и демократия чудесным образом установится без институциональной и культурной истории своего развития, международной поддержки и, самое главное, без радикальной трансформации закоренелых экономических и военных интересов и глубоко внедрившейся коррупции. В странах, где главы государств были отстранены от власти, люди стали свидетелями немедленной мобилизации военного руководства, а также трансформации элементов исламистских движений, к которым принадлежали военные, в основные политические партии.

Даже в тех случаях, когда исламистские партии, вышедшие на первый план, имели умелых лидеров, им не хватало международной поддержки, силы, скорости и политической проницательности для решения внутренних вопросов, которые брали свое начало в военном, юридиче-

ском и полицейском аппаратах, а также аппарате безопасности. В других случаях препятствием была коррумпированная бюрократия. Кроме того, исламистским партиям не доставало идей, понимания, теорий и методологий, которые были совершенно необходимы для объединения разнонаправленных устремлений граждан их стран. Вскоре для внимательных наблюдателей стали очевидными широко распространившиеся разногласия по поводу желаемых результатов протестов и отсутствие у исламистских партий подготовки, необходимой для преодоления таких трудностей. По сути они потратили десятки лет на социальный активизм среди местных сообществ, который имел дело с *новообращенными* и по преимуществу нуждающимися классами общества. Эти классы находились в положении, в котором невозможно выдвигать политические требования или предлагать интеллектуальную общественную критику. В работе с этими классами исламистские партии использовали все те же системы, которые укрепляли репрессии и деспотизм.

Исламистские партии не смогли спрогнозировать возможность того, что арабские граждане устремятся к более открытым, милосердным и справедливым системам управления, которые уважали человеческие права и свободы, выбрав их из всего списка предложенного в процессе религиозного увещевания. Значительная по количеству группа избирателей грезил о мире, который будет более интегрированным в глобальную экономику и коммерцию, а значит будет получать от них больше выгоды. Кроме того, люди рисовали в своем воображении большую культурную открытость, при которой ислам как религия будет в первую очередь стремиться предложить личную морально-ценностную систему и лишь затем завоевать последователей. Этот просчет или политическая наивность привела к тому, что значительное количество бывших протестующих поддержало недвусмысленное восстановление военного правления.

Хотя невозможно убедительно утверждать, что крепкая исламская теория управления и концептуальная рамка

политических курсов поменяла бы ход истории, важно сознавать, что нехватка этих элементов означала, что исламистские партии не обладают необходимыми для поддержки народа инструментами (как на внутрисударственном, так и на международном уровне). Более того, сам народ едва ли догадывается, что подразумевает исламское управление. Речь идет об эксплицитном или имплицитном обращении к строгому кодексу телесных наказаний, ошибочно называемому шариатским *правом*. В поле домашних или личных вопросов этот кодекс предвещает еще большие лишения, нежели те, с которыми люди сталкивались в дореволюционную эпоху. Возможность такого обращения встревожила многообразную публику в арабском мире и продолжает тревожить более широкие слои населения мусульман и немусульман во всем мире. Более того, многие в ужасе наблюдали за тем, как исламистские партии приходят к власти и праздновали их отстранение от власти.

Открыто религиозные или нет, государственные власти традиционно вдохновлялись важными сегментами внутри религиозного истеблишмента. Ещё до крушения исламистской политики многие видные ученые, правоведы и даже исламистские активисты начали перегруппировываться и присоединяться к коррумпированным политическим силам. Те, кому пришлось бежать в другие страны из-за позиций, которые они заняли в ходе революций, стали открытыми сторонниками режимов, предоставивших им убежище. Пусть и вполне объяснимые, такие смены политического курса вновь пренебрегают сосредоточением ислама на ценностях и принципах, в противоположность поверхностному одобрению политических систем, партий и персоналий.

### **2.3. Власть религиозного истеблишмента**

Вероятно, главная вина за нынешнее состояние мусульманской уммы лежит на плечах традиционного религиозного истеблишмента. Будучи самопровозглашенными защитниками шариата, ученые-традиционалисты взяли на себя сме-

дость корректировать и сохранять «„человеческую“ религию, ведь если в этой возможности им будет отказано, они столкнутся с чрезвычайно серьезными потерями, и блага, которыми они пользовались в этом мире, больше не будут приносить им пользу; таким образом, их цель – сохранять любые земные условия, которые необходимы для существования и цветения [здравой] религии»<sup>78</sup>. К сожалению, даже беглое размышление о положении мусульман в полной мере демонстрирует, что они не справились с этой задачей.

Хотя в исламе нет точки фокусировки власти, которая была бы аналогом Ватикана Римско-католической церкви, правоведы и ученые обеспечили положение дел, при котором истеблишмент воспроизводит себя в качестве заранее определенной структуры с характерными для нее властью, патриархальностью, централизацией и иерархичностью. Эта структура функционирует при помощи строго определенных ролей и обязанностей, минимально предусматривая изменение технологий, ценностей, а также изменений в политике, экономике и обществе в целом. Она сохраняет за собой право формулировать определение шариата, критерии, соблюсти которые необходимо для признания человека ученым или правоведом, и повседневные разрешения и запреты для верующих. Кроме того, эта структура оставляет за собой право проводить аккредитацию учреждений высшего образования<sup>79</sup>. Традиционные исламские институты, включая университеты, национальные и международные комитеты по фетвам и мусульманские объединения, существуют в своей собственной вселенной, которая не предоставляет достаточно права другим экспертам, женщинам и молодежи. Кроме того, эти институты, по всей видимости, не ценят всей широты шариата, равно как не ценят они скорость и природу изменяющихся контекстов реального мира.

---

<sup>78</sup> *Ibn Taymiyyah T.* Majmu' al-Fatawa. Цит. по: *Al-Raysuni A.* Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 35.

<sup>79</sup> *Muqtedar Khan M. A.* Three Dimensions of the Emerging Political Philosophy of Islam // *Akbarzadeh Sh.* (ed.) Routledge Handbook of Political Islam. (London: Routledge, 2012). P. 31.

Искусственно сконструированные рамки, которые правоведы-традиционалисты навязали шариату через свои собственные представления о том, что составляет правоведение (фикх) и основы правоведения (*усуль ал-фикх*), с необходимостью должны были ограничивать релевантность их работ в области проблем современного управления. Обескураживает следующий факт: несколько правовых школ расходятся во мнениях касательно легитимности определения приоритетными человеческих благ перед тем, что они воспринимают в качестве более прямым и ясным образом ниспосланных предписаний текстов. Что касается государственной политики и управления, правоведы занимали одну из двух основных позиций. В первом случае они утверждали, что шариату нечего сказать по поводу этих вопросов. Иными словами, он не санкционирует ясным и прямым образом никаких критериев в этих областях. Тем самым любые решения или декларации должны были классифицироваться в качестве *дополнительных полезных действий* (название придумали они же), «которые признаются исламским правом, но не упоминаются ни в каком конкретном правовом тексте»<sup>80</sup>. Данное понятие используется для в целях компенсации ограничений аналогического рассуждения<sup>81</sup>. Разработки, которые имеют отношение к *макаси́д*, а также в шариатски ориентированный политический курс, или *сийа́са шар'ийа*, обосновываются именно таким образом. Второй подход действовал через навязывание бесконечного процесса аналогического рассуждения, близкого понятию непрерывного обновления (*ever-greening*). В ходе этого процесса правоведы непрерывно отсылают к изначальным и зачастую древним трактовкам, которые противопоставляются возвращению к основным текстам с целью получения более актуального понимания<sup>82</sup>. Получаемое в результате непластич-

---

<sup>80</sup> *Al-Raysuni A.* Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 262

<sup>81</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 16.

<sup>82</sup> Детальное изложение этого спора см.: *Alalwani T. J.* Unnamed article // *Ummah Magazine*, Issue 1<sup>st</sup>, Dhu al-Hijjah, 1430 AH.

ное множество изолированных, фрагментированных и во многих случаях непоследовательных правовых решений не только скрывает важные нарушения фундаментальных основ шариата, но может и само (не)намеренно нарушать их.

Несмотря на это, правоведы сконструировали практически непроницаемые ограничения вокруг практики иджтихада, которую правоведы определяют в качестве независимого правового рассуждения, но которую правильнее понимать в качестве «усилия или самонапряжения в любой деятельности, которая связана с определенной мерой трудности»<sup>83</sup>. Посредством разработки в высокой степени формализованных или замысловатых правил иджтихада это начинание было в действительности закрыто для экспертов из других областей или, если брать шире, компетентным исламским мыслителям как таковым. Знатоки основ правоведения, или *усул ал-фикх*, «установили определенные условия, как, например, характеристики и квалификации, которыми должен обладать муджтахид, а также набор правил, которые были разработаны для гарантированного обеспечения целостности иджтихада и которые должны были лишить стимула тех, кто выносит произвольные суждения или предлагает ничем не обоснованную критику других»<sup>84</sup>. В целях сохранения и защиты этой системы истеблишмент поддерживает лишь ограниченное количество учреждений высшего образования. *Подлинные* ученые права в определенный момент своей подготовки должны пройти обучение в таких институтах, как ал-Азхар в Египте, аз-Зайтуна в Тунисе, ал-Каравийин в Марокко, Умм ал-кура в Мекке, ал-Хаузат в Иране, а также Деобанд и Дарул-Улум в Индии.

Хотя кое-что необходимо сказать об историческом интеллектуальном вкладе этих институций, о некоторых их выдающихся выпускниках и возможности их эволюции в сторону релевантности современности, преобладание устаревших и политически оппортунистских курсов, которые

---

<sup>83</sup> Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. P. 45.

<sup>84</sup> Ibid. P. 46.



попросту не могут ответить на вызовы современности, никак не сказываются на продолжающейся популярности этих центров образования. В соответствии с мнением ал-Кавакиби (1848–1902 гг.), «ответственность за повышение этической грамотности общества [лежит] всецело на плечах интеллектуалов: только так можно бороться с деспотизмом. Он презирал тех мусульманских интеллектуалов, которые использовали свое владение языком в политическом подхалимстве или фокусировали свою энергию на совершенствовании догмы и вопросов, связанных с грядущей жизнью, игнорируя материальные условия жизни обычных людей в жизни земной»<sup>85</sup>. Мне часто приходилось замечать, как амбициозные ученые, которые стекаются в эти учреждения со всего мира, пытаются приостановить действие своих критических способностей и неверия в условия, которые существуют в обществах, дающих пристанище этим институциям. Лишь недавние беспорядки на Ближнем Востоке, возможно, оказали воздействие на приток студентов, хотя это скорее связано с вопросами безопасности, а не с каким-либо критическим взглядом на фактические результаты деятельности этих институций или их роли в детериорации обществ, в которых они существуют. Это может показаться в особенности аномальным, если рассмотреть относительную успешность некоторых из стран, из которых происходят иностранные студенты, и ощутимую озабоченность властей этих стран по поводу ввоза *чужеродных* идей и узких мировоззрений. В Сингапуре, к примеру, существует программа переориентации студентов, которые возвращаются домой после обучения в религиозных учебных заведениях за границей.

Согласно Энн Софи Роалд (Anne Sofie Roald) отделение политической жизни от личной религиозности привело к критическому дефициту развития исламских политических идей, тогда как традиционная фокусировка на частном индивиде, вопросах поклонения и заботах общественного

---

<sup>85</sup> Moosa E. Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring. P. 112.

микроуровня дает правоведам практически всеобъемлющее влияние на верующих<sup>86</sup>. Более того, слепое принятие нехватки коллективной заботы или социальных проблем связано с историческим утверждением о том, что если личность благочестива, таковым будет и общество<sup>87</sup>. Отсюда следует, что если личность раболепна, стабильность будет достигнута: это утверждение основано на *правоведческом* предпочтении избегать конфликта<sup>88</sup>. Такой подход к управлению весьма близорук, и в действительности он пренебрегает динамикой социальной жизни, равно как и всей сложностью властной позиции и формирования политического курса, а также, что еще более существенно, имеющими к ним отношение процессами и содержательными моментами, контур которых очерчен Кораном.

И все же, несмотря на такие лакуны в их образовании, мусульманских правоведов продолжают привлекать в качестве советников в области государственного управления, подобно духовенству средневековой Европы. В мусульманском мире такого рода консультации исторически поддавались влиянию сектантских междоусобиц<sup>89</sup>. Можно также часто увидеть, как ученые безоговорочно одобряют и независимо от каких-либо условий поддерживают правительства, которые поддерживают их дело, совершенно не обращая внимания на вопиющие нарушения прав человека. Нарушаются в первую очередь права людей, которые не в полной мере согласны с правоведами в определенных вопросах.

Другая проблема, которая связана с недостатком компетентности, по всей видимости, состоит в том, что правоведаы, работают ли они по отдельности или в группе, с

---

<sup>86</sup> *Roald A. S.* Women in Islam – The Western Experience. London: Routledge, 2001. P. 10.

<sup>87</sup> *Attia G. E.* Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 85.

<sup>88</sup> *Al-Hibri A.* The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Muslim Perspective. P. 40.

<sup>89</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 61.

необходимостью будут *захвачены* конкретными интересами. Из-за нехватки у них специализированного знания других областей правоведы подвержены внедрению определенных позиций в ответ на политическое давление. Получающие конкретные советы от экспертов исламские ученые не менее склонны поддаваться политической манипуляции, нежели другие профессионалы и группы. Множество широко распространенных современных мнений в многообразных областях, начиная с донорства органов и генетически модифицированных сельскохозяйственных продуктов и заканчивая банковским делом и финансами, демонстрируют, как и исламские ученые не выдержали политического давления в силу недостатка специализированного знания и времени. В то время как политические акторы обращаются к правоведом за поддержкой по большей степени заранее определенных управленческих повесток, возможность предложения потенциально противоречивых мнений или даже настояния на постоянном поиске лучших и более подходящих альтернатив чаще всего растворяется в воздухе. В областях управления и государственной политики это затруднительное положение весьма неблагоприятно.

Парадоксально, что эксперты в других дисциплинах зачастую воспринимаются как «интеллектуалы», при том что их знаний, методы и компетентность оказываются подчинены знаниям, методам и компетентности правоведа. Правоведы могут обратиться за советом к этим экспертам, однако финальное аналитическое признание их мнений остается опциональным. Рамадан утверждает, что «эта политическая иерархия, которая, будучи иерархией, при этом весьма эксплицитна по своему воздействию, обладает двойной функцией ясного определения местопребывания «исламской власти», а значит и функцией определения того, кто именно может легитимно утверждать мнения и выражать себя в областях права и этики<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ramadan T. Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation. P. 131.*

Дискриминация еще более усугубляется в восприятии и привлечении к делу правоведов и ученых женского пола. Несмотря на длинную и славную раннюю историю, современных женщин-ученых маргинализируют и по большей части игнорируют. Большинство, если не все основные религиозные организации лишены женского представительства, а если нет, то чаще всего речь идет о символическом жесте. Кроме того, редко можно встретиться со случаями цитирования мужчинами работ и оценки вклада их коллег женского пола из прошлого и настоящего. Доступные издания, в которых дается очерк этого вклада, практически неизвестны, и они не входят в списки литературы образовательных курсов<sup>91</sup>. Такое неприемлемое положение глубоко повлияло на статус женщин в исламе и отношение к ним как к значительным ученым в мусульманской истории и среди современных мусульман. В результате женский взгляд как таковой отсутствует в сочинениях и декларациях религиозного истеблишмента.

Такого рода распространенные и при этом неправомерные преступления правоведами дисциплинарных границ, посредством которого они выходят за рамки своего узкого правового образования, повлекло за собой серьезные последствия для мусульман по всему миру. Наиболее значительной случаем несправедливости была продолжительное наложение национальной безопасности на уважение и развитие гражданских и человеческих прав. Допущение нарушений прав человека во имя национальной стабильности и безопасности, которое направлено не только на иностранных агрессоров, но во все большей мере на граждан государства, – это серьезная ошибка правоведов. Со временем сложенные водино эффекты нарушения государством прав его населения превратили угрозу безопасности в дымовую завесу, которая прикрывает деспотизм и коррупцию. Сложно принять, что все это прошло для религиозного истеблишмента незамечен-

---

<sup>91</sup> К примеру, см.: *Nadwi M. A. Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, 2<sup>nd</sup> revised edition. Oxford: Interface Publications Ltd., 2013. Также см.: *Kahala O. R. A'lam al-Nisa' fi 'Alamay al-'Arab wa al-Islam*, 5<sup>th</sup> edition. Beirut: Al-Risalah, 1985.

ным. Согласно Махмуду Гази (Mahmood Ghazi), «справедливость – это ядро шариата, но, по всей видимости, из-за того, что ее для исламских ученых оказалось слишком сложным сообщать этим лидерам о необходимости сфокусироваться в этих областях, лидеры не стали этим озадачиваться»<sup>92</sup>. Ответственность за такую динамику несет и обычный верующий.

#### 2.4. Власть мусульманского ума

Века индоктринации, юридизации<sup>93</sup> и узурпации оказали воздействие на готовность и способность мусульманского ума к рассуждению о вопросах веры, включая способность составлять, проверять и обновлять содержание отдельных ее убеждений. Ал-Алвани утверждает, что «одно из наиболее заметных проявлений кризиса мусульманского ума – это несбалансированность стандартов и приоритетов, на основании которых он со временем начал работать»<sup>94</sup>. Гегемония традиционного правоведения с его строгими правилами иджтихада в сочетании лингвистической неграмотностью как арабов, так и неарабов заставили отдельных личностей и сообщества полагаться практически исключительно лишь на их религиозных лидеров и местных имамов или даже на работающих дистанционно имамов посредством социальных сетей. Все это не позволяет верующим «актуализировать нормы автономии, которые расположены внутри самости, сообщества и общества»<sup>95</sup>. Многообразные мусульманские народы имеют дело с весьма ограниченным кругом ссылок

---

<sup>92</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 33.

<sup>93</sup> Согласно Бlichнеру (Blichner) и Муландеру (Molander), юридификация обладает несколькими измерениями, включая «конститутивную юридификацию, юридификацию как расширение закона и дифференциацию, юридификацию как улучшенный способ разрешения конфликтов со ссылкой на закон, как увеличение судебной силы и как правовую структуру». Blichner L., Molander A. What is Juridification // Centre for European Studies, University of Oslo Working Papers, no. 14, March 2005. P. 1.

<sup>94</sup> Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intent of Islamic Law. P. XV.

<sup>95</sup> Moosa E. Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring. P. 117.

на источники и испытывают нехватку исламской экспертизы – в особенности в том, что касается их языка и культурной перспективы.

В такой ситуации не удивляет принципиальная ограниченность знания о том, что подразумевают исламское управление и государственная политика. Эбрахим Муса (Ebrahim Moosa) высказывает предположение, что «реальный ущерб от десятилетий авторитаризма заключается в отрицании людьми возможности мыслить и актуализировать этические учения их религий»<sup>96</sup>. Мнение публики широко варьируется в зависимости от религиозных и политических лидеров сообщества, мнений и тех пониманий, которые человек приобретает в течение своей жизни, а также локальных контекстов. Представления об исламе в публичной сфере изменяются в следующих пределах: от совершенного отсутствия какой-либо роли до принудительных практик сообщества и в особенности введения строгого уголовного кодекса и телесных наказаний. Единственной нитью, которая связывает два противоположных полюса, выступает недостаток понимания того, в действительности означает подлинно исламское управление. Часто можно найти культурно многообразные народы в попытках подойти к решению несходных проблем посредством адаптации все тех же исламских решений, которые не только устарели много веков назад, но и не подходят к конкретной задаче. Часто ученые и литература, к помощи которых прибегают, располагают возможностью ответить на публичные вызовы, но им недостает воли, способности и уверенности, чтобы вернуться к основным источникам.

Мусульмане продолжают полагаться на местных религиозных лидеров или широко известных зарубежных ученых через социальные медиа с тем, чтобы ознакомиться с мнениями по поводу ряда вопросов от самых повседневных до более серьезных. Тем самым они отвергают ясное повеление Корана не задавать слишком много вопросов. Бог предостерегает верующих против такой практики в силу нескольких

---

<sup>96</sup> Ibid.

причин. Наиболее глубоким обоснованием из них была необходимость поддерживать широчайший возможных охват человеческого вопрошания и креативности без жесткости или наложения священных обязательств. Это позволяет появиться многообразию одинаково правомерных альтернатив, которое отвечает бесконечному числу человеческих предпочтений. Кроме того, такое обоснование призывает к уважению этого многообразия. «О верующие! Не спрашивайте о вещах, которые огорчат вас, если станут вам известны. А ведь они станут вам известны, если вы спросите о них, когда ниспосылается Коран. Аллах простит вам это [эти вопросы], Аллах – Прощающий, Снисходительный» (К. 5: 101). Верующих призывают обратиться за помощью к собственной фитре, или врожденной природе, равно как и к информации и знанию, которые доступны им, для формулирования подобающих позиций. В этой связи Рашид Рида отмечал:

«Сущность универсальности ислама и миссии пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!) не станет очевидной до тех пор, пока мы не начнем жить и устанавливать ислам на основании рационализма <...>. Те, кто сопротивляются этому рациональному подходу свободного мышления, выступают против Бога и совершенно подрывают сущность исламского шариата и его значимость и следствия. Своим незнанием они оказывают исламу настоящую медвежью услугу»<sup>97</sup>.

Требование к мусульманам активно вносить свой вклад в развитие человеческого благосостояния в его сложных современных формах требует глубокого и уверенного руководящего мышления во всех сферах человеческих устремлений. Верующих предостерегают против того, чтобы они были пассивными последователями-конформистами или доверчивыми лидерами. Каждый человек будет призван с тем, чтобы он ответил за его или ее выборы в День стояния.

---

<sup>97</sup> *Al-Ghazali M. A. Thematic Commentari on the Qur'an. P. 103.*

Коран утверждает: «Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут спрошены» (К. 17: 36). Чрезмерная тенденция непрестанной консультации с религиозными лидерами по каждому вопросу, которая противопоставлена самоанализу или коллективному вынесению решений, притупила религиозное знание и уничтожила надежды на постепенное движение по направлению к более демократичным процессам управления. Следует также обратить внимание на отвлекающие и социально извращающие эффекты ислама как формы развлечения и его ученых и проповедников как «звезд». И то, и другое отвергает исламскую нравственность и этику.

К счастью, большое число мусульман продолжают быть озабоченными природой и ролью Божественных прав в их жизни, тогда как Коран и сунна продолжают играть центральную роль в их повседневных занятиях. Растущий электорат маргинализированных групп, который включает мужчин, женщин, молодежь, ученых традиции и ученых других дисциплин и традиций, во все большей степени подвергают сомнению пассивное послушание правовой власти, которая по преимуществу утратила связь с реальностью и нуждами нынешних мусульман и немусульман. Эти отдельные личности и сообщества начали испытывать нетерпение в связи с ограничительными правовыми эдиктами религиозного истеблишмента, которые одновременно с этим отвергают права человека, особенно женщин, и другие важные общественные заботы. Эти люди и сообщества осознают ограниченную применимость традиционного правоведения в их повседневной борьбе и долгосрочных устремлениях. По всему миру верующие ищут знаний и подходов, которые могут не только помочь им остаться верными исламу, но также позволят им использовать их веру для улучшения их жизни и жизней людей вокруг них. Существует растущий электорат личностей, групп, организаций и правительств, мусульманских и немусульманских, который ищет эффективных способов ответить на современные вызовы и который, что наиболее важно, открыт признанию Божественного указания.



## 2.5. Заключение

В настоящей главе проводилось утверждение, что отношение мусульман к власти характеризуется управлением посредством трех проводников, к которым относятся государство, традиционный религиозный истеблишмент и мусульманский ум. В частности в данной главе делалось предположение, что динамика отношений государства и исламских ученых на протяжении веков, и, в более современную эпоху, исламского политического движения, сыграла важную роль в порабощении мусульманской общественности. Хотя картина куда более сложна по сравнению с предложенным выше рассуждением, можно спокойно утверждать, что ни один из этих акторов не был подлинно заинтересован в установлении для людей систем управления, которые основаны на устремлениях и нуждах людей, а также глобальных критических императивах. Ранние ученые оказались замешаны в поддержке государственных репрессий посредством ошибочного оправдания местной несправедливости, если не через формальные декларации, то непосредственным образом посредством отказа от вооружения верующей общественности обоснованиями и инструментами для борьбы с деспотизмом. Неудивительно, что появление политического ислама не сделало ситуацию многим лучше. В отсутствие стройной теории управления, открытой позиции по отношению к плюрализму и общественному участию и непреклонной борьбы с коррупцией и несправедливостью, политический ислам послужил укреплению структур, которым он пытался бросить вызов. Политический вызов представляет собой две сталкивающиеся реальности. С одной стороны, мы имеем дело с глубоко окопавшимися, пусть и многообразными, авторитарными диктатурами по всему мусульманскому миру. Даже в случаях, когда присутствует кажущаяся видимость демократии, мертвая хватка государства на власти и диктаторские тенденции не сулят ничего хорошего подлинному движению вперед и плюрализму. С другой стороны, исламистское движение, как кажется, укрепило существующую ситуацию посредством

пропуска критического исторического момента, в который можно было бы представить нечто предпочтительное для мусульманской и немусульманской общественности в равной степени. Общая неспособность движения почувствовать общественный пульс в недавней волне протестов по всему арабскому миру в сочетании с недостатком управленческих альтернатив, которые были катастрофически необходимы для разрешения пронзительных экономических кризисов и проверки коррумпированных военных элит, продемонстрировали политическую незрелость и теоретическое невежество. Сегодня движение остается фрагментированным месивом с принципиальными внутренними раздорами и нехваткой целеустремленности как таковой. Многие из лидеров движения и входящей в него молодежи были очернены и подвергнуты тюремному заключению в политической попытке уничтожить все движение целиком. Это затруднение было усугублено прямым и косвенным участием мусульманских правоведов и ученых, которые олицетворяют второго проводника власти для мусульман. Их историческая роль на политической арене была сложной, путанной и разделяющей, и если не все они, то их значительный сегмент был готов поменять сторону в соответствии с диктатом политической фортуны.

Другие, как кажется, отвергают националистическую верность своим государствам, гражданами которых они являются, но с неизбежностью присоединяются к правительствам другим государств, которые служат их интересам или тому, что они воспринимают в качестве интересов исламского движения. Они делают это лично или как части более организованных предприятий, потенциально сталкивая правительства и верующих друг с другом. В частной сфере ученые не менее способствовали расколу, каждый разделяя торжество с исторически разработанной идентичностью, предающей единство изначального послания ислама. Возведение высоких интеллектуальных барьеров на пути к иджитхаду укрепляет элитаристский подход, который узурпировал религиозную независимость простого народа, по большей ча-

сти отказавшегося от ответственности понимать и трактовать ислам, учитывая то, сколь серьезной им кажется независимое предприятие такого рода. Даже в тех случаях, когда значительное количество мусульман достигает экспертного уровня в различных областях знания по всему миру, этому нежеланию не приходит конец. Здесь мы сталкиваемся с третьим основным вызовом, который мы подчеркнули в настоящей главе, а именно с мусульманским умом. Представляется, что века индоктринации и узурпации сделали мусульманский ум неготовым и во многих случаях неспособным независимым образом проверить и обновить содержание их вероубеждений. Это начинание становится еще более вызывающим споры, когда его ставят перед возможностью публичной дискуссии и критического рассмотрения. Парадоксальным образом это самодовольство идет вразрез с учением Корана и сунны.

Те, кто верным образом оценивают необходимость обновления и новой трактовки, а также необходимость исследования шариата в процессе поиска его мудрых указаний касательно многообразных человеческих дел, сталкиваются с беспрецедентной сложностью в силу отсутствия альтернативных подходов. Заслуживающие доверия альтернативы, которые основаны на исламских источниках, должны быть разработаны и в полной мере сформированы с тем, чтобы поддержать эти попытки и обеспечить их доверием. Творческие исламские мыслители зачастую обнаруживают себя маргинализированными мейнстримными единоверцами или обесцененными их секулярными коллегами. Более того, поиск подлинно исламского управления и государственной политики для мусульман и мусульманами, как будет показано в настоящей книге, требует трехаспектного подхода, который будет нацелен на освобождение людей от тирании политических властей, гегемонии традиционных правоведов и юристов и, главным образом, от их собственной нерешительности, от нехватки веры в себя или в других случаях от самовнушенного непонимания духа шариата.

**II.**  
**ГОСУДАРСТВЕННАЯ**  
**ПОЛИТИКА В ИСЛАМЕ:**  
**СОСТОЯНИЕ**  
**ДИСЦИПЛИНЫ**



### ГЛАВА 3.

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ИССЛЕДОВАНИЙ МАКАЅИД

«Каждое правовое решение в исламе имеет функцию, которую оно выполняет, цель, которую оно осуществляет, причину, ясна ли та или подразумевается, и интенцию, которую оно реализует: все это с тем, чтобы сделать благо людям или предотвратить вред или моральное разложение».

*Таха Джабир ал-Алвани*<sup>98</sup>

В настоящей главе мы в общей форме даем характеристику макасидному подходу к исламоведению. Моя цель – выразить признательность этому интеллектуальному вкладу, в то же время обратив внимание на значительные попытки критики, которые не следует упускать из виду современным ученым *макасид*, которые стремятся распространить этот подход на государственную политику и управление. Изучение *макасид* выросло из работ ученых X в., которые пытались заполнить пробелы между исламским правоведением, мусульманской практикой и тем, что они считали высшими целями шариата. Макасидный подход по преимуществу связывают с трудами имама Абу Исхака аш-Шатиби, который писал в XIV в. и который с наибольшей ясностью артикулировал свою позицию в сочинении «*Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа*» («Согласование основ ниспосланного закона»). В этом трактате аш-Шатиби развил макасидный подход несколькими различными способами, о которых до того момента никто не догадывался<sup>99</sup>. Ар-Райсуни, который пред-

---

<sup>98</sup> См. *Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. XI.*

<sup>99</sup> См. *Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 61; Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 20–21.*

принял новаторское и в высшей степени детализированное исследование под названием «Теория высших целей и назначения исламского права Имама аш-Шатиби», отмечал:

«И действительно, как можно было надлежащим образом предпринять исследование целей исламского права без того, чтобы одновременно дать начало глубокому исследованию целей, которые были дороги сердцу самого аш-Шатиби? Ведь говоря по правде, исследование целей исламского права вплоть до сегодняшнего дня никоим образом не сравнилось и уж точно не превзошло того, чего в этой сфере достиг аш-Шатиби»<sup>100</sup>.

Среди других видных правоведов, которые были его предшественниками, аш-Шатиби выразил принципиально важное понимание необходимости наложить на фикх цели шариата, или то, что стало известно под именем *мака́сид аш-шари́а*. Такое наложение было связано с тщательным приложением предназначения или целей шариата к религии, базовым правилам и универсальной вере<sup>101</sup>. Если мы рассмотрим их как единый массив, сочинения ранних ученых *мака́сид* были нацелены на переориентирование фикха по направлению к большей справедливости, милости, мудрости и благополучию. Ибн ал-Кайим (ум. 1350) лаконично заявляет:

«Истинно, шариат основан на мудрости и благе для поклоняющихся в этой жизни и в жизни грядущей. В целом он представляет собой справедливость, милость, благо и мудрость. Каждый выбор, который отказывается от справедливости в пользу тирании, от милости в пользу жестокости, от пользы ради искажения и морального разложения, от мудрости в пользу глупости не является частью шариата, даже если он и был введен в шариат посредством толкования»<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> *Al-Raysuni A.* Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. XXXVI.

<sup>101</sup> *Al-Shatibi I.* Al-Muwafaqat. Vol. 2. P. 25.

<sup>102</sup> *Al-Jawziyyah I. Q.* Pam al-Muwaqqin an Rabb al-Alamin. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. 3/11.

Упомянутые ранние ученые ясно осознавали нужду улучшить практику и исследовать правоведение посредством введения всеобъемлющей этической структуры. Их сочинения отразили растущее разочарование в правовых махинациях, которыми стали одержимы многие правоведа ценой внимания к целям закона. Для ал-Джувайни (ум. 1085) «всякий, кто не смог понять целей, которые лежат в основе [Божественных] повелений и запретов, тем самым не смог понять основания установления Закона»<sup>103</sup>.

Ввиду этого настоящая глава поделена на три основные части. В первой части я излагаю свой взгляд на историю вопроса, который помогает пролить свет на современное управление и дилеммы государственной политики в мусульманских сообществах. Предположение о том, что история *исламского* управления характеризуется «шариатской парадигмой» или славным прошлым, которое, к сожалению, было прервано западным господством, неприемлемо и не соответствует тому, что мы знаем о Божественном законе. Коран говорит нам: «<...> Аллах не отменяет милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того, что в их (собственных) душах. Воистину, Аллах – Слышащий, Знающий (обо всем)» (К. 8: 53). Во второй части излагается вклад некоторых из наиболее известных исламских правоведов и ученых в нашей истории. Эти правоведа понимали деструктивность изменений, который совершились не только в поле управления, но также и среди их современников. Подход *мака́сид* можно рассматривать в качестве интеллектуального ответа, который они представили в попытке переориентировать исламскую правовую мысль. Наконец, в третьей части главы мы предлагаем изложение эволюции классического подхода *мака́сид*, которая рассматривается через призму того, как его разрабатывают современные ученые.

---

<sup>103</sup> *Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 13.*



### 3.1. Историческая перспектива

Хотя формальное исследование *мака́сид* началось в X в. или несколько ранее, это понятие ценилось и практиковалось ранее, до нового впадения Аравии в племенную ненависть и явившееся результатом правление авторитарных династий. Интересно, что использование *мака́сид* было наиболее явным в управлении и государственной политике, когда ранние халифы осознавали, что им необходимо очертить подход, который обеспечит достаточную гибкость в управлении, оставаясь верным целям недавно принятой религии. Однако существует ясное разделение между практикой *мака́сид* таких ранних правителей, как Абу Бакр, Умар и Али, и подходом *мака́сид* в том виде, в котором его детализировали, изучали и распространяли более поздние правоведы. Относительная нехватка свободы, власти и целостного знания у последних не позволила подходу *мака́сид* вернуть себе значимость, которым он пользовался во время правления ранних халифов.

Ранняя практика *мака́сид* отличалась от формулировок поздних правоведов в трех важных моментах.

(1) Раннее применение подхода *мака́сид* было эксплицитным образом проблемно и контекстно ориентировано. Сочетание знания, власти и благочестия наделило ранних халифов духовными и материальными убеждениями, которые были необходимы для стремления к сущности ислама, отвергавшего буквалистские прочтения текста в тех случаях, когда они входили в противоречие с тем, что воспринималось как цель текста в конкретных обстоятельствах (которые имели место). Все сподвижники Пророка в общем и целом применяли «свою собственную меру публичного блага [*мас-лаха*], в особенности те, кто занимал управляющие должности»<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 61

(2) Это означало, что в своем изначальном выражении подход *макāsид* не был связан строгими основами праведения или еще какими-либо интеллектуальными межами. Непревзойденное понимание фикха ранних халифов, которое признавало сущностным и органическим элементом бытия целесообразность, позволило широкое включение всех областей знания в поиске ответов на управленческие вызовы. Именно так поступали халифы, в то же время неистово защищая фундаментальные догматы веры.

(3) В сфере управления эти догматы включали непоколебимое следование шуре, или коллективному вынесению решений, и непреклонное отстаивание человеческого достоинства (*карама*). В ранние дни правления Абу Бакра велась война против тех, кто желал забрать обратно свой закят, который центральная власть использовала в целях социальной поддержки (среди прочих программ) бедных. Вероятно, Умар наиболее известен своим заявлением против рабства: «По какому праву вы порабощаете людей, которых матери произвели на свет свободными?»<sup>105</sup>. Вне всякого сомнения, этот акцент на ценностях подчеркнул неотвратимость применения высших целей ислама во внутренней политике и управлении.

С возвышением авторитарных династий после правления Али ибн Аби Талиба, подход *макāsид* будет только иногда ощущаться в долгом исламском династическом правлении. В то время как новые правители широко вводили новшества в политику и управление<sup>106</sup>, прекратила<sup>107</sup> свое существование их связь с шурой и фикхом в том виде, в котором ее понимали и практиковали ранние халифы. Возможно, династическое правление привело к разделению закона и

---

<sup>105</sup> *Al-Hakam A. Q. Futuh Masr.* Leiden: Brill, 1920. P. 290.

<sup>106</sup> См., например об управленческих инновациях арабского правления: *Syed A. A. Short History of the Saracens.* Suffolk, Richard Clay and company, Ltd., 1927; *Durant W. The Story of Civilization.* New York, Simon and Schuster, 1950.

<sup>107</sup> См. рассуждения Ауды об идеях Ибн Халдуна касательно падения режима халифа: *Auda J. Al-Dawlah al-Madaniyyah.* Beirut, Al-Shabakah al-Arabiyyah, 2015. P. 21.

«государства», как утверждает Халляк<sup>108</sup>, но это разделение произошло ценой явного единства ранней модели исламского управления, демонстрировавшей внушительные демократические тенденции. Если правительство, как далее утверждает Халляк, только в исключительных случаях вмешивалось в закон и общество, то происходило это не из-за какого-либо уважения границ, а из-за молчаливого согласия по поводу того, что общество, в свою очередь, не сделает заявлений о государственном управлении и смене политической власти.

Возрастающая роль правоведов и судей в ведении гражданских дел<sup>109</sup> маскировала религиозную и интеллектуальную изоляцию. Закон стал ограничиваться регулированием экономических и социальных проблем подданных, в то время как различие между фикхом (или пониманием закона правоведами) и шариатом (или неизменным и всеобъемлющим Божественным Законом) становилось все более размытым. Гражданское население подчиняется законам правоведов, в то время как государственные служащие подчиняются законам правителя, ни один из которых не может претендовать на Божественность. Султан был подчинен религиозному закону только церемониально. Характеризовать эту систему правления как исламскую было бы неточным<sup>110</sup>.

В действительности результатом стала система управления все более отдаляющаяся от своих подданных, не только неспособных подтвердить свои права в отношениях с правя-

---

<sup>108</sup> *Hallaq W.* The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament. P. 29.

<sup>109</sup> *Ibid.* P. 52.

<sup>110</sup> Еще до работы Халляка, в которой тот утверждал, что этот период характеризовался шариатской *парадигмой*, Йусуф ал-Кардави развивал мысль о том, что шариат был доминирующей парадигмой в династическую фазу ислама. В его исследовании представления о крахе правительства списываются со счетов как ошибки людей. *Al-Qaradawi Y.* Tarikhuna al-Muftara 'Alayhi. Cairo: Al-Shuruq, 2006. Поступая таким образом, оба ученых не предоставляют нам убедительного изложения вопроса о том, почему исламский мир не только однажды попал под иностранный контроль, но и до сих пор так и не смог освободить себя от тирании и коррупции.

щими визави, но и преданных религиозным истеблишментом (ему была поручена забота о них). Ахмад ибн Таймийя (ум. 1328), к примеру, занимался активной критикой социальных и политических проблем своего времени, но также мирился с правительственными репрессиями и неправомерными действиями во имя защиты уммы от внешней агрессии. Под влиянием монгольских нашествий Ибн Таймийя ставил на второй план такие цели как свобода, соучастие, совещания и социальная справедливость в угоду мерам, которые якобы защищали *государство*<sup>111</sup>. Сам Ибн Таймийя умрет в дамаской тюрьме в возрасте шестидесяти пяти лет из-за своих радикальных взглядов<sup>112</sup>. Но если мы и говорим о том, что правоведы выступали против и иногда препятствовали такой политике, как «легализация ростовщичества, внесудебных налогов и пыток <...>»<sup>113</sup>, мы не освобождаем их от ответственности. Ответственность, которая должна была повлечь за собой предоставление субъектам *государства* права требовать восстановления их Божественно установленного достоинства, даже и посредством восстания.

Политические курсы и административные меры, которые не вызывали возражений у правоведов, были классифицированы как основанные на *сиййса шар'ийя*, или укорененной в шариате политике, которая опирается на правоведческий конструкт независимых полезных действий, или *ал-мас'алих ал-мурсала*. Они «в основном рассматривались и воспринимались как неотъемлемая часть правовой культуры и как внесудебный элемент, который был необходим, в конце концов, самой *сияса шар'ийя*»<sup>114</sup>. Помышление о том, что

---

<sup>111</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 35.

<sup>112</sup> Ghazanfar S. M., Islahi A. Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taymiyah's Economics // Ghazanfar S. M. (ed.) Medieval Islamic Economic Thought – Filling the “Great Gap” in European Economics. London: Routledge Curzon, 2003. P. 56.

<sup>113</sup> Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament. P. 67.

<sup>114</sup> Ibid.

избрание политического курса и управление выходят за рамки фикха и как таковые не разбираются шариатом прямым или ясным образом, создало парадоксальную ситуацию. Во-первых, что наиболее важно, шариат оказался разделен невообразимым с религиозной точки зрения способом, возвысив и отдав приоритет некоторым «правовым» элементам, обесценив и отвергнув другие. Этот частичный, фрагментарный микроподход к шариату не был благоприятен для закона, не говоря уже о вопросах выстраивания политики или управления. Во-вторых, такая ситуация создала впечатление возможности неограниченного пространства для действий правительства, в котором действительная холистическая, кумулятивная и интегративная природа шариата не имела права голоса. Представляется, что идея подхода *макāsид* была утрачена как правоведами, так и правителями, в то время как подданные власти привыкли уступать предписаниям и тех, и других.

Династическое правление означало конец благого управления, в том числе лидерства, основанного на общественных заслугах и одобрении<sup>115</sup>. Одни арабские племена подвергали гонениям другие, поочередно меняясь ролями. Династии удерживали власть настолько долго, насколько это было возможно, подавляя оппозицию и поддерживая достаточно сильные союзы для того, чтобы держать врагов в страхе<sup>116</sup>. Сайед утверждает:

«Более задумчивые и религиозные люди теперь отказались от всякого интереса к делам общественным, посвятив себя возвращению литературы, изучению исламского права-ведения – первоосновы этих сфер были заложены в этот период, – или же со спокойствием соблюдали правила своей религии. Они помогали в распространении Веры, но не принимали участия в управлении Империей»<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Syed A. A. Short History of the Saracens. P. 72.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid. P. 77.

Именно в это время группа известных правоведов начала возрождать подход *макāsид*. Их усилия были направлены как на то, чтобы побудить своих современников прислушаться к целям шариата, так и на то, чтобы делать правоведческие заявления и толковать тексты.

### 3.2. Развитие подхода *макāsид*

Среди широкого круга современных исследователей исламской правоведения существует общее согласие относительно происхождения и развития подхода *макāsид* как идеи, а затем и как философии исламского права. Ниже дается представление о самых важных положениях, которые были вкладом ранних ученых в развитие подхода *макāsид*. Изложение этих положений можно найти в более подробном виде в других работах, посвященных подходу *макāsид*. Обсуждение здесь призвано укрепить легитимность подхода исходя из его исторического появления и развития несколькими выдающимися правоведами, широкое влияние которых в области фикха сохраняется и по сей день.

Абу ал-Мали ал-Джувеини (ум. 1085) предположил, что исламский закон был призван защищать веру, души, умы, интимные части тел и деньги людей. В совокупности эти цели, или подход *макāsид*, считались *основами* исламского правоведения и отождествлялись с шариатом. Эти основы были восприняты как положительные следствия решений, касавшихся законов о каре и, как таковых, интересов, без которых не может продолжаться жизнь. Основываясь на предложении ал-Джувеини, ранние исследователи разделили *макāsид* на необходимые (*дарӯриййāt*), востребованные (*хаджиййāt*, потребные) и дополнительные (*тахсйниййāt*, улучшающие; в русских текстах также встречается перевод «роскошь»), в соответствии с потребностью в этих благах и их ясностью. Как предполагает эта концепция, нужды, которые менее необходимы человеческой жизни, и украшения – это дополнения, или «облагораживающие цели»<sup>118</sup>, или

---

<sup>118</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 4.

«тонкости человеческих обычаев и поведения»<sup>119</sup>. Считается, что потребные и дополнительные блага защищают уровни над ними и служат им. Однако если благо, которое изначально классифицировали как потребное или дополнительное, претерпело негативное воздействие и стало глубоко недостаточным, оно может быть поднято на более высокий уровень, чтобы подчеркнуть срочность решения проблемы с его отсутствием.

Один из учеников ал-Джувейни обратил внимание на особый порядок *макāsид*. Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111) расставил приоритеты целей в следующем порядке: вера, душа, разум, потомство и богатство. Он ввел идею, что шариат стремился *сохранить* эти основы посредством различных правил и постановлений. С этого момента ученые *макāsид* будут отсылать к сохранению различных благ, которые они трактовали в качестве самого необходимого или основного.

По мере разработки исламскими учеными подхода *макāsид* и развития философии, лежащей в его основе, стало важно связать с человеческими благами (*масāлих*) то, что ими воспринималось как цели шариата. Это был важнейший вклад в подход *макāsид* ал-Изза ибн Абдалсалама (ум. 1209), сделавшего акцент на связи между любым правовым решением и его целью. В действительности он зашел так далеко, что высказал следующее предположение: «Каждое действие, не исполняющее своей цели, ничтожно»<sup>120</sup>.

Шестая *максад* была введена Шихабудином ал-Карафи (ум. 1285). Ал-Карафи рассуждал, что если основой других целей были решения, связанные с телесными наказаниями, то необходимо добавить к ним сохранение чести. Как утверждал ал-Карафи, сохранение чести – положительное следствие наказания за клевету или лжесвидетельство.

---

<sup>119</sup> Kamali M. H. Shariah and Objectives of Islamic Law // Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 217.

<sup>120</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 19.

Ал-Карафи также разделял различные намерения Пророка в его различных ролях. Он утверждал, переданное Пророком Божественное послание являло собой обязательные предписания для верующих, тогда как его заявления в других ролях были открыты поправкам, основанным на изменяющихся контекстах. Наконец, ал-Карафи внес свой вклад в идею обеспечения надлежащего функционирования средств, которые помогают достигать благих целей вследствие преграждения пути к средствам, способным привести к вредным последствиям, что уже широко принималось правоведами.

Шамсуддин ал-Каим (ум. 1347) внес свой вклад в подход *макāsид*, представив детальную критику правоведческих уловок, или *хийал*. Правоведческая уловка заключается в совершении действия, которое на вид кажется законным, однако ни его намерение, ни цель нельзя считать законными. К правоведческим уловкам продолжают прибегать во избежание того, что некоторые исследователи считают чрезмерной строгостью исламского права. Они особенно популярны в сферах экономики и финансов, в то время как ислам запрещает ростовщические сделки. На мой взгляд, правоведческие уловки сыграли важную роль в оправдании коррупционных действий. При внимательном рассмотрении выясняется, что речь идет не о строгости закона, а о бедности нашего понимания шариата, его целей и практического применения, или же о попытке избежать того, что вполне понятно, но нежелательно.

Ибн Таймийя (ум. 1328) отметил, что *макāsид* его предшественников происходят «из наказаний, наложенных на тех, кто входит с ними в противоречие»<sup>121</sup>. Таким образом он стремился «открыть *макāsид* для более широких ценностей, включая справедливость, добродетель, конституционные права и научное совершенство среди прочих»<sup>122</sup>. Многие

---

<sup>121</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 79.

<sup>122</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 27.



исследователи, однако, отказались считать перечисленные им высокие ценности отдельными *макāsид*, настаивая на том, что они присущи первоначальным шести целям<sup>123</sup>. Это время ранних успехов закончилось вместе с жизнью Абу Исаака аш-Шатиби (ум. 1388), который был самым знаменитым из всех ранних ученых *макāsид*.

Практически все признают, что аш-Шатиби был наиболее влиятельным теоретиком среди ранних ученых *макāsид*. Именно он выяснил, как определить *макāsид* Законодателя. Согласно Аттиа, каждый, кто приходил после аш-Шатиби, обобщал или реконструировал его труды<sup>124</sup>. Три основания для закона, которые в общих чертах обрисовал аш-Шатиби, включали в себя:

1. Ясные тексты Корана или Сунны, определяющие основание или причину (*'илла*) исламских установлений и решений.

2. Индуктивный анализ действий Законодателя, который делится на два вида рассмотрения. Первый вид – индуктивное прочтение правовых норм, основания которых (*'илал*) определены с помощью общепризнанных подходов (*масāлик ал-'илла*), но без ясного Корана или Сунны. Второй вид сводится к индуктивному прочтению различных доказательств текстов в поддержку правовых решений, которые имеют общую цель (*гāйя*) и основание (*ба'ус*).

3. Понимание решений Корана и Сунны сподвижниками Пророка<sup>125</sup>.

Источники правовых установлений, на основании которых был сформулирован подход *макāsид*, включают основные тексты, Коран и Сунну, а также вторичные тексты различных правовых школ, включающие, например, консен-

---

<sup>123</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 22.

<sup>124</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 1.

<sup>125</sup> Ibid. P. 1.

сус (*иджмаʿ*), суждение по аналогии (*киа̄с*), благо (*маслаха*), предпочтение (*истихсāн*), преграждение путей (т. е. профилактику правонарушений, *сад аз-зараʿи*), презумпцию преемственности (*ал-истихсāб*), а также нормативные суждения, т. е. распространенные в обществе мнения (*урф*), предшествующие правоведческие изыскания (*шарʿ ман каблана*) и мнение сподвижников Пророка (*фатва сахаби*)<sup>126</sup>. Аш-Шатиби настаивал на том, что применение такого подхода к этим источникам для установления происхождения *макāсид* приводит к «полной уверенности», «полной определенности»<sup>127</sup>. Каждая *максид* основана на множестве доказательств, которые, взятые вместе, «передают одно сообщение, которое, таким образом, обладает полной определенностью»<sup>128</sup>.

Несмотря на использование той же терминологии, что и предшественники, аш-Шатиби усовершенствовал и улучшил подход *макāсид* так, как не могли ранее. Сочинение аш-Шатиби «*Ал-Мува̄фака̄т фӣ усӯл аш-шариʿа*» («Согласование основ Ниспосланного Закона») будет стандартным справочником по *макāсид* вплоть до XX века<sup>129</sup>. В книге три важных достижения: (1) он установил *макāсид* в качестве основ исламского права, т. е. «основ религии, базовых норм права и универсальных положений веры»; (2) он настаивал на превосходстве *макāсид* над фрагментарными решениями, тем самым определяя любое решение, предающее *макāсид*, как неверное; (3) он продемонстрировал определенность процесса детерминации *макāсид*, т. е. его несомненность<sup>130</sup>.

Вместе взятые, вклады ранних исследователей привлекли внимание к важности понимания и уважения того, что они считали высшими целями исламского права. В их

---

<sup>126</sup> Более подробную информацию о каждом см.: *Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. P. 4.

<sup>127</sup> Alalwani T. J. Introduction // Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 281.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> *Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. P. 21.

<sup>130</sup> Ibid.

произведениях выразилось признание: если нечто в этой области пошло не так и нуждается исправления, то исламское правоведение должно выполнить свое предназначение. *Макāсид* должны были обязательно быть включены в основы исламского правоведения, чтобы оставаться на видном месте в уме ученого, формулирующего свои мнения. В противном случае, вполне вероятно, что закон и право будет все больше предавать свою цель. Ни при каких обстоятельствах строительные блоки системы, которая требовала милости, справедливости, благосостояния и мудрости, не могли быть ни чем меньшим, чем это.

### 3.3. Современная эволюция подхода *макāсид*

Подход *макāсид* был призван устроить этическую структуру права – в особенности в том виде, в котором его разрабатывали в традиционных правоведческих трудах. Однако основные характеристики этого подхода делают его пригодным для применения в широком спектре дисциплин, в частности в сфере управления и государственной политики, которые считаются его изначальной питательной средой. В следующих разделах представлен более подробный обзор каждой из основ подхода *макāсид* – того, что им признается в качестве необходимого. Проследившая эволюцию базисных ориентиров и их переход в область управления, эти разделы обращают особое внимание на вклад Проекта индекса шариата (the Shariah Index Project, SIP), который объединил имена наиболее выдающихся исследователей в этой области на сегодняшний день<sup>131</sup>.

*Сохранение религии.* Цель, или *максад*, сохранения религии (*ди́н*) в первоначальном значении относилась к сохране-

---

<sup>131</sup> Сюда относятся такие ученые, как Ахмад Аббади, Джассер Ауда, Осман Бакар, Аниес Басведан, покойный Махмуд Ахмед Гази, Ханджар Хамие, Мохаммад Хашим Камали, Мохаммад Джавад Лариджани, Ахмад Сяфи Маариф, Тахир Махмуд, Абдул Хамид Мохаммад и Реджеп Сентюрк. Краткие биографии всех перечисленных ученых см.: *Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. P. XIII-XV.

нию ислама, и считалась позитивным следствием наказания за вероотступничество. *Дин* – философия религиозного учения, обряды и ритуалы. Несмотря на столь узкое определение, ученые смогли обосновать развитие этой цели, конечным этапом которого стала свобода вероисповедания. SIP утверждает, что «эта *максад* предписывает продвижение исламских этических ценностей, свободу религиозного выбора и содействие религиозной практике тех, кто сделал этот выбор». Соответственно, «обязанностью государства является поощрение и поддержка позитивного в религиозной практике, а не предотвращение негативного согласно конкретной религии или религиозному толкованию»<sup>132</sup>. Исследователи справедливо обеспокоены возможностью навязывания определенных религиозных взглядов своим гражданам или выговора им за то, что власть государства считает неприемлемым. Эта проблема возникает потому, что ислам часто отождествляют с определенной школой права, или *мазхабом*, и, следовательно, с определенной интерпретацией. По сути, ученые хотели сохранить свободу мусульман исповедовать ислам по своему усмотрению без вмешательства государства.

Соответственно, SIP также подчеркивает принцип свободы вероисповедания, который предусматривает защиту немусульманского населения в государствах преимущественно мусульманскими. Таким образом, немусульманам разрешается употреблять алкоголь, что строго запрещено в исламе. Это также означает частичную поддержку «их молитвенных домов и религиозных школ, эта поддержка даже может быть финансовой»<sup>133</sup>. Исследователи часто связывают свои позиции в отношении свободы вероисповедания с указанием Корана: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256).

---

<sup>132</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 63.

<sup>133</sup> См. Senturk R. Human rights and citizenship in an Islamic State // Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States.

Хотя этот дух, стимулирующий научный подход к сохранению религии, должен быть высоко оценен, ему не хватает аналитической направленности, которая требуется для разработки надежной политики. Выводы исследователей отражают стремление придавать *макāsид* такую форму, которая позволит получить наименьшее сопротивление со стороны мусульман различных религиозных течений, а также немусульман. *Макāsид*, тем не менее, не были задуманы как удобные рамки, служащие только для объединения различных мнений или оправдания статус-кво. Для повышения ценности подход должен оставаться в состоянии готовности предоставлять обществу надежные цели и средства для их достижения, а не выражать постоянно растущую эластичность.

В свете этого отход от понимания *ди́н* как ислама проблематичен и не отражает учения Корана. Коран четко заявляет: «Поистине, *Ди́н* у Аллаха – ислам» (К. 3: 19). Упоминание *Ди́н* как религии, хотя и выступает дословным переводом, опустошает термин и его макасидное значение, а также предалает ценности, которые присущи исламу и включают несомненно, свободу веры и совести. Сохранение религии в ее первоначальной явленности не имеет в виду религию в узком смысле, но относится к исламу во всеобъемлющем его понимании. Многие современные ученые отошли от строгого приравнивания *Ди́н* к исламу и, таким образом, предпочли использовать английский термин «religion» (религия). Со слов Ауды, «та же самая теоретическая подоплека этой цели исламского права была переосмыслена как передающая совершенно иное понятие, а именно „свободу вероисповедания“, если использовать слова Ибн Ашура, или „свобода убеждений“, если мы обратимся к другому современному выражению»<sup>134</sup>.

Это проблематично, потому что тем самым ислам отделяется от ценностей, которые фактически составляют его основное учение. **Свобода веры – фундаментальное право в Коране и Сунне. Свобода веры должна представлять**

---

<sup>134</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 65.

**собой не результат эволюции понимания, а скорее столп изначального послания ислама.** Заявить об обратном значит симулировать введение нового элемента и подвергнуть себя возможному народному неприятию.

Затенение соответствий между *Дин* и исламом служит отчуждению *макāsид* от прямой и непосредственной связи с исламом. Ислам не является продуктом *макāsид*, равноправным с другими религиями или системами верований. Скорее, *макāsид* – продукт ислама, в то время как другие монотеистические религии включаются в широкий зонтичный термин «ислам». Что нужно понять, так это значение *Дин* как ислама и, следовательно, что для шариата значит быть мусульманином и, в свою очередь, что это значит для управления.

*Дин* в Коране – это религия, которую Бог избрал для верующих исторически (К. 3: 83). В своем фундаментальном значении *Дин* подразумевает покорность (*исла́м*) воле Бога, которая заключается в том, чтобы следование руководству Бога, каким бы они ни было, было выражением окончательной и непреклонной веры верующих в Него (К. 98: 5). Всестороннее понимание *Дин* включает ислам, который не обязательно влечет за собой ритуалы, впоследствии характеризующие Послание пророка Мухаммада всему человечеству. Коран подчеркивает, что «для каждой общины Мы установили обряды, которые они отправляют» (К. 22: 67) и что право на это не является предметом споров. Ал-Газали предлагает иллюстративную метафору:

«В нынешних технологических понятиях национальная электрическая сеть в некоторых небольших городах может простираться до нескольких квадратных километров, тогда как в больших городах она должна покрывать в сотни или, возможно, в тысячи раз большую площадь; однако электрический ток, протекающий через обе сеточные системы, остается одинаковым и выполняет одну и ту же функцию»<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Al-Ghazali M. A Thematic Commentari on the Qur'an. P. 14.

Поэтому пророки Ибрахим и Йакуб оба сообщили своим сыновьям, что Бог избрал их *Дин* для них, и поэтому они не должны умирать немусульманами (К. 2: 132). Точно так же Муса посоветовал своим людям доверять Богу, если они мусульмане (К. 10: 84). И ученики, которые обещали быть теми, кто сделает возможной Его победу, также засвидетельствовали, что они были мусульманами (К. 5: 111). В качестве подтверждения и окончательного доказательства Бог говорит нам, что Он назвал верующих всех времен мусульманами (К. 22: 78). Конечная нить, связывающая всех верующих – сущность этой единственной истинной *Дин*.

Именно это понимание *Дин* позволяет нам найти общий язык. Коран заявляет: «Скажи: „О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха“» (К. 3: 64). Далее он говорит: «Им [людям Писания] было велено только лишь поклоняться Аллаху (Единому Богу), являть искреннюю преданность пред Ним, быть правдивыми (в вере), творить молитву и милостыню <...>» (К. 98: 5). Именно благодаря правильному пониманию концепции *Дин* все верующие объединяются независимо от многообразия верований и способов их выражения.

Мы живем в мире бесконечного религиозного многообразия и даже большого неверия, и это то, с чем нам приходится сталкиваться, особенно в области управления и политики. В *Дин* нет принуждения (К. 2: 256). Ни одного человека или группу людей нельзя принудить верить, и в действительности это не является ролью какого-либо управляющего органа. Коран говорит: «Скажи: „Истина от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть отвергает“» (К. 18: 29). Каждому субъекту или гражданину государства должен быть гарантирован равный и адекватный уровень прав и свобод, включая свободу религии и совести.

Тем не менее, подход *макāsид* к управлению явно влечет за собой сохранение *Дин* как ислама. Первостепенная задача исследований *макāsид* должна заключаться не в эскала-

ции потенциальных конфликтов, а, скорее, в освещении ценностей и целей, которые мусульмане разделяют с другими. Правильное понимание шариата поможет нам смягчить потенциальные разногласия, не ставя под угрозу истинное значение *макāsид*.

*Сохранение жизни. Максад* (или цель) сохранения жизни (*нафс*) «подтверждается законом возмездия в случае убийства»<sup>136</sup>. Сохранение жизни как цель исламского права не слишком эволюционировала терминологически в трудах современных ученых, за исключением аспекта способа ее достижения. Ученые SIP отмечают, что эта цель «в общем и целом отсылает к защите физической жизни, удовлетворению базовых физических потребностей и предотвращению телесного вреда»<sup>137</sup>. Поэтому ученые концентрировались на необходимости национальной безопасности, мере распространения защиты на граждан других государства и сохранении окружающей среды.

Как и в случае с понятием *Дин*, упомянутое понятие жизни, или *нафс*, не охватывает всего смысла, на который намекает шариат. Данное понятие куда шире физического проявления жизни. Коран информирует нас, что Бог создал нас из существа, или *нафс* (К. 4: 1; 7: 189). То же самое понятие используется для обозначения сохранения жизни (*хифз ан-нафс*). Понятие *нафс* в Коране объединяет человечество так, как этого не делает ни одно другое понятие. Сохранение *нафс* предполагает признание этого фундаментального факта. Человечество связано его источником и приоритетом милости в наших отношениях. Именно поэтому когда Бог ниспосылает сынам Израиля повеление о том, что тот, кто убивает *нафс* или распространяет нечестие на земле поступает так, как если бы он убил всех людей, а тот, кто сохраняет *нафс* поступает так, как если бы он сохранил жизнь всем лю-

---

<sup>136</sup> *Al-Ghazali A. H. Shifa al-Ghalil*. Цит. по: *Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. P. 19.

<sup>137</sup> *Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. P. 67.



дям (К. 5: 32), мы осознаем степень нашей взаимозависимости. Взаимозависимость – это часть человеческой природы, поскольку Бог создал нас из *'алак*, или субстанции, которая прилипает или прикрепляет себя (К. 96: 2). Все части человечества по природе взаимосвязаны<sup>138</sup>. Характеристика природы людей как прикрепляющейся подчеркивает наши физические, эмоциональные и социальные потребности, необходимость идентификации и соотнесения с другими, с различными интересами и природой. Взаимозависимость – это фундаментальная особенность всех живых существ.

Следовательно, жизнь сама по себе в отсутствие социальных общностей лишена значения и во многих случаях невозможна. Жизнь зависит от изоциренной сети отношений, которую ислам подпитывает и регулирует для сохранения общего благосостояния. Конечная ответственность каждой *нафс* тесно связана с ее ролью, поведением и вкладом в эти социальные отношения. Коран также призывает нас сознавать, что все творения создают сообщества, подобные нашему, так что наше внимание к общественным отношениям не ограничивается миром людей. Сохранение окружающей среды должно включать уважение к отношениям внутри и среди сообществ других живых существ. Если мы не будем подпитывать их, тогда нам следует по меньшей мере воздержаться от нанесения им вреда.

В этом свете, хотя фокус на физической стороне жизни необходим, он, вне всякого сомнения, не может быть достаточным. Требуется серьезные усилия, которые гаранти-

---

<sup>138</sup> Первая стадия эмбрионального развития начинается тогда, когда оплодотворенная яйцеклетка (бластоциста) прикрепляется или прирастает к слизистой оболочке матки матери. В сущности таково действие, посредством которого эмбрион цепляется за жизнь, за выживает. Дело в том, что в этом процессе имплантации эмбрион поглощает кислород и питательные вещества из слизистой оболочки матки, и без этого не может обойтись никакая беременность и не может получиться никакого человека. Иными словами, если бы не наша врожденная потребность прицепиться и связанная с этим зависимость от внутриутробной среды, мы не смогли бы появиться на свет.

ругуют, что политика правительства будет осознавать необходимость здоровых социальных отношений, поддерживающих системы жизни. Сохранение *нафс* должно учитывать понятие жизни, от которой зависит физическая жизнь, т. е. жизни за пределами физического существования. Меры, которые поддерживают человеческую безопасность, социальную инклюзивность и связи сообщества – таковы некоторые из областей, в которых государственное регулирование может сыграть положительную роль. Более того, упомянутое кораническое понятие *нафс* указывает на необходимость обеспечения условий для крепкого гражданского общества, добровольного участия людей и благотворительной деятельности. К в большей степени техническим областям относятся политики иммиграции и беженства. К ним также относятся политики, которые имеют дело с природой, ведь они вновь воображают и намечают права творения. Здесь мы сталкиваемся с весьма сложными проблемами. В этой связи необходимо отметить, что сохранение жизни, несомненно, не ограничивается физическим явлением жизни, но, скорее, отсылает к защите и развитию сообществ и обществ как взаимозависимых систем.

*Сохранение ума, здравомыслия, нормального психического состояния.* Сохранение ума, здравомыслия, нормального психического состояния (*'акл*) изначально происходило из запрета на опьяняющие напитки. Согласно Ауде, «в данный момент оно развивается с тем, чтобы включить „распространение научного мышления“, „путешествие в поисках знаний“, „подавление стадной ментальности“ и „недопущение утечки мозгов“»<sup>139</sup>. Ученые SIP, как кажется, вторят этим же разработкам<sup>140</sup>. Они подчеркивают, что образование – это долг каждого мусульманина, мужчины и женщины. Правительства должны предоставить качественное светское и ду-

---

<sup>139</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 22.

<sup>140</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 70–72.

ховное образование для всех своих граждан. Им следует также популяризировать инновации и инвестировать в науку и технологии, что требует свободы слова и выражения мнения. Данное рассуждение не исключает роли государства в запрещении опьяняющих веществ для мусульман, однако, баланс усилий должен быть связан с убеждением и изблещением вреда употребления, которые противопоставляются простому запрету<sup>141</sup>.

Нет никаких сомнений в том, что грамотность и образование находятся в сердце ислама – религии, которая началась с предписания читать (провозглашать) во имя Господа, который сущее все сотворил (К. 96: 1). Такова непосредственная связь между писанным (читаемым) словом и переживаемым словом (открываемым словом). Шариат гармонизирует бесконечное многообразие элементов в холистической направленной к цели системе, которая обеспечивает нужды всех взаимозависимых существ. Рамадан прилагает значительные и достойные похвалы усилия, настаивая на том, что источники *усу́л ал-фикх* (основ правоведения) должны направлять социальные и естественные науки, равно как и наше постоянно расширяющееся знание вселенной<sup>142</sup>. Он утверждает, что «любая согласованная мысль <...>, нацеленная на обновление сегодняшнего мира, должна разрабатывать динамический фикх, учитывая временной фактор, интеллектуальную и общественную динамики, диалектическое напряжение между высшими целями, универсальными принципами и историческими моделями: такой фикх, вне всякого сомнения, не должен делать жесткими нормативные категории из-за боязни научных, общественных и человеческих сложностей, от них ускользающих»<sup>143</sup>. В интересующем нас контексте Рамадан обращает внимание на то, что сохранение ума и здравомыслия должно начинаться с самого исламского правоведения, включая способ, благодаря которо-

---

<sup>141</sup> Ibid. P. 72.

<sup>142</sup> *Ramadan T.* Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation. P. 127.

<sup>143</sup> Ibid. P. 131.

му мы вывели и объяснили *мака́сид*. Государственная политика и управления – это мультидисциплинарные, мульти-методические, проблемно-ориентированные и зависящие от контекста области, которые с необходимостью потребуют более широкого, глубокого и комплексного знания шариа́та.

Несомненно, сохранение арабского языка – это ключевая забота. Коран был ниспослан на арабском языке в силу ряда важных причин<sup>144</sup>, включая возможность изящного перехода от писаного слова к переживаемому слову во времени и пространстве. Бог говорит: «Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для обладающих разумом» (К. 3: 190). Понимание значений Корана, их части или всей их общности, требует определенного уровня владения классическим арабским. Впрочем, вера – это тот элемент, который делает Коран доступным пониманию и без которого даже говорящий на арабском не сможет понять всех его значений. Разумеется, некоторые различия диалектов естественны и ожидаемы, если мы берем в расчет географию, историю и культуру. Однако нынешний акцент на разговорном арабском, т. е. на различных диалектах, на которых говорят в различных странах, вдобавок к распространению (в особенности среди молодежи в качестве выражения национальной идентичности) просторечий, не укорененных в классическом арабском, бросили вызов широкому пониманию послания Корана и потеряли из вида объединяющую силу родного языка ислама. Потенциальная роль усиления арабского языка в возрождении мусульманской цивилизации столь значительна, что она делает необходимой тщательно продуманную обеспеченную и защищенную государственную политику, которая должна обязательно простираться за пределы образования. Без такой расстановки приоритетов мы можем ожидать продолжения манипуляции людьми, которые исповедуют ислам, но обладают ограниченной возможностью его самостоятельно-

---

<sup>144</sup> К. 12: 2; 13: 37; 16: 103; 39: 28 и т. д.

го понимания. Можно утверждать, что освоение арабского языка – это необходимая цель сама по себе.

Ум стимулируется не только образовательными и научными занятиями. Шариат указывает на другие важные области, такие как искусство, отдых и развлечения. Названные области действительно изучены недостаточно, поскольку правоведы традиционно негативно смотрели на любые вещи, которые, как им казалось, отвлекают людей от их религиозных обязанностей. Напротив, шариат представляет эти области в качестве естественных сфер устремлений людей, которые отличают и облегчают земное существование, способствуя благополучию и делая людей счастливыми. Известно, что пророк Мухаммад в этом отношении был весьма терпим и относился к подобным занятиям с пониманием<sup>145</sup>. Предостережения против неумеренности в них явно не направлены на препятствие развитию и запрещение наслаждения искусствами, отдыхом и развлечениями.

*Сохранение потомства, рода. Максид* сохранения потомства, рода (*насл*) происходит из того, что ранние ученые считали подспудным предназначением наказания за прелюбодеяние (*зина*). Данное понимание особенно патриархально и культурно специфично, если учесть, что речь идет о наказании, которое в куда больше степени связано с сохранением публичной нравственности, нежели со знанием генеалогии ребенка. Это ясно из совершенно строгих предписаний, которые связаны с обвинением в прелюбодеянии, включая присутствие четырех свидетелей. Свидетели должны быть в состоянии подтвердить, что они видели, как двое вступили в

---

<sup>145</sup> В достоверном пророческом хадисе, Аиша говорит нам, что Пророк предостерег Абу Бакра и посоветовал ему быть терпимым, когда тот отчитал Аишу за разрешение пения и игры на музыкальных инструментах рядом с Пророком. Ответ Пророка был следующим: «Оставь их». Нам также рассказывают, что в день Эйд, когда группа эфиопов играла со щитами и копьями, Пророк стоял вместе с Аишей позади него так, что их щеки соприкасались, пока они смотрели, как трюкачи играли и танцевали. Пророк даже воодушевлял их к продолжению их игр словами: «Продолжайте, сыны Арфида!». Они стояли и наблюдали до тех пор, пока Аиша не устала. *Al-Bukhari M. Sahih. 907; Muslim A. Sahih. 892.*

половую связь. Иными словами, они должны подтвердить, что произошло явное нарушение публичной нравственности. В противном случае обвинение, доказательства которого ненадежны, представляет собой нарушение частной жизни и обуславливает наказание обвинителя. Если основание наказаний принимается в качестве источника *мака́сид*, тогда более подходящим *максад* для данного конкретного наказаний должно было быть сохранение публичной нравственности – область всеобщей озабоченности. Тем самым мы не утверждаем, что знание и защита биологического происхождения и рода не важно в исламе. Убедиться в обратном можно при обращении к предписаниям, которые связаны с сохранением родового имени ребенка в случаях усыновления. Однако этим рассуждением мы пытаемся привлечь внимание к важности, которую шарият приписывает частной жизни людей. Точные и строгие правила, которые связаны с обвинениями, обеспечивают широкую свободу человеческого поведения и предписывают пределы коллективного и государственного вмешательства в личную жизнь граждан.

Не критикуя его основания, ученые развили сохранение рода с тем, чтобы оно вместило более широкое понимание семейной ячейки. Ибн Ашур (ум. 1973) отмечал, что «<...> одной из целей всех законов в мире на протяжении длительного периода времени была особая забота о семье посредством утверждения особых правил ее образования и надлежащего функционирования»<sup>146</sup>. Хотя Ауда говорит, что неясно, развивал ли Ибн Ашур концепцию сохранения рода или заменял ее новой концепцией, он открыл современным ученым путь переосмысления этой *максад*<sup>147</sup>. Ученые SIP поставили во главу угла «вопрос о содействии благосостоянию семейной ячейки, включая курс на здоровый брак и заботу о детях»<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ibn Ashur M. A.* Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah. P. 247.

<sup>147</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 22.

<sup>148</sup> *Rauf F. A.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 69.

Нет никаких сомнений в том, что семейная ячейка – это одна из наиболее важных социальных единиц в любом обществе. Надлежащее функционирование семей имеет серьезные последствия для благосостояния нации. Семейные структуры, построение семьи и семейное поведение принципиально изменились за прошедшие несколько десятилетий, и данное утверждение справедливо как для мусульманских сообществ, так и для большинства других. Лучшее понимание последствий этих изменений может помочь местным властям (как правительственным, так и гражданским) более эффективно отвечать на целый ряд общественных вызовов, появившихся под их действием. Концентрация на браке, разводе, правах женщин и детей – это важный аспект управления, однако, разработчики политических курсов должны быть в достаточной мере смелыми и готовыми подойти к решению современных аномалий, которые стали проникать в семейные ячейки – например, проблем, которые происходят из более сложных политических, общественных, экономических и культурных трансформаций. Проблемы матерей-одиночек и усиление давления на женщин, от которых требуют взвалить на свои плечи бремя взращивания ребенка и одновременного заработка на жизнь, требуют более пристального управленческого внимания практически во всем мире и в особенности в мусульманских сообществах. В такой же степени требует внимания беспримерный рост жестокого обращения с женщинами по всему миру из-за войн, но также из-за общей установки мужского шовинизма, которая царит во многих мусульманских обществах и институтах. Значительная часть насилия против мусульманских женщин происходит внутри семейной ячейки. Здесь мы сталкиваемся с неприемлемым явлением с религиозной точки зрения, которое не замечают ученые SIP – серьезное упущение с их стороны. В действительности полное отсутствие женских голосов в Проекте индекса шариата – это вводящий в замешательство, но весьма выразительный знак.

*Сохранение собственности, имущества.* Сохранение собственности, имущества (*ма̄л*) имеет своим истоком наказание за воровство. Ауда прослеживает эволюцию этой цели и превращение ее «в знакомую социо-экономическую терминологию, среди примеров которой „социальное вспомоществование“, „экономическое развитие“, „денежный поток“, „благосостояние общества“ и „сокращение разрыва между различными уровнями экономики“»<sup>149</sup>. Ученые SIP также отмечали, что эта цель была расширена с тем, чтобы включить «не только защиту общественной и частной собственности, но также защиту честности торговли и запрет всех типов незаконной прибыли»<sup>150</sup>. Их рассуждение концентрировалось на определении ростовщичества и его отношения к современным понятиям процентной ставки. Ростовщичество запрещено в исламе, и приравнивание к нему всех видов процентной ставки ввело многих исламских мыслителей в оцепенение, особенно если учитывать зависимость глобальной капиталистической системы от ростовщических транзакций. Предлагая один из возможных способов обойти этот запрет, один из участников SIP отметил, что по своему определению ростовщичество – «это любой начисляемый процент, который хотя бы на два процента выше курса инфляции»<sup>151</sup>. Идея, которая подразумевается здесь, заключается в том, что ростовщичество – это «одалживание денег под непомерные проценты»<sup>152</sup>. В своем финальном анализе ученые SIP решили избежать обнародования определенного заключения касательно запрета начисления процентов. Весьма интересная дилемма, если учесть степень ясности коранического запрета.

---

<sup>149</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 24.

<sup>150</sup> *Rauf F. A.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 72.

<sup>151</sup> *Gauhar H.* Цит. по.: *Rauf F. A.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 73.

<sup>152</sup> *Ibid.*



Вызов, который бросает нам процентная ставка, заключается в сложности и силе глобальной финансовой системы, которой противопоставлена нехватка исламских альтернатив. Применение грани допущения, о которой говорилось выше, связано отнюдь не с долгами наций, но, скорее, с кредитной политикой для отдельных личностей и, в крайнем случае, для малого бизнеса. Однако ученые SIP говорят об управлении и внутренней политике государства. Такой вид постулирования не признает, не отсылает и не принимает природы национального займа и сложности обслуживания долга. Когда правительства берут в долг деньги для финансирования своей деятельности, они затем возвращают долг средствами налогоплательщиков. Правительство может задолжать денег внутренним или внешним кредиторам. В обоих случаях те, кто берут деньги в долг, не являются теми же актерами, которые его возвращают. Речь здесь идет о затруднении, которое в определенной степени сглажено в развитых демократических системах. Граждане развитых демократических государств извлекают пользу из подобных операций благодаря распределению средств. Часто коррумпированность государства означает, что хотя граждане несут на себе бремя процентных выплат и погашения основной суммы долга, пользу из этого по преимуществу извлекают не они. Это отнюдь не те же отношения, на которые намекают ученые SIP – отношения, при которых тот, кто берет в долг, отвечает за последствия, т. е. за его выплату. Мы не можем брать в расчет только проценты на государственном и межгосударственном уровне: необходимо также брать в расчет размер основной суммы долга и то, как он обслуживается, поскольку именно они определяют возможность и жесткость требований погашения долга. Правильнее всего будет признать, что на данный момент мы не смогли предложить жизнеспособной альтернативы существующей финансовой системе помимо поиска способов успокоить нашу совесть и непреднамеренного воодушевления халатности устремлений к более справедливому мировому порядку.

Из всех конвенциональных *мака́сид* сохранение собственности (имущества) представляет собой цель шариата, которую наиболее сложно оправдать. Позитивное следствие наказания за кражу заключается не в сохранении собственности, но, скорее, в гарантии и незыблемости человеческой безопасности во всех ее измерениях. Строгость наказания за кражу (к сожалению, его истинный дух, которые имеет отношение строгим требованиям социального контекста, зачастую предается, поскольку ему невозможно следовать во времена бедности, несправедливости неравенства и т. д.) отражает акцент ислама на свободе проступков и жестокости, включая те, которые допускают государство и другие акторы, находящиеся в позиции силы. С предположением о богатстве как цели шариата резко контрастируют призывы Корана к наиболее щедрым формам дара и деления имущества. Большая часть забот шариата основана на контроле человеческой жадности и желания большего и том, как это отвлекает верующих от их конечной цели. Богатство есть средство, и оно может быть только им, но никак не целью. Богатство в Коране именуется как украшением, или *зийна* (К. 18: 46), так и испытанием, или *фитна* (К. 8: 28). Ни то, ни другое нельзя достоверным образом описать в качестве высшей цели шариата. Богатство – это средство, посредством которого демонстрируют благочестие и нравственность. Богатство – это инструмент для улучшения и развития жизни, в противном же случае оно испытание и то, что отвлекает. Когда Умар ибн ал-Хаттаб, второй халиф, отказался разделить целый города и провинции между сподвижниками в качестве военных трофеев, он отослал к более аятам Корана общего содержания, утверждая, что Бог не желал, чтобы богатые захватили себе все имущество<sup>153</sup>. Если сохранение богатства и частной собственности были бы целями, тогда его решение не имело бы никакого смысла ни тогда, ни сейчас.

---

<sup>153</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 10.

Более того, понимающее себя частью такого рода понимания уверенное включение SIP интеллектуальной собственности в число вещей, которые требуют защиты, можно оспорить. Когда пророк Мухаммад объявил: «В трех вещах нельзя отказывать никому: в воде, пастбище и огне»<sup>154</sup>, он отсылал к тому, что в современной терминологии мы именуем общественными благами. Знание, предмет интеллектуальной собственности – это общественное благо. Иными словами, его коллективное использование никогда не уменьшит его полезность для каждого из нас лично. Более того, можно привести доводы в поддержку мнения, что всем нам было бы лучше, если бы знание было в открытом доступе, как утверждали ученые SIP в их презентации, посвященной сохранению ума и здравомыслия. Это не означает, что нам не следует поощрять инновации. Скорее, тем самым выдвигается предположение о том, что как мусульманские мыслители мы должны пытаться найти инструменты, которые наилучшим образом отражают учение шариата и обеспечивают благосостояние людей. Патенты, которые препятствуют доступу бедных людей к лекарствам, устанавливая цены на неприемлемом уровне, несовместимы с шариатом, равно как и авторские права, которые замедляют прогресс, или увеличивают цену инноваций, или мешают публикации и широкому распространению критических идей. Данное рассуждение привлекает наше внимание к необходимости исследования и критики глобального развития, торговли и финансовых институтов, которые не обязательно развивают принципы экономической справедливости, взятые на заметку учеными SIP. Кроме того, необходимо разработать долгосрочную стратегию наших действий в этих сферах. Упомянутое рассуждение также акцентирует внимание на лакунах в классическом подходе *мака́сид*.

*Сохранение чести.* Сохранение чести восходит к наказанию за клевету (*казф*) или оскорбление чести. В современ-

---

<sup>154</sup> *Ibn Majah*. Sunan. 2473. Цит. по: Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 74.

ном исламском праве понятие расширяют, и оно включает «сохранение человеческого достоинства», а также права человека<sup>155</sup>. Ученые SIP концентрируются на классических понятиях прав человека внутри исламского правоведения, отмечая, что фундаментальные права и свободы основаны на человечности как таковой, нежели на национальной или конфессиональной принадлежности<sup>156</sup>. Согласно этим ученым, к правам, которые защищают честь, относятся следующие: «право на надлежащее судопроизводство; защита от пыток, незаконного ареста и удержания; защита частной жизни (включая неприкосновенность жилища и личной корреспонденции); защита от дискриминации по признакам расы, религии и пола и защита от публичной клеветы и диффамации»<sup>157</sup>.

Кораническое происшествие, результатом которого стало введение строго наказания за клевету, интересным образом открывает нам другие очень важные цели шариата. Нетерпение исламом клеветы вполне приемлемо увязать с защитой свобод. В частности, речь здесь идет о предоставлении не связанным родством мужчинам и женщинам свободы вести свои дела в общих коллективных и общественных пространствах без страха получить вред или быть осужденными. На общем уровне Бог предупреждает людей насчет веры в бездоказательные слухи, распространения таких вредных слухов и попустительства в таких ситуациях (К. 24: 11). Бог особенно подчеркивает следующее: «Воистину, те, которые обвиняют целомудренных верующих женщин, даже не помышляющих о грехе, будут прокляты в этой жизни и в Грядущей! Им уготованы великие мучения в тот День, когда их языки, руки и ноги будут свидетельствовать против них об их деяниях» (К. 24: 23–24). Суровость наказания за клевету

---

<sup>155</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 23.

<sup>156</sup> *Rauf F. A.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 75.

<sup>157</sup> *Ibid.*

и строгость требований к доказательствам служат упрочению и защите общественного порядка, который разрешает женщинам свободно передвигаться без страха осуждения и диффамации. Иными словами, тем самым подтверждается свобода воли женщин, включая свободу безопасно передвигаться, а также необходимость сотрудничества между полами. Этим допущениям только предстоит быть полностью признанными во многих мусульманских сообществах и в особенности среди традиционных религиозных властей. Нет никаких сомнений в том, что безопасность женщин в различной степени ставится под угрозу по всему миру.

Хотя права женщин, несомненно, можно собрать под рубрикой практически любой *максад*, я полагаю, что их в данном рассуждении они требуют особого упоминания. Никакая группа людей не получала столько вреда, сколько получали женщины, вследствие культурных практик, которые рассматривают сохранение чести в качестве чего-то прямо противоположного нашему разъяснению выше. «Убийства чести» продолжают происходить в некоторых арабско-бедуинских обществах и обществах Юго-Восточной Азии, несправедливо лишая невинных девочек и женщин жизни и нарушая их права. Ученые SIP «подчеркивали, что культурная практика „убийства чести“ представляет собой ошибочный и преступный способ применения этой *максад* и вопиющее нарушение неприкосновенности человеческой жизни и ясной *максад*, утверждающей ее»<sup>158</sup>. В свете этого смелого порицания мы должны занять недвусмысленную позицию в связи с защитой девочек и женщин – сделать то, к чему традиционные религиозные власти были неприемлемым образом не расположены (хотя им следовало бы единодушно и однозначно поощрить защиту безопасности женского пола). Мы также должны быть более напористы в утверждении, требовании и осуществлении прав женщин шариатом – прав, которые вполне могут считаться целью

---

<sup>158</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 75.

сами по себе. Организациям, которые отказываются безоговорочно воздержаться от всех форм насилия по отношению к женщинам, следует объявить выговор. В какой-то момент эти организации должны быть закрыты за несоблюдение требований шариата.

### 3.4. Заключение

Подход *мака́сид* произошел из понимания ценностей, которые, как считали правоведы, находились в самом сердце наиболее строгих наказаний шариата. Шесть целей, которые были очерчены выше, формируют наиболее долговечный вклад в этот подход. Классификация сохранения религии, жизни, ума, рода, имущества и достоинства оказалась весьма живучей в своей лаконичности, которую не удалось превзойти никакому иному изложению *мака́сид*. Развивать терминологию и содержание каждой *макса́д* оказалось легче, нежели предложить совершенно новые типологии. Учитывая эту интеллектуальную инерцию, современные ученые попытались ввести более широкие и глубокие значения шариата со всем уважением к общепринятым корням подхода. Проект индекса шариата представляет собой попытку такого рода. В дополнение к развитию содержания каждой *макса́д*, Проект ясно и полностью передвинул *мака́сид* из области права в область управления. Такой шаг весьма смел, несмотря на некоторые его изъяны и вызовы, с которыми он сталкивается.

Тем не менее подход *мака́сид* продолжает жить одинокой жизнью, разворачиваясь на границах исламской академии и пытаясь привлечь заслуженное внимание. Возвышение *мака́сид* из их подчиненного положения внутри традиционного религиозного истеблишмента остается обескураживающей задачей. Согласно современным ученым в области *мака́сид*, подход остается где-то на периферии, на границе мейнстримной учености, и ему только предстоит сделать свой вклад в другие дисциплины. Камали отмечает: «Даже сегодня многие из признанных учебников по основам исламского права (*усу́л ал-фикх*) не упоминают *мака́сид* в

числе привычных тем. Подобным же образом, хотя они и встроены в дискуссии об иджитхаде [правовом рассуждении], *мака̄сид* часто не рассматриваются таким образом в конвенциональных описаниях теории иджитхада»<sup>159</sup>. Согласно Аттиа, «исследования в области права демонстрировали только ограниченный интерес к *мака̄сид*, целям и предназначению исламского права»<sup>160</sup>.

Несомненно, частично нежелание традиционных ученых основательно освоить *мака̄сид* связано с тем, что их приходу воспринимают как произвольную. Поэтому, хотя некоторые признают подход *мака̄сид* в качестве критического подхода и инструмента исламского обновления, другие рассматривают его в качестве абстрактной субъективной и неверифицируемой риторики. Как бы то ни было, даже в своей традиционной форме подход *мака̄сид* помогает стимулировать дискуссию, равно как и ликвидировать разрыв между исламским правом и управлением, и уже по этим причинам он заслуживает куда более пристального внимания.

---

<sup>159</sup> Ibid. P. 209.

<sup>160</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 12.

## ГЛАВА 4.

# СЛОЖНОСТИ, СВЯЗАННЫЕ С ОСНОВАНИЕМ НОВОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

«Поистине, Бог любит, чтобы тот, кто берется за задание, доводил его до совершенства».

*Пророк Мухаммад*<sup>161</sup>

Весьма сдержанная по своему характеру традиционная концепция *мака́сид*, которая воплощается в сохранении шести целей: религии, жизни, разума, потомства, имущества и чести, – по-видимому, пользуется широкой популярностью среди тех, кто изучает государственную политику и управление. Эта по своей сути правовая теория легко применима также и к теории государственной политики и управления и, возможно, к другим социальным наукам. Однако переход от области закона к области управления, включающий, помимо прочего, интеграцию с исламской экономикой, необходимо тщательно изучить с целью сохранения академической и технической точности. Именно этот этап является ключом к основанию новой дисциплины, которая могла бы способствовать исследованиям в области управления, в то же время интегрируя религиозные представления, которые веками развивались в литературе о *мака́сид*. В представленной главе основное внимание уделяется некоторым наиболее существенным проблемам, связанным с продвижением аутентичного проекта в области государственной политики и управления в исламе.

Глава состоит из четырех основных частей. В первой части сравнивается традиционное понимание шариата и фикха с их актуальным значением. Во второй части обсуж-

---

<sup>161</sup> *Tabarani A. №901; Hathami A. №98/4; Al-Suyouti J. №5232.*



даются методологические концепции, которые могут быть адаптированы из сферы основ фикха, или *усул ал-фикх*, а также другие, от которых необходимо отказаться в целях создания прочной интеллектуальной основы, имеющей отношение к государственному управлению в исламе. В третьей части мы переходим к анализу трудов двух известных ученых, вклады которых в концепцию *мака́сид*, этику, фикх и *усул ал-фикх* имеют значение для данного проекта. Наконец, четвертая часть представленной главы посвящена требованиям к исследованиям в области управления и государственной политики.

#### 4.1. Шариат Бога и фикх человека

Устойчивость любой дисциплины зависит от силы и достоверности исходных фактов и доказательств. В исламоведении наиболее важными источниками на сегодняшний день выступают Коран и Сунна, которая представляет собой лучшую иллюстрацию к первому. Вместе они обеспечивают основу наших знаний о шариате. Под шариатом обычно понимают закон, способ существования или образ жизни. Будучи заветом или высшим законом, установленным Богом, он указывает на праведный путь с учетом неисчислимых вариаций параметров жизни в любой момент времени. Данный путь не только для людей по отдельности, включая органы управления. Шариат может быть понят только через тщательное исследование Ниспосланного и нениспосланного знания или написанного и неписанного слова. Результат такого процесса, тем не менее, может принять вид фикха, а не самого шариата, законы которого неизменны и потенциал приложения к которому интеллектуальных усилий безграничен. Как правило, фикх – это понимание шариата, которое обычно, но не обязательно, основано на установленной методологии.

Слово шариат встречается только один раз в Коране, хотя присутствуют слова с тем же корнем, *ша-ра-'а*, с аналогичным значением; ни одно из них не связано с обозначени-

ем правовой системы, т. к. она установилась намного позже. Впервые он употребляется в форме слова *шир'а*; этот термин используется для описания направления, которое Бог создал для каждой общины верующих, и сопутствующих средств (*минхадж*) для достижения соответствующей цели (К. 5: 48). Нам говорят, что если бы Бог пожелал, Он сделал бы нас единой общиной, однако Он захотел испытать каждую. Основная идея заключается в том, что каждая община стремится превзойти другие в совершении благих поступков особым образом на пути, который предопределен для них Богом. Согласно Ибн Ашуру, «<...> человечество никогда не испытывало недостатка в благих практиках, которые существуют благодаря Божественным законам, или хороших советов, или здравого смысла. Таким образом, арабы были наследниками ханифизма, евреи были наследниками великого закона Моисеева, а христиане были наследниками как закона Моисеева, так и учения Иисуса»<sup>162</sup>.

Это очень важно для сферы управления, поскольку является понимание, что каждая община имеет право соперничать с другими уникальным образом, используя средства, которые Бог предоставил ей с учетом присущих ей характеристик. Это не значит, что не становится невозможной единая религия, или *Дин*, но должны предусматриваться различные пути, следуя которым общины должны развивать все благое, т. к. *шир'а* и *минхадж* каждого народа отличаются.

Вторая форма корня *ша-ра-'а*, встречающаяся в Коране – это *шара'а*. Значение этого слова – «предопределенный», «предписанный». Бог *предопределил* для нас в религии то, что заповедал Нуху, и то, что Он внушил Мухаммаду в Откровении, и то, что Он заповедал Ибрахиму, Мусе и Исе, чтобы они могли создать общую религию и не разделяться (К. 42: 13). Таким образом, мы говорим об общей религии с несколькими путями и средствами. Другая форма *ша-ра-'а* непосредственно связана с теми, кто отрицает загробную

---

<sup>162</sup> Ashur I. M. T. Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah. P. 247.

жизнь и желает покорения земного мира. В Коране говорится: «Или же у них есть сотоварищи (в божественности), которые узаконили [*шара'у*] для них в религии то, чего не дозволил Аллах?» (К. 42: 21). Следовательно, лишь Бог имеет право предопределять высший закон, которому должны следовать верующие, и роль каждого человека заключается в принятии его, согласовании с определенной обстановкой и формулировании этого закона для совершенствования жизни.

Единственное упоминание собственно шариата в Коране связано с пророком Мухаммадом. «Потом Мы наставили тебя на (прямой) путь из повеления (шариат). Следуй этому (пути) и не потакай желаниям тех, которые не обладают знанием» (К. 45: 18). Именно это дает Ауде основания утверждать, что шариат – «Откровение, которое получил Мухаммад; он сделал его практическим воплощением послания и миссии своей жизни, т. е. речь идет о Коране и пророческом предании»<sup>163</sup>. Абдул Рауф соглашается с данным объяснением. Он отмечает: «В самом широком смысле термин шариат имеет отношение к Божественным таинствам, своду законов, предписанных Богом-Законодателем (*Шаари'*) всему человечеству <...>»<sup>164</sup>.

Методологические следствия расширения нашего понимания шариата с включением всего Ниспосланного и нениспосланного знания еще предстоит объяснить. Возможности нового понимания шариата, целенаправленные, объединяющие и целостные, безграничны. Например, подобный подход к толкованию Корана наиболее близко соответствовал бы концептуализации Хасана ат-Тураби в «*Ат-тафсир ат-таухиди*» («Объединяющее толкование»), в котором он заявляет:

---

<sup>163</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. xxii.

<sup>164</sup> *Rauf F.A.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 275.

«На уровне языка он [подход] подразумевает „понимание языка Корана как неделимого целого“, а также „объединение языка Корана с языком получателей сообщения во время откровения“. С точки зрения человеческого знания, он влечет за собой установление целостного понимания как по отношению к незримому, так и по отношению к зримому миру, учитывая все множество компонентов и правил, которые управляют ими. С точки зрения тем, он подразумевает работу с темами независимо от порядка стихов, а также их применение в повседневной жизни. С точки зрения охвата, он относится к людям независимо от места и времени их жизни. Он также приводит к слиянию закона с моралью и духовностью в одном целостном подходе»<sup>165</sup>.

Представленные идеи требуют появления нового фикха, который эксплицитно ставил бы в центр своего внимания сложности управления и государственной политики, а также вызовы современности.

Будучи коранической концепцией, фикх, как правило, означает понимание или постижение. Почти все упоминания в Коране несут именно такое основное значение слова. Существует только один случай упоминания фикха в значении более конкретном – глубокого понимания религии с целью передачи ее другим (К. 9: 122). В религиозных кругах фикх приобрел в большей степени исключительное значение «знания практических ниспосланных решений, выведенных благодаря подробным доказательствам»<sup>166</sup>. Таким образом, фикх был ошибочно ограничен «огромным сводом правовых мнений, которые представили правоведы из различных школ в отношении применения шариата к многообразным ситуациям реальной жизни на протяжении последних четырнадцати веков»<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah. P. 199.

<sup>166</sup> *Ibid.* P. 56.

<sup>167</sup> *Ibid.* P. xxii.

Поэтому макасидный подход к управлению и выбору политического курса также делает существенный вклад в фикх. Поскольку в данном подходе учитывается различие между средствами, которые могут «стать неактуальными» с течением времени или при изменении контекста, и целями, которые остаются вневременными<sup>168</sup>, становится возможным и необходимым радикальное переосмысление фикха. Имеется в виду историзация фикха в его приложении к делам людей при сохранении целостности шариата. Таким образом, исследователи должны «учитывать изменяющиеся обстоятельства, при которых делаются подобные заявления [устанавливающие основания необходимых интересов и потребностей]»<sup>169</sup>. Любой путь, который ведет к достижению целей шариата, заслуживает рассмотрения<sup>170</sup>. По сути, шариат остается неизменным, но его понимание динамично.

Мы не можем приступить к решению современных вопросов управления и политики без принятия данного факта. Наши знания о современных процессах должны дополнять, улучшать и корректировать понимание прошлого. Независимо от того, принимаем ли мы чистую традиционную концепцию *макасид* (сохранение религии, жизни, разума, потомства, имущества и чести) или добавляем к ней современные элементы (сохранение земли, мирное сосуществование, улучшение благосостояния людей и устранение коррупции, а также установление справедливости, равенства, свободы и развитие социальных, экономических и политических прав), *макасид* представляет собой неопределимое улучшение нашего нынешнего положения дел.

---

<sup>168</sup> Ibid. P. 187.

<sup>169</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intentions of Islamic Law: Maqasid Al Shari'ah A Functional Approach. P. 68.

<sup>170</sup> Ibid; Rauf F.A. Defining Islamic Statehood.

#### **4.2. Пересматривая некоторые методологические понятия**

Применение подхода *мака́сид* к политике и управлению приведет к пересмотру четырех критических понятий, общепринятых в традиционном фикхе. В основу фикха легли *аййāt ал-ахкām*, или айаты, обладающие законодательной силой, а также пророческие повествования, содержащие законодательные постановления. Это, естественно, ограничивает круг свидетельств, из которых были получены принятые в традиции *мака́сид*. По этой причине Коран не используется, не анализируется и не понимается в достаточной степени. Однако правильное понимание Корана является, пожалуй, самым важным фактором, который способствует построению крепкой структуры, поддерживающей исследования в области государственного управления. Целостный подход к шариату просто невозможен в отсутствие всестороннего охвата содержания Корана, а также Сунны, которая непосредственно связана с выведением его значений.

Исследования в области политики и управления также требуют пересмотра распространенных правоведческих теорий исламского права. Несмотря на то, что ряд подходов, используемых различными школами, может иметь отношение к управлению и политическим мерам, ученым все же предстоит определить эти методы таким образом, чтобы они соответствовали требованиям дисциплины. Сущность и процессуальная сторона достижения консенсуса, определение выгод, преграждение путей, предпочтение и аналогия должны соответствовать требованиям управления, которое стоит перед различными проблемами и находится в рамках определенных ограничений. Кроме того, нормативные суждения, касающиеся обычаев, преемственности и мнений сподвижников, необходимо дополнить знаниями из политических наук. Иными словами, данные методы следует определять и применять в соответствии с интересами политического курса и управления.

Таким образом, свидетельства и их следствия должны быть сформулированы с учетом культурного, социального и политического контекста. Фрагментированные и изолиро-

ванные свидетельства, независимо от того, сколько их и базируются ли они на первоисточнике или на существующем содержании фикха, не приведут к тем результатам, которые возможны при применении концепции *мака́сид*. Аш-Шатиби уверен в том, что вводно-ознакомительная работа способствует приданию авторитетности концепции *мака́сид*, однако ее действенность невозможно проверить без понимания контекста и взаимозависимых явлений среды. Ни одно решение не может надеяться на достижение желаемых результатов без согласования или совместимости с другими элементами системы. Нельзя недооценивать важность факторов, которые должны присутствовать, чтобы решение, постановление или политический курс принесли значимый результат. По сути, успех каждого правления связан с принципом причинности, который нельзя изолировать от более широкого контекста. Дело в том, что причинность встроена в этот контекст.

Из этого следует, что подход *мака́сид* не может признать фикховое понятие упразднения. Упразднение одного или нескольких аятов означает их отмену: буквальное значение одного аята противоречит значению более позднего аята. Однако к возникновению разногласий в толковании также приводят и «внешние факторы: война и мир, бедность и богатство, городская и сельская жизнь, лето и зима, болезнь и здоровье, молодость и старость»<sup>171</sup>. Ауда утверждает, что «<...> множество свидетельств тем или иным образом отменены только по той простой причине, что правоведы не понимают, как те могут вписаться в единую структуру восприятия»<sup>172</sup>. Отмена аятов из-за нехватки контекстуального понимания неприемлема и в высшей степени субъективна. Тем самым посредством этого самочинного механизма правоведы-традиционалисты лишают себя еще большего количества материала источников, не говоря уже об их изначально узком восприятии шариата. В конечном итоге данное

---

<sup>171</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah. P. 221.

<sup>172</sup> Ibid.

понятие не находит подтверждения ни в Коране, ни в Сунне<sup>173</sup>, а ученые призывают к уважению всеобъемлющей и полной целостности обоих источников.

Максидный подход к управлению не может однозначно поддержать идею *молчания* Законодателя. По словам ар-Райсуни, «признается фактом, что Законодатель может хранить молчание по определенным вопросам или решениям из-за отсутствия повода или причины для дальнейших заявлений. В результате открывается дверь независимым рассуждениям, интерпретациям и аналогическому рассуждению»<sup>174</sup>. Многие опираются на высказывание Пророка: «Бог установил границы, поэтому не нарушайте их; он молчал о некоторых вещах из милости к вам, а не из забывчивости, поэтому не спрашивайте о них»<sup>175</sup>. Тогда как это высказывание имеет своей интенцией «отказ от регуляции всех сторон жизни мусульман»<sup>176</sup>, в этой связи можно отметить две важных проблемы. Первая – это определение молчания при условии, что большая часть шариата не является частью *аййāt ал-ахкām*, на которые ссылаются ученые, не говоря уже об их полном пренебрежении неисполненным знанием естественных и социальных наук. Хотя это приводит к появлению понятия независимых полезных действий (*ал-масāлих ал-мурсала*), «которые признаются исламским правом, но о которых не говорится прямо ни в одном из правовых текстов»<sup>177</sup> и которые, следовательно, включают такие дисциплины, как *макāsид* и *сийāса шар'ийа* (шариатски ориентированное государственное управление), это также способствовало ничем не обоснованному пренебрежению к этим подходам при изучении всей целостности шариата. Дополнение материалов источников (включение всего текста Корана и достоверных хадисов с проверенным содержанием) при одновремен-

---

<sup>173</sup> Ibid. P. 220.

<sup>174</sup> Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. P. 278.

<sup>175</sup> Al-Daraqutni A. Sunan Daraqutni. 'Ashribah', hadith 104, vol. 2/4. P. 289.

<sup>176</sup> Al-Hibri A. The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Muslim Perspective. P. 67.

<sup>177</sup> Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory. P. 262.



ном применении более сложных методологий приводит к обязательным изменениям в концепции молчания Законодателя. Действительно, Коран утверждает: «Мы ничего не упустили в Книге» (К. 6: 38). Применение подхода *мака́сид* в изучении политики и управления не может быть ограничено *а́йя́т ал-ахкám* или эпистемологическими ограничениями основ правоведения (*усу́л ал-фикх*).

Вторая проблема, имеющая отношение к утверждению молчания, связана с временем и местом, а также опытом ученого. Коран – это динамичный текст, и нельзя игнорировать гибкость Ниспосланного и нениспосланного слова. Поскольку к Корану обращаются в различное время в различных местах различные люди, понимание молчания изменчиво. Иными словами, одно поколение принимает молчание на основе своих толкований и обоснований, другое может оспорить их позицию, поскольку человеческие знания неизбежно меняются.

Благодаря усложнению состояния знаний мы также обращаем внимание на еще одну характеристику традиционного фикха, которая пересматривается подходом *мака́сид* к управлению и государственной политике. Речь идет об излишнем доверии мнениям отдельных правоведов в противоположность коллективной и междисциплинарной экспертизе. Из исследования Ниспосланного и нениспосланного значения Корана, предписывающего шуру, или коллективное принятие решений, становится ясно, что общественные дела должны обсуждаться и решаться коллективно в соответствии с общественными интересами и с учетом актуальных знаний в связи с любым конкретным вопросом. Указывающая на важность включения эпистемических сообществ, а также осведомленных и заинтересованных сторон, шура предназначена для существенного разрешения неопределенности. Уверенность становится возможной только тогда, когда мы делимся нашим пониманием того, как Ниспосланное и нениспосланное слово объединяются, чтобы произвести новые и полезные знания, которые могут быть использованы для решения текущих задач.

### 4.3. Современные попытки обновления

В представленной главе я решила обратить внимание читателей на два современных подхода к исламскому интеллектуальному обновлению исходя из их ценных интуиций в области государственной политики и управления. Хотя они не противоречат друг другу, в подходах Тарика Рамадана и Джассера Ауды по-разному расставлены акценты. Рамадан утверждает, что «концепции и география источников *усūл ал-фикх* должны быть пересмотрены. Недостаточно полагаться на скриптуральные источники для изучения взаимосвязи между человеческими знаниями (религией, философией, экспериментальными и гуманитарными науками и т.д.) и прикладной этикой: Вселенную, Природу и связанные с ними знания необходимо интегрировать в процесс, посредством которого возможно установление более высоких ориентиров и этических целей (*ал-мака̄сид*) общего послания ислама»<sup>178</sup>. Источники *усūл ал-фикх* должны интегрировать все человеческое знание естественных и социальных наук «в этическую завершенность послания ислама»<sup>179</sup>.

Рамадан, аргументируя свою позицию, полагается на три основных различия, которые, как он утверждает, были сокрыты в исламской мысли: неизменность против изменчивости; принципы против моделей; поклонение против людских дел. «Пока они [рациональность, креативность и исследование] согласуются с принципами и ограничениями, их интеллектуальные, научные, художественные и, в более общем смысле, социальные, экономические и политические следствия будут не нововведениями, а лишь достижениями в рамках движения к человеческому благополучию»<sup>180</sup>. Как Ниспосланный текст, который «предоставляет различные возможности для появления автономной активной рациональности»<sup>181</sup>, так и практика ранних сподвижников и сооб-

---

<sup>178</sup> Ramadan T. Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation. P. 4.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Ibid. P. 21.

<sup>181</sup> Ibid. P. 92.

щества верующих, которая свидетельствует о «постоянном переходе от текстов к намерениям и привычкам» их непосредственного окружения, подтверждают данное заявление<sup>182</sup>. Как и в случае с текстом, вселенная раскрывает неизменные законы, тогда как другие [законы] «зависимы и изменяемы <...>»<sup>183</sup>. Выражаемая в этом месте работы Рамадана идея напоминает кое-что из мысли известного ученого Тахи Джабира Алалвани, ныне покойного. Рассуждая об основаниях современного иджтихада, он предположил, что «наше понимание религии и религиозной практики должно в первую очередь основываться на изучении Божественного Откровения и реального динамического мира. Коран подводит нас к чудесам и секретам физического мира, в то время как размышления о реальном мире возвращают нас к пониманию самого Корана»<sup>184</sup>.

Растущая сложность современных естественных и гуманитарных наук существенно затрудняет деятельность правоведов. Гносеологический разрыв между текстами и контекстами растет экспоненциально. В результате присутствие ислама на интеллектуальных аренах за пределами традиционного фикха и *усул ал-фикх* становится все более неуместным. Мы регулярно сталкиваемся с тем, что от правоведов ожидают суждений по вопросам, в которых они не имеют компетенции. Правоведы, комментируя подобные вопросы, вынуждены полагаться на стороннюю экспертизу (если они вообще считают необходимым делать это). Факихи обращаются за помощью к ученым или специалистам в конкретных областях, требующих экспертных технических знаний. Подобная практика, однако, не распространяется на социальные науки: «Роль консультаций остается незначительной и поверхностной»<sup>185</sup>. Факихи, согласно Рамадану, считают, что

---

<sup>182</sup> Ibid. P. 85.

<sup>183</sup> Ibid. P. 92.

<sup>184</sup> *Alalwani T.J. Towards a Fiqh for Minorities – Some Basic Reflections. New Revised Edition, Occasional Paper Series 18, London: ИИТ, 2003. Pp. 14–15.*

<sup>185</sup> Ibid. P. 116.

эти дисциплины «слишком относительны»<sup>186</sup>. Для Рамадана, как и для многих других ученых, данная позиция неприемлема. Он утверждает, что «другие области действительно предоставляют точки обзора, о которых важно знать и которые, по-видимому, с необходимостью должны быть интегрированы в разработку этических норм, ориентированных на индивидуальное и коллективное поведение человека». По мнению Рамадана, «каждая область знаний обязательно устанавливает автономно свои собственные методы, правила и нормы анализа и экспериментов в соответствии с изучаемым материалом»<sup>187</sup>.

Подобное отношение весьма похвально, однако оно не признает наличие эпистемологических проблем и допускающих оспаривание авторитетов в рамках этих областей знания. Кроме того, не учитывается вероятность того, что эти области развивались не в русле философии единства или таухида. По своей сути таухид – это единство Бога. На более сложном уровне данная концепция выражает Божественный завет, согласно которому люди не должны разъединять то, что Аллах повелел соединить (К. 2: 27). Потенциальные следствия данного повеления не ограничиваются полем социальных наук. Развитие естественных наук способами, которые отрицают существование Бога, взаимосвязанность всего творения и роль духовности, требует критики и внимания со стороны любого, кто работает в рамках исламской концептуальной структуры. Подобно тому, как факихов критикуют за ограниченность в мирских делах, так же критикуют и тех, кто лишил социальные и естественные науки их фундаментальной сущности и связи с шариатом.

Утверждение Рамадана о том, что «науки о тексте не более „исламские“, чем науки о вселенной», – неприемлемая натяжка, если под науками о вселенной он понимает то, как ученые понимают их, в противовес тому, как Бог сотворил их<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Ibid. P. 109.

<sup>188</sup> Ibid. P. 128.

Тексты имеют ясную и неоспоримую направленность: мы не можем прийти к неверию из текстов (если мы не отрицаем того, что написано). Между тем те, кто изучают науку без Бога, часто приходят к неверию, особенно в нашу современную эру гиперрациональности. В соответствии с подходом *мака̣сид* к управлению и государственной политике, текст и контекст не могут быть полностью поняты отдельно друг от друга. Алауани предложил комбинированный способ исследования, который решает данную проблему: «Прочтение Откровения с целью понимания физического мира и его законов и принципов и прочтение физического мира с целью понимания и осознания ценности Откровения»<sup>189</sup>.

Своим наблюдением Рамадан предлагает смещение авторитета в исламской вселенной, которое учтет опыт и компетенцию ученых контекста (*'улама̣' ал-ва̣ки*). Иными словами, исследователи текста и исследователи контекста должны находиться в «равных условиях»<sup>190</sup>. К этому мы можем прийти благодаря объединению «специалистов (ученых или экспертов), обладающих лучшими современными научными знаниями в рамках своих специальностей» в «группы исследователей текста в процессе дебатов и дискуссий с целью формулирования правовых решений и фетв по поводу конкретных проблем»<sup>191</sup>. Таким образом, первая категория ученых, *'улама̣' ал-ва̣ки*, специализирующаяся на изучении контекста, должна быть приравнена к *'улама̣' ан-нусус*, специалистам в области текста. В отношении осуществления радикальных реформ в исламских науках Рамадан заключает:

«Крайне важно устроить *эгалитарные специализированные* исследовательские комитеты и комитеты по фетвам с *равным представительством*, которые смогут выполнить три основных требования: они должны обладать глобальным пониманием высоких целей двух Писаний, осознанием высо-

---

<sup>189</sup> *Alalwani T.J.* Towards a Fiqh for Minorities. P. 16.

<sup>190</sup> *Ramadan T.* Radical Reform. P. 4.

<sup>191</sup> *Ibid.* P. 130.

ких целей и задач своей области исследования (тексты или труды в определенной научной области), а также специализированными знаниями по тому или иному предмету из первых рук (факихи, которые специализируются на текстах, связанных с медициной, экономикой или другими областями науки, должны, согласно решению соответствующего комитета, сотрудничать с учеными, обладающими необходимыми экспертными знаниями)»<sup>192</sup>.

Похоже, что такой подход приравнивает два разнонаправленных начинания. Кроме того, неясно, как любая из сторон может извлечь выгоду из деятельности другой или получить действительно радикальный результат, пока обе они углубились в познание своей специализированной области практически без помощи чего-либо, что другая сторона бы приняла за истину. Другими словами, правоведа, изучая тексты без осведомленности в области управления и государственной политики, не смогут находить в текстах то, что имеет отношение к данной теме. Таким образом, правоведа способен почерпнуть из текста лишь то, что может понять сам. В аналогичную ситуацию попадает специалист в области естественных наук, у которого нет опыта взаимодействия с текстами. Отсутствие опыта не только не дает ему исправить или улучшить понимание религиозных ученых, но и воздействует на окончательные истины его экспертного анализа и то, что он может внести в исламский взгляд. Например, Рамадан предлагает изучить экономические науки, чтобы развить «прикладную исламскую этику в экономике». Однако экономические науки не могут позволить нам достичь этой цели, что он ясно признает далее в своей книге<sup>193</sup>. Бог конвенциональной экономики – это идол, объект материалистического восхищения, капитализм – это ее религия, а прибыль – ее единственная цель. С другой стороны, исламской экономике еще предстоит создать жизнеспособную и

---

<sup>192</sup> Ibid. P. 131.

<sup>193</sup> Ibid. Pp. 117; 242–244.

унифицированную структуру, которая сможет предоставить политикам доказательства, инструменты и стратегии, необходимые для достижения социальной справедливости и демократического управления, и которая, что более важно, сможет конкурировать с существующими капиталистическими структурами. Будучи господствующей дисциплиной в современных [исламских] науках об управлении, исламская экономика, тем не менее, очень далека от предоставления альтернативы государственной политике в исламе.

В таком случае, ключ к разгадке вопроса в том, что мы должны заниматься не возвышением и не приравниванием людей, сколь бы не допускала оспаривание их экспертная компетентность, а смещением уровней власти, которые связаны с идеями и источниками свидетельств, поскольку они выражают, поддерживают и воспроизводят цели шариата. Нам не следует рассматривать Откровение и вселенную как «две книги», как предлагает Рамадан<sup>194</sup>, а следует воспринимать их как единую книгу, требующую «двух прочтений», основанных на ценностях монотеизма (таухида), очищения (*тазкийя*) и цивилизации (*'умрайн*), как предполагает Алаалвани<sup>195</sup>. Экспертное понимание одной формы Откровения невозможно без экспертного понимания другой.

Ауда предлагает «сдвиг „уровней власти“ от обычной бинарной классификации действительных/недействительных свидетельств к многоуровневому „спектру“ достоверности свидетельств и источников», что является частью предложенной им классификации теорий исламского права<sup>196</sup>. Ауда добавляет к этим источникам богатое наследие традиционного правоведения, интересы (*масълих*), рациональные аргументы и современные представления о правах, а также следствия современных тенденций в различных современных теориях исламского права. Ауда, как и Рамадан, настаивает на включении естественных и социальных наук, без которых, как он

---

<sup>194</sup> Ibid. P. 89.

<sup>195</sup> Alalwani T. J. Towards a Fiqh for Minorities. P. 16.

<sup>196</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah. P. 253.

утверждает, «исследования в области фундаментальной теории исламского права будут находиться в рамках традиционной литературы и ее текстов, а исламское право будет в значительной степени „устаревшим“ в своих теоретических основаниях и практических результатах»<sup>197</sup>. Он поощряет использование науки, где это целесообразно, например, в определении правоспособности и разграничении различных этапов жизни<sup>198</sup>. Также, как и Рамадан, Ауда воздерживается от постановки включению любого подобного знания условия следования исламскому принципу единства или таухиду, игнорируя нормативный характер знания. Однако, в отличие от Рамадана, главной заботой Ауды является не внедрение знаний о вселенной в круги факихов, а скорее критика и обновление самой теории *усул*.

Применяя системный подход, Ауда предлагает использовать *макāsид* в качестве *философии исламского права*. Его цель – разработать теорию, которая «будет опираться на анализ источников, следствий и свидетельств в классических теориях, литературы школ исламского права, одобряемой традиционалистами, а также новых модернистских трактовок и постмодернистской критики»<sup>199</sup>. Взяв на вооружение пять характеристик системного мышления (познание, целостность, открытость, многоаспектность и целенаправленность), Ауда одновременно критикует обновление исламского права и вносит свои предложения по этому поводу. Особенность познания отделяет Ниспосланное Богом от понимания правоведа. Таким образом, «правовые решения – это то, что, по мнению правоведов, является истиной, а все различные правоведческие мнения являются обоснованными выражениями истин(ы) и все корректны»<sup>200</sup>. Несмотря на то, что такая позиция может сократить количество разногласий среди ученых, ее вряд ли можно назвать этичной. В том-то и дело, что не все правоведческие заключе-

---

<sup>197</sup> Ibid. P. xxvi.

<sup>198</sup> Ibid. P. 142.

<sup>199</sup> Ibid. P. 191.

<sup>200</sup> Ibid. P. 195.



ния можно назвать обоснованными, этичными или заслуживающими доверия, и чтобы охарактеризовать их подобным образом, мы должны обладать смелостью.

Холизм способствует лучшему пониманию границ причинности в исламском праве. Правоведы традиции полагали, что основная проблема с единичными свидетельствами заключается в том, что они либо определены, либо неопределены. Ауда же обращает наше внимание на «первичную проблему основанного на единственном свидетельстве подхода, которая заключается в предвзятом отношении и раздробленности его „причинной“ основы»<sup>201</sup>. Ауда руководствуется холизмом в своей демонстрации того, что любое явление потенциально может быть связано с рядом причин, в дополнение к которым мы должны стремиться признать и подчеркнуть его цель. Действительно, основанная на свидетельствах разработка политических курсов учитывает цели, причины и целый ряд побочных факторов, которые в конечном итоге приводят к наблюдаемому результату.

Ауда, рассуждая об открытости, предполагает, что исламское право может извлечь пользу из двух механизмов. Первый включает изменение постановлений, которое происходит при трансформации мировоззрения правоведа. Это приведет к ограничению буквализма и позволит интегрировать естественные и общественные науки в систему исламского права. Второй механизм касается «открытости философскому исследованию, которая развивается вместе с эволюцией человеческих знаний»<sup>202</sup>. Необходимо также способствовать открытости среди исламских междисциплинарных экспертов, которые обладают достаточными знаниями как о первоисточниках, так и о своей дисциплине. Именно такие ученые, совмещающие науку и веру, могут внести во имя ислама ценный вклад в развитие человечества. Невозможно переоценить важность широкого принятия плюрализма и коллективных суждений в процессах производства знания.

---

<sup>201</sup> Ibid. P. 198.

<sup>202</sup> Ibid. P. 206.

Многомерный подход обращается к решению проблем бинарного мышления, которое характерно для школ исламского права. Вместо того, чтобы определять понятия через их отношение к своей бинарной противоположности, многомерность предлагает спектр вероятностей с двумя крайними значениями – от полной определенности до полной неопределенности. Ауда предполагает, что сочетание данного подхода с концепцией *мака́сид* может решить «дилемму конфликтующих свидетельств». Первоначальное появление противоречивых свидетельств устраняется за счет рассмотрения контекста, или многомерной природы этих свидетельств. Таким образом, различные установления, которым дают начало потенциально противоречивые свидетельства, оказываются подтверждающими общую первостепенную цель.

Однако наиболее фундаментальная характеристика системного мышления, которую хочет отметить Ауда, – это целенаправленность. Данная характеристика является связующим звеном всех других основных особенностей системы<sup>203</sup>. *Мака́сид* считаются целями исламского права. Они связывают различные области *усул ал-фикх*. Целенаправленная трактовка источников – в особенности в том виде, в каком ее выражает «школа тематической экзегезы», – рассматривает Коран как единое целое. «Такой холистический подход позволит расширить количество аятов, связанных с постановлениями, <...> с нескольких сотен аятов до всего текста Корана. Суры и аяты, которые обращаются к проблемам веры, историям пророков, Грядущей жизни и природе, станут частями целостной картины и потому будут играть роль в формировании правовых решений»<sup>204</sup>. Другими словами, целенаправленность позволит нам вернуть себе права на весь шариат как наш источник *иджтихада*.

Системный подход, предложенный Аудой, следует подвергнуть дальнейшему изучению. Использование им

---

<sup>203</sup> Ibid. P. 228.

<sup>204</sup> Ibid. P. 232.

теории систем для утверждения *мака́сид* в качестве философии исламского права, которая примиряет многообразный спектр точек зрения, может быть применено для изучения и интерпретации основных источников в целях управления и государственной политики. В самом деле, несмотря на то, что теория управления не представлена в Коране в форме единой системы, Писание все же содержит все «необходимые элементы для ее построения»<sup>205</sup>. Другими словами, философию систем как таковую следует применить для изучения Корана и сунны, а не просто для классификации фикха. В этом случае философия систем не используется для утверждения концепции *мака́сид* в качестве философии права, а скорее становится основой нового метода, с помощью которого *мака́сид* могут быть определены посредством тщательного изучения системных элементов в Ниспосланном и нениспосланном слове.

И сочинения Рамадана, и сочинения Ауды содержат полезные интуиции, которые касаются разработки макасидного подхода к управлению и государственной политике. Однако предложенные ими подходы не указывают на надежный и последовательный способ объединения Ниспосланного и нениспосланного слова, который необходим для прогресса в этой области. Ни один из них не предлагает исчерпывающей критической оценки (если вообще предлагает таковую) состояния естественных и социальных наук и тенденций в них. Следовательно, их выводы не имеют существенной значимости для достижения целей шариата. Нам нужно, как утверждает Рамадан, опираться на более широкий спектр знаний, но знания, полученные посредством преднамеренного отрешения от Ниспосланного слова, не могут быть полными или полностью заслуживающими доверия с точки зрения ислама. Несмотря на то, что эта ситуация беспокоит в первую очередь социальные науки, особенно теорию управления, она важна и для естественных наук.

---

<sup>205</sup> Адаптировано из *Draz A.M. The Moral World of the Qur'an*. P. 8.

Системное мышление обладает огромным потенциалом, который мог бы позволить разработать исламскую теорию управления, но Ауда не доходит в своей работе до того, чтобы предложить нам жизнеспособную методологию обращения к основным текстам. Несомненно, теория систем может внести важный вклад в анализ текстов, открывая новые знания и отвечая на универсальные вопросы, которые ставит целый ряд дисциплин. Такой метод может предоставить возможность плавно переходить от Ниспосланного слова к нениспосланному, которая подразумевается неразрывностью их природы и стимулирующим потенциалом системного мышления.

#### **4.4. Требования к исследованиям на тему управления и политики**

Ученые, проводящие исследования в области управления и государственной политики, должны выходить за рамки традиционного понимания фикха и *сийаса шар'ийа*, чтобы разработать и применить надлежащим образом подход *макасид*. Чтобы понять руководство, которое может иметь отношение к любым областям управления, включая как содержательные, так и процессуальные аспекты, данный подход можно основывать на всем Ниспосланном и нениспосланном знании, как это предлагается в работах Рамадана и Ауды. Наша задача заключается в разработке объективного и целенаправленного подхода, который сможет сделать существенный вклад в сферу управления и государственной политики. Расширив фикх до охвата им всего Ниспосланного и нениспосланного знания, макасидный подход к управлению может доработать рамки, которые ограничивают деятельность лиц, принимающих решения, в то же время гарантируя, что извлеченное из основных источников проложит путь к намеченным целям. Междисциплинарный характер таких устремлений требует устранения тех ограничений, которые до сих пор не позволяли фикху встроить в себя критические и, тем не менее, заслуживающие доверия интуиции, которые предлагает целостное определение шарията.

Тогда *Сийāса шар'ийа*, или шариатски ориентированное управление, не будет, как полагает Камали, «формироваться при помощи руководящих принципов *мака̄сид*» в том виде, в котором их сейчас разрабатывают. Скорее, применение *мака̄сид* в области государственной политики и управления требует обновленного подхода. Применение классических *мака̄сид* в качестве руководящих принципов в политике и управлении подразумевает постоянное проведение универсальных исследований по аналогии с Проектом индекса шариата (Shariah Index Project; SIP)<sup>206</sup>. В данном проекте шесть целей были представлены в качестве инструмента классификации и обоснования уже существующих стратегий. Однако сами политические курсы не подвергались критическому анализу. Кроме того, не появились никакие новые предложения по поводу курса, который мог бы лучше решать общественные проблемы. Это связано с общим признанием того факта, что, хотя классическая концепция *мака̄сид* предоставляет «эпистемологические нормы», о чем сообщает Камали, она не содержит «необходимые детали и тематические различия, метрические характеристики и критерии конкретных проблем»<sup>207</sup>. Следовательно, окончательное определение каждой *мака̄сид* не прояснено в конкретных сферах, в которых они потенциально могут быть применены. Однако обновленные принципы рассмотрения основных источников в концепции *мака̄сид* могут способствовать тому, что данный подход сыграет центральную роль в процессе государственного управления.

Наша задача – разработать обновленную методологию изучения основных источников, в частности, Корана, которая позволит найти все упоминания целей и правил, отношений, практик и процессов касательно области государственной политики и управления. Решение заключается не во фрагментарной разработке подхода, который служил бы «определению тех аспектов *сийāса*, если таковые вообще

---

<sup>206</sup> Более подробное описание Проекта индекса шариата см. в главе 1.

<sup>207</sup> Rauf F.A. Defining Islamic Statehood. P. 11.

имеются, которые нуждаются в изменениях в свете концепции *макāsид* с целью получения нового прочтения этого аспекта *сийāса*»<sup>208</sup>, как то предлагает Камали. Скорее, нам необходимо взглянуть на источники, используя более уместную методологию целостного целенаправленного и динамического выявления в этих источниках информации об управлении и мерах государственной политики. Соответственно, наша непосредственная задача не состоит в том, чтобы «идентифицировать, например, в тафсирах и хадисах сообщения и интерпретации, которые являются слабыми и ошибочными, а в связи с иджитихадом силу и слабость свидетельств, на которых он основан, или даже необходимость (в соответствующем случае) отойти от этого иджитихада в связи с более поздним изменением обстоятельств и модификациями знания»<sup>209</sup>, пусть это и может стать побочным продуктом наших изысканий. В первую очередь мы должны быть озабочены Кораном и Сунной.

Многие достижения прошлого, а также более близкие к нам произведения, запертые в рамках традиционной интеллектуальной системы, скорее всего не содержат решения проблем современного управления. Это обусловлено в первую очередь пренебрежением полезными уроками, которые можно извлечь как из ранней истории ислама, так и из расширенного прочтения Корана. Даже интерактивное прочтение фикха, *сийāса* и *макāsид*, представленное всемирно известным исламским правоведом и ученым Йусуфом ал-Кардави, оказалось относительно менее значимым перед лицом практических экспертных знаний в области политических наук<sup>210</sup>. Ал-Кардави, несомненно, внес важный вклад в науку о фикхе. Имеется в виду то, что он называл правоведением (1) приоритетов, (2) балансов и компромиссов и (3) изменений. Однако ограничения фикха, *сийāса* и *макāsид* в со-

---

<sup>208</sup> Ibid. P. 12.

<sup>209</sup> Ibid. P. 13.

<sup>210</sup> *Al-Qaradawi Y. Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Daw' Nusus al-Shari'ah wa Maqsiduha*, 2nd edn. Cairo: Maktabah Wahbah, 2005.

четании с неадекватной оценкой сложностей современной политики и управления привели к тому, что данные концепции ал-Кардави представил в упрощенном виде. Например, предложение исходящего от государственных чиновников запрета на ввоз и импорт предметов роскоши при нехватке базовых товаров говорит об отсутствии понимания структуры рынка, который состоит из различных потребителей и производителей, не говоря уже об узах режимов всемирной торговли и реципрокном обмене<sup>211</sup>. Вдобавок к тому факту, что богачи все равно приобретут эти товары за рубежом, лишая таким образом правительство налоговых поступлений, торговля подобными товарами способствует росту спроса на продукцию и услуги, от которых зависит потребление предметами роскоши. Кроме того, владение предметами роскоши влечет за собой уплату закята, который также помогает нуждающимся. В общем, данное решение нельзя назвать универсальным, т. к. существует множество факторов, которые следует учитывать. Мы не обязательно выигрываем, лишая кого-то возможностей.

Ориентирование на *сийāса* или фикх при решении таких важных вопросов управления, даже при следовании *ма-каāsид*, является неоправданным, если принимать во внимание недостаток современных исследований управления в этих областях, а также то, как в них развивались базовые знания. Успешное управление сегодня редко основывается на одностороннем процессе принятия решений, когда политический курс разрабатывается иерархически – от начальников до их подчиненных или от центра к периферии. Иными словами, доминирующие методы и процессы традиционного фикха независимого, частичного, изолированного, нисходящего и командного стиля принятия решений работать не будут. Скорее, нам следует признать существование потребности в совещательных процессах, особенно в том случае, если мы хотим соблюдать соответствующие исламские предписания.

---

<sup>211</sup> Там же. С. 313.

Почти полное отсутствие значимых последовательных и современных исследований, которые обратили бы внимание на вопросы управления и государственной политики в священных текстах, создало административный вакуум в исламской науке. В отсутствие надлежащим образом разработанной альтернативы исследователей *мака́сид*, которые представляют традиционные взгляды, все чаще будет призывать сделать данный подход применимым к целому ряду общественных проблем без необходимого уровня анализа или знаний. Несмотря на то, что такое решение является предпочтительным по сравнению с некритическим переносом архаичных правовых решений, этому подходу (в его нынешнем виде) далеко до полноценной теории управления. Кроме того, в действительности он не отражает полностью сути ислама. Нам следует проводить новые исследования в области шариата: те, которые будут ориентированы на лучшее понимание взаимоотношений органов власти, структур принятия решений, роли государства и ценностей, включая подотчетность, добросовестность и прозрачность, вдобавок к пониманию природы прав и свобод. Они непременно должны опираться на то, чего уже достигли многие выдающиеся ученые прошлого и настоящего, и, что более важно, на богатство знания основных религиозных источников.

#### 4.5. Заключение

Развитие государственной политики и управления в исламе, несомненно, требует создания прочной интеллектуальной основы. Переосмысление шариата, расширение фикха, включение междисциплинарного опыта, применение критического подхода к классической концепции *мака́сид*, а также разработка новой методологии, учитывающей все эти потребности, являются одними из наиболее важных задач. В представленной главе утверждается, что некоторые методологические концепции могут оказаться полезными для этого проекта, в то время как другие должны быть пересмотрены или отклонены. Рассмотрению был также подвергнут потенциальный



вклад двух современных ученых, Рамадана и Ауды, идеи которых, наряду с воззрениями других выдающихся исследователей, упомянутых в данной книге, могут послужить отправной точкой для развития интересного, живого и весьма актуального направления изысканий. Хотя мы ориентируемся на разработки упомянутых выше ученых-первооткрывателей, мы, тем не менее, должны обладать мужеством и способностью предлагать критический взгляд, который будет основан на новых подходах к основным источникам, Корану и Сунне. Коран и Сунна предлагают настоящим искателям знаний обновленные и потенциально новые цели, правила, отношения, практики и процессы, релевантные современному управлению и политическим мерам.

**III.**  
**ПРАВА И ЭТИКА**



## ГЛАВА 5.

# ПРАВА ЧЕЛОВЕКА КАК СВЯЗУЮЩЕЕ ПОЛОТНО МАКАЅИД В УПРАВЛЕНИИ

«Мы удостоили чести сынов Адама, позволив им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями». *К. 17: 70*

Права человека и традиционная исламская наука всегда плохо соседствовали друг с другом. Много из того, что было написано и, следовательно, рассказано о шариате, не обращается адекватным образом к проблеме прав человека. По словам Ауды, «совместимость прав человека и ислама является предметом горячих споров, как в исламских, так и в международных кругах»<sup>212</sup>. Безоговорочно предполагается, что выполнение предписаний, или *ахкам*, шариата обеспечивает права человека и исключает необходимость разработки отдельной всеобъемлющей теории или даже проверки этой гипотезы. Многие ученые предпочитают избегать прямой конфронтации с этой проблемой, рассматривая ее с точки зрения человеческого развития<sup>213</sup>, в то время как те, кто занялся этой проблемой вплотную, еще не сформулировали самобытной теории<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> *Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 23.*

<sup>213</sup> Например, см.: *Auda J. Maqasid al-shari'ah as a means for contemporary reform and renewal // Rauf A.F. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 242.*

<sup>214</sup> Такие известные исламские ученые, как Мухаммад Селим ал-Авва, Йусуф ал-Кардави, Аллал ал-Фаси, ат-Тахир ибн Ашур, Гамал Эддин Аттия, Хассан ат-Тураби, Рашид Ганнуши и др., по-разному затрагивали эту тему.

В данной главе утверждается, что подход *мака́сид* к управлению и государственной политике ставит во главу угла права человека. Правление ранних халифов бесспорно пронизано защитой прав своих подданных. Фактически управление в значительной степени воспринималось как попечительское предприятие, которое несет большую ответственность за всех живых существ в пределах географических границ власти правителя. Первому халифу Абу Бакру принадлежат следующие слова: «Слабые из вас будут сильны со мной, пока я обеспечиваю их права, если Бог того пожелает; и сильные из вас будут слабыми со мной, пока я буду забирать у них права других, если Бог того пожелает»<sup>215</sup>. Постепенный отказ мусульманских правителей от этого приоритета привел к искажению не только справедливости, но и самой сути исламского управления. Нежелание многих ученых, следующих исламской традиции, делать однозначные заявления в отношении прав человека только усугубило последовавший кризис.

Поэтому наша первая задача – изучить предысторию вопроса. В первой части я привожу четыре основных причины нежелания традиционного истеблишмента делать четкие заявления о правах человека. Точка фокусировки второй части – отсутствие оригинального подхода, которое неизбежно способствовало поверхностному подражанию глобальным инструментам в области прав человека, хотя и в *исламском* обличье. В третьей части рассматриваются попытки литературы *мака́сид* устранить этот недостаток. Работы ученых по *мака́сид* могут быть объединены в четыре категории, включающие (1) эволюционную, (2) фундаментальную, (3) основанную на интересах и (4) комплементарную. Однако основной вклад этой главы заключается в пересмотре прав человека в исламе. Основываясь на всестороннем толковании Корана, я утверждаю, что развитие оригинальной теории должно признать категоризацию прав человека в качестве

---

<sup>215</sup> *Ibn Kathir*. Al-Bidayah wa al-Nihayah. Vol. 6. Pp. 305–306.

фундаментального и самостоятельного элемента шариата, что такие права обязательно ориентированы на поддержку, способствующую максимальному обеспечению людей, руководствуются концепцией человеческого достоинства, гарантируются обязательствами и обязанностями и вознаграждаются как в мирской жизни, так и в вечной, т. е. за их исполнение на плечи людей ложится ответственность. Универсальность этой системы заключается в недискриминационном характере обеспечения людей правами. Однако принятие специфики подхода обязательно основано на принятии ислама в качестве религии.

### *5.1. Удручающе робкий дискурс*

Мусульманские ученые в значительной степени отвлеклись от действительно оригинального интеллектуального проекта, связанного с правами человека, в силу своей озабоченности западной светской системой и тем, что они считали ее следствиями. Их заботы можно разделить на четыре основные категории. Первая касается сопоставления Божественного и секулярного подхода к правам человека и вопроса о том, кто по праву подпадает под действие каждого них. «Принципиальное отличие, – утверждает Камали, – шариата от светского права состоит в том, что первый поддерживает всепревосходящую власть Божественного Откровения как детерминирующего основные моральные и правовые ценности»<sup>216</sup>. Руководствуясь этим представлением, ученые приложили немало усилий, чтобы сформулировать пределы и ограничения, которые, по их мнению, накладывают эти ценности на права и связанные с ними свободы, артикулируемые светскими системами. Например, Камали в своем исследовании свободы выражения мнения заявляет, что правовые и моральные ограничения «занимают куда более значительную часть этого массива»<sup>217</sup>. Учитывая его Божественный источник и ограничения, которые он накладывает

---

<sup>216</sup> Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. P. 21.

<sup>217</sup> Ibid. P. 2.

на людей, из определения статуса неверующих возникает связанная с этим дилемма прав человека в исламе. Некоторые ученые утверждают, что для того, чтобы иметь права, человек должен быть верующим<sup>218</sup>, в то время как уважение к светской т. н. *универсальной* системе не входит в обязанности мусульман.

Вторая проблема, которая обуславливает нежелание традиции заниматься правами человека, связана с терминологией. Некоторые современные ученые попросту не хотят вносить предложения о том, что они считают *новой* терминологией прав и свобод. Хотя неоспорим тот факт, что «правовой дискурс факихов выражен<sup>219</sup> на языке, который, по их мнению, подходил к условиям своего времени<sup>220</sup>», многие продолжают верить, что язык прав и свобод чужд исламу. Правоведы утверждают, что это подтверждается тем фактом, что «в этих источниках [Коране и Сунне] нет категоричных заявлений, которые бы определяли фундаментальные права в качестве отдельной категории»<sup>221</sup>. Однако, как показывает последняя часть этой главы, данное утверждение не основано на фактах. Фундаментальные права Коран именуется *худуд* – понятием, которое неправильно понималось и использовалось традиционным фикхом. Ошибка, однако, не изменяет Слово Божие, выраженное в Коране. *Худуд* представляют собой установленные Богом пределы (или границы) человеческого поведения, которые имеют своей целью защиту прав человека в дополнение к правам других форм жизни.

Если закрыть глаза на эту серьезную неточность, ученые *макāsид*, среди прочих, сосредоточили свое внимание на открытости исламоведения новой терминологии. Ученый и

---

<sup>218</sup> *Senturk R.* Human rights and citizenship in an Islamic State // *Rauf A.F.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 25.

<sup>219</sup> Об этом вопросе также см.: *Rauf A. F.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 21.

<sup>220</sup> *Kamali M. H.* Freedom of Expression in Islam. P. 27.

<sup>221</sup> *Ibid.*

правовед Махмуд Ахмед Гази, к примеру, утверждал, что «терминология других традиций [исторически] принималась» исламской традицией в качестве способа справиться с новыми ситуациями. В целом, среди ученых существует согласие: «если новая концепция перекликается с исламскими принципами, согласуется с нашей традицией и не противоречит нашему религиозному наследию, то мы не ошибемся, посчитав ее исламской»<sup>222</sup>. Кроме того, разумно ожидать, что различные языки будут вводить различные понятия, которые, тем не менее, будут составлять общий комплекс значений.

Необходимость таких объяснений, кажется, противоречит позиции пророка Мухаммада, который наставлял верующих о том, что «знание – это утраченное наследие верующего; где бы ни нашел его, ему следует взять его себе»<sup>223</sup>. Это подтверждал и четвертый праведный халиф Али ибн Аби Талиб, который призывал мусульман принимать знания вне зависимости от веры делящегося ими, чтобы их включение в мусульманское мировоззрение привнесло те важные измерения, которые, возможно, не были ему присущи в его изначальной раскрытости и формулировке<sup>224</sup>. Вопрос о терминологии, как представляется, нельзя назвать существенным. Кроме того, он отвлек внимание от реальных забот о сущности прав человека и их значении для исламской политики и управления.

Перейдем к третьему фактору, который отвлек и даже отвратил мусульманских ученых от действительно тщательного рассмотрения теории прав человека в исламе. Речь идет о тенденции отвергать западные либеральные концепции прав и связанные с ними свободы. Во многих работах выказывается пренебрежение к тому, что их авторы считают

---

<sup>222</sup> Rauf A. F. *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. P. 22.

<sup>223</sup> *Al-Tirmidhi J. Sunan. Kitab Sifat al-Qiyamah. Bab 1, 41:2687.*

<sup>224</sup> Nahjul Balaghah, saying 79. [Электронный ресурс] // URL: [Http://dawoodi-bohras.com/pdfs/Nahjul-Balaghah-English.pdf](http://dawoodi-bohras.com/pdfs/Nahjul-Balaghah-English.pdf) (дата обращения 4 марта 2016 г.)



следствием полного предоставления прав и свобод в светских государствах. Как правило концепция свободы западного либерализма рассматривается как вклад в национализм, капитализм и нестрогое соблюдение половой нравственности. С этой точки зрения отсутствие духовного компаса, который задал бы человечеству ориентиры в рамках конкретной структуры морали, ускорило социальный, политический, экономический и культурный упадок.

Четвертая и последняя проблема исламских ученых, которая имеет отношение к правам и свободам человека, по-видимому, коренится в нежелании содействовать социальному порядку, который явно бросает вызов текущему положению дел в большинстве стран мусульманского большинства и даже в общинах светских государств. Укрепление авторитарных диктатур с необходимостью приводит к нарушению прав человека, пусть и в различной степени. Присутствие или появление большинства ученых-традиционалистов в этих частях света заставило их либо избегать обсуждения проблем прав человека, либо поддерживать подавление людей в соответствии с приказами авторитарных государств. К сожалению, некоторые ученые приветствуют репрессии со стороны государства, чтобы избежать проблемы, которая, по их мнению, сопряжена с высокой моральной ответственностью и по поводу которой нет четких указаний традиционного фикха. Более того, давление внутри религиозного истеблишмента, которое оказывалось с целью побудить его членов придерживаться традиционных взглядов, сдерживало продвижение прав и свобод. Те, кто высказывается откровенно, маргинализируются в религиозных советах и институтах, а тех, кто осмеливается противостоять государственной власти, наказывают более серьезными способами.

Поэтому исламский дискурс прав человека вплоть до настоящего момента был, несомненно, робок. Как правило, ученые традиции не хотят, чтобы их воспринимали поощряющими моральную слабость, которая является результатом как ограничений фикха и *усул ал-фикх*, так и общего недове-

рия сознанию простого верующего. Некоторые также решили избежать гнева авторитарных режимов или неодобрения более радикальных членов своих религиозных общин. Это не сулило ничего хорошего для универсалистских утверждений ислама. Ситуация побудила некоторых ученых к принятию участия в создании и поддержке по преимуществу символических универсальных инструментов поддержки прав человека по образцу Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ; UDHR) 1948 г. Но неспособность сделать действительно оригинальный вклад в глобальный дискурс или предложить верующим действительно привлекательную и религиозно обязывающую альтернативу существенно повлияла на руководство в политике и управлении. До сих пор мусульмане не создали инструмент, обладающий хотя бы малой толикой той популярности, которой пользуется ВДПЧ, или, что даже более важно, ничего адекватно отражающего процессуальную и содержательную стороны шариата.

### 5.2. *Исламские декларации прав человека*

Определение точек соприкосновения между исламом и *универсальными* стандартами прав человека по большей части включено в исламские версии Всеобщей декларации прав человека. В этом отношении двумя наиболее важными международными документами, пусть и не имеющими обязательной силы, являются Всеобщая исламская декларация прав человека (Universal Islamic Declaration of Human Rights; UIDHR) и Каирская декларация прав человека в исламе (Cairo Declaration on Human Rights in Islam; CDHRI). UIDHR была обнародована в 1981 г. Исламским советом Европы, который базируется в Лондоне и который связан со Всемирной мусульманской лигой, международной неправительственной организацией со штаб-квартирой в Мекке, Саудовская Аравия. Декларация не является межправительственным документом, но ЮНЕСКО присвоила ему международный статус. CDHRI была обнародована в 1990 г. государствами-участниками Организации исламская конференция с целью

представления исламской версии ВДПЧ. Главной заботой мусульманских акторов в каждом из этих предприятий было то, что они считали несовместимостью инструмента, в значительной степени основанного на светских традициях Запада, и своих интерпретаций Божественного закона.

Подобно своим светским аналогам, исламские версии включают в себя права на жизнь, свободу, равенство, справедливость, правый суд, защиту от пыток, убежище, а также свободу вероисповедания, слова, собраний, передвижения и т. д. Следуя этому широкому пониманию, ряд мусульманских ученых активно помогал в разработке и/или поддерживал ратификацию UIDHR и CDHRI. Ученые подтвердили, что шариат был единственным источником этих попыток или был точкой отсчета определенных оговорок и сомнений насчет международных договоров по правам человека. В этом свете некоторые комментаторы высоко оценили эти усилия, поскольку они придавали правам человека исламский авторитет, предоставляя им в глазах мусульман более прочную нравственную основу<sup>225</sup>.

Даже в этом случае обращение к шариату, которое использует столь общие термины, представляется неправомерным по ряду причин, не в последнюю очередь из-за неясности его смыслового содержания. Общая тенденция ссылаться на шариат в этих документах служит не сохранению прав, а ограничению свободы действий. Нежелание обсуждать права без немедленной ссылки на ограничения представляется неотъемлемой частью этих документов. В пояснительной записке, сопровождающей английский текст UIDHR, утверждается следующее: «Каждое из прав человека, провозглашенных в данной декларации, несет соответствующую обязанность». Кроме того, она также настаивает на том, что «согласно нашему первоначальному завету с Богом наши обязанности и долг имеют приоритет перед нашими правами». Это серьезный недостаток, поскольку основная

---

<sup>225</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 23.

цель упомянутых обязанностей и обязательств *состоит* в том, чтобы гарантировать предоставление прав, а не оспаривать, умалять их или же противоречить им. В результате осуществлявших эти усилия обвинили в использовании инструментов защиты прав человека в целях сокрытия их нарушений, а также в саботаже *универсального* консенсуса, на основании которого составлялись международные документы по правам человека<sup>226</sup>.

Действительно, исламские разработки, похоже, не получили репутации своих секулярных аналогов и не отдали должное природе, гибкости и динамизму шариата. Любой инструмент, полученный в результате человеческих усилий в определенный момент истории, отвечает конкретным потребностям, страхам и чаяниям сообществ, которые его создали. Подражание ВДПЧ или любому другому документу международного права в области прав человека, которое лишь добавляет к нему фрагментированные исламские концепции, не только неэффективно, но и отвлекает заинтересованные стороны от разработки оригинальных исламских альтернатив. В случаях UIDHR и CDHRI политическое давление и религиозные предрассудки, которые стали спутниками их создания, привели к ущербному ограничению прав человека таким образом, который не отражает богатство шариата и его восприимчивость к человеческим потребностям. В конечном итоге все это вылилось в их необеспеченность сколько-нибудь значимым авторитетом.

### 5.3. Права человека и мака́сид

*Мака́сид*, согласно Ауде, «исполняют роль связующего звена между исламским законом и современными представлениями о правах человека, развитии и цивилизованности»<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> Замечательную всестороннюю правовую критику см. в книге: *Brems E. Human Rights: Universality and Diversity*. London: Martinus Nijhoff Publishers, 2001.

<sup>227</sup> *Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach*. P. 1.

Действительно, в литературе о *мака́сид* представлено четыре основных способа рассмотрения прав и свобод. Первый весьма фрагментарен в том смысле, что он принимает форму разработки целей сохранения религии и чести, которая в конечном итоге приводит к следующему: эти *мака́сид* начинают либо обозначать права человека, либо включать их. Результаты этого более широкого понимания были выражены, как было рассмотрено выше, в таких документах, как UIDHR и CDHRI. Второе направление утверждает, что права человека составляют основание важных исламских принципов, которые не могут быть соблюдены в случае нарушения основных прав и свобод. Такое понимание настаивает на том, что права и свободы, пусть они и не сформулированы непосредственно в текстах религии, тем не менее явственно подразумеваются в принципах и предписаниях шариата. Третье направление – это основанный на интересах людей подход к правам человека путем преобразования всех *мака́сид* в неотъемлемые права, посредством которого все современные концепции включаются в традиционную классификацию *мака́сид*. Наконец, четвертое направление утверждает, что к основам *мака́сид* должны быть добавлены дополнительные области, включающие права и свободы. Каждое из направлений кратко обсуждается ниже.

*Развить мака́сид до обозначения ими или включения в них прав человека.* Развитие целей сохранения религии, равно как и сохранения чести, наиболее отчетливым образом соответствует риторике прав человека. Таким образом, сохранение религии было «переосмыслено в такой степени, что стало означать совершенно иное понятие, а именно „свободы веры“», если говорить словами Ибн Ашура, или «свободы вероисповедания», если использовать современные выражения<sup>228</sup>. SIP утверждает, что сохранение религии «предписывает продвижение исламских этических ценностей, свободу религиозного выбора и содействие религиозной практике

---

<sup>228</sup> Ibid. P. 24.

тех, кто сделал этот выбор»<sup>229</sup>. Хотя тем самым предпринимаются настойчивые попытки отдалить сохранение религии от простого вопроса веры или неверия, все же этой концепции далеко до отражения системы прав и свобод человека, разработанной Кораном.

Точно так же сохранение чести «постепенно заменяется в исламской правовой литературе „сохранением человеческого достоинства“ и даже „защитой прав человека“ в качестве цели исламского права как такового»<sup>230</sup>. Ученые SIP «расширили этот *максад* и признали права человека неотделимыми от понятия человеческого достоинства и чести»<sup>231</sup>. Права и свободы предоставляются людям на основании принципа гуманности. Права, которые гарантируют честь, включают «надлежащий судебный процесс, защиту от пыток, незаконного ареста и задержания, защиту неприкосновенности частной жизни (в том числе неприкосновенности частной жизни и личной переписки), защиту от дискриминации по расовому, религиозному или половому признаку и защиту от публичной клеветы и лжи»<sup>232</sup>. В более общем плане SIP утверждает, что сохранение чести подразумевает защиту и поощрение прав человека в общем смысле.

Сложность такого подхода заключается в том, что он пытается переосмыслить фикх, а иногда и первоисточники, чтобы продемонстрировать, что права человека в их обычном понимании на самом деле являются частью ислама. Шариат, однако, демонстрирует, что не все права человека, разработанные секулярными системами, являются приемлемыми, и что в то же время в шариате есть некоторые права, которые еще только предстоит включить в светские стандарты.

---

<sup>229</sup> Rauf A. F. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 63.

<sup>230</sup> Auda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 23.

<sup>231</sup> Rauf A. F. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 75.

<sup>232</sup> Ibid. P. 75.

В качестве убедительного примера можно привести социальные и экономические права второго поколения, которые подтверждаются в шариате, но остаются оспариваемыми в светских системах.

*Права человека как необходимое основание мака́сид.* Исламский дискурс прав человека уделил значительное внимание свободе слова. И в Коране, и в Сунне признается свобода мнений в вопросах, которые не были прямо рассмотрены ни в одном из текстов, хотя это является предметом моральных и правовых ограничений, несоблюдение которых подлежит наказанию. Предположение о том, что некоторые права и свободы лежат в основе ключевых принципов и предписаний Корана, блестяще разрабатывается в отмеченной наградами работе Мухаммада Хашима Камали (1998 г.) «Свобода слова в исламе».

Камали утверждает, что свобода слова преследует двойную цель, а именно: открыть истину и сохранить человеческое достоинство<sup>233</sup>. Можно добавить, что свобода слова также важна для открытого и прозрачного общения, чтобы мы могли знать позиции и взгляды других людей, независимо от различий в восприятии истины. Различные формы выражения могут не быть истинными для нас, но быть истинными для других, и не существует какого-либо иного способа открыто и честно общаться, если люди не могут выражать свое мнение. Коран широко использует диалог для передачи деталей исторических событий, а также для введения в действие вербальных обменов, в процессе которых демонстрируется свобода выражения мнений и ее этикет. В этих обменах мы можем видеть, что свобода выражения мнений не ограничена по своему содержанию, за исключением того, что она предполагает избавление от личных нападок и клеветы. Даже провозглашение неверия подлежит аргументированному обсуждению и мирному принятию.

---

<sup>233</sup> Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. P. 8.

Основной тезис Камали заключается в том, что принципы *хисба*, или же предписания добра и запрещения зла, *наси́ха*, или искреннего совета, шуры, или обсуждения, иджтихада, или независимого правового рассуждения, и *хакк ал-му'арада*, или права на оппозицию, коренятся в свободе слова и зависят от нее, а свобода ассоциации и собраний является сопутствующим аспектом. Автор придерживается определения свободы Махмассани, который понимает ее как «способность человека говорить или делать то, что он или она желает, или избегать этого, не нарушая права других или ограничения, установленные законом»<sup>234</sup>. Опираясь на работу Дэвида Гарольда Бейли (David Harold Bailey, 1964 г.), он добавляет, что свобода также означает «отсутствие ограничений на способность отдельных лиц или групп передавать свои идеи другим при условии, что они не принуждают других обращать внимание на свои идеи или что они не нарушают другие права, важные для достоинства личности <...>»<sup>235</sup>. Принимая эти «универсальные» определения свободы, Камали обязывает себя тратить значительные усилия на то, чтобы очертить ограничения, налагаемые на свободу фикхом.

Правовые и моральные ограничения свободы слова призваны способствовать достижению более высокой цели поддержания стабильного социально-политического порядка, утверждает Камали. Другими словами, свобода слова должна оставаться почтительной к «основным благам» (*масāлих дарурийа*). Утверждается, что морально-правовые ограничения свободы выражения, представленные в Коране и Сунне, решают эту первостепенную проблему. Достойные нравственного порицания аспекты поведения включают злословие, резкие разговоры, выставление напоказ чужих слабостей и определенные типы лжи. Запрещенное законом

---

<sup>234</sup> *Mahmassani S.* Arkan Huquq al-Insan fi al-Islam. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1979. P. 72. Цит. по: *Kamali*. P. 7.

<sup>235</sup> *Bailey D. H.* Public Liberties. Chicago: Rand, McNally, 1964. P. 27. Цит. по: *Kamali*. P.24.



поведение включает клевету, навет, оскорбление, подстрекательство и богохульство. Регулирование этих возможных злоупотреблений гарантирует, что осуществление свободы не поставит под угрозу пять основных ценностей: ценность жизни, веры, интеллекта, рода и собственности<sup>236</sup>.

*Определяя подход, основанный на благах.* Еще один заметный подход к правам человека в литературе *мака́сид* поддерживает теорию прав человека, основанную на *маслах*, или благах. По словам Ауды, «резонанс с достижениями в современных социальных исследованиях предоставляет еще одно доказательство того, что теория *мака́сид* стремится удовлетворить фундаментальные потребности человека <...>, она обращена к базовым потребностям всех людей – потребностям и правам, которые должны быть защищены»<sup>237</sup>. С этой точки зрения все шесть традиционных *мака́сид* рассматриваются как необходимые предпосылки для благополучия человека и в качестве таковых оправдывают притязания на соответствующие права. Иными словами, всему человечеству даны права и свободы, которые способствуют сохранению религии, жизни, ума, потомства, имущества и достоинства<sup>238</sup>. При таком подходе к правам человека *мака́сид* становятся нерушимыми маяками человечества. Людям разрешается жить в соответствии со своими традициями, если они не нарушают *мака́сид*, в особенности право на жизнь<sup>239</sup>. Следуя этому учению, люди уважают права других людей, потому что *мака́сид* представляются в качестве отражающих волю Бога.

Подход, основанный на благах и интересах, делает особый акцент на роли государства в защите прав и свобод человека в том виде, в каком их по преимуществу понимают в светском смысле. Дается два обоснования предполагаемых обязательств государства. *Адамийя*, или наши неотъемлемые права как детей Адама, образуют первое обоснование. Второе

---

<sup>236</sup> Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. P.166.

<sup>237</sup> Ibid. P.241.

<sup>238</sup> Ibid. P. 24.

<sup>239</sup> Ibid. P. 189.

же заключается в признании следующего: людям нужны права и свободы для того, чтобы государство «создало справедливую среду проверки» или *ибтила*<sup>240</sup>. В такой среде люди вольны вести себя так, как пожелают, если их действия «не наносят непосредственного вреда другим»<sup>241</sup>. Ученые SIP в особенности подчеркивают важность свободы вероисповедания, совести и разума. Они утверждают, что любое вмешательство в эти свободы привело бы к «противостоянию» Божественному замыслу сотворения человечества и «навредило бы всей структуре мусульманского государства»<sup>242</sup>. Однако само собой разумеется, что никакая человеческая сила не может помешать Божьему замыслу. Более того, ученые неправомочно перекидывают мостик от позиции свободы религии, совести и разума к утверждению, что «роль государства не заключается в обеспечении соблюдения нравственного кодекса»<sup>243</sup>. По своей сути *мака́сид* являются нравственным кодексом, особенно в тех случаях, когда они представлены в качестве основания политического курса или управленческих мер. Фактически ценностный характер государственной политики и управления широко признается в качестве определяющей характеристики наук об управлении. Если же мы отказываемся от *мака́сид*, то должен действовать какой-то другой моральный кодекс или комбинация кодексов.

*Дополнение к целям мака́сид*. В подходе, основанном на *мака́сид*, понимание прав и свобод в качестве чего-то необходимого является не новым, пусть даже такой взгляд и был маргинальным. Некоторые выдающиеся мыслители предложили отнести «справедливость, равенство, свободу и социальные, экономические и политические к высшим целям закона», т. е. к основным<sup>244</sup>. Мухаммад ал-Газали отмечал,

---

<sup>240</sup> Ibid. P. 30.

<sup>241</sup> Ibid. P. 31.

<sup>242</sup> Ibid. P. 30.

<sup>243</sup> Ibid. P. 31.

<sup>244</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intentions of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 83.

что «необходимо внести дополнения к пяти основным целям закона <...> несправедливое правление на протяжении веков приводило к губительным результатам. Следовательно, к пяти основным целям я добавил бы свободу и справедливость <...>. Пять целей могут служить критериями для [решений по] второстепенным вопросам, с которыми мы сталкиваемся, однако для регулирования государственного порядка должны быть гарантированы свободы»<sup>245</sup>. Аналогичным образом Ал-Хасани отмечает:

«Выявление основных человеческих благ в обществе определяется тем, что в нем динамично, а не статично, тем, что переменено и изменчиво, а не постоянно и неизменно <...>. В этой связи оно также требует признания того, что эти основные блага включают в себя и другие блага – те, что в настоящий момент в большей степени нуждаются в сохранении исламским обществом: право на свободу выражения мнений и свободу политических объединений, право избирать и менять наших правителей, право на трудоустройство, достаточное питание, жилье и одежду, право на медицинское обслуживание, а также длинный список других прав, которые, подобно упомянутым здесь, справедливо считаются необходимыми для существования человека в современном обществе»<sup>246</sup>.

Признание, что эти права должны быть добавлены к основному списку *мака́сид*, является долгожданным событием. Однако идея расположить права человека в одном ряду с другими целями вроде сохранения религии вместо формирования внутренних измерений этих целей противоречит принципам шариата. Сохранение *Дин* включает в себя определенные моральные требования, которые включают права человека. Права человека не могут быть поставлены под угрозу или рассматриваться как отдельная область. Ислам –

---

<sup>245</sup> Ibid.

<sup>246</sup> *Al-Hasani I. Nazariyyah al-Maqasid Ind al-Imam Muhammad al-Tahir ibn Ashur. London: III, 1995. P. 299.*

это то, что верующие и неверующие одинаково переживают через безусловное выражение ценностей, нравственных норм и этических принципов. Такое выражение не является эквивалентом или атрибутом ислама, оно является самой его сутью. На вопрос о том, что такое *Дин*, Пророк ответил, что это красота нравственного поведения<sup>247</sup>. В другом же хадисе Пророк говорит: «Бог одобрил эту религию для Себя, и не пристало ей иное, кроме как [выражение] щедрости и красоты нравственного поведения; так что украсьте ими свою религию»<sup>248</sup>.

#### ***5.4. Переосмысление макасидного подхода к правам человека***

Разработка коранической теории прав человека выходит за рамки охвата этой главы и, возможно, выходит за рамки возможностей автора. Однако я могу извлечь из Корана ряд потенциально руководящих элементов для будущего всеобъемлющего проекта. Кораническое представление прав человека обращено к отдельным лицам, общинам и органам власти или, в более общем смысле, к лицам, обладающим богатством и властью. Устанавливаются стандарты от наиболее базовых положений на индивидуальном уровне до более сложных, пересекающихся и коллективных положений на уровне общин и государств. Для каждого уровня – от отдельного человека до всего государства – оно устанавливает обязанности, ответственность и санкции. Коран плавно вплетает права человека и других существ в саму структуру нашей человечности. Поэтому умаление обеспечения этических благ в его разнообразных проявлениях по сути является умалением нашего гуманизма.

*Ясная отдельная категория внутри шариата. Права человека в исламе проистекают из Божественной власти Кора-*

---

<sup>247</sup> Передано ал-Марвази в «*Та'зим кадр ас-салах*» со слов Абу ал-Алы ибн аш-Шихира.

<sup>248</sup> Передано ад-Даракутни в «*Ал-Мустаджад*» и ал-Харайтом в «*Макарим ал-Ахлак*» со слов Абу Саида ал-Худри.

на. Знания, доступные для разработки исламского подхода, частично содержатся в уже существующих аналитических материалах, в особенности в касающихся нравственности в Коране, и частично – в текстовых источниках, которые еще предстоит проанализировать. Но еще до того, как предпринимать какие-либо попытки, исследователям управления следует вернуть себе весьма важное кораническое понятие, а именно *худуд*. В традиционном правоведении «*худуд*» были определены как совокупность телесных наказаний, сформулированных в Коране и Сунне. Как таковые *худуд* «обозначают пределы человеческого поведения и предписывают физическое наказание, назначенное за такие проступки. Шесть составляющих *худуд* – это убийство, воровство, ополчение против мусульманской общины (предательство), пьянство, прелюбодеяние и клевета (лжесвидетельство)»<sup>249</sup>. Однако это правовая конструкция, которая не имеет отношения к тому, как это понятие выражает Коран. Иначе говоря, «<...> в Коране слово *худуд* не используется в смысле обязательных неизменных наказаний»<sup>250</sup>.

На самом деле, слово «*худуд*» включает в себе четкую формулировку отдельной шариатской категории базовых прав. *Хадд* (единственное число слова *худуд*) – это предел, преступая который человек или группа людей нарушают Божественный закон и равновесие жизни как таковое. *Худуд* упоминаются в девяти айатах Корана. Из каждого из этих упоминаний очевидно, что эта концепция предназначена для поддержки прав человека и особенно женщин. В четырех айатах *худуд* упоминаются в связи с сохранением прав женщин во время развода. В этом случае Бог повелевает верующим мужчинам быть внимательными к Его *худуд*, т. е. не нарушать и никоим образом не умалять права женщин в моменты, когда повышается вероятность совершить неспра-

---

<sup>249</sup> Rauf A.F. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 27.

<sup>250</sup> Ibid. P. 34.

ведливый поступок<sup>251</sup>. В других случаях *худуд* связаны с правами на пост и наследство (К. 2: 187; 4: 13), непростительностью отсутствия знаний о *худуд* (К. 9: 97) и последствиями, которые должны предвидеть те, кто нарушает *худуд* (К. 4: 14). В суре «ат-Тауба» дух слова *худуд* выражен наиболее ясно:

«Обрадуй же верующих, которые каются и поклоняются, восхваляют и постятся или странствуют, преданно (служба) Его делу, кланяются и падают ниц в молитве, предписывают правильное, справедливое и запрещают неверное, предосудительное, и соблюдают ограничения, *худуд* [предопределенные] Аллахом» (К. 9: 112).

Из вкладываемого Кораном в слово *худуд* значения ясно: это понятие неразрывно связано с правдоподобностью утверждения, что люди более склонны совершать несправедливые поступки, когда они не имеют знаний о законе, занимают привилегированное положение в социуме, эмоционально или физически подавлены или имеют дело с распределением богатства. Именно в этих случаях Коран напоминает людям об основополагающей и нерушимой природе прав человека. Поскольку неблагоприятные обстоятельства не являются оправданием нарушения прав других людей, можно смело предположить, что защита таких прав в обычных обстоятельствах является обязательной. *Худуд* устанавливает минимальные стандарты, нарушая которые отдельные люди и более крупные социальные единицы совершают несправедливость. В этом свете выявление, понимание и подробное изложение возможных следствий *худуд* в сфере благосостояния людей является неотложным проектом.

*Права человека как нравственные положения.* В целом кораническая концепция прав человека может быть описана как обеспечение нравственных благ, основанное на сложной системе социальных обязательств. Как в отношении отдельных людей, так и в отношении более крупных социальных единиц, целью

---

<sup>251</sup> К. 2: 229, 230; 65: 1.

или *максид* коранического подхода является гарантия максимального обеспечения людей, а *худуд* же устанавливает минимальный порог обеспечения. Это резко контрастирует с секулярным «универсальным» подходом, который рассматривает права человека как *этические требования*, которые в итоге *удовлетворяются* минимальным обеспечением.

В Коране права человека выдвигаются как обеспечивающие этические блага, которые основаны на Божьей заповеди и которые составляют основной элемент веры. Другими словами, они концептуализируются как моральные правила, которые в первую очередь выражаются как *правовые* обязательства. В этом утверждении нет притворства. Статус законодательных прав, определенный государственными органами, не меняет и не отменяет обязательный характер прав человека для верующих, поскольку моральные и религиозные обязательства и их следствия выходят за рамки прерогатив государства. Институциональная сила может поддерживать и стандартизировать основные права, но она не является решающим фактором для верующих, цель которых – прислушиваться к Богу. Их целью является не исполнение минимальных стандартов, навязываемых (или не навязываемых) государственными органами или социальными обычаями, а скорее стремление максимизировать пользу, которую они могут принести другим в течение своей жизни. Коран описывает их как тех, кто выполняет обещания, кормит нуждающихся, сирот и невольников только из любви к Богу, не желая и не ожидая никакой награды или благодарности, а надеясь, скорее, на защиту от страданий Судного дня (К. 76: 7–10). Апеллируя к их «интеллекту, чувствам, склонностям, влечениям, духовным ценностям, внутреннему свету совести, внешнему свету Ниспосланного и нениспосланного учения»<sup>252</sup>, Коран приводит этих людей к признанию и усвоению Божественного закона. Институционализация для них не является условием или мотивацией к отказу или дей-

---

<sup>252</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 105.

ствию, они усвоили более высокий закон, в соответствии с которым – они уверены – они будут нести ответственность.

Вера и, следовательно, стремление обеспечить права человека находится в самом сердце. Коран говорит: «<...> Воистину, слепнут не глаза, а слепнут сердца, находящиеся в груди» (К. 22: 46). Поистине, жесткость человеческого сердца может быть тверже камня, поскольку, как говорит нам Коран, даже среди горных скал есть те, из которых течет вода, и другие, которые раскалываются для того, чтобы могла течь вода, и такие, что падают в страхе перед своим Господом (К. 2: 74). Сердце и другие человеческие способности играют ключевую роль в обеспечении прав человека (К. 22: 46).

Обеспечение правами человека не является целиком и полностью личным вопросом. Коран изобилует правовыми постановлениями, обращенными к общинам и руководящим ими органам. Божественное возмездие становится очевидным в тех случаях, когда нарушения прав человека становятся повсеместным явлением, т. е. когда последовательно и вопиюще игнорируются *худуд*. В Коране рассказывается о тех общинах, которые были разрушены из-за их несправедливости. Фираун и его народ были виновны в порабощении, манипулировании и социальном расколе; народ Ибрахима был виновен в поклонении идолам; народ Нуха проявил высокомерие и распространил классовое неравенство, обращаясь с людьми в соответствии с их богатством; адиты были хвастливыми, аморальными и деспотичными; народ Самуда был виновен в расточительности и отрицал природный порядок; люди Лута были повинны в половом разврате и общественной аморальности; люди Шуайба – в мошенничестве и нечестности в торговле.

Эти примеры демонстрируют нечто большее, чем просто коллективную ответственность. Они демонстрируют обязательный характер того, что в современной секулярной литературе стало известно под именем прав второго поколения. Хотя в светских системах спорят по поводу того, составляют ли права второго поколения, включая социальные и



экономические права, права человека – в основном из-за проблемы институционализации – Коран ясно дает понять, что эти права законны вне зависимости от воли человека поддержать их. Экологические, культурные, социальные, политические и экономические права являются коллективной ответственностью, которая требует адекватного обеспечения и общественного внимания. Коран постоянно повторяет, что достойное существование не может быть реализовано в отсутствие этих прав.

*Достоинство как руководящий принцип.* В отличие от секулярной модели прав человека, в которой свобода – это самая важная ценность, посыл ислама подчеркивает важность человеческого достоинства, тогда как свобода является необходимой, но не определяющей составляющей прав человека. Достоинство определяется как «качество, характеризующее заслуживающего чести или уважения»<sup>253</sup>. Коран говорит: «Мы удостоили чести сынов Адама, позволив им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями» (К. 17: 70). *Ал-адамийя*, или концепция, определяющая всех людей в качестве детей Адама, дает нам право на *хукук ал-адамийин*, или права человека<sup>254</sup>. Ибн Ашур, среди прочих, утверждал, что люди равны в том, что касается их базовых нужд и потребностей. Он говорил, что природное сложение творения (*таквйн*) «означает, что само существование людей является основой некоторых неотъемлемых прав, которые даны им в их творении»<sup>255</sup>.

В Коране ясно утверждается, что каждый имеет право на счастливую, мирную жизнь. «Вкушайте и наслаждайтесь» – это выражение используется в ряде аятов (К. 77: 46; 36: 35).

---

<sup>253</sup> Merriam-Webster Online. [Электронный ресурс] // Электронный словарь. URL: <http://www.merriamwebster.com/dictionary/dignity> (дата обращения 15 апреля 2016 г.)

<sup>254</sup> *Senturk R.* Human rights and citizenship in an Islamic State // *Rauf A.F.* Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 23.

<sup>255</sup> *Ibn Ashur M. T.* Ibn Ashur Treatise on Maqasid al- Shariah. P. 47.

Те, кто желает преходящих даров этой жизни, наделяются ими (К. 17: 18). Верующим не дается возможности объединяться против людей, которые не сражаются с ними (К. 4: 90), и им не разрешается «поступать с ними опрометчиво и поспешно»<sup>256</sup>. Это также относится к верующим, принимающим свою религию за игру и развлечение (К. 6: 70), для которых разрешены только напоминания (К. 6: 70; К. 16: 82). Эти повеления усиливают универсальность прав человека в исламе, которые явно не зависят от характеристик получателя.

Верующий должен признать, что все, что совершает он или она, в конечном счете предназначено для него самого. Именно верующий нуждается в том, чтобы давать, снабжать других теми благами, которые в конечном итоге будут определять его или ее судьбу и близость к Богу. Верующий признает, что обеспечение прав человека определяет его отношения с Богом.

«В День воскрешения Бог скажет: „О сын Адама, Я болел, а ты не навестил Меня!“. Тот человек скажет: „О Господь мой, как же я мог навестить Тебя, когда Ты – Господь миров?!“. Господь скажет: „Разве не знал ты, что такой-то раб Мой заболел, а ты не навестил его? Разве не знал Ты, что если бы ты его навестил, то нашёл бы рядом с ним и Меня? О сын Адама, Я просил тебя накормить Меня, но ты Меня не накормил!“. Человек скажет: „О Господь мой, как же я мог накормить Тебя, когда Ты – Господь миров?!“. Господь скажет: „Разве не знал ты, что такой-то раб Мой просил тебя накормить его, а ты не накормил его? Разве не знал ты, что если бы ты накормил его, то потом непременно нашёл бы это у Меня? О сын Адама, Я просил у тебя воды, а ты не напоил Меня!“. Человек скажет: „О Господь мой, как же я мог напоить Тебя, когда Ты – Господь миров?!“. Господь скажет: „У тебя просил воды такой-то раб Мой, а ты не напоил его! Разве не знал ты, что если бы ты напоил его, то потом непременно нашёл бы это у Меня?“»<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> К. 19: 84, 46: 35, 16: 1.

<sup>257</sup> Передано Муслимом на основании слов Абу Хурайры.

Если выражаться лаконично, Бог – конечный получатель этих благ, поэтому их количество и качество всегда должны быть на высшем уровне. Такой подход смягчает склонность человека позволять эмоциям, дискриминации и другим поводам, которые можно проигнорировать, влиять на обеспечение этическими благами. Он поддерживает и достоинство получателя, который, независимо от обстоятельств, своим принятием благ фактически наделяет обеспечивающего привилегией.

С исламской точки зрения достоинство является наиболее подходящим уделом человека. Оно включает в себя взаимное уважение, честь, отдачу, любовь, заботу, сострадание и служение другим. Хотя большинство людей ценит широкий спектр жизненных выборов и свобод, человеческое достоинство предваряет, охватывает и определяет границы состояния, позволяющего сделать такой выбор. Уважать других – значит гарантировать, что они живут лучшим образом и что носители обязательства соблюдают данные Богом всем творениям права. Права человека не могут быть для людей просто инструментом поиска защиты от насилия друг друга или, как это стали широко понимать, инструментом побуждения одних людей действовать от имени других. Достоинство не может быть полностью реализовано только через свободу. На самом деле, свобода часто ограничивается в целях защиты человеческого достоинства.

Одним из преимуществ централизации достоинства является то, что реальные различия между нами не влияют на качество нашей жизни. Коран утверждает, что некоторые люди выше других по положению, так что мы можем делегировать друг другу определенные полномочия различными способами (К. 43: 32). С такой предельно серьезной реальностью мы сталкиваемся, когда рассматриваем важность человеческого достоинства в нашей формулировке прав человека. Милость возможности использовать и извлекать выгоду из этого разнообразного и неравного распределения ресурсов и талантов означает большую ответственность, и ее не следует вос-

принимать легкомысленно. Мысль о том, что все люди одинаково способны воздействовать друг на друга, – выдумка. Признавая эту реальность, Коран устанавливает правила, гарантирующие, что люди не будут плохо обращаться друг с другом на основании Божественного закона, который предназначен только для облегчения жизни. Те, кто имеет преимущество, не могут *свободно* делать, что хотят. Независимо от их привилегий и власти им приказано уважать тех, кто не так щедро одарен. Тем самым гарантируется, что если предоставление прав, которые положены людям, должно быть скорректировано с учетом их психологических, физических, материальных или даже моральных различий, корректировка может происходить только в сторону улучшения их состояния.

*Повинности и обязанности.* Концепция прав человека непосредственно влияет на поступки верующих по отношению к окружающим: верующий должен уважать и оберегать достоинство окружающих, с которыми он либо имеет непосредственную близость, либо по отношению к которым он должен оказывать помощь на основе собственных знаний, способностей и ресурсов. Сущность такой помощи варьируется от таких простых действий, как улыбка, до куда больших усилий, связанных со временем, богатством и, в крайних случаях, с жизнью человека. Пророк говорил: «Существует множество врат, ведущих к добродетели... предписывать добро, запрещать злодеяния, очищать дороги от опасных предметов, слушать глухого, вести слепого, указывать другому путь к предмету, что удовлетворит его нужды, бежать всей силой своих ног к тому, кто в горе просит помощи, и поддерживать слабых всей силой своих рук — всё это милосердие, что предписано вам». Он также сказал: «Улыбка ваша для вашего брата [в широком смысле] — это и есть милосердие»<sup>258</sup>. Эти наставления заключают в себе основополагающий принцип в нравственном мире верующего и в его понимании веры.

---

<sup>258</sup> *Sabiq S. Fiqh-us-Sunnah*, vol. 3. Birmingham: Al-Hidayah. P. 98.

Правила, касающиеся человеческих прав в Коране, так же, как и правила, относящиеся к морали в более общем плане, являются одновременно и фиксированными, и меняющимися. «Отчетливость предписаний обеспечивает их связность и ясность, воздвигая преграду перед анархическими измышлениями; однако, предписания не являются полностью исчерпывающими, что допускает возможность индивидуальных интерпретаций, касающихся того, как верующие должны приспособить свой идеал к условиям существования и как им примирить свой нынешний долг со всеми иными требованиями морали».<sup>259</sup> Права человека, будучи подгруппой моральных норм Корана, также отображают эту характеристику. Внутри верующего, словно и внутри крупных социальных групп, должна происходить непрерывающаяся оценка того, как обеспечивать права человека и что они из себя представляют.

Изменчивость прав, выходящих за границы *худуд*, является результатом прагматической природы исламской морали. Права, контролируемые личным выбором, охватывают все решения, которые мы можем потенциально принять в нашей повседневной жизни, влияющей на других людей. Только лишь личность и Бог знают степень возможного обеспечения таких прав. В Коране обязанности не обладают детальными подробностями своих количественных и качественных деталей. Дараз утверждает, что это происходит «для того, чтобы они могли быть доверенными мнению обычного сознания, однако и каждое обязательство в Коране выдвигает в качестве условия своего применения ряд рассуждений, что обуславливает необходимость одновременно учитывать человеческий потенциал, конкретные обстоятельства и гармонию наших обязанностей».<sup>260</sup> Другими словами, дарователь прав знает, сколько именно времени, энергии и богатства он (они) может потратить на то, чтобы помочь бездомному купить еду или найти приют. Каждый такой поставщик прав, будь то

---

<sup>259</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 5.

<sup>260</sup> Ibid. P. 287.

отдельный человек или группа, в определенный момент времени имеет выбор: отдать или удержать ресурсы, или дары. Кораническое обязательство «предоставляет каждому индивидуальному сознанию определенную роль в законодательной деятельности, роль, которой необходима для формулирования его конкретной обязанности в любой момент времени»<sup>261</sup>. Некоторые индивидуумы и группы преуспеют в такой доброте, иные выберут умеренный путь, а третьи будут заставлять блуждать собственные души (К. 36: 32) Каждому – свой счёт и своя награда. Люди, которым повезло в этой жизни, несут бóльшую ответственность за то, чтобы быть справедливыми и щедрыми (К. 24: 22).

Права, подлежащие общественному надзору и принятию решений, – такие права, осуществление которых непременно зависит от коллективных возможностей и государственной власти. Сообщества несут за них моральную ответственность, хотя окончательное решение и является личным делом каждого. В наше время общества и нации принимают коллективные решения в той или иной форме, которые влияют на жизнь их членов в дополнение к тем, кто находится за их границами. Коран очевидно предостерегает от невнимания к несправедливостям, которые наносят ущерб всем. Общины *обязаны* своим членам определенными правами, основанными на их богатстве, способностях, ресурсах и стремлениях.

*Шура* или коллективное принятие решений приобретает особое значение в общественной сфере. Неопределенность методов и огромное количество прав требует постоянной оценки ресурсов, возможностей и альтернатив для реализации оптимального общественного равновесия. На протяжении всего этого процесса обсуждения необходимо вовлечение общественности и достижение общего согласия, характер и результаты которого являются не менее обязательными, чем те, которые вытекают из индивидуальных

---

<sup>261</sup> Ibid.

определений. Гибкость шариата в этом отношении означает, что права, за исключением *худуд*, или того, что считается самым основным, всегда меняются, открыты для оспаривания и обязательно основываются на общественной воле или на политических требованиях. Эта динамика призвана побудить социальные единицы к размышлениям, определениям и осуществлению прав человека таким образом, который соответствует прогрессу знаний и чувств, преобладающим условиям и возможностям, а также всегда стремится к тому, что удовлетворяет *мака́сид аш-шари́а* в данный конкретный момент.

### 5.5. Путь к обеспечению прав человека

В отличие от светской модели прав человека, в которой на практике законодательство выступает как главный и решающий фактор, исламский подход основан на моральных императивах веры, включая гарантию ответственности перед Богом, как в этой жизни, так и в следующей. Установление закона, который может быть применен индивидуально к каждому сознанию, возможно только в рамках религиозной системы, признающей всемогущество Бога и его неограниченную способность судить каждого человека в соответствии с теми дарами, которые он предоставлял им в течение их жизни. Таким образом, Коран имеет явную склонность помещать права человека в ориентированные на предоставленные рамки. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) говорил: «Кто из вас видит зло, пусть изменит его рукой своей; а если он не в состоянии сделать так, то пусть сделает это языком своим [через общение]; а если он не в состоянии сделать так, то пусть сердцем [через молчаливую молитву] – и это самое слабое из веры»<sup>262</sup>.

Обязанности, которые верующие берут на себя, также очевидно влияют на предоставление прав другим людям. Приверженность какому-либо долгу коренится в религиоз-

---

<sup>262</sup> Муслим со слов Абу Саида ал-Худри.

ном понятии таквы, которое по-разному переводится как благоговение, богобоязненность или же набожность, хотя наиболее предпочтительная трактовка наиболее близка к пристальной *внимательности*. Внимать — значит быть осведомленным о чём-то или обращать на что-то пристальное внимание. Бог утверждает, что *самые достойные* среди людей — *самые внимательные* (К. 49: 13). Исламская доктрина прав человека не фокусируется лишь на «определении фундаментальных предпосылок для того, чтобы каждый человек жил минимально хорошей жизнью»<sup>263</sup>, но скорее представляет собой внутреннюю и внешнюю действительность, которая направлена на то, чтобы гарантировать верующему и всем его окружающим максимально хорошую жизнь. Таква включает в себя нашу постоянную борьбу за то, чтобы наши внутренние сущности и наши внешние манифестации на протяжении всей нашей жизни максимально обеспечивали этические блага для нас самих и для других. Как это объясняет Дараз: «На пути от обычного долга к совершенному долгу, который предлагается инициативе и мужеству каждого человека, Коран отмечает каждый шаг по его степени заслуг, и, осыпая своими благодеяниями различные последовательные применения добродетели, он приглашает подобных своих приверженцев всегда подниматься выше»<sup>264</sup>. Это есть двигатель динамики ислама в том, что касается обеспечения прав человека.

Быть внимательным — значит постоянно и последовательно выражать *такву*. Чем больше у человека таквы, тем больше будет количество и лучше будет качество этических благ, которые он предоставляет в данный момент. По мере того, как наши естественные и приобретенные знания, способности и ресурсы меняются в течение нашей жизни, мы также всегда открыты для совершенствования проявлений

---

<sup>263</sup> Andrew Fagan, "Human Rights," The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161- 0002. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iep.utm.edu/> (дата обращения 12.04.2016).

<sup>264</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. New York: I.B. Tauris, 2008. P. 289.



нашей таквы тем, что увеличиваем и совершенствуем наши обязанности. Внимательность влечет за собой обеспечение или предоставление, даже тогда, когда нет явного спроса. Следует понимать, что спрос – это не критический фактор, который побуждает такву, а скорее желание, даже потребность, поставлять этические блага. Таква — это инструмент, с помощью которого верующие исполняют своё соглашение с Богом.

Таква — это как индивидуальный, так и общественный феномен. В личной сфере жизни, как подразумевалось выше, таква находится в сердце. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Внимательность здесь», – и указал на свое сердце три раза<sup>265</sup>. Положение таквы в сердце происходит от бесконечной способности этого органа творить добро, что основано на его потенциальной способности озарять [сердца других], осознавать и предвидеть. Бог усиливает способности сердец верующих, чтобы они могли понять истинный смысл и значение внимания (К. 49: 3). Действительно, подлинная приверженность полному пониманию таквы требует глубокого спокойствия и абсолютного доверия Богу (К. 48: 26), состояния, к которому верующие стремятся, но редко достигают его полностью. Когда таква уменьшается, то же самое происходит и с предоставлением этических благ.

Удержание этического блага на индивидуальной основе, как правило, является общественно приемлемым, если не опускать его ниже минимального предела или в случаях, когда другие никоим образом не могут знать об этом нарушении. Второе часто происходит в случаях, когда на основе знаний, возможностей и ресурсов нравственно ожидается, что предоставление превысит минимальные пороговые значения, но оно этого не делает из-за индивидуальной или групповой власти, авторитета, секретности, защиты и т. д. По мере того как этот спад в обеспечении прав человека по-

---

<sup>265</sup> Передано Муслимом на основании слов Абу Хурайры.

степенно становится всё чаще встречающимся, он уступает место более заметным нарушениям. В силу своей постепенности, подкрепляемой молчаливым согласием общества, несправедливость может стать социальным феноменом, пользующимся поддержкой социально доминирующих групп.

В ряде повествований Коран описывает социальные последствия отсутствия таквы среди нескольких древних общин. Главная часть беззакония, царившего в каждой общине, представляет собой серьезное и нестареющее нарушение прав человека, о котором говорилось выше. Прямая связь беззакония с понятием таквы очевидна, потому что разные посланники, отправленные в каждую общину, задают один и тот же вопрос о своем народе: «Неужели вы не будете внимательны?», – и каждый из них предъявляет одно и то же требование своему народу: «Итак, внимайте Богу и повинуйтесь мне». В каждом из этих случаев отказ от таквы приводит к такой повальной угнетённости, что способность либо явно, либо косвенным образом осуществлять добрые и правильные действия становится невозможной, в то время как исправление социального порядка больше не зависит от индивидуального и изолированного преобразования, но требует согласованной воли людей и даже, возможно, Божественного вмешательства.

Правила нашей общественной сферы жизни мало чем отличаются от тех, что были разработаны для наших индивидуальных и личных сфер. Все эти правила содержат двойной императив: (обычный) долг и долг усовершенствования<sup>266</sup>. Дараз утверждает: «Все наши социальные институты должны включать в себя неподвижную, консервативную часть, которая должна быть защищена от человеческих прихотей и обстоятельств, а также изменяющуюся, эволюционно-либеральную часть. Благодаря этому мы сможем воплотить в реальность наши мечты о *стабильности и переменах*, удовлетворить наши потребности в *порядке и прогрессе*»<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. New York: I.B. Tauris, 2008. P. 289.

<sup>267</sup> Ibid.

Коран устанавливает понятные моральные основания, которым может соответствовать подавляющее большинство членов общины, но которые в то же время обеспечивают и поощряют самые высокие устремления.

Таква одинаково и лежит в основе и выходит за границы обыкновенных областей действия. Закон о правах человека, адвокатура и общественное признание — все это важные сферы деятельности, но они являются лишь формами проявления усилий, а не их источником. Ислам фокусируется на рассмотрении источника прав человека и на том, как мы можем их достичь. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Ни у кого нет истинной веры, если он не желает для своего брата [братьев] того, чего он желает для себя»<sup>268</sup>. Количество и качество этических благ, которые поставляются нами, отражает размер нашей таквы и глубину нашей веры.

«Вера, в свою очередь, принимает своё значение от того, что является привилегией смиренных, чутких сердец... Таким образом, открыть свой слух к её сигналам — первое проявление жизни, но пережить её, как это было у Пророка, — нравственное величие. Лучше всего практиковать его с другими, чтобы превратить сообщество в величайшее государство в мире»<sup>269</sup>.

Это подводит нас к последней теме этой главы, а именно к универсальности. Конечно было бы естественным поставить под сомнение универсальность религиозного подхода к правам человека. Несмотря на всю апелляцию Корана к человеческому разуму и почти полное отсутствие актов поклонения в подходе, разработанном выше, подобная дискуссия, несомненно, имеет свои корни в исламе.

*Универсальность как условие веры.* Эта доктрина основывается на религиозной этике и на этих основаниях она не

---

<sup>268</sup> Бухари и Муслим со слов Анаса.

<sup>269</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. New York: I.B. Tauris, 2008

является более спорной, нежели учение, основанное на секуляризме. Даже секуляризм должен черпать свою мораль из какого-то источника. Верующий понимает, что мораль требует «...прибегнуть к высшему авторитету, который может разрешить этот вопрос; [и что] конечно, этот авторитет находится не в границах общества»<sup>270</sup>. Отрицание или подавление секулярной моделью Божественной власти и всей системы моральных обязательств, которая ей соответствует как таковой, сделало права человека гораздо менее эффективными, чем они могут и должны быть. Первичный акт веры для верующего «подразумевает признание того, что Бог заслуживает того, чтобы Ему подчиняться, а также любить Его и обожать»<sup>271</sup>. Это имеет широкий спектр последствий для всего, что Бог создал и даровал нам как то, что следует опекать. Почему безбожие следует считать универсальным стандартом, дискурсом, в котором, как считается, может участвовать каждый? Жизнеспособность любого подхода к правам человека должна основываться на его эффективности, то есть на том, чего он действительно добивается для человечества и могут ли его постулаты сводиться к чему-то большему, чем риторика.

Неизбежный аспект универсальности в подходе Корана к правам человека заключается в безусловном предоставлении прав каждому из людей. В связи с этим ясно говорится: «О верующие! Будьте стойки ради Аллаха, свидетельствуя о правде, и пусть ненависть других не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, потому что это ближе к богобоязненности. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете» (К. 5: 8). Таким образом, принятие ислама может быть необходимым с точки зрения отдающей стороны в подобном подходе к правам человека, но оно, конечно, не требуется с точки зрения принимающей стороны. Не существует никакого айата или достоверного хадиса, который бы ограничивал предоставление хороших и нравственных благ

---

<sup>270</sup> Ibid. P.18.

<sup>271</sup> Ibid. P.70.

только лишь мусульманами. Действительно, свобода вероисповедания является основополагающим принципом ислама и не является условием предоставления прав. Бог говорит, что тот, кто хочет, может уверовать, а тот, кто не хочет, может не верить (К. 18: 29). Эта жизнь даруется во всей её славе каждому из Божьих творений. Верующим же заповедано быть терпеливыми и добрыми ко всем (К. 73: 10).

Моральные ограничения Корана обеспечивают четкие и практические стандарты для всеобщего обеспечения прав человека, вместе с тем предоставляя широкие возможности отдельным лицам и более широким социальным группам превосходить других.

Именно Бог, если мы именно Ему посвящаем свое служение, в конечном счете получает от нас производимые нами этические блага, которые в том числе включают в себя права человека. Если мы и соревнуемся с другими в этой жизни, то это может быть лишь только для того, чтобы делать добро, совершенствовать свои обязанности щедро и красиво. Коран — это руководство и предостережение для верующих. Наша способность использовать его ресурсы зависит от нашего внимательного отношения к его посланию и духу его наставления. Как заключает Дараз: «...если мы будем искать в этой системе одну центральную идею, одну фундаментальную добродетель, в которой сконцентрированы все заповеди, мы поймём, что это понятие таква, или благочестие... наличие глубочайшего уважения к закону»<sup>272</sup>. Если это делает применение подхода актуальным только для верующих, то так тому и быть.

---

<sup>272</sup> Ibid. P.288.

## 5.5. Заключение

Пожалуй, одной из наиболее важных идей в любой дискуссии об управленческой деятельности являются права человека. Исторически сложившееся отсутствие автохтонного подхода, который был бы хорошо развит, обоснован и уважаем в исламском научном сообществе и мусульманской практике, имело серьезные последствия для управления на всех социальных уровнях. Это случается даже несмотря на то, что Коран представляет собой всеобъемлющую и мощную моральную систему, в которой центральное место занимают права человека.

Эта глава посвящена исследованию того, как исламская наука относится к теме прав человека. В ней предлагались четыре основные причины неуверенности исламских ученых в рассмотрении этой темы. Они связаны с трудностями согласования Божественного источника шариата с человеческим источником секулярных стандартов в области прав человека, включая статус неверующего. Проблема чужеродной терминологии также вызывает разногласия среди ученых, которые традиционно неохотно включали понятия, не являющиеся родными для них, в свои работы. Это подкрепляется всеобщим презрением к западному либерализму и, в частности, представлениями о том, что права и свободы человека способствуют ослаблению морали. Наконец, существует нежелание продвигать полноценную программу прав человека из-за политического, а также религиозного давления, коренящегося в древнем и сложном правовом наследии.

В этой главе также рассматривалось, как продвигаются права человека в литературе *мака́сид*. Права человека там интегрируются как: 1) эволюция *мака́сид*, которая включает в них современные права человека; 2) постулирование прав человека в качестве основ ключевых исламских концепций; 3) преобразование *мака́сид* в неотчуждаемое право; 4) простое дополнение высших целей шариата правами и свободами. Хотя эти вклады представляют собой важные идеи, они не устанавливают права человека с силой, присутствующей в моральной системе Корана.

Коран представляет собой этическую систему, которой придерживаются сотни миллионов людей. Нет ни одного разумного и здравомыслящего мусульманина, который не соглашался бы с обязанностями, перечисленными в Коране и далее объясненными в Сунне, независимо от его возможности или желания практиковать их. В ходе дискуссии была совершена попытка соотнести моральную теорию Корана с исламским подходом к правам человека. Её основной вклад состоит в том, что она возвратила концепцию *худуд* на место минимального и нерушимого стандарта шариата, а также сделала акцент на ориентации на предоставление и, следовательно, максимизации прав человека. Все социальные единицы, от личности до нации, имеют необходимые обязанности, за рамками которых необходимость обязанностей не исчезает, а скорее становится зависимой от преобладающих условий.

Религиозное основание такого подхода может привести к критике по поводу *отсутствия универсальности*. Однако нет никаких причин, по которым безбожная система была бы менее спорной или более приемлемой. В конечном счёте надежда состоит в том, чтобы достичь взаимопонимания, которое верующие могут принять и признать своим собственным. Условие, что вера необходима только на стороне предложения в уравнении прав человека, должно облегчить любые опасения. Если ислам обязывает верующих предоставлять полные права другим без дискриминации, то в случае каких-либо возражений должны быть введены и ограничения. С точки зрения шариата, универсальность обнаруживается в неоспоримом предоставлении этических благ всем Божьим творениям вне зависимости от спроса.

## ЭТИКА УПРАВЛЕНИЯ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ИСЛАМЕ

«В конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит для нее веру».  
*Пророк Мухаммад*<sup>273</sup>

Если человек принимает во внимание наиболее распространенные советы, которые даются правительствам, стремящимся продемонстрировать внешние проявления *исламскости*, ему можно простить веру в то, что шариат – это источник [права], наиболее удаленный от милости и справедливости. Покойный ученый и правовед Махмуд Ахмед Гази объяснял, что, когда диктаторы XX века приглашали ученых дать им совет, «эти ученые просто формулировали уголовный кодекс, основанный на *худуд* [телесных наказаниях] <...>, с удобством для себя игнорируя социальную справедливость, равенство, простоту и улучшение удела обычного человека»<sup>274</sup>. Внесение исламского вклада в управление почти всегда влечет за собой меры, создающие образы насилия и несправедливости. Мнения исследователей *макāsид* редко признаются, не говоря уже о том, чтобы включать их в процесс управления. Это помогает объяснить серьезные опасения, которые часто выражаются в среде, где существует реальная возможность внедрения идей исламского управления. Учитывая эту реальность, невозможно переоценить возврат к этике управления и государственной политике, разработанной в первоисточниках.

---

<sup>273</sup> Передан Абу Давудом (4291) и был определен в качестве *сахих* ас-Сахави в «Ал-макāsид ал-хасана» (149) и ал-Албани в «Ас-силсила ал-сахйха».

<sup>274</sup> Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 33.



По своей сути подход *макāsид* включает выявление и применение этических принципов, сформулированных или подразумеваемых в шариате. Для классических правоведов шесть основных *макāsид*, к которым относятся сохранение религии, жизни, достоинства, разума, потомства и богатства, включают в себя все преимущества, предусмотренные исламским правом. И наоборот, любые действия, которые ставят под угрозу эти цели, классифицируются как вред. Некоторые исследователи также представили предложения относительно определения вреда и пользы, хотя они никоим образом не представляют собой точных расчетов. Более того, этические параметры таких ученых вкладов обычно ограничиваются мусульманами и даже в таких случаях мусульманами в пределах определенной географической локации. Иными словами, вопрос о том, кто учитывается в этих отчетах о вреде и пользе, задается весьма ограниченным образом, который не отражает шариата. Является ли человечество или его часть единственным центром внимания, или следует обратить взор также и на других существ? Настоящая глава предназначена не для того, чтобы предлагать решения, а, скорее, для того, чтобы осветить фундаментальную этическую философию и широту шариата. Здесь представлена фундаментальная дискуссия для исследований в области государственной политики и управления в исламе, поскольку ее выводы обязательно должны направлять определение вредных и полезных аспектов.

Глава состоит из четырех частей. В первой части исследуется философия таухида посредством демонстрации сложных отношений между творениями и Творцом. Затем во второй части рассматривается, как ученые *макāsид* решают вопрос о пользе и вреде. Понятие уммы находится в центре внимания третьей части, поскольку к нему чаще всего отсылают многие исламские ученые при обсуждении пользы и вреда. Я объясняю, что вопреки распространенному мнению, понятие уммы имеет широкое применение, которое не ограничивается людьми. С учетом наших знаний о шариате и ак-

центах, которые он расставляет, четвертый раздел главы высказывает предположение о том, что этика государственной политики и управления в исламе обязательно должна выходить за рамки антропоцентризма, который на сегодняшний день характеризует большую часть исламского правоведения.

### 5.1. Таухид

Мудрость в этом этическом обсуждении начинается с философского принципа таухида, или объединения, унификации. Таухид – это ключевой принцип шариатской философии. Предписание Корана не разрывать то, что должно быть соединено (К. 2: 27; 13: 25), выражает сложность, глубину и широту таухида. Именно этот моральный принцип ставит управление и государственную политику перед дилеммой, которая может быть разрешена только с помощью практической этики, представленной в первоисточниках. Такого рода этика должна быть разработана и сформулирована благочестивыми учеными каждой эпохи, воззрения которых обязательно имеют своим прочным основанием Ниспосланное и нениспосланное слово.

*Ат-таухид*, или объединение, представляет собой суть моральной философии шариата. Самое глубокое признание, которое должен сделать каждый верующий, – это признание того, что Бог Един и Единственен. Это свидетельство одновременно уникально простое и бесконечно сложное. Его простота заключается в его фактической правде. Нет бога, кроме Бога. Коран говорит нам, что нет ничего подобного Ему (К. 112: 4). В наиболее доступном понимании таухид имеет отношение к вере в единство Бога. На более сложном и изощренном уровне понимания таухид требует перевода этой философии в образ жизни, который объединяет Ниспосланное и нениспосланное слово Бога, как если бы мы читали одну книгу (*китāб*). По словам ал-Фаруки, «*ат-таухид* – это общий взгляд на реальность, истину, мир,

пространство, время, человеческую историю и судьбу»<sup>275</sup>. Тогда ясно, что таухид может быть понятым и реализованным в многообразии в той мере, в какой мы способны воспринимать и переживать бесконечное разнообразие вселенной как взаимосвязанное целое как во времени, так и в пространстве. Коран делает различные намеки, которые имеют в виду эту реальность. Таким образом, понимание таухида любой глубины требует крепкого понимания содержания Корана и моментов, когда он отсылает ко вселенной.

Для верующих реальность состоит из Бога и не-Бога, или Творца и творений (тварей). Точно таким же образом Коран – это Слово Бога, в то время как все остальное, включая фикх, принадлежит к сфере творения. Иными словами, реальность включает в себя два уровня, идентифицированных ал-Фаруки в качестве *принципа двойственности*<sup>276</sup>. В первом порядке, который я называю высшим порядком, Бог уникален и не имеет каких-либо партнеров. Ал-Фаруки предполагает, что наше отношение к высшему порядку основано на *принципе идеации*, то есть «памяти, воображении, рассуждениях, наблюдениях, интуиции, предчувствии и т. д.»<sup>277</sup>. Работа Дараза демонстрирует, что через такого посредника, как мораль, способы верующего относиться к высшему порядку становятся потенциально намного глубже, чем упомянутые. Он предполагает, что упомянутые способности могут быть использованы для усвоения и синтеза священного закона таким образом, чтобы возвеличить человеческую природу и позволить каждому человеку участвовать в развитии и выражении закона, процесс, который я называю *принципом слияния*. Действуя таким образом, мы не просто сотрудничаем с высшим порядком, мы по сути сливаемся с ним. Дараз объясняет:

---

<sup>275</sup> Al-Faruki I. R. Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: ИТТ, 1992. P. 10.

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Ibid. P. 11.

«Истинная мораль - это ни чистое *подчинение*, ни абсолютное *изобретательство* – это их *слияние*. Это не позиция *раба* или абсолютного *хозяина*, а позиция *гражданина*, каким-либо образом участвующего во власти закона, посредством выбора и инициативы, которые являются его правами <...>. С одной стороны, придерживаясь священного закона, *наша совесть* усваивает его, поддерживает его, делает *своим*, как если бы она участвовала в творении вечных истин. С другой стороны, когда мы синтезируем различные установленные правила, адаптируя их к нашей ситуации, мы делаем это не в отсутствие *хозяина*, а под его покровительством, с его *заботой* и под его *контролем*. Он всегда вдохновляет нас, как будто он по-прежнему играет в нас свою роль законодателя, вплоть до мельчайших деталей. Отсюда можно сказать, что здесь между агентом и автором закона присутствует не только *сотрудничество*, но и *союз*. Можно сказать, что речь идет о слиянии двух волей»<sup>278</sup>.

Таким образом, ислам превращает двойственность Бога и верующего в функцию усилий верующего. По мере того, как учения Корана усваиваются, они постепенно становятся частью нашего внутреннего естества, давая нам руководство, необходимое для принятия этических решений, и позволяя нам выйти за пределы буквального слова и перейти к бесконечным значениям его сочетания с миром. Конечным результатом этого процесса является объединение, *таухид*, нашей воли с волей Бога.

Второй порядок, или царство не-Бога, охватывает не только человечество. Он включает в себя «всех существ, мир вещей, растений, животных, людей, джиннов и ангелов, небо и землю, рай и ад, и все их становление с момента их возникновения»<sup>279</sup>. Второй порядок должен быть дополнительно разделен на два подпорядка. Первый подпорядок состоит из каждого человека, уникальной целеустремленной личности. Каждый человек второго порядка несравним с любым

---

<sup>278</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 65.

<sup>279</sup> Al-Faruki I. R. Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life. P. 10.

другим и как таковой незаменим для любого другого, начиная с момента его или ее появления. Все, что находится за пределами личности, составляет второй подпорядок. Взаимоотношения каждого индивида (первый подпорядок второго порядка) и то, как они действуют на все другие элементы второго порядка (второй подпорядок второго порядка), отражают степень его или ее слияния с высшим порядком.

Каждый человек вместе со всей сотворенной материей является точкой фокусировки определенного предназначения на просторах как видимого, так и невидимого. Принцип телеологии в философии таухида утверждает, что природа космоса целенаправленна по своему замыслу<sup>280</sup>. Это фундаментальная заповедь подхода *макāsид*. Коран неоднократно привлекает наше внимание к Божественному замыслу. Люди, созерцающие величие жизни, не могут не заметить, что это правда, упорядоченная, целеустремленная реальность (К. 3: 191). В дополнение к тому, что нам предлагается созерцать совершенство вселенной, сотворенное Богом (К. 57: 3–4), нам напрямую сообщают об этом совершенстве, мере и равновесии<sup>281</sup>. Люди способны распознавать Божественные законы, или *суннан*, посредством которых сложные аспекты вселенной упорядочиваются в соответствии с возможностями каждого из них. Действительно, наши физические и психические функции также подвержены такому определению, хотя наша духовная функция – нет. «Человеческие действия – единственный случай, когда воля Бога осуществляется не как необходимость, но сознательно, свободно, добровольно»<sup>282</sup>.

Принцип телеологии требует, чтобы каждый уникальный человек обнаружил цели своей жизни. Коран подтверждает, что у каждого человека есть предрасположенность или цель, к которым он или она стремится, и, таким образом, призывает нас использовать любые врожденные

---

<sup>280</sup> Ibid. P. 11.

<sup>281</sup> К. 32: 7; 87: 2; 40: 64.

<sup>282</sup> *Al-Faruki I. R. Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life. P. 12.*

или приобретенные таланты, способности и навыки, чтобы соревноваться в совершении добрых дел (К. 2: 148). Повеление людям следующее: от них ожидают, что они извлекут выгоду из своего многообразия для достижения величия и единства. Различия в наших устремлениях или наклонностях наделяют человечество силой и стойкостью, пока существует взаимное уважение. Это применимо также и на групповом уровне, на котором Коран говорит нам, что разные сообщества демонстрируют особый образ жизни, облегченный для них Богом; соответственно, каждому даются сопутствующие средства для достижения своих целей (К. 5: 48). Сообщества, как и отдельные люди, должны преуспевать в добрых делах (К. 5: 48).

Хотя сложность и масштаб творения могут отобразить каждого человека в качестве бесконечно маленького, тот факт, что каждый человек появляется на свет, делает его присутствие вечным. Для верующих проблема состоит в том, как мы хотим существовать в этой неизбежно переходной фазе и, что более важно, в следующем вечном и конечном для нас пункте назначения. Принятие таухида обязывает верующих к *этическому действию*. Забота каждой личности о ее конечном пункте назначения – это мотивация, которая снабжает всех на этой переходной фазе максимальным количеством и качеством этических благ. Иными словами, достижение лучшего из того, что еще предстоит, зависит от предоставления самого лучшего здесь и сейчас.

С этой точки зрения продолжительность жизни воспринимается как физическое расстояние между человеком и Богом, и шариат принимается в качестве руководства для достижения близости к Нему (Богу). Коран – незаменимый инструмент в достижении этого понимания. Никакая степень чисто мирского понимания не может заменить руководство Корана, в то время как никакой объем коранических знаний в отрыве от мира наблюдений, с которым они неразрывно связаны, также не может быть достаточным. Человеческое понимание недостаточно сильно, чтобы оценить волю

Бога без понимания многообразных форм ее выражения – как Ниспосланного, так и нениспосланного. Понимание с необходимостью остается неполным, когда пренебрегают вниманием к одному или другому.

Таким образом, наше отношение ко всему второму порядку носит и умозрительный, и конкретный характер. Любое преобразование моральных императивов в действия обязательно включает физические и/или материальные элементы. Это взаимодействие между собой и вторым порядком является отражением того, как каждый человек практикует свою веру. Он основан не только на степени осведомленности каждого о втором порядке, но, что более важно, на готовности снабдить его этическими благами, используя уникальный синтез установленных правил, адаптированных к специфике существующих условий<sup>283</sup>.

Таким образом, второй порядок неразрывно связан морально, физически и материально. На аксиологическом уровне *ат-таухид* представляет нам одно фундаментальное значение, а именно мысль о том, что все творение так или иначе связано и, следовательно, взаимозависимо в своих частях. Люди не появляются без изначального инстинкта привязанности. Бог говорит, что Он создал нас из *'алак*, или чего-то, что прикрепляется или цепляется (К. 96: 2). В природе зависимость в бесконечном числе различных выражений. Можно также вспомнить следующее подтверждение: Бог повелевает читать или рецитировать – повелевает делать это во имя *Того, Кто сотворил все*. С самого первого айата Откровения устанавливается неразделимость слова и мира.

Божественный закон диктует, что жизнь неразрывно связана, ее элементы подкрепляют друг друга и зависят друг от друга в тонко установленном балансе. Людям велено не разрывать то, что Бог повелел соединить (К. 13: 25; 2: 27). Глубину этой заповеди очень трудно осознать, поскольку способность увидеть, что вся сотворенная материя так или иначе связана, ограничена текущим уровнем знаний. В невероятно

---

<sup>283</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an.

глубоком аяте Коран обращает наше внимание на значение комара и всего, что над ним (К. 2: 26). В Коране говорится, что только те, кто отвергает веру, не видят смысла в этом примере. Описание их в следующем аяте в качестве тех, кто нарушает свой завет с Богом после того, как он был утвержден, и отделяет или буквально отсекает то, что Бог приказал соединить, тех, кто развращает землю, является ключом к пониманию значения упоминания комара и всего, что над ним. Только те, кто глубоко понимает таухид, определенный Кораном как *‘улу’ ал-албаб* (К. 13: 19), или те, кто обладает светом объединения, глубоким пониманием и интеллектом, признают обоснованность этого вопроса. Именно они принимают и защищают моральный долг охранять порядок, который не только связывает всю жизнь, но также сохраняет, защищает и укрепляет связи, от которых неизбежно зависит жизнь. Это понимание и сопутствующие действия по объединению того, что повелел Бог объединить, являются обязательными для верующих (К. 13: 21). Приказ признать роль и место комара в земной сети жизни служит привлечению внимания к высшему значению людей и их отношений. Насколько же велика наша ответственность за понимание и сохранение тонкостей нашего целенаправленного существования?

Несомненно, очень сложно, если вообще возможно, оценить степень, сложность и взаимозависимость всего творения, не говоря уже о связях между различными творениями. Однако если нам чего-то не хватает в знаниях, следует в этих аспектах подчиняться вере и принципам, установленным Божественным провидением, чтобы позволить людям минимизировать вред. Даже если мы не можем заранее предсказать возможные последствия необходимых действий, мы должны избегать самообмана и распознавать признаки гниения, когда они становятся очевидными (К. 2: 11, 27). Отговорка о том, что «так было всегда», или отговорка о «том, что мы унаследовали от наших отцов», или отговорка о «пути, задуманном Богом», неприемлема, поскольку Бог не требует ничего вредного или мерзкого (К. 7: 28).



Тогда естественно возникает вопрос о том, что означает принцип и практика таухида для государственной политики и управления в исламе. Вначале давайте установим, чего они не означают. Они не означают исламского халифата. В Коране, Сунне или раннем исламском правлении нет абсолютно никаких упоминаний, явных или подразумеваемых, в поддержку этого феноменального притязания. Одна из основных целей таухида – это признание и уважение многообразия, составляющего единое направленное к цели целое. Это не в меньшей степени относится к системам управления, которые окрашивают и формируют жизнь отдельных политических единиц по всему миру. Право на самоопределение твердо закреплено Кораном за религиозными общинами (К. 5: 42–48) и политическими образованиями (К. 27: 23–44). Принять таухид означает признать его значение для принятия решений на различных уровнях управления. Будь то уровень отдельных людей, сообществ, наций или наднациональных организаций, таухид вводит философию, которая настаивает на гармонии всех живых существ и помещает людей среди других творений, а не над ними.

### **5.2. Определение вредных и полезных аспектов.**

Определение вредных и полезных аспектов занимает важное место в традиционной литературе *макāsид*. Фактически традиционные ученые обычно представляют применение *макāsид* как достижение пользы и/или предотвращение вреда<sup>284</sup>. Ал-Газали утверждал, что все, что способствует сохранению пяти основных элементов, является преимуществом, а все, что им угрожает, представляет собой вред<sup>285</sup>. Согласно ал-Иззу ибн Абд ас-Саламу «блага, которые можно найти в этом мире, включают все, что называется „предметами первой

---

<sup>284</sup> *Al-Raysuni A. Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation; Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqas'id al-Shariah - A Functional Approach.*

<sup>285</sup> *Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqas'id al-Shariah - A Functional Approach. P. 97.*

необходимости“ или „потребностями“ в соответствии с исламским правом, или их дополнения и вспомогательные средства <...>, а что касается источников вреда этого мира, они включают в себя случаи всего, что противоречит вышеупомянутому»<sup>286</sup>. Ауда отмечает: «В конце концов *макāsид* <...> служат *маслаха* [высшему благу] людей, тому, чтобы дать людям возможность хорошо жить, т. е. жить правильной исламской жизнью в соответствии с исламскими нормами»<sup>287</sup>.

Для получения преимуществ решения должны приниматься таким образом, чтобы учитывать и способствовать сохранению религии, жизни, разума, потомства, богатства и достоинства. Эти шесть целей синонимичны общественным интересам, и их достижение с помощью различных подходов и инструментов называется *сийāса шар'ийя* или шариатски ориентированной политикой. Для таких классических ученых как Ибн Кайим ал-Джаузия (ум. 1350) *сийāса шар'ийя* включает в себя «любую меру, которая приближает людей к милосердию (*салāх*) и наиболее удаляет от гниения и нечестия (*фасād*), принимает участие в справедливом *сийāса*, даже если она не была одобрена Пророком и не регулируется Божественным Откровением»<sup>288</sup>.

На практике окончательно определить полезные (*масāлих*) и вредные (*мафāsид*) аспекты очень сложно. Редко можно найти чисто полезные решения (*наф' хāлис*) общественной проблемы, так же как редко можно реализовать чисто вредоносные альтернативы (*дурр хāлис*). Хотя эти крайности могут существовать, большинство политических альтернатив находятся где-то посередине. Большинство вопросов управления не поддаются четкому разграничению между пользой и вредом. Аш-Шатиби опирался на понятие превосходства (преобладания) для поддержки определения

---

<sup>286</sup> *Al-Raysuni A. Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation. P. 32.*

<sup>287</sup> *Rauf A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 50*

<sup>288</sup> *Kamali M. H. Shariah and Objectives of Islamic Law // Rauf F. A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 3.*

пользы и вреда. Согласно этому понятию, для того чтобы решение было полезным, польза должна преобладать над вредом. Если, напротив, преобладает вред, то решение считается вредоносным<sup>289</sup>. Однако неясно, как определить баланс, который склоняет чашу весов в пользу вреда или пользы. Действительно, Ибн Ашур утверждал, что его помощники не смогли выявить подходящие критерии для определения действия как пользы или вреда.

В своем исследовании «Трактат о *макāsид аш-шарīʿа*» Ибн Ашур предложил пять критериев для определения и взвешивания пользы и вреда действий. Во-первых, польза или вред должны быть определенными и регулярными. Во-вторых, польза или вред должны иметь характер, легко распознаваемый разумными людьми. В-третьих, характеристики действия должны сделать его незаменимым для других действий по созданию выгод или причинению вреда. В-четвертых, польза или вред, хотя в принципе эквивалентны самим себе в разных случаях, на самом деле сильнее за счет подтверждения другими социальными показателями. Наконец, польза или вред могут демонстрировать определенность и ясность, в то время как их противоположность (т. е. вред или польза, в зависимости от того, что именно мы учитываем в данный момент) является неопределенным и неопределенным<sup>290</sup>.

Ибн Ашур также выделил важные различия в классификации благ. Как правило, существует три классификации благ, или интересов, включая ту, которая основана на воздействии, связанные с необходимостью, потребностями и роскошью; ту, которая основана на масштабе или универсальности, связанные с числом включенных лиц; ту, которая основана на определенности, связанной со степенью уверенности в выгоде, т. е. достоверной, вероятной или иллюзорной<sup>291</sup>. Он также отметил, что интересы делятся на государственные и частные. Общественный интерес «состоит из того,

---

<sup>289</sup> *Ibn Ashur M. A. Treatise on Maqasid al- Shariah. P. 99–100.*

<sup>290</sup> *Ibid. P. 100.*

<sup>291</sup> *Ibid. P. 117.*

что полезно и выгодно всему или большей части сообщества и касается отдельных лиц только постольку, поскольку они являются частями целого»<sup>292</sup>. Частный интерес «связан с праведностью и добродетельностью действий человека как средством обеспечения праведности и благополучия всего общества, к которому он принадлежит»<sup>293</sup>.

Также полезной для этого обсуждения является работа ал-Кардави, которая посвящена правовым вопросам приоритетов (*ал-авлавийāt*), перемен (*тагййр*), баланса и компромиссов (*фикх ал-мувāзанāt*)<sup>294</sup>. Правоведение приоритетов подчеркивает важность действий в соответствии, что является обязательным (*вāджиб*) и защищает от запретного (*хараām*). Более того, ал-Кардави подчеркнул, что фикх обеспечивает общие руководящие принципы определения приоритетов. Таким образом, общественные интересы имеют приоритет над частными, долгосрочные интересы имеют приоритет над краткосрочными, а определенные результаты имеют приоритет над сомнительными<sup>295</sup>. Правоведение перемен имеет отношение к тому, что должно оставаться стабильным в сравнении с тем, что динамично. Наконец, что касается правоведения баланса и компромиссов, он объясняет, что выгоды необходимо систематически взвешивать и сравнивать, позволяя добиваться определенной пользы по сравнению с другими вариантами развития событий. Точно так же вред необходимо взвешивать и сравнивать таким образом, чтобы указать, чего можно избежать, а чего нельзя. Польза и вред также должны быть взвешены и сравнены друг с другом, чтобы определить, когда предотвращение вреда должно иметь приоритет над стремлением к пользе или, альтерна-

---

<sup>292</sup> Ibid. P. 97.

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> *Al-Qaradawi Y. Al-Siyasah al-Shariyyah fi Daw'Nusus al-Shariah wa Maqsiduha*. P. 307. Также этот момент обсуждается Камали в его эссе: Kamali M. H. *Shariah and Objectives of Islamic Law // Rauf A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States*. P. 15.

<sup>295</sup> *Al-Qaradawi Y. Al-Siyasah al-Shariyyah fi Daw'Nusus al-Shariah wa Maqsiduha*. P. 301-302.

тивно, когда вред необходимо терпеть для достижения желаемой пользы<sup>296</sup>. Этот вклад проницателен, однако в нем не указано, как установить надлежащие границы для принятия управленческих и политических решений. Для этого мы должны изучить концепцию уммы.

### 5.3. Умма

Еще до определения преимуществ и вредных моментов, необходимо определить, чьи преимущества и получаемый кем вред мы учитываем. Философия таухида обеспечивает взгляд на всякую жизнь как на священную, что делает не слишком сложным определение того, чьи интересы считаются, а чьи нет. Более того, рассматривают ли управление и внутренняя политика в исламе одних лишь людей? И каких? Или существует основание для более широкой озабоченности? Шариат обращается только к ныне живущим поколениям или в нем существуют этические измерения, связанные в равной степени с будущими поколениями людей? Определение того, кто идет в счет, а кто не идет, связано с нашим пониманием ключевого концепта уммы. На самом общем плане умма – это сообщество (община). Часто это слово используют для исключительного обозначения глобального мусульманского сообщества прошлого, настоящего и будущего. Однако большинство правоведов и ученых ограничивают свои официальные заявления мусульманами внутри конкретной географической области. Это может быть приемлемо в случае применения религиозного закона, но это неудовлетворительно для управления. Во-первых, в управлении правит бал многообразие. Кроме того, основная забота управления – это публичные интересы. Шариат подходит к этой заботе посредством указания на три значимых трактовки вопроса. Первая имеет отношение к сообществу верующих, всех верующих. Вторая озабочена сообществами, которые связаны политически и географически и которые

---

<sup>296</sup> Kamali M. H. Shariah and Objectives of Islamic Law // Rauf A. Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States. P. 15.

разделяют общие ценности и нужды, вне зависимости от веры. Наконец, третья трактовка связана с использованием данного концепта в отношении других живых существ.

Изначальное единство верующих подтверждается в Коране, который описывает всех верующих как единую умму (К. 2: 213). В коранической суре, которая озаглавлена «*Ал-Анбийя*» («Пророки», К. 21) истории Ибрахима, Лута, Исхака, Нуха, Давуда, Сулеймана, Айюба, Исмаила, Идриса, Зу-л-Кифла, Йунуса, Закарийи, Йахья, Марьям и Исы перечисляются для иллюстрации единых истоков веры. Вот что говорится в этой суре: «Воистину, ваша *община* (умма) – *община единая*» (К. 21: 92; 23: 52). По своей сути верующие – это один народ, который соединяет времена и места, включая совершенно различные народности с различными темпераментами и миссиями, различные расы, языки, истории, контексты и локации. Как бы то ни было, все они описываются как одна умма, которая объединена верой в Бога и службой Ему.

Данное понимание укрепляется кораническим определением благочестия, которое делает акцент на общих ценностях и этических действиях верующих. Коран утверждает:

«Благочестие состоит не в том, чтоб вы поворачивали свои лица на восток или на запад; благочестие – это верить в Аллаха, в Последний день, в ангелов, в Писание, в посланников; расходовать имущество из любви к Нему в пользу своих родственников, сирот, нуждающихся, путников и тех, кто просит, и на выкуп рабов; стойко творить молитву и закят [обязательную милостыню, которая составляет определенный процент от состояния], выполнять обязательства, которые вы на себя взяли, быть стойким и терпеливым в боли (или страдании), в несчастье и в тяжелые времена. Таковы люди истины, богобоязненные» (К. 2: 177).

Тем самым с необходимостью включается широкий спектр верующих различных религий. Те, кто определяют себя в качестве иудеев и христиан, и любые люди, которые верят в Бога и День стояния и совершают благие поступки,

подпадают под эту трактовку благочестия (К. 5: 69). Коран призывает верующих прийти к единому слову, т. е. не поклоняться никому, кроме Бога (К. 3: 64), и затем оставить суждение по поводу всех остальных расхождений Аллаху и Его Пророку (К. 4: 59).

Умеренная или справедливая умма не ограничивается мусульманами. Коран действительно говорит, что посредством Божественного руководства Он сделал мусульман умеренной уммой, чтобы они могли быть свидетелями народам (К. 2: 143), но также отмечает, что среди иудеев и христиан также есть умеренные и справедливые уммы<sup>297</sup>. Внутри каждой веры существуют личности и группы, которые отстаивают мир, милость, умеренность и справедливость. Эти личности и группы объединяются сквозь барьеры вер с тем, чтобы тем самым дать наиболее полное определение уммы, которая призывает к благому, правильному и запрещает скверное, предосудительное.

Коран говорит нам, что если бы Бог пожелал, Он бы сделал нас единой уммой (общиной), но Его замысел в том, чтобы разделить нас и испытать тем, что он даровал нам (К. 5: 48). Для всего человечества установлен срок на этой земле, причем как для отдельных личностей, так и для обществ (К. 10: 49). Ключом здесь служит принятие во внимание предписания шуры, воздаяние уважения и обеспечение каждому возможности сделать вклад в общее благо. Плюралистическое участие – это отличительная особенность шариата, вне зависимости от истории мусульман и их нынешнего затруднительного положения.

Коран ясно заявляет, что для каждого сообщества существует путь, который наилучшим образом сочетается с их предрасположениями и направлениями их движения в этом мире. Различия в некоторых случаях могут быть причинами несогласий и противостояний, особенно когда к ним подходят с гордостью (К. 21: 93; 23: 53), но их основная роль заклю-

---

<sup>297</sup> К. 3: 113; 5: 66; 7: 159

чается в выработке новых и полезных идей и поиске инновационных решений обычных проблем. Иными словами, существование различных вер не должно воздействовать на способность и готовность объединиться в полезных делах. Коран ясен и последователен в своей проповеди того, что различия в вере должны быть оставлены окончательному суду и что вызов земной кооперации в вопросах коллективной природы должен быть первостепенной заботой человечества (К. 2: 113). На общем уровне люди могут объединиться в своих полезных для всех сторон принципах мира, справедливости, милости и общественного благосостояния. В частности, мы можем кооперироваться в ряде управленческих сфер, которые включают коммерцию, культуру, защиту, здоровье, охрану окружающей среды, инновации и т. д.

В связи с этим рассуждением так и напрашивается вопрос о неверующих. Могут ли они участвовать в определении уммы? Хотя ясно, что умма, которая была описана выше, определяется базовой верой в Бога и последний день, ее отношения и взаимосвязи с неверующими не отличаются качественно от тех, что должны существовать между верующими. В данном случае фундаментальной предпосылкой отнюдь не обязательно выступает вера в Бога. Скорее, речь идет о понимании того, что такое человечество и человечность, и устремленности к всеохватному миру (К. 4: 90). Все человечество произошло из одной души, или одного существа (К. 6: 98; 7: 189). Такова первая и основная предпосылка, которая устанавливает близкие отношения между всеми членами человечества. Никакое не клише утверждение о том, что люди составляют одну семью, связанную во времени и пространстве. Коран заявляет: «О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий (обо всем)» (К. 49: 13).



Верующим повелевают быть благочестивыми и беспристрастными по отношению ко всем миролюбивым людям вне зависимости от веры, поскольку Бог любит беспристрастных (К. 60: 8). Независимо от веры, умма может связываться политикой, географией, общими ценностями и нуждами. Таким было рациональное основание сообщества пророка Мухаммада в Медине. Из-за недостатка общего согласия по поводу религии был провозглашен социальный пакт, общий очерк которого был дан в Мединской конституции (или Мединском соглашении), которая определила общественные отношения между группами, жившими в городе. Пакт служил объединению людей различных вер и различной этнической принадлежности под знаменами мира и общей безопасности, в то же время воодушевляя каждую социальную группу практиковать то, что было на пользу ей и всему сообществу, и запрещая то, что вредило или творило несправедливость по отношению к самой этой группе или сообществу в более широком плане. Это был подход, который делал акцент на характеристиках крепкого и инклюзивного большинства, связанного желанием жить в мире и благополучии, в противоположность акценту на меньшинствах, пренебрегавшему моральным, духовным и физическим размыканием личностей и групп за пределы узких идентичностей. Как в случае с этим историческим примером, умма, вне всякого сомнения, может быть определена политически и географически. Более того, во многих случаях она должна быть определена таким образом для того, чтобы выбрать необходимые управленческие меры.

Шариат признает важность и значимость ограничений и границ. Среди понятий, которые использует Коран, присутствует понятие «*балад*», которое может быть понято как определенный географический регион с конкретными особенностями и населяющими его группами людей<sup>298</sup>. Именно поэтому пророк Ибрахим сказал: «О мой Господь,

---

<sup>298</sup> К. 1: 126; 7: 57, 58; 14: 35; 16: 7; 25: 49; 27: 91; 34: 15; 35: 9; 43: 11; 50: 11; 90: 1, 2; 95: 3; 3: 1; 40: 4; 50: 36; 89: 8, 11.

сделай этот *балад* мирным и накорми его народ плодами <...>» (К. 2: 126). В другом случае Коран рассказывает нам о непревзойденной градостроительной компетенции адитов, которая позволила им возвести «высокие колонны, подобных которым не было создано ни в каких других *билад* [мн. ч. от *балад*]» (К. 89: 8). Как бы то ни было, другие айаты объясняют и фактически, и метафорически то, как силы природы изменяют и воздействуют на производящие способности и качества различных *билад* (К. 7: 57, 58).

Отсылают ли они к физическому концепту границ или моральным ограничениям (*худуд*) Бога, государственная политика и управление в исламе признают незаменимость ограничений и их необходимость для планирования действий, установления пределов ответственности и введения санкций в вопросах управления. Умар, второй и наиболее прославляемый исламский халиф, резиденция которого находилась в Медине, однажды посетовал: «Если бы даже умер козленок у берега реки Фурат, то боюсь, что и за это буду спрошен в День стояния»<sup>299</sup>. Ответственность неизбежно влечет за собой определение ограничений, в рамках которых прикладываются усилия и за пределами которых усилия (или их нехватка) не подвержены санкциям. Тем не менее таухид не имеет своей целью сделать невозможным определение вредных и полезных аспектов чего-либо, но, скорее, служит руководством в деле формулирования политических курсов и основания управленческих структур, которые уважают его этические требования настолько, насколько это возможно на практике.

#### 5.4. За гранью антропоцентризма

Глубокое размышление над утверждением Умара, которое мы привели выше, приводит нас к ясному указанию на то, что исламская этика неантропоцентрична. Этическая система, которую скрупулезно развивает Коран, всеобъемлюща:

---

<sup>299</sup> *Ibn al-Jawzi A. F. Manaqib Amir al-Mu'minin Umar ibn al-Khattab. Dubai: Dar Ibn Khaldun, 1996.*

она покрывает все творение Бога. Она побуждает людей воображать духовное измерение всего творения, которое в таком случае в каждой своей части заслуживает если не почестей, то уж точно защиты и трепета. В этом отношении Коран непреклонен, и хотя он удостаивает высокой чести детей Адама, он, тем не менее, располагает их внутри пышной и величественной сети жизни. Наша неспособность постичь эту реальность не только в качестве мусульман, но и в качестве людей привела к дальтоническому и опасному видению нашего коллективного будущего. Человечество зависит от куда большего количества вещей, чем просто люди по отдельности. Поверхностность и верхоглядство значительной части фикха в этом отношении – не обязательно связанная с поверхностностью умов правоведов и ученых, но, скорее, обусловленная их заранее запрограммированным подходом к религиозному исследованию – сделала этические заботы чем-то маргинальным в сравнении с более широким планом более сложных публичных дел. Подавляющее большинство работ по фикху также противодействовало поиску альтернативных подходов и представленных в Коране нарративов, которые были доступны для усовершенствования нашего коллективного существования. Литература *мака́сид* предпринимает попытки найти способ разрешения этого вызывающего сожаление затруднения, но остается периферийным изысканием для мейнстримного фикха. Литература *мака́сид* пробивается в публичную сферу, но делает это с осторожностью, чтобы не вызвать раздражение своего мейнстримного патрона. Даже если она занимает более решительную позицию, она сама по себе с неохотой идет на интроспекцию и не слишком расположена к всестороннему изучению всеобъемлющей этики и уверенному отстаиванию своих выводов перед лицом всего мира.

Основная идея настоящего рассуждения заключается в постулировании того, что содействие благу и предотвращение вреда не могут быть ограничены людьми и даже в этом случае должны быть нюансированы (необходимо опре-

делить, что есть благо и что есть вред для тех или иных людей или групп лиц). Человеческий элемент – это единственное содержательное звено, единственное средство осуществления конечной цели. Это утверждение имеет серьезные последствия в области вынесения решений на разных уровнях, в различных сферах. Упомянутые последствия еще более проявляются с течением времени. Данное утверждение влияет на то, как воздействует вынесение решений в настоящем времени на будущие исходы, изменяя наше восприятие других творений, а значит и нашу ответственность по отношению к ним.

К сожалению, традиционный подход *мака́сид*, который делает акцент на сохранении веры (религии), жизни, здравого ума, потомства, богатства и достоинства, укрепляет антропоцентричный подход, поскольку ценность всего сотворенного измеряется в сопоставлении с необходимыми человеку вещами и потребностями людей. Полезные и вредные аспекты представляются в терминах ценностей, которые прикрепляют к ним люди. Иными словами, все во вселенной воспринимается, позиционируется и потенциально охраняется постольку, поскольку оно имеет отношение к человеческим нуждам, а не в соответствии с какой-либо внутренней присущей этим вещам или существам ценности, которой они могут обладать независимо от людей. Однако Коран информирует людей о ценности других творений, т. е. не о их ценности для нас, но об их ценности в Божественной схеме, в которой мы лишь один из элементов. Знание этого делает нас ответственными за воздействие, которое наши выборы оказывают на другие виды и формы жизни.

Необходим глубокий анализ и интроспекция для того, чтобы понять, как Коран располагает людей с тем, чтобы они уважали, защищали и чтили в качестве священного все творение. Благополучие других жизненных форм и здоровье нашей планеты практически исчезли из исламской повестки дня. Исламский дискурс перегружен чисто человеческими делами и в общем весьма узким взглядом на эти дела. Все-

ленной, в которую помещены и от которой зависят человеческое существование и жизнь, едва уделяется внимание, за исключением ракурса, который рассматривает ее в качестве доказательства совершенства творения и констелляции знаков, гарантирующих существование Бога. Максима о том, что человеку нужно только наблюдать, чтобы поверить, часто повторяется, и хотя об этом часто упоминает и Коран (например, К. 67: 4), он делает это для подстрекания научных изысканий и исследований, равно как и для более полного осознания различных аспектов нашей ответственности. Коран учит нас, что ценность творения не предмет человеческого исчисления, но, скорее, творение внутренне ценно в себе и само по себе. Все животные формируют сообщества, которые подобны нашим (*уммам амса́лукум*), и все творение обладает духовным измерением, которое мы не можем полностью оценить ввиду человеческих ограничений. Далее мы попытаемся более подробно разъяснить эту реальность, опираясь напрямую на Коран.

Существуют три конкретных понятия, которые оказывают серьезное влияние на наше понимание всесторонности коранической этики. Речь идет о понятиях *хила́фа*, *тасхи́р* и *такри́м*, все из которых требуют лучшего понимания, основанного на обновленном и комплексном прочтении Корана. Утверждение Бога о том, что он оставил халифа на земле, зачастую наделяют значением наместничества людей (К. 2: 30). Наместника рассматривают как земного представителя Бога, а об этом Коран и Сунна никогда не упоминают. Подобным же образом, *такри́м*, или наделение благородным статусом детей Адама, не имеет своей целью утверждения людей в качестве центральных и высших существ на земле, но, скорее, нацелено на требование у людей благодарности за милость и покровительство человечеству. Наконец, *тасхи́р*, понятие, которое понимается как податливость или угодливость (в смысле полезности) элементов природы, не означает, что эти элементы созданы исключительно для служения человеку, и не исключает существования неравен-

ства между отдельными личностями и группами, вследствие которого они могут извлекать пользу друг из друга. Эти неверные понимания не только оформили исламский религиозный опыт, но также и оказали серьезное и весьма негативное воздействие на то, как мы существуем в мире, а также на нашу решительность защитить планету и все ее многообразие в качестве интегрального элемента таухида.

*Хила́фа*. Вполне возможно, что понятие *хила́фа* – это одно из наиболее политически окрашенных понятий в современной истории. Хотя несколько выдающихся исламских ученых как прошлого, так и настоящего понимают концепт просто как означающий человеческое правопреемство в отношении земли, другие популяризовали понимание, которое рассматривает *хила́фа* как влекущее за собой наместничество человека, или представление им Бога на земле<sup>300</sup>. Для определенным образом политически (и зачастую жестоко) настроенных людей, это понятие по волшебству вызывает к жизни систему правления, которая основана на воображаемом халифате, прислушивающемся к ушедшей эре мужского господства и принуждающих *религиозных* правил. В шариате нет никаких оснований для последнего описанного понимания этого понятия. В действительности существует ряд указаний на то, что люди – это лишь наследники тех или того, что предшествовало им на земле. В Коране или Сунне нет указаний на то, что какой-либо человек, сколь могущественным он бы ни был, был или является представителем Бога на земле. Даже наиболее возвышенные из людей, а именно пророки и посланники, никогда не упоминаются в качестве представителей Бога.

Мы находим явное и основанное на свидетельствах подтверждение этой точки зрения в ответе ангелов на оповещение Бога о том, что он назначил преемника (или наследника, халифа) на земле. Ангелы практически без про-

---

<sup>300</sup> Например, см.: *Ibn Kathir A. I. Tafsir al-Quran al-Azam*. Dar Tibah, 2002. P. 216; *Rida M. R. Tafsir al-Manar li Muhammad 'Abdu*. Al-Ha'yah al-Misriyyah li al-Kitab. P. 210.

медления возражают, задавая следующий вопрос: «<...> Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь» (К. 2: 30). Хотя Коран говорит нам, что ангелы пересмотрели свою позицию по этому вопросу после того, как они удостоверились в некоторых из способностей Адама (К. 2: 32), их изначальная реакция никак не может служить доводом в пользу мнения о том, что халиф – это что-либо сколь-нибудь близкое к представителю Бога на земле. Если их озабоченность что-то и демонстрирует, так это то, что появление людей в земной системе может быть не столь благим и полезным. Вне всякого сомнения, их реакция была бы иной, если бы они воспринимали людей в качестве представителей Бога.

Коран говорит нам, что Бог оставляет землю в наследство тому, кому Он пожелает с тем, чтобы Он мог увидеть, как будут действовать люди в этом случае (К. 7: 128–129). В Коране Бог говорит: «Мы предложили взять на себя залог небесам, земле и горам, но они отказались нести его и испугались этого, а человек взялся нести его. Воистину, он является несправедливым и невежественным» (К. 33: 72). Действительно, получается, что само допущение такого залога оборачивает себялюбивые представления человечества против него самого. Все мы гости на этой земле, все мы здесь ненадолго, а затем исчезнем, но долг каждого из нас и наше попечительство – это серьезные обязательства. Земля была сотворена в правде, красоте, абсолютном совершенстве и порядке, что само по себе уже верное доказательство существования Бога (К. 13: 2–5; 67: 3–4). Земля и ее величие – это духовные и чувственные свидетельства и напоминания каждому человеку (К. 50: 8). Ценность людей как личностей и как сообществ определяется в соответствии с их отношением к природе, а не наоборот.

Коран доводит эту мысль до конца вполне ясным образом в нескольких случаях. Бог говорит, что он может привести наш срок к истечению в любой момент, когда Он пожелает, и дать начало новому творению (К. 36: 16). И

действительно: «Господь твой Богатый (Превыше всех нужд), Обладающий милостью. Если Он пожелает, то уничтожит вас и сделает вашими преемниками, кого пожелает, подобно тому, как Он создал вас из потомства других людей» (К. 6: 133). Верующим повелевают быть благочестивыми и великодушными, тех же, кто не щедр, кто скупится, Бог предупреждает, что заменит их другими людьми, и они не будут подобны им, т. е. не предадут залог. Упомянутые айаты указывают на то, что люди уж точно никакие не представители Бога на земле, но, скорее, ценность людей измеряется в сопоставлении с тем, как они охраняют то, что Бог вручил им. Если люди не пройдут этот тест и не докажут свою искренность, они окажутся невостребованным элементом в Божественном плане.

*Такрим.* Достоинство определяется как «качество, отличающее того, кто заслуживает чести и уважения»<sup>301</sup>. Бог говорит: «Мы удостоили чести сынов Адама, позволив им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями» (К. 17: 70). Из всех творений Бога именно люди обладают достопочтенным статусом. Однако этот статус не оборачивается безоговорочным превосходством. Даже содержание приведенного выше айата должно показывать, что это не так. Бог говорит, что даровал людям явное превосходство *над многими другими тварями*, что отнюдь не означает превосходства *над всеми тварями*. Среди мудростей, которые Бог открывает в Коране, имеется следующая: «Не ступай по земле горделиво, ведь ты не пробуришь землю насквозь и не достигнешь высоты гор!» (К. 17: 37).

Помимо грандиозности вселенной, следует отметить, что животные составляют важное измерение в коранических нарративах, метафорах, аллегориях и повелениях. Несколько сур Корана названы именами животных. Животные, включая

---

<sup>301</sup> [Электронный ресурс] // Словарь Мерриам-Вебстер – Merriam-Webster Online. URL: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dignity> (доступна 15 апреля 2016 г.).



насекомых, представлены как существа, которые Божественно вдохновлены (К. 16: 68; 27: 18–19). Коран рассказывает нам, что на земле и небесах не существует ни единого вида существ, которые бы не формировали сообществ, подобных нашим (К. 6: 38). Коран даже побуждает людей к тому, чтобы учиться у них, причем как исследуя их поведение, так и посредством прямого контакта и коммуникации (К. 5: 31). Пророки Давуд и Сулейман идеально понимали животных, общались с ними и использовали их для службы (К. 27: 16–22). Пророк Мухаммад также понимал животных, и когда его сподвижники отметили «упрямство» его верблюдицы, он ответил, что упрямство не в ее характере. В самом деле, интуиция верблюдицы была во многих ситуациях руководителем, которому можно было доверять. Современная наука продолжает разбирать такого рода возможности, но далека от понимания, которое представлено в Коране.

Коран рассказывает нам в значительном числе аятов, что все творения в небесах и на земле поклоняются Богу и возносят ему хвалу (К. 21: 19; 57: 1; 59: 24). И вообще, некоторые суры начинаются с этого утверждения<sup>302</sup>. Более того, каждое творение знает собственные уникальные для него молитвы и хвалы, и Бог знает о том, что делает каждое из них (К. 24: 41). К Богу вернутся все и вся, а не единственно лишь люди (К. 6: 38). Тот факт, что мы не понимаем их способ поклонения, не сводит на нет его существование (К. 17: 44). В действительности горы и птицы славословили Бога вместе с пророком Давудом: их хвала отдавалась эхом его хвале (К. 38: 18–19; 34: 10). Нам также рассказывают, что деревья, солнце, звезды, луна, гром и вся сотворенная материя славит Бога (К. 55: 6; 13: 13). Неудивительно, что Бог не стыдится приводить притчи о комаре (К. 2: 26), который не только необходим для поддержания всеобщей жизненной сети, но также составляет часть хора, славящего Бога. В Божественном плане каждый аспект творения имеет внутренне присущую ему ценность.

---

<sup>302</sup> К. 59: 1; 61: 1; 62: 1; 64: 1.

В том, что касается защиты творений, которые не принадлежат к человеческому роду, реальность оправдала весьма строгие коранические постановления. Животным не должен наноситься какой-либо вред, которого можно избежать. В одном из хадисов нам говорят, что Бог проклинает тех, кто делает мишенью что-либо, что обладает духом<sup>303</sup>. Животных не следует клеймить, поскольку Бог проклинает тех, кто ставит клейма<sup>304</sup>. Нельзя охотиться на животных забавы ради. Следует также отметить, что животные не должны становиться объектом суеверных практик (К. 5: 103; 6: 143–144). Более того, к принципу пропорциональности, придерживаясь которого требуют в ответах людей друг другу (К. 16: 126), также призывают в отношениях между людьми и животными. Даже если вас укусит муравей и вы инстинктивно убьете его, это не разрешает вам убивать других муравьев без разбора. Так предписывает хадис, в котором рассказывается о том, как муравей укусил одного из пророков, и тот приказал сжечь целый муравейник. В ответ на это Бог ниспослал ему следующее: из-за укуса муравья ты сжег общину из общин, которые славословят Меня<sup>305</sup>.

Серьезность защиты животных в числе всех творений также очевидна из строгости наказаний, которую транслируют как Коран, так и пророческие предания. Коран рассказывает нам, что когда самудяне убили Божью верблюдицу после того как пророк Салих проинформировал их о ее праве на водопой и обязательной защите, они были бесследно уничтожены (К. 91: 11–14). В двух других известных пророческих преданиях нам напоминают о жуткой участи женщины, которая заперла кошку без еды и воды и тем самым довела ее до смерти, а также о благословенной судьбе человека, который утолил жажду собаки, принеся ей воды из колодца<sup>306</sup>.

---

<sup>303</sup> Бухари и Муслим.

<sup>304</sup> Муслим на основании слов Джабира и Ибн Аббаса.

<sup>305</sup> Бухари на основании слов Абу Хурайры, хадис №2856; Муслим на основании слов Абу Хурайры («*баб ан-нахи 'ан катл ан-намл*» – «запрет убивать муравьев»), хадис №2241. Кроме того, хадис содержится и в других сборниках.

<sup>306</sup> Бухари и Муслим.

Человеческое достоинство не событие без условий. Это достижение. Коран называет тех, кто не способен к пониманию, более заблудшими, чем скот (К. 25: 44). Дело в том, что людям по меньшей мере даны потенциально более высокие способности, чем животным. И все же многие отказываются в полной мере применять свои дарования, а значит ограничивают свои способности понимать определенные истины. Коран говорит нам, что худшие из творений – это те, кто отвергают веру, учитывая ее потенциальные следствия для наших земных отношений друг с другом и другими творениями (К. 8: 55–56). Отказ от полноценного использования нашего человеческого потенциала ставит нас ниже животных в Божественном плане (К. 7: 179). Человеческое достоинство связано со знанием, ответственным управлением и щедростью, а отнюдь не с контролем, господством и жадностью.

*Тасхй̄р.* *Тасхй̄р* обычно понимают в том значении, что все на земле было сотворено для служения человечеству тем или иным образом. Хотя Коран вопрошает: «Неужели вы не видите, что Аллах подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле, и одарил вас сполна благами (вдвойне) явными и незримыми?», – это не подразумевает исключительности (К. 31: 20). Все сотворено для служения и поклонения Богу, но Божественное провидение намеренно разработало вселенную такой, что она содействует и делает более прекрасным человеческий опыт (К. 7: 32). Наша способность наслаждаться и использовать различные элементы творения не отражает его окончательной ценности или предназначения (К. 2: 164).

Земля существовала до того, как на нее были помещены люди. Коран говорит нам, что небеса, земля и все между ними были сотворены во истине и на определенный срок (К. 46: 3). Богу принадлежит власть над небесами, землей, тем, что между ними, и тем, что под землей (К. 24: 42; 20: 6). Именно Он простер землю как ковер, поместил на ней незыблемые горы и взрастил на ней в меру всякие вещи (К. 15: 19). И именно Он уменьшает землю по краям (К. 13: 41) в соответ-

ствии с Его сунной о том, что все принадлежит Ему и должно в определенный момент к нему вернуться. Коран утверждает, что Он поместил все на земле в качестве украшения *для нее*, чтобы Он мог испытать людей и выявить, чьи деяния окажутся лучше (К. 18: 7). В отсутствие этой функции сбережения все на земле подвержено воздействию всех видов деградации и упадка (К. 18: 8). Основываясь на этих суждениях, можно с уверенностью сказать, что земля обладает самостоятельной внутренней ценностью в Божественном плане вне какой-либо зависимости от человечества.

Ничто не указывает на то, что земля была сотворена исключительно для людей или что она требовала их присутствия. Земля была организована совершенным и прекрасным образом для всех творений (К. 55: 10). Все на небесах и на земле полагается в своих нуждах на Бога: «Просят Его (о своих нуждах) те, кто на небесах и на земле. Каждый день Он в (новом) великолепии(сияет)» (К. 55: 29). И Бог поддерживает жизнь во всем Его творении (К. 11: 6). Если мы рассматриваем вопрос через призму этого вывода, становится ясно, что люди подчинены друг другу и другим творениям в упомянутом Божественном плане не в меньшей степени, чем им подчинено все остальное творение.

Коран утверждает, что Бог возвысил одних людей над другими по степеням, чтобы одни люди брали в услужение других различным образом (К. 43: 32). Это не дает одним права господствовать над другими и поработать их. Напротив, те, кто обладают *преимуществом*, несут большую ответственность. На их плечах больше обязательств. Признавать существование неравенства как характеристики многообразия – такова наша ответственность. По определению многообразные объекты не могут быть равны. Учитывая, что многообразие – это отличительная черта творения и необходимая особенность независимой вселенной, в которой все играет уникальную роль в жизненной сети, равенство должно восприниматься как благословение. Люди проявляют бесконечное множество различий. Коран говорит нам,

что для каждого существует особая расположенность и склонность, к которой он или она обращается, с тем чтобы люди могли отличаться в том, что полезно, в условиях того, какие они (их особенностей как личностей, групп или наций). Не вопреки, но из-за многообразия и неравенства виды развивают жизнестойкость и приспосабливаются. Однако чаще всего аспекты неравенства укрепляют не как благословения в обществе, но как инструмент угнетения и унижения людей. Все дело в том, что доминирующим личностям и группам недостает комплексного понимания человеческого благосостояния.

Хотя именно неравенство дает возможность существовать *тасхир*, оно также ставит перед человечеством серьезный вызов. Ряд аятов в Коране, которые поощряют милость, справедливость, доброту и благосостояние отдельных личностей и более крупных социальных единиц прямо и непрямо через нарративы и метафоры, слишком объемны, чтобы его цитировать. Верующим повелевают не только делать благие и полезные дела, но также и предписывать такие деяния и, напротив, избегать неверного и предвзятого, в то же время запрещая такие поступки (К. 3: 104, 110). Независимо от того, идет ли речь о мужчине, женщине или большой социальной единице, независимо от социального статуса, который связан с богатством и образованием, верующие выступают в качестве защитников друг друга в этом отношении (К. 9: 71). Верующим повелевают делиться с кровными родственниками, нуждающимися и путешественниками (К. 30: 38) в дополнение к тем, кто просит, и обездоленным (К. 51: 19). Разумеется, тем, кому было дано больше, приказывают больше отдавать и вообще брать на себя большую ответственность (и бремя), нежели лицам, группам или нациям, которые имеют относительно меньше. Все меры оказания помощи должны отвечать приемлемым стандартам, которые соответствуют современному пониманию человеческого достоинства. Коран говорит людям отдавать только то, что они сами бы приняли (К. 2: 267–268), и подтверждает это утверждением о том, что

благочестие достигается только тогда, когда люди отдают любимое ими (К. 3: 92).

Среди верующих, среди всех людей или среди людей и природы – во всех этих случаях кораническая этика требует максимального уважения и защиты по отношению к другим. Моменты неравенства в природе, предрасположенности, умения, способности, сильные стороны и т. д. не основания для дискриминации: ко всем необходимо относиться непредубежденно и всем следует предоставлять одинаковые возможности. Неравенство следует рассматривать не как невыгодное положение, а, напротив, как благоприятную для развития жизни милость. Осуществление этой милости требует построения крепких систем управления и государственных политик, которые защищают граждан от произвольного применения силы и превратностей богатства, в то же время защищая отличные от человека жизненные формы от людского злоупотреблений. В этом отношении Коран привлекает внимание к важной реальности, а именно к тому, что нравственное правительство не обязательно означает религиозное правительство, и наоборот. В действительности политическая власть и благочестие зачастую отделены друг от друга в коранических нарративах. Об этом мы поговорим в последней главе настоящей работы.

### *5.5. Заключение*

Управление и государственная политика в исламе направляются всеобъемлющей этикой, которая постулирует таухид, или унификацию, в качестве стержневой философии. Таухид подразумевает, что вера в Единого Бога влечет за собой ответственность за защиту порядка, которым Он в конечном счете правит. Все в Его порядке обладает своей собственной священностью, которая не зависит от ценности, приписанной той или иной вещи людьми. Благословение человеческого достоинства осуществляется через гибкий и отвечающий человеческим действиям порядок. Действия людей с необходимостью оказывают воздействие на другие

творения. Следовательно, такое благословение, как человеческое достоинство, требует заботы о последствиях.

Систематический этический анализ с необходимостью включает размышление о природе и источниках полезных и вредных аспектов в шариате. В соответствии с глубиной и широким размахом шариата и сложностью таухида управленческий курс должен принимать на вооружение сложные и инклюзивные этические подходы. Но прежде чем подобные подсчеты будут сделаны, следует урегулировать вопросы о том, чьи интересы идут в расчет в любой политической дискуссии. Весьма удобным концептом для осуществления этой цели является умма. Хотя традиционно умму понимали в качестве исключительно мусульманского коллектива, Коран, сунна и раннеисламское правление предлагают нам куда более широкие возможности. В действительности умму можно рассматривать на разных уровнях. Можно даже использовать это понятие для описания сообществ царства животных.

Таким образом, настоящая глава отстаивала мнение о том, что управление и государственная политика в исламе должны выйти за пределы ошибочного антропоцентричного взгляда, который пропагандировался и внедрялся в мусульманскую ментальность традиционной ученостью. Все творения обладают внутренне присущей им ценностью в Божественном плане, и мы должны приложить максимум усилий для защиты жизни во всех ее формах. Этическая система Корана признает и освящает взаимозависимость всех элементов творения. Хотя это может удлинить и усложнить процесс принятия решений, развиваемая Кораном практическая этика, изложение которой не входит в цели настоящей главы, делает этот вызов куда более посильным. Между тем точки дефицита знания должны быть скомпенсированы посредством веры и доверия Божественному руководству, которое исполнено мудрости и прозревает все.

**IV.**

**УРОКИ ПРОШЛОГО  
И ВОЗМОЖНОСТИ  
БУДУЩЕГО**





## ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ КАК ПРОЦЕСС РЕФОРМЫ И ОБНОВЛЕНИЯ

«Зло появляется на суше и на море из-за того, что приобретают (совершают) людские руки, (Аллах) дает вкусить им часть того, что они натворили, чтобы они могли вернуться на прямой путь (от зла)».  
К. 30: 41

В соответствии с Божественным законом Бог не опустошает сообщество, которое стремится обновить и исправить свои дела: «Твой Господь не станет несправедливо [за одни лишь неправильные верования или убеждения] губить города, если их жители праведны [по отношению друг к другу]» (К. 11: 117). В аяте подчеркивается большое значение, которое ислам придает актуализации таких ценностей, как равенство, милосердие, справедливость и правосудие, идет ли речь об отдельных личностях, группах, сообществах или нациях. Защиту равенства и справедливости во всех общественных делах Коран подчеркивает практически по всему своему тексту. В общем и целом, предполагается, что любой политический курс, который руководствуется *макāsид аш-шарифа*, будет защищать слабых и угнетенных, даже если они не происходят из той же самой местности или сообщества или не разделяют с авторами курса вероисповедание. Личности и группы должны всегда быть готовы вступить за то, что правильно, причем порой безотносительно земных последствий их действий (К. 11: 116). Коран заявляет: «<...> Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то земля, воистину, исполнилась бы нечестия. Но Аллах исполнен милости ко всем мирам» (К. 2: 251). Равновесие проводится в жизнь благим управлением и лидерством, мудростью, нрав-

ственным применением знания и, когда это необходимо, вооруженной обороной (К. 2: 251).

В настоящей главе утверждается, что с момента своего появления шариат был сконцентрирован на достижении социальной справедливости, которая понимается как равное распределение возможностей, имущества и привилегий в обществе в соответствии с фундаментальным принципом человеческого достоинства. Глава начинается с обсуждения отношения власти и благочестия в Коране для демонстрации того, как различие между ними двумя предполагает, что введение и применение коранической этики представляет собой коллективную ответственность и не включает в себе необходимости исламского политического лидерства или государственности. История появления ислама в Аравии предлагает богатый и детализированный рассказ о стадиях и природе всеобъемлющей общественной реформы. Преобладание мусульманской власти, которое явилось результатом этого процесса, следует понимать не как самоцель, а значит и не как неправомочную государственническую жажду, а скорее, как следствие привлекательности ислама для местного населения и целесообразности его ответов на социальные вызовы той эпохи. Ранние получатели этого сообщения поняли, что значительная часть *Дин*, исламской веры, представляет собой имеющую временные рамки артикуляцию и выражение шариата с целью достижения справедливости с учетом господствующих условий.

Назидательный хадис подтверждает такое понимание: «В конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит для нее веру [*дин*]»<sup>307</sup>. Столетие – это период времени, за который успевают произойти значительные изменения в окружающих нас обстоятельствах и наших знаниях. Такие изменения дают право на новое прочтение мира, о чем свидетельствуют обстоятельства, су-

---

<sup>307</sup> Передан Абу Давудом (№ 4291) и подтвержден в качестве *сахих* ас-Сахави в его «*Ал-мака́сид ал-хасана*» (№ 149) и ал-Албани в его «*Ал-силсила ас-сахиха*» (№ 599).

ществующие в этом мире. Речь идет о временном пределе, за которым наши этические перспективы устаревают, тем самым давая права на обновленное прочтение. Новое прочтение отражает состояние нашего знания в том, что касается технологических, политических, экономических и общественных полей действия, которые позволяют новые понимания того, как Ниспосланное и нениспосланное слово могут сочетаться, чтобы усовершенствовать жизнь. Обновление *Дин* не может быть осуществлено в отсутствие современных прочтений Ниспосланного и нениспосланного слова. При их отсутствии *Дин* становится архаичной, нерелевантной и даже опасной своими постоянно перерождающимися историческими прочтениями, которые с необходимостью делают свой вклад в цивилизационные противоречия и отсталость.

Финальная глава книги имеет три раздела. В первом разделе я высказываю предположение о том, что власть и благочестие редко сочетаются в коранических повествованиях. Цель этого предположения – выражение спектра возможностей хорошего и плохого управления в реальности и способов возможного обращения с ними. Гражданская активность выходит на первый план как ключевое следствие такого рода реальностей. Во втором разделе я рассматриваю ориентацию ислама на действие. Я утверждаю, что действие и достижение блага критически важны для сохранения *Дин*. Последний раздел демонстрирует, каким образом общественное действие возможно даже в тех случаях, когда мы, как кажется, имеем дело с наиболее труднопреодолимыми обстоятельствами, представляя неустаревающие уроки социальной реформы, явствующие из раннеисламской истории.

### **7.1. Власть и благочестие в Коране**

Один из наиболее поразительных выводов, к которым приходит человек после прочтения Корана, – ясное разделение политической власти и благочестия или, на более общем плане, нравственного поведения. Здесь кроются важные следствия для управления, государственной политики и

гражданской активности в исламе. На фундаментальном уровне такое разграничение демонстрирует, что акторы, которые отстаивают руководство, содержащееся в шариате, могут быть локализованы внутри самой системы управления или же внутри гражданского общества. Расположение акторов с необходимостью определяет возможные подходы и природу и степень ответственности. Разделение власти и благочестия также подчеркивает важность установления институтов, которые служат сдерживанию безнравственного поведения безотносительно приписываемой правительству или его лидерам (или приписываемой правительством и его лидерами себе) религиозной принадлежности.

Власть в Коране, прежде всего, определяется как способность совершить абсолютно любое деяние. Такая власть входит в компетенцию единственно лишь Бога (К. 5: 120). Первичный источник власти Бог. Он Хранитель и Вседержитель миров, Властелин Судного дня (К. 1: 4). Словами ал-Газали, «Бог – владыка всех Своих творений, от самого сильного до самого жалкого, где бы оно ни находилось, будь то на Земле или в небесах. Он – Господь ангелов, людей, животных, растений, планет и звезд, всего видимого и всего того, что скрыто от наших глаз. Все, что существует или будет когда-либо существовать в этом мире, подчинено Аллаху, находится в его власти и всецело зависит от Его благосклонности, благословения и милости»<sup>308</sup>. Он источник власти, даритель власти и забирающий власть. Его власть всеобъемлюща.

Человеческая власть с необходимостью зависит от своего Божественного источника. Повествования Корана открывают нам, что человеческая власть определяется как способность и готовность проявить умения, таланты, знание, ресурсы и природную одаренность, которые, сочетаясь, дают человеку или группе преимущество перед другими, тем самым позволяя обладателям преимущества господствовать и управлять делами других способами, которые служат кон-

---

<sup>308</sup> *Al-Ghazali M. A. Thematic Commentary on the Qur'an. P. 3. В русском переводе: Аль-Газали М. Тематический комментарий к Корану. С. 16.*

кретным интересам. Эта власть, пусть и дана Богом, не обязательно связана с Ним или представляет Его, как это объясняется в предыдущей главе. Более того, связывание любого человека с репрезентацией Бога получает особую серьезность в публичных делах, поскольку никто не имеет права притязать на представление Бога. Побуждение поступать таким образом может быть только подозрительным, поскольку политические курсы, которые отстаивают общественные интересы и благо (*ал-маслаха*), с уважением относятся к человеческому достоинству (*ал-карāма*) и совершенствуют жизнь (*ал-ихийā*<sup>309</sup>), не должны требовать обращения за помощью к авторитаризму или сверхъестественным явлениям.

Более того, даже самая великая человеческая власть имеет свои пределы. Люди не могут изменить законов природы, предвидеть будущее или контролировать большие социальные циклы. Коран бросает любой власти вызов заставить солнце взойти с запада (К. 2: 258), сотворить подобие мухи (К. 22: 73), успокоить моря или ветры или попробовать управлять облаками или дождем. Коран также объясняет, что дни счастья и несчастья чередуются для людей (К. 3: 140) и что возвышение и падение народов очевидно для тех, кто наблюдает и путешествует по земле (К. 3: 137–139). Каждый народ в определенный момент поддается причинам упадка и, подобно любому другому органическому феномену, разлагается и умирает.

Коран предупреждает о четырех основных нравственных слабостях, или феноменах политических систем и управляемых ими обществ, которые неизменно приводят к самоуничтожению. К этим феноменам, которые особенно устойчивы к исходящим от законной власти интервенциям, относятся следующие: (1) экономические структуры, которые наделяют привилегиями влиятельное меньшинство, включая несправедливое распределение доходов и имущества, несправедливые меры регулирования рынка, разреше-

---

<sup>309</sup> К. 2: 179; 6: 122; 8: 24; 16: 97.

ние определенных товаров, услуг и прочих торговых операций, которые безнравственны или порождают безнравственность, а также злоупотребления в отношении природы и других живых существ; (2) общественные структуры, которые наделяют привилегиями определенных лиц или группы по сравнению с другими, будь то на основании пола, расы, вероучения или любого другого разделения, которое подчиняет одну или несколько групп тирании другой группы; (3) нормы и конкретные случаи полового поведения, которые отражают в себе намеренное пренебрежение правилами благоразумия и личной жизни с целью эксплуатации определенного элемента в обществе, убогостворения конкретной аудитории или поддержания незаконных способов заработка; (4) религиозные убеждения и новшества, которые приписывают любое из перечисленного выше или любые другие ложные притязания Божественному. Постепенное проникновение в общество человеческих недостатков, которые связаны с этими выборами, приводит к предательству человеческого достоинства и аккумуляции несправедливостей в различных проявлениях. Тем не менее Бог одаряет властью того, кого Он пожелает, будь он богат или беден, набожен или строптив, будь он верующий или неверующий, благосклонный или не дающий воли и т. д., и одаряет Он ей на такой промежуток времени, длительный или короткий, на какой Он пожелает. Коран утверждает: «О Аллах, Владыка власти (и права)! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимаешь власть, у кого пожелаешь. Ты возвеличиваешь, кого пожелаешь, и унижаешь, кого пожелаешь. Все благо принадлежит Тебе. Воистину, Ты способен на всякую вещь» (К. 3: 26). В этой связи Коран приводит несколько иллюстративных повествований о возможных комбинациях власти и благочестия. Например, пророка Ибрахима показывают в диалоге с правителем – это диалог о существовании Бога. Правитель, который не называется по имени или титулу, чтобы сделать возможными обобщения, касающиеся других людей в подобных же позициях, демонстрирует, что вера в

Бога не условие получения власти. Далее Коран показывает, как гордость обладания властью встречается с коранической этикой в ходе спокойного и разумного диалога.

В другом примере пророк израильтян назначает Талута царем израильтян, несмотря на их недовольство в связи тем, что ему не было дано богатства. Однако Талут был избран, и ему было даровано преимущество в мудрости, знании и физической силе (К. 2: 247). Его несостоятельность не была помехой в Божественном плане Бога. Это не означает, что власти не содействует богатство или что богатство неважный фактор. Скорее, тем самым подчеркивается тот факт, что богатство не обязательное условие власти или эффективного лидерства, когда наличествуют другие преимущества.

Это резко контрастирует с эффективным примером Фирауна и Мусы. Фираун, которого называют по его властному титулу, был одарен великой властью со всеми ее политическими, экономическими и социальными атрибутами. Как бы то ни было, он перешел все гуманистические пределы, разделив свой народ с тем, чтобы поработить определенные группы. Фараон поработил сынов Израилевых, принявшись убивать их потомство и развращать их женщин и девушек. Пророку Мусе и его брату Харуну было поручено донести Фирауну послание веры, чтобы он смог изменить ситуацию и устранить бремя израильтян. В этом повествовании Муса обращается к Фирауну с настолько красноречивыми речами, насколько это вообще возможно (К. 20: 50–73).

Важно осознавать, что неверующие не изображаются исключительно как тираны-угнетатели или даже просто как плохие руководители. В истории пророка Йусуфа фигурирует царь, который был могущественен и великодушен, но при этом не был верующим. Повествование рассказывает, что царь был в первую очередь озабочен благосостоянием своего народа в своем стремлении обеспечить ему долговременную продовольственную безопасность. Когда царь понимает, что пророк Йусуф будет наиболее способным чинов-



ником в этом отношении, он вверяет ему одну из наиболее значительных должностей в стране. «Сегодня при нас ты обрел положение и доверие» (К. 12: 54). Тем самым пророку была дана власть над всеми хранилищами Египта с тем, чтобы он мог успешно предотвратить надвигающийся голод (К. 12: 54–57). Таким образом, политическое лидерство в этом повествовании сочетает власть с неверием и великодушием. В результате пророк Йусуф смог умело взять на себя определенные правительственные обязательства и послушать народу, который был также в значительной мере неверующим.

В истории царя Сулеймана присутствует комбинация колоссальной власти и колоссальной веры, а также сочетание величайшей власти с неверием в том, что касается лидерства царицы Сабы (пусть даже только на начальном этапе). В действительности власть царя распространялась за пределы человеческого мира и включала власть над всеми творениями (К. 34: 12–13; 27: 18–22). Данный нарратив показывает, как пророк Сулейман, который, несомненно, был одним из наиболее могущественных правителей, когда либо живших на земле, вошел в дипломатические отношения с также весьма могущественной и великодушной, но поначалу неверующей царицей. И здесь Коран вновь не называет царицу Сабы по имени, считая высшую власть женщины чем-то вполне обычным. Коран вполне ясно утверждает, что власть не дается одним лишь мужчинам, как в мирском смысле, так и в смысле духовном<sup>310</sup>. Более того, Коран с ясностью демонстрирует, что царица Сабы управляла большим царством с успехом и достоинством, при этом используя интересную

---

<sup>310</sup> Подумайте над духовной силой матери Марьям, матери Мусы, Марьям (матери Исы), жены фараона Асии и других женщин, которым Бог отвечал напрямую в Коране. В Сунне также присутствует множество признанных примеров подобного, включая Хадиджу, первую жену Пророка, Фатиму, его дочь, и других женщин-сподвижниц (из тех, кто рано обратился в ислам).

форму консультативного правительства<sup>311</sup>. Когда ее военачальники заверили ее, что они «обладают силой и великой мощью, чтобы вести неотступную войну», она мудро ответила им: «Когда цари вторгаются в селение, они разрушают его и превращают его самых славных жителей в самых униженных. Вот так они поступают». Тем самым она предпочла установить мир с царем Сулейманом (К. 27: 23–44). Аль-Газали же подтверждает: «История свидетельствует, что женщины также могут заслужить большое уважение в обществе благодаря своему благородству, великодушию и крепкой вере»<sup>312</sup>. Приведенных примеров достаточно, чтобы продемонстрировать, что власть и благочестие не всегда дополняют друг друга – в действительности такие случаи достаточно редки.

Даже простейшее понимание Корана не может отрицать, что Бог дарует власть, кому Он пожелает, будь то мужчина или женщина, человек богатый или бедный, хороший или плохой, верующий или непокорный, местный или иностранец. Кроме того, ясно, что власть, политика и благочестие не обязательно связаны таким образом, каким того хотели бы нравственные люди. Хотя она и выступает составной частью Божественного закона, власть в руках тиранов приводила к великому множеству человеческих страданий на протяжении истории. Обращение к Богу и руководству, которое он ниспослал в шариате, нацелено на поддержку и воодушевление людей вступить за то, что правильно, и исправить несправедливость во всех случаях, когда она творится, и в какими бы ни были их позиции внутри их обществ. Наше понимание сохранения *Дин* чрезвычайно важно для эффективного выполнения этого долга.

---

<sup>311</sup> *Al-Rayisuni A.* Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation. P. 78–79.

<sup>312</sup> *Al-Ghazali M. A.* Thematic Commentary on the Qur'an. P. 40. В русском переводе: Аль-Газали М. Тематические комментарии к Корану. Баку: Издательство «CBS», 2017 г. С. 63.

## 7.2. Ориентация ислама на действие

Сохранение *Дин* (как исламской религии) – это наиболее выдающаяся из шести основных *мака́сид*. Все остальные цели шариата в том виде, в каком они классически определены, в любой исторический момент с необходимостью управляются этой высшей целью. Иными словами, артикуляция сохранения жизни, потомства, здравого ума, достоинства и благосостояния развивается и регулируется господствующей концепцией *Дин*. Это означает, что социальная реформа и исправление несправедливости напрямую связаны с нашим пониманием и практикой *Дин*. В этом свете религия ислама может быть понята в качестве обладающей двумя основными аспектами. Упомянутые аспекты связаны с тем, что Дараз именует экстенсивным и интенсивным, или внутренним и внешним<sup>313</sup>. Как представляется, эти термины совпадают с различием, которое предлагает литература *мака́сид*, а именно различием между ибадатом, или актами ритуалов, и преданным служением и *муа'ма́лат*, или мирскими делами. Хотя интенсивное составляет только лишь относительно ограниченное измерение ислама, пусть даже и в том, что касается видимых проявлений, многие ученые ошибочно настаивали на следующем: для *Дин* достаточного одного этого аспекта<sup>314</sup>. В действительности же только в экстенсивном, в мирских делах, может открыться искренность интенсивного. В соответствии с Кораном, любой, кто совершил добро весом в мельчайшую частицу, увидит сущность и последствия своих действий в День стояния, и любой, кто совершил зло весом в мельчайшую частицу, также увидит их (К. 99: 7–8). Пророк Мухаммад предупреждал, что в День стояния людям придется объяснять, чем они занимались на протяжении своей жизни, каким мотивам были подчинены их деяния, из каких источников они добыли свои состояния, как

---

<sup>313</sup> Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 285.

<sup>314</sup> Attia G. E. Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah - A Functional Approach. P. 73.

они использовали свои ресурсы и как они использовали свои собственные тела<sup>315</sup>.

Тем самым сохранение религии включает в себя два подвига. Первый – это защита от извращения и нововведений принципиальных актов поклонения и того, от чего они зависят. Свидетельство о том, что нет бога, кроме Аллаха, молитва, пост, закят и паломничество в той или иной степени останутся неизменными во веки веков. Второй подвиг – это актуализация обязанностей, которые ставятся на вид Кораном, посредством интернализации и синтезирования релевантных правил и норм внутри господствующих условий с тем, чтобы наши действия определялись базовыми ценностями ислама, к которым относятся милость, равенство, справедливость, мудрость и благоденствие. Дараз кратко изложил обязанности верующего следующим образом:

«Усилия, которые предпринимаются в исследовании собственных обязанностей и обучении других их обязанностям; следование благим примерам; сбалансированные действия, которые следуют срединному пути; праведность; устремленность к выполнению действий, хороших или даже наилучших; прекраснейшие деяния; лучшие слова; искренность; целомудрие и благопристойность; мудрое использование личной собственности, которая добыта честным путем; смелость, стойкая выносливость и постоянность; мягкость и скромность; осмотрительность в решениях; благие поступки как таковые; благие поступки по отношению к нашим родителям в частности, уважительное, покорное, нежное и заботливое обращение с ними; хорошее обращение с нашими супругами; добрые разговоры с ними и взаимные консультации; удовлетворение потребностей наших семей соразмерно нашим ресурсам; уплата компенсации супругам, с которыми мы в разводе; помощь близким родственникам, ближайшим и дальним соседям, путешественникам, нуждающимся – помощь, которая надлежащим образом состоит из хороших вещей, приобретенных честным путем. Поддержка бедных и сирот во времена голода, освобождение

---

<sup>315</sup> *Al-Tirmidhi J. Sunan. Kitab Sifat al-Qiyamah. Bab 1.*

рабов, прямота, щедрость. Равенство, как то выражается вертикальным балансом весов, при котором нет крена ни на правую, ни на левую сторону.

Точные и ясные заявления во всех показаниях, будь они против наших родственников или нас самих; возвращение того, что было вверено нам, законному обладателю; верность любому взятому на себя обязательству, любому данному слову или клятве; практика гостеприимства и самоотверженности; проявление доброго терпения по отношению к малообразованным; ответ добром на зло; вдохновение благого и побуждение к отвращению от зла – все верующие едины в этом. Поощрение и содействие гармонии и благотворительности; кооперация всех в помощи осуществлению торжества добродетели и дисциплины; взаимное назидание в терпении и милости; преданность святому союзу; объединение и упрочение всех наших священных уз; любовь к духовной общине и молитва за нее (проявление общинного духа); мудрейшие и честнейшие из способов проповеди истины; если выражаться более лаконично, все способы действия, которые признаны и одобрены (разумом и традицией)»<sup>316</sup>.

Таковы позитивные заповеди, которые предписывают или превозносят определенные обязанности и которые по преимуществу связаны с отдельными личностями, но, очевидно, также могут распространяться и на крупные социальные единицы. В том, что касается государственного уровня, Коран включает постановления, которые имеют отношение к достижению мира (К. 49: 9); взаимной обороне (К. 49: 9), помилованию (К. 5: 34), иммунитету (К. 9: 1, 4), предоставлению убежища (К. 9: 6), допустимости испытательного срока (К. 9: 2), возможности избежать военных действий (К. 9: 3), безопасного передвижения лиц, не вовлеченных в военные действия (К. 9: 6); наконец, признания права людей на принадлежность и родину (К. 60: 9). Коран также включает негативные обязанности, или запрещенные деяния, которые Дараз кратко изложил следующим образом:

---

<sup>316</sup> Полный список аятов, которые подтверждают данные утверждения см.: Draz M. A. *The Moral World of the Qur'an*. P. 363–364, сноски 112–162.

«Совершение суицида, совершение непорядочного нападения или любого действия, ведущего к преступлению; занятие проституцией или блудом или участие в них, а также в любом другом виде безнравственного поведения, публичного или скрытого; вранье, хвастовство, следование неконтролируемым страстям, подражание неверным; зависть чужой собственности; неконтролируемое накопление денег и излишняя любовь к богатству; высокомерное и самодовольное поведение; недостойное одевание; использование нечестным способом полученных средств или использование чего-либо нечистого (как физически, так и метафорически); совершение инфантицида (даже под давлением крайней нищеты, находится ли в ней человек или ожидает ее); проявление неуважения к пожилым родителям; плохое обращение с супругом (посредством унижения, принуждения, лишения или чего-либо другого), пролитие человеческой крови, *которую Бог ясным образом освятил, не по праву*, распространение разорения и нечестия на земле; проявление агрессии, даже по отношению к врагам; использование (или, что хуже, присвоение) чужой собственности без согласия обладателя; прикосновение к имуществу сирот, за исключением честнейшего способа сделать это (способа, который увеличит ценность этого имущества для сирот); отвержение сирот; любая жестокость по отношению к сиротам; пренебрежительное обращение с сиротами; игнорирование потребностей неимущих; выговоры тому, кто просит о помощи; выбор низкокачественных вещей в качестве подарков; лжесвидетельство; любое несоблюдение доверенным лицом своих обязательств; вхождение в чей-либо дом без спроса и без первоочередного приветствия хозяина; уход с любого собрания без получения разрешения от хозяина; клевета и злословие; присвоение людям уничижительных прозвищ; замышление несправедливости или акта агрессии; разрыв наших священных уз и раскольничество <...>»<sup>317</sup>.

И вновь на государственном уровне Коран включает запрет на нарушение договоров (К. 9: 4), выселение людей из

---

<sup>317</sup> Полный список аятов, которые подтверждают данные утверждения см.: Draz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 365, сноски 207–245.

их домов (К. 22: 40) и запрет быть первым из нарушителей. Все эти обязанности – это интегральные измерения сохранения *Дин*, и они могут формировать основу нравственной и человеческой государственной политики. Коран утверждает: «Видел ли ты того, кто отрицает *Дин*? Это – тот, кто гонит сироту и не побуждает накормить бедняка <...>» (К. 107: 1–4). Наиболее решительные порицания бездействия связаны с гонениями (К. 2: 190–191), голодом (К. 107: 3; 106: 4), внутренним перемещением населения (К. 2: 85) и вынужденной миграцией, тогда как наиболее заслуживающие поощрения ответные действия включают спасение жизней (К. 2: 32), предоставление продовольствия голодным и обеспечение безопасности людей (К. 106: 4). Однако Коран сознает всю сложность таких попыток, как в смысле материальной стоимости, так и в том, что касается человеческой воли постоянно облегчать бремя других (К. 90: 4–17).

Ясно, что сохранение религии неразрывно связано с тем, как мы действуем в мире, как мы обращаемся с миром. Испытание веры обнаруживается в действии, в делах (К. 29: 2–3). Поддерживать религию Бога – значит устанавливать, защищать и отстаивать принципы ислама подобающим образом и внутри многообразных контекстов. Успех в жизни в этом мире возможен только при условии применения моральных императивов ислама во времена невзгод и лишений, равно как во времена покоя и приволья. Описанное Божественное ожидание вводит верующего в постоянную борьбу за достижение баланса сил, которые воздействуют на повседневную жизнь. Продолжающиеся колебания между Ниспосланным словом и миром, с которым мы сталкиваемся ежедневно, характеризует состояние практикующего мусульманина.

Руководство, которое необходимо для поддержки этой борьбы (джихада), обнаруживается в повелении *таджид*, или обновления *Дин*, на которое намекал пророк Мухаммад в утверждении, упомянутом выше. В каждой большой исторической эпохе наличествует обновленная нужда в переводе интенсивных и экстенсивных измерений ислама на

язык релевантного и конкретного социального действия. В нашем современном мире эта нужда требует нового фикха, а именно фикха *ва́ки'и*, или практического фикха. Знание Ниспосланного слова и его исторического значения может в лучшем случае считаться теоретическим пониманием фикха, или фикхом *назари*, который составляет большую часть того, что транслируют сегодня правоведы и ученые.

Аналогичным образом, хорошее знание чувственного и опытного мира может в лучшем случае считаться пониманием реальности, или фикх *ал-ва́ки'*. Однако реформа и обновление требуют интеграции обоих, что порождает практическое или реалистичное понимание, или фикх *ва́ки'и*, допуская подходящее приложение [знаний] в различных контекстах.

Раннеисламская история представляет собой проникновенный пример того, как возникавшее мусульманское общество совершило упомянутый выше подвиг и в результате стало способным изменить политическую систему, которая лишала гражданских прав и угнетала определенных лиц и некоторые группы вдобавок ко многим другим основанным на племенных обычаях несправедливостям, отмеченным в предыдущем разделе. Следующие разделы акцентируют внимание на некоторых из неустаревающих уроков той эпохи, которые имеют отношение к социальной реформе и обновлению и которые все еще значимы сегодня.

### 7.3. Уроки раннеисламской истории

*Послание должно быть правдивым, ясным, логичным и полезным.* Таков один из величайших уроков, которые значимы для современных попыток социальной реформы. Хотя сам Коран ниспосылался постепенно на протяжении тридцати трех лет, с самого начала было очевидно, что его послание обладало этими критически важными характеристиками. Начиная с радикальной первой посылки о человеческом равенстве, Коран пытался открыть все пути человеческого действия всем членам общества. Например, в отношении равноправия полов Коран утверждает следующее:



«Воистину, для мусульман и мусульманок (смирившихся с волей Аллаха), верующих мужчин и верующих женщин, покорных мужчин и покорных женщин, правдивых мужчин и правдивых женщин, терпеливых мужчин и терпеливых женщин, смиренных мужчин и смиренных женщин, подающих милостью мужчин и подающих милостью женщин, постящихся мужчин и постящихся женщин, хранящих целомудрие мужчин и хранящих целомудрие женщин и часто поминающих Аллаха мужчин и женщин, Аллах уготовил прощение и великую награду» (К. 33: 35).

Такое отношение к равноправию полов постоянно подтверждается вновь в Коране, в котором ясно и без наложения каких-либо ограничений выражены свобода женской воли и женское лидерство, как духовное, так и политическое. Коран утверждает: «Верующие мужчины и женщины являются помощниками и покровителями друг другу. Они предписывают правильное, справедливое и запрещают неверное, предосудительное <...>» (К. 9: 71). Важность этого элемента исламского послания столь же принципиальной, сколь она была таковой в момент его ниспослания.

Первая посылка равенства людей столь важна, что она явилась центральным ориентиром прощальной речи пророка Мухаммада. В самый священный день самого священного месяца в священнейшем городе Мекке он повторил наиболее важные повеления своей миссии, подчеркнув, что все переданное им в последней проповеди было столь же священо, сколь время и место, в которых эти слова были произнесены. Он обратил особое внимание на святость жизни, собственности, честной торговли и общественной морали. Он сделал акцент на важности партнерства и взаимного уважения между мужчинами и женщинами. Он также напомнил людям об общности их происхождения:

«Все человечество – от Адама и Евы. Араб не имеет никакого превосходства над неарабом, и неараб не имеет никакого превосходства над арабом; белый не имеет никакого

преимущества перед черным, черный не имеет преимущества перед белым; никто не имеет превосходства над другим, кроме как в совестливости перед Богом [также] и благих поступках»<sup>318</sup>.

Пророк прояснил, что с этого момента только вера, сочетаемая с благими поступками, будет отделять одних людей от других. Борьба за равенство людей в процессе его миссии свела угнетение к минимуму, были сделаны серьезные шаги на пути к упразднению рабства, неприкрытая агрессия была сдержана, а права слабых и социально отчужденных лиц теперь по преимуществу были защищены. Однако перечисленные фундаментальные положения – это только часть сложного и вневременного руководства, которое явило себя в доведении *Дин* до совершенства (К. 5: 3).

Наш современный контекст допускает еще более изощренные способы понимания принципов Ниспосланного и нениспосланного слова. Не существует таких управленческих сфер, которые рассматривались бы сегодня и которые не могли бы почерпнуть некую форму руководства из Корана. Приведем содержательный пример, обратившись к сфере продовольствия и агрикультуры. Если говорить просто, Коран неоднократно призывает верующих есть «дозволенное» и «благое» (К. 2: 168, 172; 16: 14). Связь пищи и духовности проявляется всякий раз, когда упоминается первая. Пища и, если мы обратимся к более широкому плану, агрикультура также связываются с ростом населения и повышением цивилизаций (К. 30: 9). Агрикультура и качество человеческого питания играют ключевые роли в построении стабильных, здоровых и сильных сообществ. Таким образом, коранические предписания и повествования, которые связаны с пищей и агрикультурой, имеют глубокие следствия для сохранения жизни.

---

<sup>318</sup> *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. № 1623, 1626, 6361; Muslim A. Sahih. № 98; Al-Tirmidhi J. Sunan. № 1628, 2046, 2085; Ibn Hanbal A. Musnad. № 19774.*

В отличие от распространенных трактовок, которые ограничивают правила запретом определенных продуктов питания и даже в этом случае по преимуществу мяса, его субпродуктов и алкоголя, Коран содержит огромное количество информации о том, что относится к благим, или *тайиб*, продуктам питания, а также о роли пищи и агрикультуры в безопасности человека. В действительности вопросы о питании, продовольственной безопасности и распределении продуктов с ясностью очерчиваются Кораном в качестве обязанностей гражданского общества и государства (К. 12: 55). В подтверждение этому свидетельствует изучение ранних лет ислама, когда Медина перенесла страшную засуху во время халифата Умара. Моментально была разработана комплексная управленческая структура, которая гармонизировала политические меры во всем правительстве, чтобы обеспечить урегулирование продовольственного кризиса. Снабжение продовольствием дополнялось вниманием к запросам помощи из соседних регионов, распределение не оказывало предпочтений каким-либо лицам или группам по сравнению с другими, и действие характерных для обычных ситуаций норм справедливости было приостановлено, поскольку были приняты во внимание экстраординарные страдания людей. Шариат вносит критически важный вклад в области продовольственной безопасности, равно как и питания и агрикультуры на более общем плане.

Принятие коранических предписаний снабжать людей едой и употреблять в пищу дозволенное и благое изменило бы лицо современной пищевой промышленности, включая агрикультуру, производство продуктов питания, их обработку и переработку, маркетинг, распределение и т. д. Вместо принятия статус-кво прочтение слова в связи с современным миром должно воодушевлять нас на размышление об устойчивых альтернативах развития, которые не только бы благоприятно повлияли на здоровье населения, но также и снизили бы нагрузку на нашу землю и другие творения, которые сталкиваются с последствиями безнрав-

ственных привычек человеческого потребления. Несколько областей требуют немедленного внимания, в том числе распределение и права малоимущих (К. 68: 24), отходы человеческой жизнедеятельности (К. 6: 141), а также расточительство (К. 17: 27). Что касается домашнего скота, понятие «халяль» должно быть понятно с большей долей компетентности. Надлежащим образом руководимое начинание халяль защищало бы права животных, с уважением бы относилось к их коллективной природе, ограничило бы их забой только необходимым количеством, сделало бы возможным существование свойственных им сред обитания и естественного питания, защитило бы их от отходов и человеческой жизнедеятельности и вообще относилось к ним милостиво. Нынешняя глобальная животноводческая промышленность широкого спроса, включая многие т. н. халяльные производства, предаёт сущность ислама посредством попрания святости жизни животных.

Верность исламу основана на принятии принципов, а не на лояльности к конкретным персоналиям. Помимо Божественно избранных посланников, лидерство признается только в той степени, в которой оно отстаивает принципы милости, равенства, мудрости и благоденствия посредством синтеза норм шариата с господствующими контекстами так, чтобы эти принципы стали живым опытом всех, кто связан с конкретной властной структурой. И Абу Бакр, и Умар, когда брали на себя руководство мусульманской общиной, требовали верности только в той мере, в которой они отстаивали исламские принципы. Когда Абу Бакр стал халифом, он произнес речь, в которой сказал: «И если я стану поступать хорошо, помогите мне, а если отклонюсь от правильного пути, то поправьте меня, верните меня на него. Правдивость – это доверие, а ложь – вероломство»<sup>319</sup>. Умар впоследствии напомнил об этом умонастроении в момент своего вступления в должность халифа, когда он сделал следующее заявление: «Я буду искать руководство в Священном

---

<sup>319</sup> *Ibn Kathir*. Al-Bidayah wa al-Nihayah. 6: 305–306.

Писании и буду следовать примеру, который установили Пророк и Абу Бакр. В этом задании я ищу вашей поддержки. Если я следую правильному пути, следуйте за мной. Если я отклонюсь от правильного пути, поправьте меня, чтобы мы не сбились с него»<sup>320</sup>.

*Лидерство должно быть заслуженным, сильным и преданным идее, но не авторитарным.* Пусть и основанные на принципах, реформа и обновление требуют лидерства. В этой связи можно сказать, что модель совершенного лидерства – модель пророка Мухаммада. Коран утверждает, что он был без преувеличения всегда на верном пути во всех делах (К. 45: 18). Однако несмотря на это, ему не было разрешено быть авторитарным (К. 88: 22) или даже вести себя в резкой манере (К. 3: 159). Таким образом, нравственный облик и характер пророка Мухаммада проявляли себя в непоколебимой добросовестности, честности, высоком интеллекте, терпении, проницательности и решительности. Он также придавал большое значение совещательному принципу и командной работе. В течение лет до откровения он воздерживался от многих общественных практик, участие в которых могло бы быть истолковано как слабость его характера или суждений. Вплоть до настоящего момента сочетание его характера с привлекательностью исламского послания служит привлечению последователей, в то же время делая чрезвычайно сложной его дискредитацию со стороны недоброжелателей.

Форма лидерства пророка Мухаммада послужила возвышению других лидеров и выдающихся личностей и групп, подобно тому, как то было в случае посланников, пришедших до него. Коран и сунна изобилуют подобными предметами. Ни один человек, будь то мужчина или женщина, не может принести ничего значимого для человечества без поддержки других и сотрудничества с ними. Даже наиболее могущественные люди зависят от других. В дей-

---

<sup>320</sup> Alim: The World's Most Useful Islamic Software [Электронный ресурс] // URL: <http://www.alim.org/library/biography/khalifa/content/KUM/13/pdf/> 2After (дата обращения 15 февраля 2018 г.)

ствительности исламская цивилизация была построена на сотрудничестве мужчины и женщины. Пророк Ибрахим и его жена Хаджар вместе установили ритуал паломничества в исламе. Во время хаджа мусульмане идут по следам этих двух великих людей, чтобы заслужить прощение Бога. Многократные метания Хаджар между вершинами холмов ас-Сафа и ал-Марва выражают сущность Божественного закона в том, как он прилагается к отношению между человеческими стараниями и благоденствием. Рассмотренная во всей ее целостности, эта история иллюстрирует доверие, которое возложено на свободу воли и верность женщин, и их незаменимую роль в возвышении цивилизаций.

Во время миссии пророка Мухаммада ислам стал свидетелем выхода на историческую арену многих великих женщин. Хадиджа бинт Хувайлид (ум. 620) была успешным предпринимателем еще до замужества с пророком Мухаммадом. Ее брак с Пророком затем станет знаменательным событием, учитывая ее социальный статус, успех и высоко оцененный характер. Хадиджа заслужит честь стать первой мусульманкой. Пророк же затем будет сокрушаться о ее смерти и скажет, что Бог не дал ему никого лучше ее<sup>321</sup>. Другой выдающейся женщиной, на которой Пророк женился после смерти Хадиджи, была Аиша бинт Абу Бакр (ум. 678). Аиша оказала значительное влияние на исламскую науку, политическую жизнь и общественные дела, в особенности в годы сразу после смерти Пророка. Следует отметить, что Коран использует происшествие, которое связано с Аишей, чтобы дать важные уроки о социальной жизни, среди которых поучение о праве женщин на безопасное и свободное передвижение (К. 24: 11–23).

Согласно кораническому повествованию, Аишу случайно оставили позади в походе после того, как она ушла искать свое ожерелье. Она провела ночь в лагере, предположив, что за ней кто-нибудь вернется. На следующее утро переселенец из Мекки заметил ее и проводил ее до главного лагеря.

---

<sup>321</sup> *Ibn Hanbal A. Musnad.* № 6/118.

Произошедшее дало некоторым лицам в сообществе повод для сплетен и клеветы на Аишу и мекканца, причем ни ее, ни его не называют по имени, чтобы уроки этого случая могли быть обобщены во времени и пространстве. Серьезность обвинения, равно как и его потенциальные последствия для безопасности женщин и свободы их передвижения, была с ясностью и строгостью затронута Кораном. Обвиняя тех, кто клеветали на двух упомянутых людей, Коран вновь выступает в защиту общественного порядка, который разрешает женщинам свободно передвигаться без страха осуждения и бесчестия. Не выражается никакой заботы о каком-либо аспекте поведения обоих главных героев инцидента. Ясно, что нарушила шариат лишь реакция сообщества.

Эта свобода подготовила почву для принятия женщинами на себя руководящих ролей и осуществления ими многообразного вклада в улучшение общества. Женщины независимо присягнули на верность исламу и Пророку, и многие из них в одиночку переселились из Мекки в Медину после обращения в религию, чтобы поддержать образовавшееся сообщество. Руфайда бинт Саад, которая обладала развитыми медицинскими умениями, организовала первое учреждение неотложной медицинской помощи, обеспечивавшее раненым уход во время битв. Нусайба бинт Кааб ал-Ансарийя (ум. 634) и Хаула бинт ал-Азвар (ум. 639) прославились своим выдающимся умением сражаться, и обе они участвовали в крупных битвах бок-о-бок с мужчинами. Такая кооперация мужчин и женщин продолжилась в правление праведных халифов. Умар, второй халиф, назначил аш-Шифу бинт Абдуллу первым рыночным смотрителем в Медине. Должность аш-Шифы была связана с патрулированием рынков и отслеживанием любой подозрительной деятельности, а также предоставлением консультацией торговцам, которые были не уверены в допустимости определенных сделок<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup> См. сноску 31.

*Нельзя пренебрегать широкой публикой, элитой или людьми с ограниченными возможностями.* Инициативы общественной реформы требуют поддержки всех слоев общества. Во все времена последователи посланников обычно принадлежали к широкой публике, которая ожидает получить наибольшую выгоду от изменений в социальном порядке. В этом отношении пророк Мухаммад не был исключением. Послание, которое он принес, было нацелено на новое утверждение уготованного Богом достоинства каждому человеку. На это в обществе откликнулись женщины, поработанные, доведенные до нищеты и маргинализированные. Абу Бакр, который впоследствии стал первым халифом, тратил большие суммы из своего состояния на освобождение мужчин и женщин от рабства.

В этой связи уместно обратить внимание на следующий факт. История ислама наводит на мысль, что главным поворотным моментом на пути только что появившегося мусульманского сообщества было обращение в религию небольшой группы мединских мужчин во время сезона паломничества. Группа поверила, что ислам обладает потенциалом привести к концу острые разногласия, которые раздирали кланы Медины. Их самоотверженность приведет к тому, что более семидесяти новообращенных, включая женщин, соберутся в Мекке и принесут клятву верности Пророку. Обращение и поддержка мединцев же в дальнейшем сделает возможным появление надежного убежища для мусульман Мекки и обеспечению подходящей среды для трансформации сообщества.

Согласно ал-Газали, в Медине «<...> создавались первые исламские семьи, открывались базары и учреждались торговые предприятия, возникали образовательные центры, где воспитывались первые кадры для управления государством, формировались законодательные органы; и все это происходило согласно Божественному Откровению и под руководством пророка Мухаммада, который и разъяснял это Откровение мусульманам»<sup>323</sup>.

---

<sup>323</sup> *Al-Ghazali M. A. Thematic Commentary on the Qur'an.* P. 28. В русском переводе: *Аль-Газали М. Тематический комментарий к Корану.* С. 44.



Однако если мы выйдем за пределы жизни обычных граждан, осуществление воздействия широкой и глубокой реформы на экономические структуры, равно как и на геополитический баланс сил, требует поддержки определенных акторов в общественной элите. Деловые и общественные лидеры, которые представляют различные социальные компоненты, работники творческих производств, военнослужащие, правительственные чиновники высоких рангов и т. д. – все они обеспечивают реформы критическими элементами творческой изобретательности, ресурсов и защиты. С самого начала своей миссии пророк Мухаммад пользовался решительной поддержкой своего пожилого достопочтенного дяди, Абу Талиба, который, что примечательно, не принял ислам. Более того, несколько выдающихся фигур, которые не приняли ислам (некоторые из них лишь поначалу) пришли на помощь исламскому призыву, а это указывает на важный урок. Сотрудничество может быть основано на многообразных мотивах при условии, что вклады различных акторов не вызывают вопросов, а целям реформы выказывается уважение. В качестве примера в этой связи можно привести обращение пророка Мухаммада к негусу (христианскому царю Эфиопии) с просьбой предоставить убежище мусульманам, которые не могли больше терпеть интенсивности преследований.

В действительности же настойчивость доходивших до крайности преследований послужила привлечению симпатий наиболее гневных противников ислама, курайшитской элиты. Так, например, противники ислама потерпели принципиальное поражение, когда Хамза ибн Абдул-Муталлиб, еще один дядя Пророка, обратился в новую религию в качестве акта возмездия за атаку на Пророка, которую совершил другой его дядя. Обращение Хамзы было сильным ударом по курайшитам, поскольку его высоко ценили за его честность и могущество. Вскоре после этого курайшиты столкнулись с еще более тяжелой потерей, когда в ислам обратился Умар ибн ал-Хаттаб. Умар, который стал вторым исламским халифом, был великодушным человеком, извест-

ным своей решительностью и смелостью. За этим последовали обращения Халида ибн ал-Валида и Амра ибн ал-Аса. Обращение двух этих мужчин, которые ранее боролись против ислама, стало, вне всякого сомнения, серьезнейшим ударом по курайшитской элите, который продемонстрировал, как правдивое послание в сочетании с выдающимся лидерством и большим терпением могут привлечь самых неожиданных союзников. Амр ибн ал-Ас был прославленным военачальником. Более всего он известен своим завоеванием Египта. Халид также был военачальником и воином мифической силы. Командовавший армиями при пророке Мухаммаде и его преемниках Абу Бакре и Умаре, он был одним из наиболее блистательных военных тактиков ислама, ведь он не проиграл ни одной битвы, возглавляя войско. В 636 г. Халид привел мусульман к победе над Византийской империей в битве при Йармуке, которая положила конец римскому владычеству над территорией, известной как Плодородный полумесяц. Он также нанес поражение персидской армии, тем самым объединив всю Аравию. В сущности, именно *блистательная слава* полководца привела к приказу Умара о его отставке в силу опасений, что мусульмане свяжут победу с руководством Халида, а не с волей Бога, и тем самым их вера подвергнется испытанию. Здесь мы имеем дело с уроком, который не должен пройти даром для современных мусульман, поскольку многие сегодня начали преклоняться перед популярными мусульманскими фигурами, теряя грань между исламом и его лидерами.

Однако бросающиеся в глаза сила, богатство и талант не должны отвлекать лидеров и поборников реформы от привлечения всех заинтересованных групп и лиц. В этой связи Коран отдельно упоминает людей с ограниченными возможностями. В начале суры 'Абаса («Нахмурился», К. 80) Коран сообщает о следующем происшествии: слепой подошел и попросил у Пророка наставления в тот момент, когда последний был занят разговором с одним из лидеров курайшитов. Незамедлительным ответом Пророка было продол-

жение начатой дискуссии и игнорирование слепого – именно в этот момент ему было ниспослано Откровение, порицающее его реакцию. Откровение предостерегает верующих от пренебрежения людьми ввиду их видимого или текущего положения дел. Более того, Коран утверждает, что у нас нет никакой возможности узнать, кто будет настоящим лидером или поборником начинания. Случилось так, что слепой впоследствии стал наместником Медины. Если выражаться лаконично, важен каждый член общества.

*Существенное значение экономики.* Большинство мер по осуществлению реформы имеют экономические аспекты или следствия, пусть даже одни меры обладают ими в большей степени, нежели другие. Воздействие реформы на экономические привилегии играет ключевую роль в ее отвержении или принятии. Глубокая реформа часто связана с изменением позиций людей, материальных отношений, а в определенный момент также и правил и норм, законов и установлений. Изначальное неприятие ислама аравийскими язычниками было частично вызвано надвигающейся потерей экономических привилегий. В дополнение к племенной солидарности, которая позволяла относительно небольшой группе людей владеть большей частью собственности, присутствие различных идолов в Мекке также гарантировало существенный приток паломников и связанные с ним экономические и торговые выгоды. Послание о равенстве и сплочении, которое принес ислам, обещало изменить ситуацию.

На чисто психологическом уровне послание укрепило позиции людей со скромным материальным положением, равно как и тех, кто был обращен в рабство. Ни один человек не лучше другого ничем, кроме праведности и благих поступков. Ни один человек не может обладать или получать в наследство другого. Каждый человек и каждое творение имеет данные Богом права, которые не могут законным образом нарушаться любым другим человеком или группой, кем бы они себя не мнили. Исполненные достоинства позиции, которым дали начало эти базовые положения, бросили

серьезный вызов основаниям, на которых аравийские правящие племена построили свою экономическую систему.

Потребовалось совсем немного времени, чтобы новое сообщество получило силу деятельно затронуть преобладающую экономическую систему посредством бойкотов и санкций. В частности, мусульмане начала кампанию перехвата курайшитских торговых караванов. Тем самым мусульмане надеялись показать свою силу, дав понять, что со вседозволенностью больше не будут мириться. Более того, такие действия показывали курайшитами уязвимости их позиции, одновременно с этим компенсируя ценность имущества, которое новообращенные мекканцы потеряли, когда их силой изгнали из их домов. В сущности, битва при Бадре была спровоцирована перехватом большого каравана с золотом. Битва завершилась знаменательной победой мусульман, которая послужила укреплению силы и морали складывавшегося сообщества. В равной степени сражение стало тяжелой утратой для мекканцев, если говорить об их лидерской позиции в регионе, их абсолютном превосходстве в вопросе о вере. Они также практически утратили свое экономическое господство. Победа убедила многих людей, что пророк Мухаммад и его последователи были на пути к власти над Аравией и, возможно, даже сверх того. Племена по всему региону принесли клятву верности Пророку и многие перешли в лоно ислама.

В дополнение к изменению позиций людей и материальных отношений в обществе закрепление успехов реформы также влечет за собой изменение правил и норм, законов и установлений. В этом отношении глубок вклад Корана. Его экономические установления и этика, которые составляют всеобъемлющую систему, способны возыметь сильнейшее воздействие на то, как люди воспринимают и распоряжаются имуществом и ресурсами, а значит и то, как они взаимодействуют с окружающими их средами. Запрет ростовщичества<sup>324</sup> (К. 3: 130; 4: 161; 30: 39; 2: 275), которому сопутствовало законной торговли (К. 2: 275), – это лишь одно

---

<sup>324</sup> К. 3: 130; 4: 161; 30: 39; 2: 275.

из предписаний такого рода, обладающие потенциалом изменить мир. Глобальная финансовая система настолько погрязла в ростовщических транзакциях, что мы оказались в историческом и интеллектуальном тупике. Лишь немногие могут представить себе другие возможности. Но вместо утверждения Слова Божьего многие исламские ученые вынесли решения, которые разрешают ростовщические транзакции – решения, которые основаны на весьма ограниченном понимании современной экономики и финансов, а также последствий, с которыми люди по всему миру столкнулись из-за распушенности в отношении данного запрета. Заключение же Корана по этому вопросу вполне ясное: с точки зрения шариата ростовщичество запрещено вне зависимости от уровня процентной ставки<sup>325</sup>.

*Приоритет мира и уважения к плюрализму.* Коран, сунна и управленческие практики сподвижников Пророка в определенной мере делали акцент на создании и уважение к соглашениям, заветам и общественным пактам всех видов. Реформа не может быть устойчивой, если она сбрасывает со счетов какие-либо составляющие элементы многообразного общества. Широкие социальные договоренности включают в себя безопасность, социальное включение и обеспечение товарами и услугами всех членов общества. Фактически в своей сущности ислам и представляет собой договор, или завет, между верующими и Богом. На фундаментальном уровне это соглашение о том, что верующие не нарушат свою клятву Богу после того, как они ее подтвердили, не будут разъединять то, что Аллах повел соединить, и творить нечестие на земле (К. 2: 27).

Все договоры между верующими и другими людьми управляются основным договором (заветом) между ними и Богом (К. 16: 91). Договоры должно заключать со всеми людьми, которые намерены жить в мире, и каждый из них необходимо уважать (К. 9: 4, 7). Выполнение соглашений – это священное обязательство, которое не может быть аннулировано без справедливого основания (К. 16: 95). В допол-

---

<sup>325</sup> Draz M. A. *Al-riba fi nazar al-qanun al-islami*. Al-'Asr al-Hadith li al-Nashr, 1987.

нение к этому возмездие за нарушение соглашения другими сторонами не разрешено за исключением случаев, когда нарушение сопровождается открытой враждебностью [врага] (К. 9: 12). Раннеисламская история изобилует случаями переговоров о мирном урегулировании и пактов о ненападении, находясь в соответствии с повелением Бога отдавать приоритет миру: «Если они [враги] склоняются к миру, ты (тоже) склоняйся к миру и уповай на Аллаха. Воистину, Он – Слышащий, Знающий (обо всем)» (К. 8: 61).

И вновь пример Медины поучителен. С приходом обращенных из Мекки Медина оказалась населенной четырьмя обособленными группами людей, к которым относились переселенцы из Мекки, ансары, или мединские помощники (принявшие мусульман), язычники и иудеи. Мединские ансары были изначальными обитателями города, совершенно оседлыми и проникнутыми своеобразной культурой. Они устранили основные разногласия, которые у них были, но тем не менее порой случались и конфликты. Когда переселенцы пришли в Медину, у них возникла потребность в приюте, а также источниках дохода для покупки еды и других товаров первой необходимости. Кроме того, они также испытали вид культурного шока, поскольку жизнь в Медине была более спокойной и открытой по сравнению с Меккой. Мединских язычников можно разделить на две группы: тех, кто попросту не верил и кого не заботили вера и убеждения других, и тех, кто притворялся другом, но в душе испытывал сильную неприязнь к новоприбывшим и исламу в целом. Наконец, следует упомянуть также мединских иудеев, которые поселились там даже раньше помощников. Они состояли в союзе с арабскими племенами, которые обосновались в Медине. Эти племена получали выгоду от «их [иудейского] образа жизни из-за добродетели, которую они видели в них – добродетели, полученной через пророков»<sup>326</sup>. Евреи сохраняли свой уникальный и по преимуществу изолиро-

---

<sup>326</sup> *Ibn Kathir*. The Life of the Prophet Muhammad – Al-Sira al-Nabawiyya. Volumes I-IV. Al-Wahid M. A.(ed.), trans. Le Gassick T. The Centre for Muslim Contribution to Civilization, Reading: Garnet Publishing, 1998. Vol. II. P. 212.

ванный образ жизни. Они преуспевали в экономике и финансовой сфере, а также господствовали в торговле многими стратегически важными товарами. Хотя ислам принес изменения, которые впоследствии окажут воздействие на обычаи всех этих групп, пусть, впрочем, не в равной степени, он также предписывал уважение обоснованным расхождениям. Таким образом, на Пророка была возложена задачи найти способ задействовать [в объединяющем начинании] всех членов этого нового сообщества.

Результатом стала Мединская конституция (или Мединский свиток; Scroll of Madinah), которая очертила общинные отношения между всеми группами, живущими в Медине. Целью документа было дать определение умме, которая обладала бы общим стремлением и защитной стратегией вне зависимости от расхождений среди ее членов. Своего рода социальный пакт, данный документ был разработан с тем, чтобы успокоить умы тех, кто не принял ислам, а также людей из иудейских сообществ. Он также должен был прояснить, что может быть допустимо в целях поддержания внутренней и внешней безопасности Медины. Согласно договору, каждой самобытной общине Медины разрешалось сохранить свои нынешние практики и продолжить соблюдать договоренности о денежной компенсации за убийство, заключенные друг с другом. Каждому было предписано относиться к слабым членам сообщества милостиво и справедливо. Верующим не разрешалось оставлять кого-либо обремененным долгами, т. е. оказание поддержки было обязательным. Ни одному члену общества не было разрешено помогать другому члену в нанесении вреда третьему или совершении любой другой несправедливости. Мединских евреев заверили в том, что если они примут положения соглашения, к ним будут относиться как к равным и обращаться с ними справедливо, а в случае необходимости им будет оказана помощь. Их вера рассматривалась в качестве ничем не отличающейся в ислама в том, что касается ее конечной цели служения Богу. Их считали одним народом, или уммой, с верующими, пусть каждая группа и должна была практиковать свою собственную религию.

В дополнение к коллективной обороне ожидалось, что все члены сообщества будут консультировать друг друга, совершать благие поступки и избегать предосудительного поведения. Отныне споры должны передаваться на арбитраж Бога и Пророка (К. 4: 59), которому Коран предписал допустить судебную свободу иудеев и христиан (К. 5: 42–48). Благодаря всему этому Медина сможет затем стать святыней и убежищем для всех своих жителей, в то же время определив умму через общую цель и принципы милости, справедливости и равенства. Подобно другим названиям в Коране, Медина – это родовое наименование со значением «город». Тем самым подчеркивается возможность ее воспроизведения во времени и пространстве.

*Вооруженная защита в качестве последнего довода.* В крайних случаях при осуществлении социальной реформы призыв к оружию неизбежен. Мусульмане формировали свое новое сообщество, а курайшиты отвечали на это безжалостной жестокостью. Тем не менее разрешение сражаться с курайшитами появилось только после проложения нескольких важных вех: завершение становления легитимного политического образования; существование стержневого послания и его глубокое проникновение в сердца и умы; долготерпение на собственной территории, сопряженное с тяжелыми жертвами, включая жестокую трехлетнюю осаду (бойкот); присоединение к начинанию исключительных людей с сильными лидерскими качествами и другими умениями; множественные переселения; укрепление сообщества в Медине, как в плане его природы, так и материальное и физическое; формирование союзов с окружающими племенами; появление способности сражаться и выдерживать войну, а также, что более важно, веры и воли к ее прекращению и заключению мира. Тогда и только тогда верующие пришли в готовность сражаться, и теперь сообщество могло пережить возрастающее напряжение вооруженной обороны.

Таким образом, хотя Коран предпочитает мир, он включает в себя повеление сражаться при наличии опреде-



ленных условий, сколь бы предпочтителен ни был мир. По мнению ал-Газали, «когда соблюдаются права людей и уважаются их убеждения, мир предпочтителен; но если видимость мира достигается ценой унижительной капитуляции и рабского подчинения, то такой „мир“ не может быть морально оправдан»<sup>327</sup>. Тем не менее Коран позволяет людям сражаться только при соблюдении строгих условий. Он утверждает, что разрешение сражаться дается тем, против кого велась война, включая изгнанных из дома без какого-либо на то права и обоснования (К. 22: 40). Верующим, которые организованы в легитимные и надежные политические объединения, предписывается сделать все возможное в достижении мира между воюющими сторонами, но если одна сторона жаждет насилия, тогда верующие должны придерживаться подхода «один за всех и все за одного» в борьбе с агрессором до тех пор, пока враждебности не будет положен конец (К. 49: 9). Когда враждующие стороны прекратят сражаться и преследование будет остановлено, мусульмане также должны прекратить борьбу (К. 2: 193). Бог с теми, кто сдерживает себя (К. 2: 194). Не следует сражаться с теми, кто миролюбив и не участвует в агрессии.

Любой религиозный текст может быть использован, употреблен во зло и подвергнут манипуляции в целях подчинения и угнетения. Религия не лекарство от испорченной человеческой ментальности и ума. Ни в чем ином это не проявляется с такой очевидностью, как в ситуации вокруг того, что стало называться *айатом меча*, который позволил мусульманской армии убивать воинов-немусульман в конкретный исторический момент и в специфическом контексте. Большинство современных ученых возмущены тем фактом, что правоведа-традиционалисты ссылаются на этот аят как на отменяющий «более двухсот других аятов Корана, все из которых призывают к диалогу, признанию свободы вероисповедания и убеждений, прощению, миру и

---

<sup>327</sup> Al-Ghazali M. A. Thematic Commentary on the Qur'an. P. 18. В русском переводе: Аль-Газали М. Тематический комментарий к Корану. С. 32.

даже терпению»<sup>328</sup>. Более того, Бог повелевает верующим быть добрыми, щедрыми и милостивыми по отношению ко всем миролюбивым людям (К. 60: 8). Поэтому многие ученые соглашались в том, что отделение упомянутого разрешения сражаться от его контекста – непозволительная девиация. Аят вполне ясным образом помещен в контекст войны между арабами-язычниками и мусульманским сообществом, в котором первые последовательно нарушали договоренности о мире с мусульманами, тем самым подрывая торговлю, социальное развитие и безопасность.

И даже в этом случае рассмотрение того, как и когда было дано разрешение сражаться, проливает свет на его цели и принципы. Мусульманам было приказано сделать публично заявление о том, что все действие всех договоров будет приостановлено в течение четырех месяцев. Все эти четыре месяца даются, чтобы призывать язычников к демонстрации доброй воли и возобновлению признания в полном объеме всех их союзных договоренностей (К. 9: 2–4). Если они воздержались от нанесения вреда мусульманам и жизнь могла бы вернуться в состояние мира и безопасности, которое было необходимо для коллективного развития и свободы вероисповедания, то никакие меры против них не были бы применены. Договоры не расторгались с теми, кто уважал свои союзнические обязательства и не помогал врагам (К. 9: 4). Коран заявляет: «Соблюдайте же договор с ними до истечения его срока. Воистину, Аллах любит праведных» (К. 9: 4). Цели военных действий были ясно определены, и поэтому если бы враг пошел на уступки, враждебность немедленно бы прекратилась (К. 9: 5). Иными словами, мир имеет первоочередной приоритет. Более того, те из язычников, кто не хотел сражаться или оказаться между двух огней, должны были быть взяты под защиту мусульманами с предоставлением временного убежища и последующим перемещением в безопасное место (К. 9: 6). Что касается пленных, Коран дает Пророку следующее повеление: «О Пророк! Скажи плен-

---

<sup>328</sup> *Auda J.* Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach. P. 222.

никам, которые находятся в ваших руках: „Если Аллаху известно, что в ваших сердцах есть добро, то Он дарует вам нечто лучшее, чем взятое у вас, и простит вас“. Воистину, Аллах – наиболее Прощающий, Милосердный» (К. 8: 70). В этом аяте мы встречаем прекраснейшее утешение военнопленных. Кроме того, он выступает ясным указанием на то, как следует обращаться с невольниками из числа врагов.

Очевидно, что мусульмане не могут сражаться беспорядочно. Здесь мы имеем дело с весьма требовательным предписанием. Коран призывает верующих: «О верующие! Когда вы странствуете на пути Аллаха, то выясните суть и не говорите тому, кто приветствует вас миром: „Ты – неверующий“, – стремясь обрести тленные блага этой жизни. У Аллаха есть богатая добыча. Такими же [как находящиеся в нужде] и вы были прежде, но Аллах оказал вам Свою милость, и поэтому удостоверьтесь. Воистину, Аллах ведаёт о том, что вы совершаете» (К. 4: 94). Данный аят заключает в себе более чем серьёзную этику войны, которая на протяжении долгого времени нарушалась достижениями современных методов и способов ведения войны. Солдаты не могут убивать безвинных людей и тех, кто предлагает мир. Иными словами, на их плечах лежит ответственность первым делом во всем разобраться.

#### 7.4. Заключение

Государственное управление в исламе – это в первую очередь попытка реформы и обновления. Отделение политической власти от благочестия в Божественном плане нацелена на создание условий для появления людей и групп, которые стремятся к провозглашению и защите полезного одновременно с отговариванием других от вредного. Такое различие также повышает уровень осведомленности о необходимости создания институтов, которые смягчают эту реальность. Ислам – это религия веры и действия. Конец каждой эпохи и периода времени нуждается в выдающихся личностях и группах, которые обладают подходящим знанием и способностями для ответа на вызов интерпретации Ниспосланного слова в связи с современными условиями. Руководство, которое предлагает такое обновление *Дин*, имеет своей

целью помощь людям в успешной навигации в море вызовов своего времени. В этом отношении раннеисламская история весьма поучительна. Усвоение нового послания с его всеобъемлющими социальными, экономическими и политическими реформами привело к беспрецедентным событиям. В данной главе были рассмотрены семь из нестареющих уроков и подходов той эпохи, которые мусульманское сообщество и его лидеры взяли на вооружение в интеграции Слова в нужды и понимание их мира.

Любая реформаторская инициатива должна иметь правдивое, ясное, логичное и полезное послание. Тем самым подчеркивается ориентация исламской реформы на принципы и цели. В дополнение к уважению к фундаментальным истинам от реформы ожидают решения современных проблем посредством интеграции подходящих элементов Ниспосланного и нениспосланного слов. Для того концентрации и применения знаний и умений людей, которые необходимы для выполнения этой задачи, требуется особый вид лидерства. Лидеры должны иметь заслуги, быть сильными и верными делу, но не авторитарными. В действительности они должны создавать условия для появления других квалифицированных лидеров во всех областях человеческих начинаний. Речь идет о личностях и группах, активное включение которых критически важно для успеха любой попытки реформы. Тем не менее лидерство – это только часть всей этой истории. Если мы взглянем на исламскую историю, то увидим, что ни одного члена общества нельзя сбрасывать со счетов. В частности, Коран уделяет особое внимание интеграции и уважению к людям с ограниченными возможностями.

Еще один важный урок, который можно извлечь из раннеисламской истории – это значимость экономики. Реформа всегда предполагает взаимообмен и перераспределение ресурсов. Ожидание отдельными людьми и группами потерь всегда ведет к сильному сопротивлению. Хотя тем самым повышаются ставки, такого рода меры, как кажется, весьма эффективны в осуществлении изменений. Кроме того, мы узнали, что на всех этапах всеобъемлющих процессов реформы плюрализм должен уважаться, а мир ставиться в приоритет.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ  
ЗА ГРАНЬЮ ТРАДИЦИОННОГО  
ПРАВОВЕДЕНИЯ



*Подход мака́сид*

Басма И. Абделгафар

Перевод: Семён Казаков  
Редактор: Сергей Бородай  
Обложка: Шираз Хан  
Верстка: Гасан Гасанов

Подписано в печать 11.02.2021 г. Формат 70x100 1/16.  
Бумага офсет. Гарнитура «Palatino Linotype». Печать цифр.  
Усл. печ. л. 20,96. Тираж 500 экз. Заказ № 34.  
Издательство «Волинські обереги».  
33028 г. Ровно, ул. 16 Лыпня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.  
e-mail: oberegi97@ukr.net  
Свидетельство о внесении в Государственный реестр субъекта  
издательского дела ДК № 270 от 07.12.2000 г.  
Отпечатано в типографии изд-ва «Волинські обереги».

**Настоящая работа очерчивает новую территорию в исламской науке посредством попытки обращения к теме государственного управления с точки зрения *макасид* (высших целей шариата). Государственное управление – это дисциплина, которая отделена и от права, и от политики. Потому государственное управление в исламе здесь представляется в качестве качественно иное начинание по сравнению как с фикхом (исламским правоведением), так и сийаса шарийя (шариатски ориентированная политика). Книга разбирает несколько принципиально важных тем, включая методологию, форму правления, права человека, этику, политическую власть, а также реформу и обновление. Сочинение акцентирует внимание на том, как подход *макасид* неотделим от теории и практики государственного управления в исламе, как он мог бы решить некоторые из наиболее неуступчивых дилемм управления в мусульманской истории, но, что еще более важно, как он реконцептуализирует поле знаний, которое открывают основные источники ислама, с тем, чтобы познакомить с исламской наукой об управлении мейнстримную науку.**

**Басма И. Абделгафар** – президент Института *макасид* и доцент государственного управления. Автор книги – международный консультант по вопросам управления и делам мусульман, а также основатель и руководитель магистерской программы «Исламская государственное управление» в Qatar Foundation. Абделгафар занимала различные посты в канадском правительстве и читала лекции по исламскому управлению в академических институтах Канады, США, Сингапура, Малайзии, Турции, Египта и ЮАР.

COVER IMAGE © SHUTTERSTOCK



Международный Институт  
Исламской Мысли