

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутреннего оживления и реформ, заложенных в принципах исла́х и таджид. Конечная цель этих процессов заключается в том, чтобы привести существующие реалии и социальные изменения в соответствие с трансцендентными и универсальными критериями Корана и Сунны путем восстановления и реформ. Таким образом, традиция ислаха и таджида всегда бросала вызов существующему положению мусульман и способствовала появлению новых толкований Корана и Сунны, понимание и применение которых осуществлялось посредством методов толкования и иджтихада, а также отказа от необоснованных дополнений к посланию ислама в его первоначальном виде. Ключевая идея данного исследования состоит в том, что цивилизационное обновление – неотъемлемая часть исламской мысли. В нем рассматривается значение, определение и происхождение понятий таджид и ислах, а также их связь с иджтихадом; прослеживается их появление в трудах ведущих исламских мыслителей на протяжении истории. В исследовании также представлены связанные с таджидом формулировки и руководящие принципы, которые позволят направить усилия современных мусульман на достижение межцивилизационной гармонии и взаимодействия ради всеобщего блага.

Мохаммад Хашим Камали
**ТАДЖДИД, ИСЛАХ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
ОБНОВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ**



Тадждид, ислах
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ
В ИСЛАМЕ

Мохаммад Хашим Камали

*Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний*

*Центр исламоведческих исследований
Национального университета
«Острожская академия»*



Международный Институт Исламской Мысли

Острог – 2020

Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam
Mohammad Hasbim Kamali

Таджид, ислах и цивилизационное обновление в исламе
Мохаммад Хашиим Камали

© Международный Институт Исламской Мысли, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Перевод: Татьяна Ястремская
Редакция:
Обложка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение и краткое содержание	7
Значение и область применения	8
Письменные истоки <i>Таджида</i>	13
<i>Ислах</i> и <i>Таджид</i> : разработки XX века	20
Исламский ревивализм, современность и <i>Таджид</i>	26
Важность <i>Макасида</i>	31
Критика <i>Таджида</i>	33
Призыв к богословскому обновлению	37
Цивилизационное обновление (<i>Таджид Хадафи</i>)	43
Заключение и рекомендации	48
Примечания	53

ПРЕДИСЛОВИЕ

Международный институт исламской мысли (ИИМ) совместно с Международным институтом современных исламских знаний (IAIS) (Малайзия) с радостью представляет 27-й выпуск Серии неперIODических публикаций под названием «Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в Исламе» известного ученого и специалиста в области Исламского права и юриспруденции Мохаммада Хашима Камали. Автор известен многочисленными трудами на различные темы, касающиеся шариата, многие из которых, например, «Принципы исламской юриспруденции», «Введение в Шариат» и «Учебник хадисоведения», используются англоязычными вузами по всему миру.

Ключевая идея данного исследования состоит в том, что цивилизационное обновление – неотъемлемая часть исламской мысли. В нем рассматривается значение, определение и происхождение понятий *таджид* и *ислах*, а также их связь с иджтихадом; прослеживается их появление в трудах ведущих исламских мыслителей на протяжении истории. В исследовании также представлены связанные с *таджидом* формулировки и руководящие принципы, которые позволят направить усилия современных мусульман на достижение межцивилизационной гармонии и взаимодействия ради всеобщего блага.

Встречающиеся даты, соответствующие исламскому календарю (хиджры), обозначены «г.х.», в остальных случаях они соответствуют грегорианскому календарю и при необходимости подписаны «н.э.». Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые вошли в широкое употребление. Диакритические знаки используются только в устаревших именах.

С момента основания в 1981 году Международный институт исламской мысли служит крупнейшим центром содей-

ствия основательной научной работе. Для реализации этой миссии на его базе уже десятилетиями проводятся многочисленные программы исследований, семинары и конференции, а также издание научных трудов в области общественных наук и теологии, количество которых на данный момент превышает семьсот наименований на арабском и английском языках, многие из них переведены на другие распространенные языки.

Международный институт современных исламских знаний (IAIS) основан в 2008 году в Куала-Лумпуре (Малайзия) как независимый научно-исследовательский институт, который занимается академическими исследованиями актуальных вопросов, имеющими практическое применение в контексте ислама. За сравнительно короткий срок институт превратился в динамичный общественный форум, который проводит семинары и издает публикации на темы, касающиеся Малайзии, мусульманского мира и взаимодействия Ислама с другими цивилизациями. Институт публикует ежеквартальный международный рецензируемый журнал *«Ислам и цивилизационное обновление (ICR)»*, раз в два месяца *«Бюллетень об Исламе и актуальных вопросах»*, книги, монографии и серию неперIODических изданий. За девять лет было организовано около 280 мероприятий, семинаров, круглых столов, национальных и международных конференций, посвященных широкому кругу вопросов относительно ислама и мусульманского мира. Подробно о деятельности и публикациях IAIS можно ознакомиться на сайте www.iais.org.my. Персональный вебсайт профессора Камали: www.hashimkamali.com.

ПТТ, Лондон, и IAIS Малайзия, Куала-Лумпур
Февраль 2018 года

Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе

ВВЕДЕНИЕ И КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутреннего оживления и реформ, заложенных в принципах *ислах* и *тадждид*. Конечная цель этих процессов заключается в том, чтобы привести существующие реалии и социальные изменения в соответствие с трансцендентными и универсальными критериями Корана и Сунны. Таким образом, традиция *ислаха* и *тадждида* всегда бросала вызов существующему положению мусульман и способствовала появлению новых толкований Корана и Сунны, понимание и применение которых осуществлялось посредством методов толкования и *иджитхада*, а также отказа от необоснованных дополнений к посланию ислама в его первоначальном виде¹.

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

ЗНАЧЕНИЕ И ОБЛАСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ

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

Мусульманские ученые дали понятию *таджид* разные определения, некоторые из них тесно связаны с прецедентом, тогда как другие более свободны. Самое раннее определение *таджид* принадлежит Ибн Шихабу аз-Зухри (ум. 124 г.х./724 г. н.э.), который писал, что *таджид* в хадисе (см. ниже) «означает возрождение (*ихья*) того, что исчезло или отмерло из-за пренебрежения Кораном и Сунной и их требованиями»³. Определение Ибн аль-Асира (ум. 606 г.х./1210 г. н.э.) больше отражает хорошо развитые на то время схоластические тенденции. Так, *таджид* приравнивается к возрождению (*ихья*) наследия ведущих правовых школ (*мазахиб*). Следовательно, *муджаддид*, или носитель *таджид*, описывается как «выдающийся лидер, который появляется в начале каждого столетия, чтобы возродить для уммы ее религию и сохранить *мазахбы*, которым она следует под руководством их имамов»⁴. В более широком смысле, как писал ас-Суюти (ум. 911 г.х./1505 г. н.э.), «*таджид* в религии означает обновление ее руководства, объ-

яснение его истинности, а также искоренение пагубных инноваций (*бид'а*), экстремизма (*аль-зулуф*) и небрежности в вопросах религии». Далее он добавил, что *таджид* также означает соблюдение интересов других людей, общественных традиций и норм цивилизации и шариата⁵.

В конце XX века Аль-Карадави определил *таджид* как «сочетание благотворного старого с соответствующим новым — *аль-кадим ан-нафи ва аль-джадид ас-салих*» и охарактеризовал это явление как «открытое для внешнего мира, но не растворяющееся в нем». Ученый сопоставил *таджид* с иджтихадом и добавил, что «иджтихад отражает интеллектуальный аспект *таджид*, но последний гораздо шире в том смысле, что включает в себя еще и психологическое и практическое измерения [возрождения]»⁶. Следовательно, иджтихад и *таджид* в интеллектуальном плане представляют собой примерно одно и то же, но *таджид* включает еще эмоциональную составляющую, которая проявляется в коллективной активности и динамике. Многие современники Аль-Карадави поддержали его выводы, среди них Камаль Абуль-Мааджа, Мунир Шафик, Умар Убайд Хасана, Фатхи ад-Дарини и другие⁷. С другой стороны, Хасан ат-Тураби открыто критикует тех, кто ограничивает *таджид* лишь возрождением духа религиозности и богословских учений. Ибо *таджид* вполне может подразумевать индивидуальный и коллективный иджтихад в теоретических и практических вопросах или действительно представлять собой новый образец сочетания вневременных наставлений шариата с новыми реалиями и обстоятельствами⁸. Далее Тураби добавляет, что религиозный *таджид* раскрывается через два аспекта: во-первых, рассматривает шариат изнутри и состоит в основном из его возрождения (*ихья'*), и во-вторых, расширяет его границы через привнесение новых элементов, которые могут участвовать в *татвир ад-дин*, то есть диверсификации ресурсов религии. В дальнейшем значение *таджид* расширяется до «полного возрождения во всех аспектах», в том числе в области политических реформ путем разработки механизма системы управления, основанной на принципах *шур*⁹.

Таким образом, на понимание *тадждида* и его значения повлияли различные факторы, и один из них – исторический; его смысл заключается в том, что проблемы, с которыми сталкивались отдельные люди и целые общества в разные периоды истории, отличаются. К этому же фактору относится и склонность отдельных людей истолковывать *таджид*, исходя из личного опыта и обстоятельств. Второй фактор – точка зрения и специализация толкователя. Юрист, скорее всего, понимает *таджид* иначе, чем историк или социолог. Широкое распространение на протяжении многих веков принципа подражания, или *таклид*, – еще один фактор, влияющий на понимание *тадждида*¹⁰. Безусловно, не менее важен и фактор времени: взгляды ученого, или *факиха*, XX века отражают другое видение *таджид*, чем взгляды его предшественников. Отчасти это связано с природой *тадждида* – он динамичен, многогранен и может быть связан со многими другими идеями и принципами. Всестороннее рассмотрение понятия *таджид* выходит за строго теологические рамки и затрагивает волнующие вопросы обновления исламского общества и цивилизации¹¹. По мнению Мухаммада Имары, в ситуации кризиса, который переживает современная умма, *таджид* согласовывает Священное Писание и новую реальность через призму рациональности и *иджтихада*¹².

В исламском реформистском дискурсе можно встретить еще два арабских слова – *ат-тагийр* и *ат-тавир*. Понятие *ат-тагийр* (изменение) относится либо к возрождению и обновлению того, что уже существовало раньше, в этом смысле оно равносильно *таджиду*; либо оно может означать стремление изменить статус-кво без ссылки на прецедент, т.е. *тавир*. Оба эти процесса участвуют в постепенном восстановлении и реформировании, но если изменение происходит внезапно и беспрецедентно, тогда оно квалифицируется как *сафра/инкилаб* (революция). Кроме того, некоторые изменения могут представлять собой очищение от нежелательных примесей, которые появляются в результате следования во имя религии каким-то сомнительным обычаям – этот процесс ближе к понятию *ат-танких* (букв. очищение), а не к обновлению как тако-

вому¹³. Таким образом, учитывая сказанное, нельзя четко разграничить эти концепции, так как на практике многие из них пересекаются и вытекают друг из друга.

Еще одно смежное понятие, которое уже было нами упомянуто – это *ихья'* (возрождение), оно означает восстановление существующего положения дел без необходимости предпринимать какие-либо попытки улучшить или реформировать его. Тем не менее, это не мешает некоторым авторам использовать понятие *ихья'* в широком смысле, который не исключает обновление и реформирование. Имам аль-Газали (ум. 1111 г. н.э.) назвал свое известное произведение «*Ихья' улюм ад-дин*» (Возрождение религиозных наук), тогда как выдающийся индийский писатель Вахидуллин Хан озаглавил свою известную книгу «*Тадждид улюм ад-дин*» (Обновление религиозных наук). Джалалуддин ас-Суьути в своих работах использовал понятие *тадждид* в основном в значении иджтихад. Заслуживают внимания также два известных труда, написанных в XX веке, которые раскрывают различные аспекты *тадждида* – «*Аль-муджаддидун филь-Ислам*» египтянина Абд аль-Мутаала ас-Саиди и «*Восстановление религиозной мысли в исламе*» Мухаммада Икбала¹⁴. Другие авторы, которые внесли немалый вклад в дискурс о *тадждиде*: Мухаммад Абдух и Рашид Рида, Юсуф аль-Карадави, Мухаммад аль-Газали, Абу-ль-Аля Маудуди, Хасан Ат-Тураби, Исмаил Раджи аль-Фаруки, Фазлур Рахман, Таха Джабир Аль-Алвани и многие другие. Несмотря на то, что всех этих ученых с трудом можно назвать *муджаддидун* в традиционном смысле этого слова, тем не менее, их существенный вклад в развитие обсуждаемых нами идей не вызывает никаких сомнений. Похоже, что под влиянием глобализации, со стремительным появлением огромного количества идей и материалов, изменилось и само традиционное представление о *тадждиде*¹⁵.

Нелишним будет кратко упомянуть арабские слова *ан-нахда* и *ас-сахва* (пробуждение, возобновление), которыми также обозначают тенденцию к движению и потребность в изменениях. Некоторые движения, использующие эти слова в своих девизах, призывают к полному возрождению наследия про-

шлого, другие критикуют модернизацию и вестернизацию, но в то же время есть группы, которые придерживаются более сбалансированного взгляда на *таджид*¹⁶.

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

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

Годы исламской истории, несомненно, были свидетелями как омолаживающего *таджид*, так и умерщвляющего застоя и *таклида*. В какой-то момент под влиянием неисламских идей даже было объявлено о том, что дверь творческого мышления и *иджтихада* закрыта. Исламская умма испытывает острую потребность в таких вдохновляющих мыслителях и *муджаддидах*, в таких светилах, как Абу Хамид аль-Газали; Ибрахим аш-Шатыби (ум. 1388 г.) с его новаторским вкладом в высшие цели (*макасид*) шариата; предвестник политического возрождения Такиюддин ибн Таймия (ум. 1328 г.); таких крупных ученых, как Абдуррахман ибн Хальдун (ум. 1406 г.) и Шах

Валиуллах ад-Дахлави (ум. 1762 г.) и многие другие. Некоторые к числу *муджаддидов* иного рода относят даже имя Саллахуддина аль-Аюби (ум. 1193 г.).

Необходимо также обратить внимание на проблему преизбытка информации. Сменяющие друг друга поколения ученых добавляли к основополагающим учениям религии свои личные выводы и интерпретации, что возымело нежелательный эффект, поскольку религия стала более сложной и непостижимой для простого человека. Вместо того чтобы познавать религиозные учения путем непосредственного личного размышления, как это делали предшественники, простой человек зачастую оказывается в положении, когда он вынужден полагаться на толкования людей, специализирующихся на изучении отдельных аспектов ислама. Естественно, мнения этих специалистов очень часто расходятся, и проверка каждого из них на правильность требует усердного труда, что приводит к появлению массы последующих дополнений к исходным положениям религии. В итоге, непосредственный контакт и постижение мусульманами сути ислама вытесняются сложными правилами и обременительными экстраполяциями.

ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОКИ ТАДЖИДА

Концепция *таджид* уходит своими корнями в слова известного хадиса, которые были тщательно проанализированы и истолкованы учеными. Прочитируем этот хадис: «Аллах каждые сто лет воздвигнет пред этой общиной того, кто оживит для нее ее религию» – *инна Аллах йаб'ат ли-хазихи аль-умма 'аля ра'с кульь ми'ат санах ман юджаддид ляхя дйнахя*¹⁹.

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

ципов, которые под натиском новых тенденций и обстоятельств подверглись пренебрежению, маргинализации или же были совсем забыты. Таким образом, главная задача *муджаддид* – возрождение чистоты исламских принципов и их распространение среди людей²¹. По словам одного из комментаторов рассматриваемого нами хадиса, «*Тадждид* означает возрождение того из Корана и Сунны, что подверглось маргинализации, и вынесение суждений на основе этого возрожденного знания, а также искоренение пагубных новшеств (*бид'а*), которые противоречат установленной сунне»²². Очевидно, что это определение соответствует определению аз-Зухри, которое приводилось ранее, хотя и с небольшими дополнениями, но их мы обсудим позже. Комментируя наш хадис, аль-Манафи (ум. 1621 г.) добавил, что «*муджаддид ляхā динахā*» означает, что *муджаддид* проясняет и отделяет сунну от пагубных нововведений, или *бид'а*, и ведет с ними борьбу²³.

Далее толкователи добавляют, что послание этого хадиса выходит за рамки его буквального значения: оно указывает на необходимость обновления, разъяснения и иджтихада в том, что касается беспрецедентных вопросов и событий, с которыми умма может столкнуться в последующие времена²⁴. В правовых вопросах, которые относятся к области шариата, *тадждид* подобен иджтихаду и поэтому должен регулироваться методологическими принципами иджтихада, закрепленными наукой об источниках исламского права, *усуль аль-фикх*. Известно, что иджтихад – это главный инструмент исламского возрождения и обновления, который вполне может включать также *тадждид*, но технически они отличаются тем, что иджтихад главным образом связан с практическими вопросами *фикха*, правовыми и юридическими проблемами, в то время как *тадждид* не настолько ограничен, он охватывает все аспекты религии, в том числе жизнь уммы, ее нравственный облик, образ жизни и цивилизацию. Если говорить кратко, иджтихад можно разделить на два вида: творческий (*инши'а*) и разъяснительный (*интика'а*); чтобы считаться иджтихадом, оба из них должны содержать элемент оригинальности и нового понимания руководящих принципов писаний.

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

Муджаддид должен обладать определенными качествами, такими как: 1) четкое понимание того, что в исламе может меняться, а что всегда остается неизменным. Основы веры, поклонения и морали, а также однозначные предписания Корана относятся к неизменным вещам в исламе. В то время как, например, исламские принципы, касающиеся общественных отношений (*му'амалят*), открыты для различных толкований и адаптаций. 2) Знание обязательных норм и шариатских уступок (*дафура, рухса*), связанных с исключительными обстоятельствами. 3) Знание места рациональности и логического рассуждения (*та'лил*) в понимании Писания. 4) Понимание принципа *маслаха* и законных интересов людей. И 5) надлежащее соблюдение общепринятых обычаев²⁶.

Тот факт, что хадис, который мы рассматриваем, указывает на *муджаддид* в единственном числе, не обязательно означает появление в определенном месте и веке только одного *муджаддид*. Арабское местоимение «*мат*» может относиться как к одному человеку, так и ко многим людям. Соответственно, *тадждид* может совершаться и одним человеком, и группой лиц, и целым движением. Несмотря на появление отдельных *муджаддид*, о которых писали в своих трудах ранние ученые, современные интерпретации поддерживают коллективный *тадждид*, предпринимаемый группами *улама*, специалистами и учеными в различных областях. Один *муджаддид* может быть юристом, другой – политологом, третий – экономистом и так далее. В нынешних обстоятельствах и *тадждид*, и связанная с ним концепция *ислах* (см. далее) ориентированы на групповую реализацию, и их совместное воздействие на внутреннюю жизнь индивидов и на их коллективную деятельность в современную эпоху обретают совершенно новое значение²⁷.

Более того, *таджид* и *ислах* неразделимы, они связаны между собой по смыслу подобно тому, как связаны внутреннее «я» и внешнее поведение индивида. Если говорить о Малайзии, то возникшее в 1971 году Мусульманское молодежное движение Малайзии (Muslim Youth Movement of Malaysia – ABIM), которое призывало к духовной и нравственной трансформации личности и рисовало картину более справедливого и равноправного общества, в значительной степени черпало вдохновение из сочетания идей *таджид* и *ислаха*²⁸.

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

Кроме того, *таджид* не ограничивается традиционными дисциплинами, такими как теология, фикх или хадисоведение, он также распространяется на науку и технику, экономику и другие области знаний, критически важные для возрождения уммы и исламской цивилизации. В связи с этим возникает еще один важный вопрос: религия, которую должен оживить *муджаддид*, это религия того времени, в котором он живет, и он должен возродить ее в свете и с учетом условий своего времени, или же речь идет об исламе, каким он был при жизни Пророка (САС)^{1*} Формулировка хадиса подтверждает первый вариант: фраза «*муджаддид ля хя дйнахя*» означает, что *муджаддид* возрождает для уммы религию, которую она исповедует в момент его появления. В хадисе не сказано «религию Аллаха или Пророка Мухаммада, или ислам как таковой», вместо этого

* (САС) — *Салля Аллаху ‘aleyхи ва саллям*. «Мир ему и благословение Аллаха». Произносится каждый раз при упоминании имени Пророка Мухаммада.

представлена религия, которую соблюдает умма²⁹. Разумеется, *муджаддид* «не собирается воссоздавать какой-то сценарий из прошлого уммы. Напротив, он должен заново применить принципы ислама в их современном контексте так, чтобы община могла воплощать в своей жизни эти идеалы и принципы»³⁰.

Как в рассматриваемом хадисе следует понимать фразу «каждые сто лет»? Многие восприняли ее буквально и начали подробно рассуждать о том, когда именно должен появиться *муджаддид*: в конце года, который знаменует собой окончание столетия, или в его начале. Что если кто-то умер за неделю или месяц до начала века? Значит, такие известные имамы, как Малик (ум. 975 г.), Абу Ханифа (ум. 767 г.) и Ибн Ханбал (ум. 855 г.), не рассматриваются в этой роли просто потому, что годы их жизни не соответствуют этим скрупулёзным расчетам. По мнению других, столетие указывает на период времени, по истечении которого мусульманское сообщество или любое человеческое общество нуждается в возрождении. Основанием для такой интерпретации может служить теория Ибн Хальдуна о взлете и падении цивилизаций, согласно которой этот цикл занимает около четырех поколений. Циклическая модель Ибн Хальдуна тесно связана с состоянием искусства и науки, развитием и разнообразием ремесел и отраслей промышленности, и, прежде всего, с эффективным управлением, в частности, его приверженностью справедливости³¹. Послание рассматриваемого хадиса может просто заключаться в том, что *таджид* будет происходить с той периодичностью, которая необходима, чтобы гарантировать непрерывную связь мусульманского сообщества с его корнями. Это значит, что Всевышний будет посылать *муджаддида* всякий раз, когда в этом будет необходимость, а это может произойти в любой момент определенного столетия³². Некоторые ученые подчеркивали исключительно важную роль *муджаддида* во времена смут и внешней агрессии. В связи с этим, интересно отметить, что Абу Дауд ас-Сиджистани, автор известного сборника хадисов «*Сунан Абу Дауд*», в главе о «невзгодах и смятениях» записал хадис о *таджиде* самым первым (*китаб аль-малахим*)³³.

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

Обновителями веры в первом и втором веках хиджры многие ученые называют Умара ибн Абдуль-Азиза (ум. 101 г.х./719 г. н.э.) и Имама аш-Шафи'и (ум. 205 г.х./895 г. н.э.), соответственно. Далее к рядам *муджаддидов* причисляют Абу аль-Хасана аль-Аш'ари (ум. 324 9/936 г. н.э.), Абу Бакра аль-Бакиллани (ум. 403 г.х./1013 г. н.э.) и Абу Хамида аль-Газали (ум. 505 г.х./1111 г. н.э.), чьи имена стали известны в последующих трех веках – третьем, четвертом и пятом, соответственно. Однако зачастую безоговорочно приводятся только первые два имени, что касается остальных – исследователи склонны приводить имена известных ученых тех *мазхабов*, которым они следуют³⁵.

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

Возникает еще один вопрос: в хадисе, который мы рассматриваем, говорится о *муджаддиде* для всей уммы, или же в каждой стране и общине может быть свой *муджаддид*? Ответ следует из того, что *таджид* как обновление ислама в прин-

ципе предназначен для всей уммы. Тем не менее, нужно добавить, что, с практической точки зрения, ввиду обширного территориального охвата ислама отдельные региональные сегменты уммы могут иметь своих собственных *муджаддидов*³⁶. Некоторые ранние исследователи утверждали, что носителями *таджидда*, или *муджаддид*, могут быть только члены семьи Пророка (*ахль аль-бейт*), но такое мнение идет вразрез с общим духом многих других хадисов, в которых подчеркивается важность уровня знаний и эрудиции, а не происхождения ученых. Если бы подобная точка зрения имела хоть какие-то основания, то ни Умар ибн Абдуль-Азиз, ни Аш-Шафи'и, ни многие другие ученые, которые не принадлежали к *ахль аль-бейт*, не преуспели бы на ниве *таджидда*. В этом контексте уместно вспомнить хадис, в котором Пророк в знак привязанности назвал Салмана аль-Фариси одним из своих *ахль аль-бейт*, несмотря на то, что тот не был членом семьи Пророка³⁷.

Как отмечает Аль-Карадави, в указанном хадисе *таджидид* подразумевает новое понимание религии, подтверждение своей веры и возвращение к приверженности основополагающим принципам ислама. Основное послание хадиса, по его словам, заключается в неизбежности социальных перемен с течением времени, с приходом каждого нового поколения и столетия. Несмотря на то что в самом хадисе просто говорится о начале каждого столетия без указания какого-либо конкретного календаря или схемы расчета, большинство толкователей берут за основу век и календарь Хиджры. Тем не менее, нет никаких существенных возражений, если в толковании применяется эквивалент данного промежутка времени с использованием другого календаря. Что же касается вопроса о том, должен ли отсчет столетия начинаться с даты рождения или смерти Пророка Мухаммада, аль-Карадави подчеркивает, что наиболее значимым событием, которое ознаменовало собой новое начало во многих отношениях, стало переселение Пророка из Мекки в Медину, следовательно, это и есть наиболее подходящая отправная точка для *таджидда*³⁸. По этой же причине исламский календарь хиджры начинается именно с момента переселения Пророка.

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

ИСЛАХ И ТАДЖИДИ: РАЗРАБОТКИ XX ВЕКА

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

Салах и *ислах* в Коране относятся к действиям, направленным на всеобщее благо людей. Так, верующие призываются к праведному поведению – «*амаль салих*», которое подразумевает хорошие и рекомендуемые действия (*ма`руф*) или направлено на установление мира между людьми (*ислах бейн ан-нас*) (Коран, 4:114). *Ислах* также указывает на искоренение нечестия (*фасад*), которое является противоположностью *ислаха* (Коран, 7:56). Даже само намерение человека достичь мира и праведности приносит ему награду, поскольку «...Аллах от-

личает распространяющего нечестие (*муфсида*) от творящего добро (*муслиха*)...» (Коран, 2:220) и вознаградит *муслихин* (мн. ч. от *муслих*) и всех тех, кто совершает богоугодные дела на благо человечества (ср., Коран, 7:170)⁴¹.

Тесная связь между *ислахом* и *таджидом* еще больше прослеживается в том, что сам по себе *таджид* ничего не значит, если в конечном итоге он не нацелен на *ислах*. Последний обязательно представляет собой вызов для преобладающего религиозного, культурного и интеллектуального *статуса-кво*. О потенциале дуэта *ислах-таджид* в исламской истории позволяет говорить его происхождение из священных писаний и формирующийся консенсус, который устанавливает границы ортодоксальности. В процессе активизации религиозной и культурной эволюции уммы, основной задачей традиции *ислах-таджид* всегда было сохранение ее единства и сплоченности. Исходя из этого, важной целью проекта реформ на рубеже двадцатого века было восстановление консенсуса среди мусульман. В то же время существует понимание того, что исламская мысль двадцатого века больше не формируется исключительно внутри исламской среды, а испытывает существенное внешнее влияние или является реакцией на внешние вызовы со стороны западных и незападных идей и доктрин⁴².

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

Освобождение мысли от оков *таклида*, чтобы понять религию так, как это делали предшественники этой уммы (*салаф*) до появления разногласий – путем прямого обращения к источникам ислама, уделяя должное внимание нормам рациональности, которые Бог заложил в

человеческий интеллект. Это должно послужить устранению заблуждений и выполнению Божьей воли в отношении сохранения человечества и мирового порядка⁴³.

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

Салафитское реформистское движение отличается от ваххабизма тем, что последнее направлено на очищение религиозной практики и мысли от всяческих чуждых элементов, чтобы спасти общину мусульман от божественного гнева; ваххабиты против всех суфийских проявлений ислама, их куда больше заботит борьба с *бид'а*, чем защита положительных аспектов реформы. Это движение также не видит необходимости в переосмыслении религиозных текстов и иджтихаде для лучшего приспособления к условиям современной жизни⁴⁵.

Движение, основанное Абдо и Ридой, впоследствии разделилось на две ветви, одна из которых больше тяготела к современности (*аль-хадаса*), а другая – к возрождению прецедентов прошлого (*ас-салафийя аль-ихъалийя*). Первое ответвление в основном связано с идеями таких ученых XX века, как Касим Амин, Лютфи ас-Сайид, Хусейн Хайкал, а второе – главным образом, Абдо и Рашида Риды. Центристская школа реформистской мысли нашла отражение в творчестве Мустафы аль-

Мараги, Али Абдель Разика, Махмуда Шалтута, Абдуллы Дараза и других⁴⁶.

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

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

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

Афгани и Абдо, стимулировало более интенсивное обсуждение *таджидид* в двадцатом веке.

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

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

Все правительства и народы уммы единодушно выражают убеждение в том, что реформы и развитие являются приоритетами, на которые должны быть направлены все усилия в рамках, сложившихся в нашем исламском обществе. Вместе с тем указанные рамки должны оставаться в гармонии с достижениями человеческой цивилизации и основываться на принципах совещания, справедливости и равенства в стремлении достичь эффективного управления, расширить политическое участие, закрепить верховенство права, защитить права человека, достичь социальной справедливости, прозрачности и ответственности, бороться с коррупцией и создавать институты гражданского общества⁴⁹.

Ведущий шиитский философ и теолог Муртаза Мутаххари (ум. 1981 г.) подробно обсуждает вопрос *таджидид* в своей кни-

ге «*Аль-ишкалийя аль-ислахийя ва тадждид аль-фикр аль-ислами*» (Трудности в реформировании и обновлении исламской мысли). Для него *тадждид*, или оживление ислама, означает вовсе не возрождение или обновление самой религии путем изменения ее предписаний и принципов или отмены каких-либо учений. Речь идет скорее об обновлении мышления в отношении религии, что ведет к оживлению души верующего, что, в свою очередь, влияет на направленность его действий. Иными словами, обновление касается людей и их образа мышления, а не самого ислама как религии⁵⁰.

В понимании Мутаххари, обновление выражается в актуальной интерпретации, которая приводит к действию: текст можно понимать по-разному, а новый подход с учетом происходящих событий и является рекомендуемым в контексте *тадждид*. Такой подход также способен очистить религию от обременяющих и ослабляющих ее нагромождений, остатков ложного опыта⁵¹.

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

Кроме того, Мутаххари расширяет сферу действия *тадждид*: он пишет, что обновление не ограничивается религией, но распространяется и на философию, и на науку. Включение в *тадждид* философской точки зрения позволяет наполнять его нашим видением разных вещей, тем, как мы относимся к своему окружению, и в целом влияет на наше мировоззрение. Наука дает полезные знания о том, как все

устроено, а религия – пробуждает надежду и мотивацию, а также способность наделять человеческие цели трансцендентностью и святостью⁵³.

ИСЛАМСКИЙ РЕВИВАЛИЗМ, СОВРЕМЕННОСТЬ И ТАДЖИКИ

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

Интересно, что предыдущая книга ас-Саиди, опубликованная в начале 1950-х годов, «*Тарих аль-ислах филь-Азхар*» (История реформ в Азхаре), практически полностью посвящена концепции *ислах*, и в ней почти не упоминается о *таджиде*, который затем в 1955 году становится центральной темой его следующей книги⁵⁴. Главной причиной такого смещения акцентов стало, во-первых, осознание более глубокого влияния западной модернизации и смешения концепции *ислах* с мнениями, которые имеют мало общего с исламом. Во-вторых, распространение в постколониальный период национализма

и светских идеологий, состоящих, главным образом, из политических лозунгов. Вдобавок к этому – поражение арабов от рук Израиля и противостояние, возникшее между исламскими движениями и правительствами, находящимися у власти во многих мусульманских странах. С нарастанием атмосферы кризиса *ислах* начал уступать дорогу *таджиду*, имеющему более глубокое обоснование в писании.

Фазлур Рахман (ум. 1988 г.) высоко оценил признание со стороны Абдо необходимости реформы, а также приветствовал усилия Хасана аль-Банны (ум. 1949 г.) и Абу-ль-Аля аль-Маудуди (ум. 1979 г.) в противодействии крайностям исламского модернизма и защите ислама от секуляризма. В то же время он критиковал их за отсутствие «методики» и ситуативный характер решений, которые эти ученые предлагали по важнейшим вопросам. В свою очередь, Фазлур Рахман предпринял попытку сформулировать новую исламскую методологию, поскольку традиционные методы, по его мнению, не позволяют мусульманской мысли войти в интеллектуальные рамки современной эпохи. Он сосредоточил свое внимание на Коране и, в частности, на правильной методологии его интерпретации. Миссию Рахмана можно назвать попыткой восстановить моральный дух Корана с тем, чтобы сформулировать ориентированную на Коран этическую систему. Ибо без четко сформулированной этической системы вряд ли можно оценить по достоинству Ислам⁵⁵.

Фазлур Рахман критиковал «атомистический подход» традиционной науки. Он считал, что методологии правоведов также недостает последовательной социально-этической теории, которая, по его мнению, должна лежать в основе закона. Фактически, в стремлении разработать высокоструктурированную правовую систему правоведы упустили из виду гибкость, а наличие такой теории помогло бы этого избежать⁵⁶. Фазлур Рахман подробно описал тесную связь между Кораном и религиозной, политической, экономической и культурной жизнью народа Хиджаза и всей Аравии в целом. Однако со временем эта связь ослабла под влиянием продолжительных диспутов по вопросам исламского богословия и права. Люди

стали воспринимать откровение как историческое и трансцендентное, недоступное человечеству. Все меньше внимания стало уделяться обстоятельствам откровения (*асбаб ан-нузуль*), которые играли важнейшую роль в объяснении определенных текстов, а связь между тафсиrom, фикхом, богословием и реальной жизнью мусульман еще более ослабла⁵⁷. Примечателен также тот факт, что мусульмане составляли свои сочинения по этике в основном вне рамок шариата, явно опираясь на греческие и персидские источники⁵⁸.

В своих трудах о *таджиде* в области фикха Джамалуддин Атия поднял ряд вопросов, требующих пересмотра и обновления фикха во многих аспектах. Начиная с вопросов поклонения (*'ибадат*), Атия отмечает, что слишком много внимания уделяется ритуальным действиям в ущерб его духовному компоненту. В то время как психологи говорят о положительном влиянии молитвы и поста на психологическое состояние и формирование характера верующего, в фикхе этот аспект упущен. Что касается брака, Коран характеризует его как узы «любви и милосердия – *мавадда ва рахма*», но ученые-факихи свели его к договору о праве собственности (*'акд ат-тамлик*), чем полностью отошли от истинного духа Корана и его универсального послания о человеческом достоинстве (*карама*), непредвзятости и справедливом отношении (*аль-адль валь-ихсан*)⁵⁹. Вместо этого, и *'ибадат*, и брачный договор сведены к формальностям, их составляющим и условиям (*аркан ва шурт*), облаченным в четко структурированные формулировки, далекие от сущности и духа предмета и скорее отражающие ценности средневекового общества⁶⁰. Опять же, ислам – это религия единства (*таухид*), при этом разделяющее влияние школ фикха, или *мазхабов*, на единство мусульман либо преувеличено, либо неправильно истолковано. Школы права были проявлением широты научных исследований и иджтихада, но в какой-то момент эта направленность исчезла и они стали инструментом фанатизма и разобщенности. В аналогичном ключе, наука фикха в эпоху *таклида*, вместо того чтобы развивать общие теории и всеобъемлющие руководящие принципы, была сфокусирована на деталях и использовала

атомистический подход к праву. Более того, существует определенное несоответствие между фикхом, верованиями и этическими нормами ислама и тем, как все это должно соотноситься с управлением⁶¹.

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

В своей книге «*Аль-фикх аль-ислами фи тарик ат-таджид*» Мухаммад Салим аль-Ава⁶³ говорит о стагнации фикха ввиду длительного господства *таклида* и поднимает ряд вопросов, которые требуют новаторских решений. Он также отмечает, что политической юриспруденции (*аль-фикх ас-сияси*, а также *ас-сияса аш-шария*) не удалось совместить коранические принципы совещания (*шура*) и ответственности. Аль-Ава утверждает, что ограничение срока полномочий главы государства теперь уже не выбор, а необходимость, и что многие другие области фикха требуют развития посредством всеохватывающего *иджихада*: чтобы предоставлять актуальные ответы на вопросы гражданства, свободы объединений, политических партий в контексте национального государства, а также мирных отношений с другими государствами. Кроме того, что касается прав женщин на участие в политической жизни общества, выступать в качестве судьи и свидетеля и абсолютного равенства в ее праве на жизнь, то, как следует из некоторых ученых трудов, они были явно дискриминационными, взять, к примеру, вопрос цены крови, или *дийя*. Аналогичные вопросы возникают в связи с основными правами немусульман, введением подушного налога (*джизья*), позиции ислама в отношении искусства и музыки, а также вопросов уголовного права, касающихся отступничества, и доказательственного права, в

частности методов сбора доказательств, которые нуждаются в пересмотре в соответствии с современными и более надежными научными способами установления фактов.

Вышеупомянутая книга Салима аль-Авы начинается с обзора книги Джамала аль-Банни «*Нахва фикх джадид*» («На пути к новому фикху»), в котором аль-Ава выделяет общие черты в их подходах к некоторым сложным аспектам обновления фикха. Однако он все же отмечает разницу между своим подходом и подходом аль-Банни, которая заключается в том, что последний, похоже, отходит от устоявшихся методик обновления и реформирования, в то время как аль-Ава считает, что большинство вопросов можно решить, используя общепринятые исламские методы иджтихада⁶⁴.

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

«Исламское возрождение» XX века отмечено несколькими направлениями, которые включают и возрождение салафийского типа, и современное реформирование путем введения статутного законодательства. Тем не менее, остается одна область, которая не испытала ощутимого прогресса на основе *тадждид*, речь идет о конституционном праве и государственном управлении. Но даже здесь «арабская весна» 2011 года и ее последствия, несомненно, стали свидетельством того, что общественность требует ответственности правительства и эффективного государственного управления, сочетающего нова-

торскую исламскую мысль, демократию и права человека, которые вместе приведут к положительным изменениям. Это могло бы стать разумным решением проблемы бездумного заимствования западных законов и конституций, которое так и не привело к обещанным конституционализму, демократии и верховенству закона в мусульманском мире. Тем не менее, на момент написания этого исследования «арабская весна», к сожалению, не принесла желаемых результатов из-за того, что непреклонные диктаторы противостояли своим народам, препятствуя реализации их законных устремлений.

ВАЖНОСТЬ МАКАСИДА

Возобновление интереса к высшим целям шариата (*макасид аш-шариа*), которое в последние десятилетия отчетливо наблюдается в исламской мысли и науке, стало частичным ответом на текстуалистскую окраску схоластических методологий толкования и иджтихада. Теперь *макасид* – общепринятый термин и критерий реформистской идеи и инициативы. Всякий раз, когда *таджид* представляет инициативу, план или цель, они должны соответствовать пяти основным целям шариата (то есть *дарурият*)⁶⁶, в этом контексте и проверяется подлинность *таджид*. В том случае, если какое-то из его условий не соответствует ни одной из признанных целей шариата, можно утверждать, что он не прошел испытание. Иными словами, *таджид* действителен лишь тогда, когда не противоречит никаким неизменным нормам и принципам ислама. При этом отпадает необходимость приводить дополнительные доказательства из исламских источников, чтобы обосновать приемлемость такого обновления. Применение *таджид* к основным столпам (*аркан*) и вероучению ислама, несомненно, ограничено. Но поскольку он может быть задействован в вопросах, не относящихся к этой сфере, и в области человеческих взаимоотношений и *му'амалат*, которые характеризуются большей гибкостью, несложно увидеть его значимость для решения проблем современности и цивилизационного обновления.

Связь между *макасид аш-шариа* и *тадждидом* можно проиллюстрировать на примере экономического развития, не представляющего собой ни юридическую концепцию, ни явно религиозную, тем не менее, борьба с бедностью посредством экономического развития и справедливого распределения богатства является важным аспектом и *макасид*, и *тадждид*. Имамы аль-Газали и аш-Шатыби считали, что исламская мысль должна быть направлена на более широкие цели нашей религии, а не ограничиваться исключительно запретительными аспектами или буквалистскими интерпретациями⁶⁷. Наилучшим образом этого можно достичь, сосредоточившись на концепции *макасид*, которая полностью ориентирована на цели, охватывает широкий спектр вопросов и способна преодолеть порой даже противоречивые особенности, которые требуют согласования в свете высших целей исламского закона.

Если взглянуть на *макасид* с другой точки зрения, то сама по себе эта концепция может получить развитие благодаря *тадждиду*. Так, некоторые недостаточно развитые аспекты *макасид* могли бы быть раскрыты в исследованиях, посвященных вопросам обновления. Это справедливо в отношении роли разума (*'акль*) в определении категорий *макасид*, а также возможности расширить традиционный перечень основополагающих целей *дафурият*, чтобы добавить в него и другие цели и ценности, однозначно закрепленные в священных писаниях. Аналогичным образом, улучшение критериев определения и методологические уточнения необходимы для двух других категорий *макасид* – потребности (*хаджият*) и роскошь (*таххсиният*) – чтобы минимизировать их произвольное разграничение. Более подробно автор уже обсуждал эту тему в другом своем труде⁶⁸, а здесь достаточно будет отметить, что важным аспектом связи *тадждид* с *макасид аш-шариа* является укрепление взаимосвязи между наставлениями из писания (*нусус*) и заложенными в них целями (*макасид*), а затем определение их значения в контексте *тадждид*. Следовательно, уже недостаточно просто извлекать постановления (*хукм*) шариата из писания в полной изоляции, пренебрегая их целями и задачами,

необходимо учитывать и то, как этот конкретный *хукм* может обеспечить умме XXI века руководство на пути обновления (*таджид*)⁶⁹.

КРИТИКА ТАДЖИДА

Доминировавшая в постколониальном мусульманском мире атмосфера кризиса, начала подрывать доверие к *таджиду*. Общественное мнение становилось все более непримиримым в отношении движений возрождения, например, в той же Турции, познавшей крах Османского халифата и рост сомнительных групп, проповедующих обновление и возрождение, таких как движение во главе с Ататюрком с его прозападным и секуляристским подтекстом – которое Рашид Рида позже назовет подражательным *таджидом*, зараженным западными моделями. *Таджид* стал восприниматься не как принцип, основанный на пророческом хадисе, а как дань западной модернизации, а значит, сомнительной подлинности. Некоторые даже начали отождествлять *таджид* с секуляризмом, а другие – с пагубными инновациями (*бид'а*) под маской ислама⁷⁰.

В дискурсе *таджид*а в XX веке прослеживаются следующих четыре направления:

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

2. Пропаганда открытого иджтихада (*аль-иджтихад аль-мафтух*), который рассматривает Священное Писание и разум в неразрывной связи. Мухаммад Икбал, Абдуль-Мутаали ас-Саиди, Амин аль-Хули и Юсуф аль-Карадави последовательно выражали эту точку зрения, призывая к освобождению исламской мысли и отстаивая шариат и иджтихад в тесной связи с современными реалиями и событиями.
3. Исламизация знаний (*исламият аль-ма'рифат*) и эпистемологическая реформа, направленные на преодоление предполагаемого кризиса цивилизации (*азмат аль-хадафа*) путем внедрения методологических инноваций и реформ. Это направление представлено Международным институтом исламской мысли (Вирджиния) с момента его основания в 1981 году. Институт и его основатели критически относятся к *таклиду* как образу мышления, с одной стороны, а также видят вызовы модернизации через призму западных доктрин – с другой. Для сторонников этой точки зрения *тадждид* означает реформирование методологий мышления (*ислах манахидж аль-фикр*), которое происходит при участии двух компонентов, а именно: чтения Священного Писания (*кира'ат ан-насс*) наряду с «чтением» экзистенциальной реальности (*кира'ат аль-каун*) в свете исламских ценностей. Очевидно, что основное внимание здесь уделяется инструментам и методологиям, а не предмету и содержанию. Направление представлено такими учеными, как Абдул-Хамид Абу Сулейман, Таха Джабир аль-Алвани, Имадуддин Халиль, Мухаммад Камаль Хасан и другие⁷².
4. Сочетание *тадждид* и глобализации, которое предлагает гораздо более широкое понимание *тадждид*, не связанное с какой-либо конкретной методологией или точкой зрения, а позволяющее решать проблемы современности в их собственном контексте. Глобализация бросает перед мусульманским миром вызовы в виде проблем цивилизационных масштабов, поэтому усилия по обновлению и *тадждиду* должны, соответственно, основываться на характере этих проблем и отражать более широкий взгляд на вещи. Сторонниками этого направления являются Мухаммад Абид

аль-Джабири, Абуль-Касим Хаадж Ахмад, Абдуррахман аль-Кавакиби, Мухаммад Тальби и другие. Эти ученые утверждают, что реформистским движениям прошлого не удалось достичь своих целей, главным образом, по причине своего эклектического подхода к вопросам методологии, современного развития и наследия прошлого – подхода, который воспринимает современную реальность преимущественно через призму религии и наследия минувших лет.

По мнению Малека Беннаби (ум. 1973 г.), реформистские движения мусульман страдали из-за плохого планирования и отсутствия руководства. Это стало причиной смятения в рядах модернистов и реформистов. Первые сбились с пути, отыскивая на Западе готовые решения своих местных проблем, в то время как вторые оставались преданными былой славе, верными *статус-кво* и неспособными постичь глубинные причины своего недуга⁷³. Другой исследователь отметил, что ислам стал жертвой парохизма и был сведен к ряду ритуальных представлений, которые затмили его более широкие цивилизационные цели. «К сожалению, далеко не цивилизационные вопросы» заполнили повестку дня многих современных исламских возрожденческих движений⁷⁴. На конференции «Диалог цивилизаций» – *Хивар аль-хадарат*, проходившей в 2005 году в Каирском университете, Тарик аль-Бишр сказал, что «используя в постколониальный период понятие *му'асара* (модернизм), мусульмане в целом опирались на западный подход и взгляды западной цивилизации. Мусульмане смотрели на себя через объектив Запада». Выступая на той же конференции, Ибрагим аль-Байюми выразил подобную мысль: «Модернистский дискурс среди исламских движений в основном состоял из отождествления и сравнения с западной моделью. Светские либеральные движения слепо использовали эту модель в своей деятельности»⁷⁵. Эту тенденцию ярко иллюстрируют работы Кассима Амина, который защищал гендерное равенство под влиянием идей Абдо, но вскоре склонился к идеям западного модернизма.

Критика *таджидида*, которую озвучивает Муртаза Мутаххари, выдвигает на первый план два типа препятствий для того, что этот ученый называет проектом возрождения: внутренний и внешний. Первый, в свою очередь, относится к двум факторам, один из которых – религиозные учреждения, которым следует избавиться от негативных стереотипов и попытаться быть более открытыми для обновления определенных аспектов ислама, касающихся, например, свободы мысли, гендерного равенства и современной науки. Второй фактор, сдерживающий подлинное обновление, это политическая тирания, которая долгое время была неотъемлемой частью мусульманского опыта. В прошлом тирания использовала религию для того, чтобы узаконить себя, присвоить себе своеобразный богоугодный статус. В современную эпоху политическая тирания действует под разными масками – проявляясь в методах получения власти, в источниках власти и использовании религии как инструмента предвзятой политики. С этим нужно бороться и разоблачать на благо общества. Также необходимо освободить учебные заведения от влияния политической власти⁷⁶.

Слабость дискурса *таджидида*, уместно подмеченная Мутаххари, – это и внутренняя слабость самого *таджидида*, которому не хватает всеобъемлющего плана и видения. Иногда он фокусируется на одном аспекте за счет других или порой становится слишком идеалистичным. Это отсутствие определенной методологии всегда препятствовало прогрессу *таджидида*⁷⁷.

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

ПРИЗЫВ К БОГОСЛОВСКОМУ ОБНОВЛЕНИЮ

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

Ученый определяет *калам* следующим образом: «*Калам* (схоластическое богословие) – это использование логичных доказательств, которые первоначально использовались для защиты исламских верований от ересей и ложных убеждений, имевших место в исламском обществе»⁷⁸.

Диалектический *калам* изначально получил развитие и применение в ряде известных противостояний и служил цели сохранения единства ислама. Однако в ходе своего дальнейшего развития *калам* становится совокупностью логических религиозных и философских концепций, представленных в виде базовых принципов, признание которых было основополагающим для последователя ислама, в противном случае – он не считался мусульманином. Эта практика начала формироваться во времена первых возникших в исламе политических разногласий, в период внедрения эллинистической философии и формирования различных групп и убеждений. Она стала инструментом, с помощью которого каждая секта подтверждала свою легитимность. Используя теологические и философские знания, полученные из разных источников, различные течения разработали методы защиты своих убеждений. Однако несмотря на все это, *каламу* удалось сохранить связь с основами религиозной веры, хотя в нем и прослежива-

лись некоторые исключительно философские темы. Позиция *калама* всегда имела отношение к существованию и атрибутам Всемогущего Бога, предопределению, откровению, пророчеству, Судному дню, *имамату*, государственному управлению и другим сопутствующим темам. Тем не менее, основой всего оставался монотеизм, и по этой причине *калам* стал известен как исламское богословие.

С развитием *калама* оставался единственный вопрос относительно чисто теоретической природы его интерпретаций и его потенциального влияния на человека и общество. *Калам* глубоко полагался на диалектику и превратился в парадоксальную теоретическую методологию и совокупность концепций, едва ли связанных с повседневной жизнью. Занявшись несущественными вопросами, он перестал оказывать влияние на личную жизнь мусульманина и его отношения с Богом.

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

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

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

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

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

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

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

От традиционного *калама* этого ожидать было невозможно, поскольку он возвеличивал дискуссию и заменил культур-

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

Мутаххари утверждает, что первым попытку обновить перспективу единобожия в надежде, что она будет отвечать требованиям прогресса, предпринял аль-Афгани. Раскритиковав атеистические доктрины, он сосредоточился на вере в *таухид* и единую судьбу всего творения – Судный день, а также их положительном влиянии на человеческие ценности и чувство ответственности за свои действия. Ученый подчеркнул важность обоих этих пунктов, ввиду того что они порождают мощные ограничения, которые сдерживают желания души и предотвращают ее разрушение; они пресекают на корню предательство и мошенничество и крайне необходимы для достижения справедливости. Аль-Афгани считал, что монотеизм может привести к прогрессу цивилизации и, следовательно, стать источником счастья и духовного совершенства в человеке. А чтобы добиться этого, необходимо избавиться от накопившихся за долгие годы искаженных взглядов⁸².

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

Абдо считает *таухид* энергией освобождения, которая питает человеческое достоинство и свободу и отражает послание о том, что люди созданы равными и что все должны работать заодно, чтобы укреплять и умножать эти ценности. Подобно тому, как все верования в монотеизме в сущности сводятся к подчинению Всемогущему Богу, так же под влиянием единобожия все социальные различия сводятся обратно к единству, что в итоге приводит нас к независимости воли человека, его идей и мнений. Тем не менее, Абдо признал, что в период пережитого мусульманами регресса многие исламские верования были искажены. Следовательно, упадок верующих привел к пропорциональному упадку ислама⁸⁴.

Специалист в области *калама* (теологии), директор базирующегося в Дубае центра Kalam Research & Media (KRM) и бывший профессор Папского института арабских и исламских исследований (Рим), Ареф Али Найед выступил с вдохновляющим призывом к обновленной теологии милосердия. Мы приведем здесь краткое содержание доклада, подготовленного им для конференции в Кембридже, а затем опубликованного под названием «Растущая среда мира, милосердия и благословения» (*Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing*). Говоря об упадке богословия, Найед подчеркнул, что *калам* стал чрезмерно ритуалистическим, политизированным, радикализированным и попал в порочный круг насилия во имя религии. По его словам, всем нам необходимо «быть бдительными и защищать наши традиции от оскорбительных и искажающих увечий. Мы все должны объединиться, чтобы осудить всякое проявление жестокости даже по отношению к одной единственной душе из числа Божьих созданий, поскольку оно равносильно нападению на все человечество»⁸⁵.

Обновленный *калам* должен взять за основу руководство Корана и традицию Пророка Мухаммада, и показать, что лучший путь к любви Бога – это любовь, сострадание и помощь Его творениям. *Калам* милосердия должен опираться на исламские традиции «обновления (*таджид*) и богословского усердия (*иджтихад*)»⁸⁶. Хорошее богословие имеет глубокие достоверные корни в традиции и чрезвычайно богато на бла-

гие плоды для человечества. Плохое богословие лишь поверхностно связано или совсем отрезано от традиции, и из него не произрастает ничего, кроме шипов, наносящих вред человечеству⁸⁷.

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

«Ваш Господь предписал себе быть Милосердным (*ар-Рахман*)» (*Аль-Анам*, 6:54).

А хадис Пророка Мухаммада гласит:

«Милосердный (Бог) проявляет милость к милосердным. Будьте добрыми к тем, кто на Земле, и тот, Кто над Небесами будет милосерден к вам»⁸⁸.

Таким образом, перед нами стоит задача закрепить милосердие «в самом центре нашей богословской среды и сделать его центром нашей совместной жизни»⁸⁹. При этом, как добавляет Найед, невозможно обновить традиции суннитского *калама* (ашаритского, матуридийского или ханбалитского) без взаимоуважительного участия обновленного *калама* шиитов (будь то двенадцатники, зейдиты или исмаилиты), а также *калама* ибадитов. Более того, возрождение и обновление суннитского *калама* также требует уважительного межконфессионального взаимодействия с иудейскими, христианскими, буддистскими и индуистскими богословскими школами современности. Ибо источником реальности нашего плюралистического разнообразия является творчество Бога. Поэтому ни одна обновленная исламская богословская мысль не сможет процветать в изоляции от предусмотренного Богом разнообразия⁹⁰.

Разные общины и школы, носители разных доктрин и взглядов, безусловно, свидетельствуют каждый о том, во что он верит и признает истиной. Поэтому разногласия и споры неизбежны, но вести их следует «мягко и по-доброму». Му-

сульмане должны соблюдать верность кораническим принципам мудрости, доброго увещания и вежливых рассуждений (*ан-Нахль*, 16:125). А если приходится столкнуться с непреодолимыми разногласиями, то следует признать их таковыми и довериться Богу, чтобы Он показал нам правильный путь⁹¹.

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ (ТАДЖДИД ХАДАРИ)

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

Учение ислама в целом отражает четкое осознание и понимание человеком своей внутренней сущности и внешнего окружения, сформированное благодаря набору принципов и здравому человеческому рассудку. Внешним измерением этого осознания является цивилизационная миссия, касающаяся отношений между индивидами и общинами и того, как они, в свою очередь, связаны с их земной средой обитания и окружением. На этом строится учение ислама о наместничестве человека на земле (*истихлаф филь-ард*) и его ответственности за создание и поддержание справедливого социального порядка, этически обоснованного и обогащенного духом благодати (*ихсан*). Учение ислама также содержит такие понятия, как напоминание (*зикр*), добрый совет (*насиха*) и вечная борьба, или джихад, на пути самосовершенствования и улучшения общества, в котором живет человек, а также, конечно же, *ислах* и *тадждид*. Напоминание и хороший совет считаются необходимыми ввиду того, что человек может забыть или начать пренебрегать вышеупомянутыми ценностями. А поскольку носитель *тадждид* является тем, кто напоминает людям об их религиозных обязательствах и «обращает внимание на цивилизационный подход к исламу, то *тадждид* становится для ислама одновременно и религиозной, и практической необходимостью»⁹².

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

Скажи [о пророк]: «Таков мой путь. Я и мои последователи призываем к Аллаху согласно убеждению (*'аля басыратин*). Пречист Аллах, и я не являюсь одним из многобожников» (*Йусуф*, 12:108).

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

Цивилизационное обновление – широкий и всеобъемлющий процесс, как и роль, которую играет в нем *тадждид*, богатая по содержанию и разноплановая. *Тадждид* может быть широким или же затрагивать только те аспекты цивилизации, которые нуждаются в обновлении. Как уже отмечалось, *тадждид* включает в себя всю мусульманскую общину и не ограничивается отдельными группами и регионами. Он также охватывает ислам целиком, не ограничиваясь какой-либо конкретной стороной религии. Так, *тадждид* может затрагивать вопросы поклонения и аспекты исламских верований (*'ибада* и *'акыда*), но не в смысле вмешательства в их суть, а в смысле исправления необоснованного увлечения или отклонения от них, а также достижения более высоких уровней совершенствования в интеграции рационального мышления с сущностью веры и поклонения. Если выполнение религиозных обрядов стало настолько ритуалистским, что потерялась связь с их значением и духом, то в таком случае, явно, необходимо обновление. Точно так же, если влияние секуляристской модернизации и науки вызывает сомнение относительно его приемлемости или неприемлемости с точки зрения ислама, тогда *ислах* и *тадждид* вполне сослужат службу и в этом деле⁹³.

Как отмечалось ранее, *тадждид* и *ислах* не ограничиваются определенным отрезком времени и могут быть задействованы в любой момент, когда отмечается явное пренебрежение или

отклонение от норм ислама. Без указания на монополию какой-либо группы на эти идеи, важно отметить, тем не менее, что *таджидид*, *ислах* и *иджтихад* в специализированных областях и вопросах должны предприниматься только экспертами, будь то отдельные лица или органы и учреждения, в соответствии со следующим обращением Корана к верующим: «...Если вы не знаете, то спросите обладателей Напоминания» (*ан-Нахль*, 16:43). Это особенно актуально в наши дни, когда повсеместной стала специализация на конкретных дисциплинах. В вопросах, касающихся шариа, *таджидид* и *иджтихад* должны сочетать *нусус* и *ахкам* (текст и постановление) с их действительными целями и *макаси*, а также с их современным значением, как отмечалось ранее. Исламская цивилизация основана на умеренности в соответствии с кораническим видением *васатыи* (ср. *аль-Бакара*, 2:143)⁹⁴, она универсальна и всеобъемлетна и рассматривает человечество как единое братство. Кроме того, исламская цивилизация эволюционна, так что обновление и реформа идут рука об руку с реальными потребностями и пользой (или *махлаха*) для людей, учитывая также коранические принципы сострадания (*рахма*) и мудрости (*аль-хикма*). Два других важных аспекта в этом контексте: беспристрастное правосудие и, как уже отмечалось, стремление быть добрыми к другим людям (*аль-‘идль валь-ихсан*).

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

1. Отвечать тем, что лучше. Этот принцип основан на следующем аяте Корана: «Не равны добро и зло. Оттолкни зло тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет для тебя словно близкий любящий родственник» (*Фуссылат*, 41:34). Это важный ориентир для исламского подхода при взаимодействии с Другими, он дает отличное руководство для мирного сосуществования и сотрудничества во взаимовыгодных делах⁹⁵. Другими словами, мусульманам следует конструктивно подходить к решению современных вопросов, вызывающих общественную озабоченность, и прояв-

лять инициативу в соответствии с кораническим духом справедливости и благодетели – и даже более того: отвечать тем, что лучше, в свете здравого смысла и мудрости (*хикма*).

2. Признание и защита плюрализма в культурной, политической и социально-правовой составляющих цивилизации. Коран провозглашает: «...Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах...» (*аль-Маида*, 5:48; см. также *аль-Худжурат*, 49:13).
3. Развитие взаимовыгодного сотрудничества и обмена с другими общинами и цивилизациями. Возможности такого сотрудничества (*та'авун*) обширны в таких областях, как наука и торговля, забота об окружающей среде, борьба с терроризмом и насилием, решение проблемы ядерного оружия и оружия массового уничтожения. В отношениях с немусульманскими общинами и нациями следует в первую очередь руководствоваться рациональностью, а не юридическими определениями, которые даже не поддерживаются в писании, такими как бинарное деление мира на так называемые Дар аль-Ислам и Дар аль-Куфр и т. д.
4. Укрепление и дальнейшее развитие фикха меньшинств (*фикх аль-акалийят*), что особо актуально для мусульманских меньшинств в немусульманских странах. Обоснованием этого аспекта служит руководящий принцип из Корана: «...Ни на одного человека не возлагается сверх его возможностей...» (*Аль-Бакара*, 2:233), а также указания об устранении трудностей (*раф аль-харадж*). Кроме того, это подразумевает приверженность системе общего гражданства, включая меньшинства в странах с мусульманским большинством, в соответствии с принципом равенства перед законом и взаимного доброго обращения (*му'амала бильмисль*) с широкой общественностью, а также отношений между мусульманскими и немусульманскими странами по всему миру.

5. Цивилизация, как правило, связана с красотой, искусством и культурой, поэтому уместен совет подчеркивать ценности красоты ислама (*аль-кьям аль-джамалийя*). Коран содержит многочисленные описания неограниченного потенциала Земли для роста прекрасной флоры и фауны, садов и рек, а также заповеданной Богом красоты птиц, животных и морских обитателей. Поучительным в этом отношении является известный хадис: «Воистину, Аллах прекрасен, и Он любит красоту». Таким образом, мы должны прилагать усилия, чтобы находить и проявлять эту красоту в самих себе и в наших отношениях с окружающей средой и другими людьми, общинами и цивилизациями.
6. Непоколебимая приверженность делу обеспечения равенства, свободы, прав человека, гендерного равенства и защиты человеческого достоинства женщин. Мы также обращаем внимание на важность защиты этических норм и тех аспектов цивилизации, которые слишком часто игнорируются и подвергаются маргинализации⁹⁶.
7. Решимость и приверженность делу ликвидации межконфессионального конфликта между суннитами и шиитами. Это призыв принять всевозможные меры, чтобы сделать реальностью такие отношения между всеми мусульманскими общинами и народами, которые отвечали бы видению Корана: «Воистину, верующие – братья. Посему примиряйте братьев...» (*аль-Худжурат*, 49:10). Суть этого духовного единства подтверждается трюизмом о том, что все шесть основ веры (*иман*) и пять столпов религии (*аркан*) идентичны для последователей и суннитской, и шиитской ветвей ислама.

Здесь еще хотелось бы добавить небольшое примечание о Международном институте современных исламских знаний (IAIS) в Куала-Лумпуре, который начал свою деятельность в качестве исламского аналитического центра в октябре 2008 года⁹⁷. Это неправительственное учреждение, которое занимается исследованиями в области ислама и современных проблем. Институт разделяет базовое видение цивилизационного

обновления (*таджид хадари*), направленное на расширение сферы возрожденческого дискурса последних десятилетий XX века с его чрезвычайно ограниченным акцентом на правовом регулировании различных проблем, которое сводится к вопросам о еде, одежде и т. д., едва ли отражающим более широкую озабоченность уммы важными темами и целями исламской цивилизации. Таким образом, в настоящее время основную программу исследований малазийского института IAIS составляют недостаточно освещенные вопросы справедливости и эффективного управления, искоренения нищеты, развития науки и техники, защиты окружающей среды, а также отношений ислама с другими цивилизациями. Институт публикует ежеквартальный рецензируемый журнал «Ислам и цивилизационное обновление», а также служит платформой для проведения общественных дебатов, конференций и семинаров⁹⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И РЕКОМЕНДАЦИИ

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

тадждид», даже в тех общинах, которые могут показаться тяготеющими к крайностям¹⁰⁰.

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

- *Тадждид* – важный инструмент достижения обновления и социального прогресса в гармонии с религиозными принципами. В то же время, это широкая и всеобъемлющая концепция, которая не должна ограничиваться узкими формальностями и строгими толкованиями.
- Исламский дискурс об обновлении и *тадждиде* развивался параллельно с условиями, которые складывались на протяжении истории и в разные времена. Он продемонстрировал внутреннее разнообразие и возможности для решения новых задач. Изначально относительно широкое понимание *тадждид* впоследствии подверглось ограничениям в

связи с появлением ведущей правовой школы. Связанный с *таджидом* возрожденческий дискурс XX века был готов постигать новые горизонты, но затем оказался в напряженной среде противостояния западному модернизму и вызовам на международном уровне. Несмотря на это, он продвинулся и расширил рамки, перестав быть ответственностью отдельных *муджаддидов* и вовлекая также движения, лидеров общественной мысли, политиков, педагогов, основные средства массовой информации и более широкую мусульманскую общественность. Теперь *таджид* следует рассматривать именно в этом более широком контексте, а не как прерогативу исключительно отдельных лиц и *муджаддидов*.

- *Таджид* и *ислах* дополняют друг друга в том смысле, что попытки обновления и возрождения предпринимаются тогда, когда существует пренебрежение или даже неправильное понимание и искажение принципов ислама. В таком случае, *таджид* неизбежно влечет за собой исправление существующего положения и реформы посредством *ислаха*, а также открывает путь для новых творческих прочтений ислама.
- *Таджид* необходимо также дополнить *иджтихадом*. Тогда как первый не регулируется собственной методологией, *иджтихад* и его виды обогащены тщательно разработанной методологией науки *усуль аль-фикх*. Поэтому *таджид* должен использовать эти ресурсы, равно как и черпать вдохновение непосредственно из Корана и Сунны, а также из более широкого подхода *макасид аш-шари'а*. Кроме того, принципы и методология *иджтихада* должны дополнять применение *таджид* к юридическим вопросам.
- *Таджид* не является частью *фикха*, его также нельзя отнести к какой-либо отдельной дисциплине. Это междисциплинарная концепция, которая черпает вдохновение и опирается на все области исламской науки и те области современной науки, которые не противоречат исламским ценностям. Именно такой междисциплинарный подход к *таджиду* должен получить большее признание в наши дни.

- Необходимо защитить *таджид* от синкретизма и смешения противоречащих друг другу исламских и секуляристских доктрин, которые берут свое начало в различных философиях и взглядах. Поверхностная совместимость не заменяет подлинной гармонии. Только последняя может служить потенциалом для роста, в то время как подобие совместимости недолговечно и может даже посеять семена конфликта.
- Не следует ограничивать *таджид* и *ислах* рамками одной дисциплины, эти концепции позволяют видеть более широкую картину цивилизационных целей ислама, игнорируемые аспекты ответственности и эффективного управления, пути искоренения бедности и налаживания гармоничных отношений ислама с другими цивилизациями теми способами, которые отвечают основным ценностям ислама.
- В атмосфере напряженности, растущей исламофобии и предвзятого отношения СМИ к исламу трудно достичь равновесия и баланса исламского дискурса. Напряженная политическая обстановка, экстремизм и насилие, негативно воздействующие на социальный климат, так же негативно сказываются на *таджиде*. Подлинное обновление возможно лишь в условиях нормальной и мирной жизни, которая должна стать общей целью и ответственностью как исламских, так и западных мыслителей и лидеров.
- Мусульмане должны объединить усилия с другими общинами и нациями перед лицом таких общих проблем человечества, как торговля людьми, употребление наркотиков, эпидемии, моральная деградация, угнетение и прочие, в решении которых вполне могут быть задействованы идеи *таджид*. Таким образом, в эпоху глобализации *таджид* может приобрести международное измерение и предложить единые решения и для мусульман, и для немусульман.
- Несмотря на работу, которая уже была проделана над обновлением теологии *калама*, чтобы обеспечить ей более прочную связь с *каламом*, ядром которого является *таухид*, все еще остаются основания для дальнейшей корректировки

ки и приближения ее к сущности ислама как религии милосердия. Лидерам исламской мысли и религиозным деятелям следует взять на себя инициативу по выдвижению идей и плана действий для достижения этой цели.

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

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ср. John O. Voll, “Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah,” in John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 32f.
- ² Ибн Манзур аль-Иффрики, *Лисан аль-'араб*, том 2, с.202; Мухаммад ибн Абу Бакр ар-Рази, *Мухтар ас-сыха*, с.95, цит. по Аднан Мухаммад Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 19.
- ³ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Тавали аль-та'ус ли-ма'али Мухаммад ибн Идрис*, цит. по Абдуррахман аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-Таджид: мин ан-насс 'аля аль-хытаб: бахс фи тарихийят мафхум ат-таджид», *Ат-таджид* (Куала-Лумпур: ПУМ, 1420/1999), том 3, №6, с. 100.
- ⁴ Мубарак ибн Мухаммад аль-Джазари ибн аль-Аспир, *Джами' аль-усуль ли-ахадис ар-расуль*, ред., Абдуль-КаDIR аль-Арнаут, 3-е изд., (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1983), том 11, с. 321.
- ⁵ Джалалуддин ас-Суюти, *Аль-джами' ас-сагыр*, цит. по Аднан Мухаммад Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 19.
- ⁶ Юсуф аль-Карадави, *Лиқа'ат ва хиварат хауль кадая аль-ислам валь-'асф* (Каир: Мактаба Вахба, 1992), сс. 85–86.
- ⁷ Абдуррахман аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-Таджид: мин ан-насс 'аля аль-хытаб: бахс фи тарихийят мафхум ат-таджид», *Ат-таджид* (Куала-Лумпур: ПУМ, 1420/1999), с. 115.
- ⁸ Хасан ат-Тураби, *Таджид аль-фикр аль-ислами*, 2-е изд. (Джидда: Дар ас-Су'удийя ли ан-Нашр, 1978), с. 176, с. 32.
- ⁹ Аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-Таджид: мин ан-насс», с. 125.
- ¹⁰ Там же, с.103.
- ¹¹ Usman Muhammad Bugaje, “Concept of Revitalisation in Islam,” (unpublished PhD thesis), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, p. 5.
- ¹² Мухаммад Имара, *Азमत аль-фикр аль-ислами аль-му'асыр* (Каир: Дар аш-Шарк аль-Аусат, 1990), сс.85, 83.
- ¹³ Ахмад Сидки ад-Даджани, *«Афкар фи ат-тагийр»*, опубликована Миннистерством вакфа и исламских дел Кувейта (Кувейт: Мактабат аль-Авваф, 1955), с.20.
- ¹⁴ См. Абд ас-Саттар ас-Саид, «Таджид аль-фикр аль-ислами: Машру'ийяту ва давабиту» в изд. Махмуд Хамди Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами* (Каир: Визарат аль-Авваф, 1430/2009), с. 364.

¹⁵ Ср. Абу Бакр ар-Рафик, «Ат-таджид ва ахаммийяту филь-‘аср аль-хадис», в изд. Махмуд Хамди Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами* (Каир: Визарат аль-Авваф, 1430/2009), с. 603.

¹⁶ Ср. Аммар ат-Талиби, «Ат-таджид фи фикр Малек бин Наби», в изд. Махмуд Хамди Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами* (Каир: Визарат аль-Авваф, 1430/2009), с. 863.

¹⁷ Юсуф аль-Карадави, *Хавль кадая аль-ислам валь-‘аср*, 3-е изд. (Каир: Мактаба Вахба, 1427/2006), с. 89.

¹⁸ Там же, с.85.

¹⁹ Абдалла аль-Хатыб ат-Табризи, *Мишкат аль-масабих*, ред., Мухаммад Насир ад-Дин аль-Албани, 2-е изд. (Бейрут: Аль-Мактаб аль-Ислами, 1399/1979), том 1, хадис №247. Это собрание хадисов, взятых из всех шести главных сборников хадисов, известных как *Аль-кутуб ас-ситта*. Анализ этого хадиса и его значимости для цивилизационного обновления см.: Mohammad Hashim Kamali, *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*, 2nd edn., (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2009), p. 51ff.

²⁰ Usman Muhammad Bugaje, in “Concept of Revitalisation in Islam,” (unpublished PhD thesis), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, pp. 2-3

²¹ Ср. Аднан Мухаммад Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 17.

²² Мухаммад Шамсуддин ‘Азимабади (ум. 1858 г.), *‘Аун аль-ма‘буд шарх сунан абу Дауд*, том 11, с. 391, цит. по Аднан Мухаммад Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 17.

²³ Мухаммад Абдуллауф аль-Манави, *Файз аль-Кадир*, том 2, с. 357, цит. по Аднан Мухаммад Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами* (Бейрут: Дар Ибн аль-Джаузи, 2001), с. 17.

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

²⁵ Мухаммад Масад Якут, «Назарат фи хадис ат-таджид: фи хада аль-карн нахтадж иля харака таджидийя шамила ва мутакамила ва мустанира», <http://saaid.net/alawlal/359.htm>, с. 2–3 (дата обращения: 26 августа 2012 г.).

²⁶ Ср. Аднан Имама, *Ат-таджид филь-фикр аль-ислами*, с. 26.

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

²⁸ Там же, с.7. Осман Бакар добавляет, что в соответствии со своим пониманием концепций *таджид* и *ислах*, мусульманское молодежное движение АВИМ предложило образовательную программу, которая объединила духовное обновление и социальную реформу, целью которой служило до-

стижение социальной справедливости. В 1970-х годах АВИМ было единственным в своем роде исламским возрожденческим движением, которое значительно повлияло на малазийское общество того времени.

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

³⁰ Usman Bugaje, “Concept of Revitalisation,” p. 5.

³¹ Ср. Абдуррахман ибн Хальдун, *Мукаддима Ибн Хальдун*, под ред. Хамид Ахмад Захир (Каир: Дар аль-Фаджр ли ат-Турас, 1425/2004), с. 483 и др.

³² Ср. Bugaje, “Concept of Revitalisation,” p. 4.

³³ Ср. Халил Ахмад ас-Сахаранфури, Бадль аль-маджхуд фи халль Сунан Аби Дауд, под ред. Таки ад-Дин ан-Надви, *Китаб аль-Малахим, баб ма юзкару фи карн аль-ми'ата* (Бейрут: Шарика Дар аль-Баша'ир аль-Исламийя, 1427/2006), том 12, с. 335.

³⁴ Там же, с. 5; Аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-таджид: мин ан-насс», с. 104.

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

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

³⁷ В хадисе сказано, что Салман является «одним из нас, или *ахль аль-бейт*» — *Салман минна ахль аль-бейт*. Ср. Исам Ахмад аль-Башир, «Ат-таджид филь-фикр аль-ислами», в изд., Махмуд Хамид Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами*, с.91.

³⁸ Юсуф аль-Карадави, *Умматуна байна Карнайн*, 3-е изд. (Каир: Дар ап-Шурук, 1427/2006), с.10; Юсуф аль-Карадави, *Мин аджли Сахва Рашида: таджидуд ад-дин ва танаххуд ад-дуния* (Каир: Дар ап-Шурук, 1421/2001), с. 13.

³⁹ Ширин Хамид Фахми, «Манзуруна аль-ислами аль-хадарин» <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. См. также Аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-таджид: мин ан-насс 'аля аль-хытаб», *Ат-таджид*, с.102.

⁴⁰ Мухаммад Абид аль-Джабири, *Ад-дин валь-давла ва татбик аш-шари'а* (Бейрут: Марказ дирасат аль-Вахда аль-'Арабия, 1996), с. 133.

⁴¹ См. ссылку №1.

⁴² Ср. Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Introduction*, (London: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 18.

⁴³ Мухаммад Имара, «Таджид аль-фикр аль-ислам 'инда Мухаммад 'Абду ва мадрасату», *Китаб аль-хилал* (Каир, 1980), №360, с. 40–69.

⁴⁴ Ср. Asad Abu Khalil, “Revival and Renewal” in ed., John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), p. 432f.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Ср. Аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-таджид: мин ан-насс», с. 106.

- ⁴⁷ Nasar Meer, “Complicating ‘Radicalism’- Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain,” *Arches Quarterly* (London: Spring 2012), vol. 5, p. 15.
- ⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 92.
- ⁴⁹ Мекканская декларация, принятая во время Третьего чрезвычайного саммита Организации Исламская конференция (5–7 зуль-када 1426/7–8 декабря 2005 г.), с.3.
- ⁵⁰ Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, Eng. tr. by Muhammad Zamin & Zaynab Alayuan, ed., Khanjar Hamiyuah, (London: MIU Press, 2013), p. 90.
- ⁵¹ Там же, с.91.
- ⁵² Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pp. 114.
- ⁵³ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pp. 112-113.
- ⁵⁴ Аль-Хаадж Ибрахим, «Ат-таджид: мин ан-насс ‘аля аль-хытаб», *Ат-таджид*, с.109.
- ⁵⁵ Abdullah Saeed, “Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur’an,” in ed., Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an* (London: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), pp. 42–43.
- ⁵⁶ Там же, с.44.
- ⁵⁷ Там же, с.48.
- ⁵⁸ Там же, с.52.
- ⁵⁹ Джамалуддин Аттия и Вахба аз-Зухайли, *Таджид аль-фикх аль-ислами* (Бейрут: Дар аль-фикр, 1422/2002), с. 31–32.
- ⁶⁰ Там же, с.35
- ⁶¹ Там же, с.35.
- ⁶² Там же, с.46.
- ⁶³ Мухаммад Салим аль-Ава, *Аль-фикх аль-ислами фи тарик ат-таджид*, 2-е изд (Каир: Аль-мактаб аль-ислам, 1998), с. 119, 272.
- ⁶⁴ Там же, с.220–222.
- ⁶⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch.12, Adaptation and Reform, pp. 246-262
- ⁶⁶ Пять основополагающих целей шариата (*макасид*): защита жизни, религии, человеческого интеллекта, имущества и семьи. Шестой пункт, который добавлен в этот список, это личное достоинство, или честь. Более подробно о *макасид* см.: М. Н. Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 6, pp. 123-140.
- ⁶⁷ Там же, с.40–41.
- ⁶⁸ Ср. Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 6 on “History and Methodology of Maqasid.” См. также *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: ИТТ and IAIIS Malaysia, 2012). См. дополнительно Али Джума, “Таджид усуль аль-фикх” в изд. Махмуд Хамди Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами*, с. 357.
- ⁶⁹ Ср. Исам аль-Башир, «Ат-таджид филь-фикр аль-ислам», в изд., Махмуд Хамди Закзук, *Таджид аль-фикр аль-ислами*, с.94.

⁷⁰ Там же, с. 111–112.

⁷¹ Там же, с.113–114.

⁷² Абдул-Хамид Абу Сулейман, *Азमत аль-'акль аль-муслим*, 3-е изд. (Вирджиния: Аль-ма'хад аль-'алами лиль-фикр аль-ислами, 1994), с.40; Таха Джабир аль-Альвани, *Ислах аль-фикр аль-ислами: маджаль иля низам аль-хытаб аль-ислами аль-му'асыр*, 3-е изд. (Вирджиния: Аль-ма'хад аль-'алами лиль-фикр аль-ислами, 1995), с. 72–73.

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

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

⁷⁵ Там же.

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

⁷⁷ Ср., там же, с.161.

⁷⁸ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 126.

⁷⁹ Там же, с. 127–128.

⁸⁰ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 129 цит. по Muhammad Iqbal, *Man and His Faith*, pp. 26-38

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

⁸² Подр. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pp. 26-27.

⁸³ Там же, с.130.

⁸⁴ Ср., там же.

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

⁸⁶ Там же, с.18.

⁸⁷ Там же, с.21.

⁸⁸ Мухаммад бин Иса ат-Тирмизи, *Аль-джамий' ас-Сахих Сунав ат-Тирмизи* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя)

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

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

⁹¹ Там же, с.19.

⁹² Шейх Абдулгани Ашур, исполняющий обязанности шейха аль-Азхара, «Манхадж ат-га'амуль ма'а аль-куран валь-сунна», в изд., Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид аль-фикр аль-ислами*, с.636.

⁹³ Ср. Исам аль-Баншир, «Ат-гаджид филь-фикр», в изд., Махмуд Хамди Закзук, *Тадждид аль-фикр аль-ислами*, с.94.

⁹⁴ Умеренность (*васатыйя*), таким образом, будет препятствовать излишеству даже в религиозности, чрезмерному росту легализма, суфийских практик и тому подобного. См. Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and*

Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же, с.95–96.

⁹⁷ В настоящее время автор является председателем и старшим научным сотрудником IAIS Малайзия.

⁹⁸ См. веб-сайт Международного института современных исламских знаний (IAIS), Малайзия, www.iais.org.my. С момента учреждения в 2008 году Институт издал около ста двадцати публикаций.

⁹⁹ Usman Bugaje, “Concept of Revitalization,” p. 5.

¹⁰⁰ Там же.