

Мухаммед Шариф Ахмед

НОВЫЙ ВЗГЛЯД
на
ИСЛАМ

Новый взгляд на ислам

Мухаммед Шариф Ахмед



Международный Институт Исламской Мысли



Общественное Объединение «Идрак»

Баку – 2018

© Международный Институт Исламской Мысли, 2018

© Общественное Объединение «Идрак», 2018

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

500 Grove St., Suite 200, Herndon, VA 20170

www.iiit.org

The International Institute of Islamic Thought (IIIT) (UK)

P.O. Box 126, Richmond Surrey. TW9 2UD, United Kingdom

www.iiituk.com

Общественное Объединение «Идрак»

AZ1100, Баку, ул. Мирали Сеидова 3138, корпус Д, 1-й этаж

www.idrak.org.az

ISBN: 978-9952-8333-9-1

Перевод: Айдын Ализаде

Редакция: Александра Конькова

Верстка и обложка: Гасан Гасанов

Издание одобрено Государственным Комитетом по работе
с религиозными образованиями Азербайджанской Республики

ПРЕДИСЛОВИЕ

***Во имя Аллаха милостивого,
милосердного***

Ислам – религия людей, покорных духом, религия со славной историей, богатым культурным и научным наследием, полученным в результате построения этой религиозной системы на божественных постулатах. Кроме того, источники откровения в Исламе – свет знания. Следуя этим величайшим источникам, которые открыли путь к универсализму, умеренности, толерантности, мусульмане раннего периода исламской истории сумели разрушить языческие порядки древних обществ (*ал-джахилийя*) и создать идеологические, культурные и религиозные основы нового миропорядка. С большими трудностями было образовано государство нового типа, где осуществлялся культурный и общественный прогресс. Эти достижения привели к возникновению большой мусульманской общины (*уммы*) с религией единобожия и богатой культурой. *Умма* в итоге создала могущественный халифат, обладала богатым научным и правовым наследием. Почти каждое столетие в недрах *уммы* рождались выдающиеся личности, создавалась особая политико-культурная панорама и писалась славная

история, которая вошла в эпические сказания, и о ней вспоминают до сегодняшнего дня. Всё это было возможно только потому, что мусульмане правильно понимали и следовали установкам исламской религии, сделавшей *умму уммой*, явившейся толчком разрушения старого порядка и установления новых ценностей как в религиозной, мыслительной, политической, так и в социальной сферах. Именно правильное осмысление этого наследия превратило ценности свободы, толерантности и умеренности в неотъемлемую часть общественных отношений, послужило поводом для развития и прогресса в большинстве сфер жизни. Однако позже сохранить эти достижения не удалось. Свобода сменилась тиранией, умеренность радикализмом, толерантность нетерпимостью. Падение *уммы* случилось не только по причине раскола и развала единого государства и отнюдь не только по причине экономического упадка. Этому способствовали и такие явления, как последовавшая отсталость в науке и культуре, тотальное следование мнениям различных поздних религиозных авторитетов (*таклид*). Все это ввергло *умму*, которая ранее была примером и даже объектом зависти других народов, в тяжелое положение. Таким образом, мусульманское мышление стало переживать серьезный кризис в экономической, политической, культурной, научной и даже религиозной областях.

Но радует тот факт, что начиная с 70-х годов прошлого столетия началось «исламское пробуждение», причиной которого явилось стимулирующее воздействие на умы мусульман прошлого исторического величия и могущества. На различных направлениях ведется активная борьба по преодолению отсталости и кризиса. Одним из средств этой борьбы является просветительство. С этой целью глубже и активнее изучается исламское научное и культурное наследие и предлагаются реальные методологические пути решения различных проблем. В этой сфере больше внимания уделяется не столько вопросам, связанным с верой и совестью, сколько проблемам мусульманской мысли, так как эта тема представляется наиболее актуальной и серьезной. Дело в том, что мысль формирует мировоззрение, от которого зависит практическое поведение человека. По этой причине были написаны серьезные труды по проблемам кризиса мысли. Одной из таких работ является книга иракского правоведа Мухаммеда Шарифа Ахмеда «Новый взгляд на Ислам в *фикхе*, мысли и политике». Значение этой книги заключается в том, что автор сделал попытку исследования некоторых серьезных проблем нетрадиционными методами, выступил с интересными умозаключениями по правовым вопросам, которые в наше время являются предметом бурных дебатов. Он отметил, что по различным вопросам, связанным с *фикхом*, *Сунной*, политикой, культурой

имеет место следование мнениям определенных авторитетов (*таклид*). В связи с этим необходимо в этих областях отказаться от таких консервативных подходов.

В книге рассмотрена классификация категорий «шариатского дозволительного» и «шариатского недозволительного», указано на необходимость вывода сущностного *фикха* из-под воздействия *фикха* формального, проанализировано понятие «государство» в Исламе с позитивно-религиозной стороны, осуществлена попытка объективного комментария относительно «повелевающих» *айатов* в пределах их контекста, института «мудрости» – в качестве одного из решений религиозно-политических и научно-культурных проблем, и др.

Несмотря на то, что методы подхода к проблемам у автора отличаются своеобразием и новизной, тем не менее в работе просматриваются и заблуждения. Некоторые умозаключения вызывают вопросы, отдельные положения анализируются поверхностно. По этой причине мы в некоторых случаях вмешивались в мысли автора и выражали свое отношение к ним в ссылках. Надеемся, что наше вмешательство устранит все возможные сомнения у читателя и внесет ясность в тему.

Уважаемый читатель! В этой книге вы ознакомитесь с проблемами мусульманского восприятия относительно *фикха*, *Сунны*, политики, культуры, а также приобретете интересную и полезную информацию по различ-

ным вопросам. Вам станет ясно, что наше положение достаточно удручающе, а проблемы серьезны. Но не забывайте, что постановка правильного диагноза является ключом, облегчающим решение проблемы. Прочитайте книгу, чтобы ознакомиться с проблемой и поставить диагноз. Не забывайте, что это в ваших руках.

Эльвюсал Мамедов,
доктор философии Института востоковедения
им. З. Буниятова Национальной академии наук
Азербайджана

ВВЕДЕНИЕ

По мере формирования диалектического мышления человек осознал, что развитие — это закон жизни. Развитие начинается еще в утробе матери, а потом продолжается на протяжении всей жизни: с самого молодого возраста до старения. Все находится в развитии и претерпевает изменения, застой отрицается. Все бытие движется в своем русле. Горы, как и облака, находятся в движении. Бог, который является наилучшим мастером, создал все наилучшим образом. Ни один из нас не может дважды войти в одно и то же течение реки. Как сказал выдающийся древнегреческий философ Гераклит (540–480 гг. до н.э.), при повторном купании человека омывают уже новые воды. Он считал, что за всей этой природной изменчивостью стоит космический (универсальный) разум, или единое бытие, которое является сущностью всего. Оно также является неизменным, стабильным. Это и есть Аллах.

Возможно, вышеизложенные мысли являются разъяснением коранического *айата* об условном развитии всех вещей и вечности Творца:

«...Он занят делом» (Коран, 55:29).

А Аллаху это ведомо лучше!

Развитие является не только мыслительно-философским процессом, это также конкретная реальность, видимое проявление. Мы все знаем, что человеческое общество находится в развитии и ни в каком его компоненте нет застоя. Если для превращения ранних, примитивных, обществ в общества промышленных технологий нужны были тысячи лет, то превращение технологических обществ в общества информационных технологий и Интернета произошло, можно сказать, молниеносно.

Развитие, осуществлявшееся в недалеком прошлом, не ограничивалось изменением только лишь материальной стороны прошлой формации, но и перестроило многие другие аспекты жизни. Ранее считалось, что рабовладение, расовая и национальная рознь, эксплуатация слабых народов, диктатуры и другие обычные для своего времени реалии останутся навечно и никогда не изменятся.

Экономический строй общества на определенной ступени его развития складывается объективно и является основанием всей общественной жизни, влияет на все ее стороны и происходящие в обществе процессы. Если в базисе это так, то нет нужды долго думать над тем, в каком состоянии находится надстройка. Она идет вслед за изменениями, которые происходят в соответствии с изменением общества. В результате подвергаются изменениям и некоторые условия и положения. Если так, то возможно ли отсутствие изменений и

нахождение в неизменном состоянии правовых, торговых, социальных и экономических сфер? Соответствует ли это здравому смыслу? Если общество будет лишено развития и гармонии, то не сможет выполнять свои функции и *фикх*, который превратился бы в этом случае в неактуальный свод законов, время которого уже прошло.

Что же касается исторической практики и сущности *фикха*, то очевидно, что это является наследием и исторической летописью, опирающейся на многовековую практику, созидательную деятельность тысяч *муджтахидов* (богословов-правоведов). Это та самая летопись, которая показывает свойство *фикха* – возможность обновления в процессе политико-экономического развития. Дело в том, что гармоничность его источников, универсальность критериев, всеобщность законов и правил, обширность методов создают условия для обновления и соответствия новым условиям жизни общества. Здесь мы имеем в виду область *фикха*, которая основывается на времени и пространстве, определенных религиозных текстах и постановлениях *муджтахидов-факихов*. Исключением являются не подвергающиеся изменениям во времени и пространстве абсолютные религиозные тексты. Сюда входят религиозные тексты, связанные с основами веры (*акида*) и служением, *ай-аты*, а также достоверные *хадисы*. Обновленчество, или новаторство (*тадждид*), не является вторжением в исламский *фикх* чуждых

ему ценностей и правил. *Тадждид* не должен восприниматься в качестве попытки внесения в исламское право чего-то чужеродного. Мы также не следуем идее *махдизма*, которая строится на ожидании пришествия в качестве новатора религиозного лидера (*имама-махди*). Того самого *махди*, который является в конце каждого столетия и приводит в порядок религиозные дела. В *хадисе*, который передал Абу Хурейра, говорится, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «...в конце каждого столетия Аллах пошлет в эту *умму* человека, который обновит религиозные дела». Этот *хадис* поместил в свой авторитетный сборник «ас-Сунан» Абу Давуд.

Отметим, что эта идея широко распространена в исламской традиции. *Факихи* (религиозные правоведы), мыслители пытались определить, кто именно является тем самым *имамом-муджаддидом* (обновителем веры). Например, одни считали обновителем Ислама в первом столетии *хиджры* Умара ибн Абдул-Азиза. Другие считали, что во втором столетии им был *имам* Шафии. Многие считали *муджаддидом* в пятом столетии *имама* Газали. Таким образом, объявляли *муджаддидами* тех своих современников, чьим учениям они симпатизировали.

Муджаддидизм, о котором мы говорим, по смыслу не отличается от этих исторических идей. Это не только социальное явление, но и общественная необходимость. Необходи-

мость, которая приводит законы в соответствие с реальностью, регулирует мышление! Новаторство имеет место в общежитейских положениях *фикха*, но не в вероучительных и шариатских принципах, которые остаются неизменными. Их разница в том, что *фикх* проявляется как следствие человеческих понятий, соответствующих *шариату* трактовок, различных ограниченных временем и пространством подходов. Он не является прямым божественным откровением. Это свод знаний, который может быть подвергнут изменениям. *Шариат* же основывается на священных религиозных текстах, на установках, которые напрямую вытекают из Корана и спасительного источника – достоверной *Сунны*.

Известно, что *шариат* направляет человека в мир веры, которая сближает верующие сердца с Создателем. В результате сердце верующего покоряется божественной воле, довольствуется ею.

Шариат утверждает правила верного поведения, семейные законы. Его окончательные повеления и запреты закрыты для *иджтихада*¹.

¹ Иджтихад – старание, усердие. В *шариате* – труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании *айатов* Корана, *хадисов*, *кийаса* и *иджмы*. Ученый, который занимается *иджтихадом*, называется *муджтахидом*. Он должен иметь обширные познания и отвечать определенным нравственным критериям, принятым в Исламе.

Что же касается общественно-политических проблем, состояния индивида в обществе и государстве, то можно сказать, что *шариат* и по этим вопросам не ограничился общими критериями. В данном случае речь идет о критериях справедливости, совести и добра или, говоря юридическими терминами, о «естественном законе». Применение этих критериев, извечных принципов к реальности, нетрадиционной среде должно происходить в соответствии с требованиями изменяющихся во времени и пространстве условий. Судьи, *гази*, перенося неограниченные полномочия на общие интересы и цели мусульманского права, должны проводить какие-либо изменения по справедливости. При установлении закона в этой сфере было бы желательно изучить мнения специалистов по тем же критериям, которые выражены в сводах законов различных народов.

Если дело обстоит таким образом, то новаторство является неизбежной общественной необходимостью. В некоторых случаях статус закона приобретают народные обычаи (*ада-ты*), а религиозные тексты выражают лишь предположение. Бывает и так, что вскрываются все новые и новые прецеденты, по разрешению которых нет никаких однозначных указаний в религиозных текстах. В этих случаях для выхода из ситуации использование классических традиционных понятий исламского права или выданных по схожим случаям старых *фетв* было бы нецелесообразно,

противоречило бы мудрости и даже *шариату*. Наоборот, для этого необходимо создать положения *фикха*, соответствующие реальности. Он должен нащупать «пульс» времени, соответствовать ему, не усложнять, а облегчать решение проблемы. В то же время все это не должно отпадать от традиционного правового наследия, должно подпитываться им с соответствующей стороны.

Все это не является ни нововведением (*бида*), ни введением ранее неизвестных методов, ни неуважением к традиционному мусульманскому правовому наследию. Это является обеспечением развития закона и права в современной правовой мысли. При этом, естественно, примером должны послужить труды мусульманских ученых прошлых веков. Тех правоведов, которые не ограничивались решением правовых проблем лишь своего времени, но учитывали и те проблемы, которые должны были возникнуть в будущем.

Исламская *умма* была свидетельницей многочисленных фактов обновления *фикха*. Наблюдались и случаи диаметрально различных подходов к религиозным текстам с целью постижения мудрости и достижения окончательных целей. Умар ибн Хаттаб (да пребудет над ним довольство Аллаха) сохранил целостность Ирака после его завоевания и превратил его земли в государственную собственность в интересах всех мусульман. При этом он не стал делить земли Ирака между воинами в соответствии с указаниями в Ко-

ране и *Сунне*. По этой причине завоеватели Ирака из числа сподвижников Пророка стали протестовать против решения халифа и, посчитав его решение несоответствующим *шариату*, стали требовать свою долю. Однако халиф Умар (да пребудет над ним довольство Аллаха) понимал, что день ото дня расширяющееся государство, у которого становилось все больше врагов, нуждается для своей устойчивости в твердой экономике и надежной финансовой системе. Только при наличии таковых государство может быть крепким и могут быть обеспечены все необходимые требования. Дело в том, что справедливый халиф опасался накопления большой денежной массы в руках определенных групп людей. В этом смысле он правильно понимал и нижеприведенный *айат* Корана: «Добыча, которую Аллах вернул Своему Посланнику от жителей селений, принадлежит Аллаху, Посланнику, родственникам Пророка, сиротам, бедным и путникам, дабы не досталась она богатым среди вас. Берите же то, что дал вам Посланник, и сторонитесь того, что он запретил вам. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах суров в наказании» (Коран, 59:7).

По этим причинам он был категоричен в своем решении и утвердил вместе с другими избранными знатоками *фикха* из числа сподвижников Пророка принцип «первенства мудрости и наивысших интересов в политике и управлении в обществе».

Также халиф Умар в годы голода распорядился не отрубать руки вора́м. Кроме того, он отменил оказание принявшим Ислам неофитам материальной помощи. Эти мусульмане религию принимали, но их сердца все еще не были в Исламе. Для укрепления их веры на первых порах им выплачивалась помощь, и это соответствовало предписанию Корана. Однако времена изменились, и больше не было необходимости привязывать души таких людей к Исламу и заручаться их нейтралитетом во время войн. Управленческие решения халифа Умара не были упразднены и последующими халифами.

Надо отметить, что изменения некоторых положений *фикха* зависят не только от периода жизни *уммы*, но происходят и от города к городу. Явным примером этого является различие иракского шафиитского *фикха* от египетского, мединской школы *фикха* от школы *имама* Малика. Эту истину халиф Умар ибн Абдул-Азиз со всей ясностью представил следующим образом: «Люди бывают судимы столько раз, сколько совершают проступки»².

Жизнь полна постоянно возникающих и меняющихся проблем и трудностей. Их можно разрешить соответствующими каждому случаю путями. При этом было бы неверно

² То есть за каждый совершенный проступок выносить свое решение. Дело в том, что различные ситуации и случаи неверно оценивать с помощью одного заключения. Для этого требуются различные решения.
– *Примеч. пер.*

«копирование» старых установок, обращение в отдельных случаях к традиционному *фикху*. Напротив, существующее положение должно быть тщательно исследовано, выведены принципы и критерии, регулирующие схожие случаи, либо же нужно обратиться к коллективным решениям специалистов и *факихов*, получая пользу от сравнительного *фикха*.

Как было ранее отмечено, здесь разговор не идет об основах веры, служении и правильной морали. Все перечисленное является абсолютными ценностями. Исламский *шариат* определяет и представляет эти ценности конкретно. Они неизменны. Значит, исламский *шариат* вечен, приспособляем к каждому времени и пространству.

Слова: «Врата иджтихада всегда открыты для специалистов права для изыскания надлежащего решения» – выражают возможность обновления и развития исламского *фикха* в соответствии с реальностью и обстоятельствами. Имамитский (шиитский) *фикх* всегда уделял особое место новаторству. Университет ал-Азхар во времена шейха Мухаммеда Абдо и после него переживал период расцвета в результате движения новаторства (*тадждид*).

В настоящее время можно сказать, что большинство правовых школ говорят *тадждиду* «да». Однако некоторые правоведы сомневаются, а другие выступают с инициативой, чтобы прежние правовые разъяснения оставались неизменными. Например, в свое

время некоторые правоведы не учитывали факторы времени и места, а также общечеловеческие изменения взглядов на ценности. И большинство разногласий правоведов тоже было велением времени. Это не было связано с базой религиозных доказательств. В результате изучения различных правовых *иджтихадов* было создано следующее правило: при изменении времени и окружающей среды изменение правовых установлений является нормальным событием.

Выдающийся богослов Мухаммед Тахир ибн Ашур (ум. в 1973 г.) писал:

«Шейх Абу Мухаммед ибн Абу Зейд держал в своем дворе собаку. Ему сказали: “Ведь имам Малик считал содержание собак оседлым населением крайне нежелательным (*макрух*)”³. Абу Зейд на это ответил следующим образом: “Если бы Абу Зейд жил в это время, он бы держал перед дверьми своего дома льва”⁴».

Становится понятным, что правовые решения подчинены обычаям (*адатам*). Имам ал-Карафи сказал:

«Все, что находится в ведении мусульманского права, подчиняется обычаям. Если ме-

³ Макрух – в *шариате* деяние, совершение которого является не полностью запретным, но крайне нежелательным.

⁴ *Тахир ибн Ашур*. Цели исламской религии. Тунис, 1978. С. 87.

няются обычаи, то в соответствии с ними меняются и правовые решения»⁵.

По нашему мнению, произносивший эти слова ал-Карафи опирался на следующий *ай-ат* Корана:

«Аллах желает дать вам разъяснения, повести вас путями ваших предшественников и принять ваши покаяния, ведь Аллах – Знающий, Мудрый» (Коран, 4:26).

Толерантная исламская религия создает условия для обновления *фикха*; считает основные цели религиозных текстов приоритетными по сравнению с их формальным содержанием; призывает мусульман к *иджтихаду* и исследованиям для получения хороших и эффективных результатов.

В наше время отношение к *иджтихаду* научно-правовых учреждений положительное. Однако при этом суждения по новым проблемам находятся под влиянием традиционного *фикха*. Они основываются на традиционных механизмах формального *фикха* (*фикх ал-Мабани*), науки о фундаментальных принципах *фикха* (*усул ал-фикх*). Однако *иджтихады* должны вестись в соответствии с изучением реального положения вещей и сущностного *фикха* (*Фикх ал-Маани*), который основывается на установках *шариата*. Известно, что цели *шариата* конкретны. Что же касается лингвистических, разъяснитель-

⁵ *Субхи Махмасани. Философия законодательства в Исламе. Бейрут, 1961. С. 214.*

ных и повелительных механизмов науки об основах *фикха*, то это является спорным вопросом. Примером является понятие «*мухалафат*»⁶, приведение *хадисов*-«*ахад*»⁷ в качестве доказательства, конкретность «всеобщего», выражение обязательности приказа и другие вопросы.

Исследователи, которые ищут соответствие исламского *фикха* постоянно изменяющейся реальности, должны придавать особое значение целям и основным принципам *шариата*. Потому что цели и принципы определяют правильное решение проблем человечества, преодолевают противоречия, возникающие во время разъяснения религиозных текстов. Дело в том, что разъяснения великих *имамов* и *факихов* во многих случаях не могут рассматриваться как правовые вердикты. На самом деле *иджтихад* должен основываться на религиозных текстах, мудрости (которая является источником *фикха*), однозначных доказательств. Не является *иджтихадом* скупулезное следование традиционным комментариям из книг по *фикху*. Вместе с этим *муджтахид* должен учитывать и традиционные решения проблем.

⁶ Мухалафат (араб. – порча, выход за пределы) – термин исламского права, означающий движение против общепринятых правил. – *Примеч. пер.*

⁷ Ахад – *хадис*, который был передан одним передатчиком из каждого поколения передатчиков. – *Примеч. пер.*

Никто из великих *муджтахидов* не утверждал, что его *иджтихад* является единственным и навечно правильным. Они не призывали других им следовать. Но каждый считал свое мнение наиболее верным. Но когда они видели, что какое-то другое мнение более целесообразно, безоговорочно принимали его. *Имам* Абу Ханифа (да упокоит его Аллах) был одним из таких *муджтахидов*. Помимо него, и многие *имамы* сделали эти слова своим девизом: «Какой *хадис* является более достоверным, я принадлежу к этому *мазхабу* (пути)». *Имам* Шафии (да упокоит его Аллах) также часто повторял: «Наше мнение верное. Но можем и ошибаться. В то же время есть вероятность того, что в конечном счете мы окажемся правы». Как видно, разговор идет об *иджтихаде* и свободе исследования. Ни один *муджтахид* не утверждал, что его истина открылась только ему.

В целом множественность *иджтихадов* не должна быть причиной замешательства в мусульманском обществе, не должна приводить к противоречиям. Потому что, несмотря на множественность, они не могут быть противоречивыми, это невозможно. *Иджтихад* того или иного *факиха* не должен приводить к закреплению только его мнения. Обязанностью государства и судов является систематизация нововведений в соответствии со временем и местом для вынесения конкретных вердиктов.

Новые *иджтихады* должны проводиться в пределах основных принципов *фикха*. Они должны соответствовать развитию, решать нетрадиционные проблемы.

Я не призываю к упразднению способов и основ *фикха*. Основополагающие его принципы – это достижения в области методологии, лингвистики, мысли и логики. Благодаря этой науке мы можем правильно осмыслить правовое наследие различных *мазхабов*, которые были в историческом прошлом. Метод *фикха* укрепляет способность к *иджтихаду*, развивает силлогистическое мышление, которое основывается на сравнении и результате которого является умозаключение. Однако я считаю, что эта область науки неудовлетворительна для разрешения нетрадиционных проблем и новаторских идей (*тадждид*).

Количество религиозных текстов, которые связаны с проблематикой социальных отношений, невелико и носит общий характер. Если так, то *муджтахид*, выводящий решение в нетрадиционных условиях, вначале должен изучить реальность, определить, что находится в интересах людей. И только потом выносить правовой вердикт, который основывается на целях *шариата* и мудрости.

Высказывая вышеприведенные доводы, я подтверждаю идеи выдающегося богослова

Ибн Ашура. Он назвал это наукой о целях *шариата* (*Макасид аш-Шариа*)⁸.

Матуридитские каламисты⁹, мутазилиты¹⁰, *факихи* и *алимы* по методу *фикха* говорили, что в повелениях и предписаниях Аллаха заложены интересы и мудрость. Например, Ибн Каййим писал:

«Представляется совершенно невозможным, чтобы Судья Судей и Знаток Миров был бы далек от идеалов мудрости и интересов. Коран, *Сунна*, сущность и божественные знамения подтверждают это»¹¹. Пречистый Пророк Аллаха и *шариат* были посланы, чтобы выстроить для людей определенную систему, которая заставила бы их понять собственные интересы и создала условия для утверждения справедливости. В Коране это положение, ко-

⁸ *Тахир ибн Ашур*. Цели исламской религии. Тунис, 1978. С. 8.

⁹ Калам – рационалистическая религиозная школа, которая появилась с целью защиты Ислама от чуждых ему учений и их влияний; исламская схоластика. – *Примеч. пер.*

¹⁰ Мутазилиты – последователи первой в истории Ислама рационалистической школы. Основанная Василем ибн Атой (ум. в 749 г.), эта школа первоначально защищала положения Ислама от критики оппонентов и инородных влияний. Однако потом они в своем рационализме стали впадать в крайности. По этой причине мутазилиты стали объектом нападок богословов относительно методов *фикха*. – *Примеч. пер.*

¹¹ *Ибн ал-Каййим ал-Джаузийя*. Средства мудрости в шариатской политике. Каир: Ас-Сунна ал-Мухаммадия, 1953. С. 14.

торое имеет фундаментальное значение для *уммы*, представлено следующим образом:

«Мы уже отправили Наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними Писание и Весы, чтобы люди придерживались справедливости. Мы также ниспослали железо, в котором заключается могучая сила и польза для людей, для того, чтобы Аллах узнал тех, кто помогает Ему и Его посланникам, хотя и не видит Его воочию. Воистину, Аллах — Всесильный, Могущественный» (Коран, 57:25).

В арабском тексте слово «*ал-адл*» означает справедливость. Справедливость сохраняет интересы человека, ограждает от затруднений. Там, где есть справедливость, там есть предписания Аллаха! Справедливость не является лишенным сущности, формальным, слепым лицемерием. Напротив, она является подтверждением правды, спокойствием совести. В отношении к судье же она является синонимом восприимчивости, а для сердец — спокойствия. Кроме того, справедливость — это добро, на котором выстроено здание религии и закона цивилизованных народов.

Мусульманину разрешается нарушить свою клятву ради благополучия и интересов других людей. *Имамы* Бухари и Муслим передали, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Кто дал клятву о чем-то, а потом нашел нечто лучшее, чем это, пусть последует за лучшим и нарушит свою клятву». Создание новой области *фикха* требует, чтобы

выбранная при этом методика была конкретной и бесспорной. Так, для сторон, участвующих в полемике, необходимо создать рационально-логическую систему аргументации, которая завершалась бы аксиоматическими заключениями, с целью положить конец дискуссиям и спорам.

Новая область *фикха* должна опираться в том числе на общие цели *шариата*, отдельные эпизоды из практики Пророка, выведенные из основных вопросов *шариата*, общие критерии и правила и признаваемые всеми народами основные принципы. Известно: большинство правовых вопросов имеет тенденцию к множественности среди различных наций. Эта множественность проявляется в тех проблемах, которые вытекают из основных (*фуруат*). Однако «*уsul*» (тут имеются в виду основные принципы *фикха*. – Примеч. пер.) не может положить конец непрерывным спорам, а, напротив, создает их. Существующая методика *фикха* в настоящее время не подходит для сближения позиций по правовым вопросам и создания единства идей в этой области. В этой связи я бы хотел напомнить мысли тунисского богослова Шейха Мухаммеда ат-Тахира по этому вопросу. Этот выдающийся мусульманский религиозный правовед был сторонником обновления и реформации «усулитских» (традиционных принципов той или иной религиозной сферы) методов. Ибн Ашур писал:

«Если мы желаем учредить конкретные правила в религиозном праве, тогда наша обязанность состоит в необходимости вывода новых установлений из правового “котла”; менять их в рамках умозаключений и критики; отбросить странные моменты, которые стали “ярмом” на “шее” и при этом предложить надежные способы понимания и умозаключения. При всем этом необходимо опираться на традиционные правила фикха. Потом нужно дать этому делу форму и назвать его “наукой о целях *шариата*”. Здесь необходимо оставить методику фикха как есть и искать синтез правовых решений. В связи с этим нужно доверять правилам фикха, которые помогают достигнуть этой цели. Нашим идеалом является представление целей *шариата* и превращение их в принципы этой великой науки – науки о целях *шариата*»¹².

Некоторые считают, что нет необходимости в неизменных правилах *фикха*. Потому что методика фикха близка к правовым вердиктам, но далека от методики религии. Нельзя обвинять в нечестивости и ереси тех, которые имеют конфликтные мнения по правовым законам¹³.

Другие считают, что, вероятно, использование аргументов «*лафзи*» (формальное,

¹² Тахир ибн Ашур. Цели исламской религии. Тунис: Тунисия, 1978. С. 8.

¹³ Ибн Таймийа. Черновая (книга) по основополагающим правилам фикха / подг. к печ. М.М. Абдулхамид. Каир: «Ал-Мадани». С. 366.

морфологическое) необязательно, за исключением одного случая. Это использование его для пользы очевидного в пределах контекста. При этом нет разницы, упомянут этот контекст позже или если аргументы дошли до нас общеизвестными путями (*мутава-тир*¹⁴)¹⁵.

Откровенно говоря, эта книга написана не только для того, чтобы высказать идею обновления правовой методологии в параллелях с обновлением *фикха*. В целом я изыскиваю подходы для расширения области *иджтихада* и эксперимента. Такие подходы спасают исследователя от формального следования религиозным текстам. Вдохновением для этой работы служит для меня то, что религия не отменила полностью все традиции и обычаи периода невежества (*джахилийи*). Даже напротив, религия подтвердила положительные традиции, истоки которых восходили к глубокой древности. Однако те из них, которые не сочетались с основами и фундаментальными ценностями Ислама, были отменены. Основное правило состоит в том, что природа всех вещей разрешенная (*мубах*). Ограничения же являются исключениями из

¹⁴ Мутаватир – одни и те же повествования, которые переданы одной группой лиц от других, в которых невозможно их соглашение для фальсификации этого повествования. – *Примеч. пер.*

¹⁵ *Имам Рази*. Книга о следствиях в основополагающих принципах / подг. к печ. Таха Джабир ал-Алвани. Т. 1. С. 408.

этого правила, и их принципы и условия определены конкретным образом в *шариате*.

Действительно, в мирских делах есть такие вопросы, в которых для принятия правильного решения на основе традиций и обычаев требуется глубокий разум и мудрость. Также и достоверные (*сахих*) *хадисы* в большинстве случаев не выражают принуждения (*ильзам*), а носят назидательный и инструктивный (*иршад*) характер.

Те, кто в курсе правовых разногласий, хорошо знают, что в большинстве случаев они возникли в результате изменения условий и среды. Известно, что *имам* Шафии после переезда в Египет поменял некоторые свои правовые предписания, которые он давал в Багдаде. Поздние ханафитские правоведы во многих случаях не соглашались с мнением Абу Ханифы. При этом они знали, что если бы Абу Ханифа жил в их время, то он подтвердил бы их мнение. В частности, раньше по ханафитскому праву только султан (халиф, судья) мог кого-то к чему-то принуждать. Однако потом времена изменились. Люди перестали сторониться судей, стали господами друг перед другом. Поэтому правоведы вынесли *фетву* о том, что помимо султана человека могут к чему-то принудить и другие (к примеру, на основе договора)¹⁶.

Алламе Ибн ал-Каййим ал-Джаузийя писал:

¹⁶ Ибн Абидин. Рисала. Т. 3. С. 125.

«Существует два вида фикха, и судья должен их знать:

а) фикх по предписаниям относительно общих случаев;

б) фикх реальности и особых состояний людей.

Посредством фикха реальности (судья) отличает правду от лжи, истину от беззакония. Потом он приспособливает их друг к другу. Обязанностью (судьи) является вынесение вердикта, соответствующего реальности, а не действие, противоречащее ей»¹⁷.

Такой подход отражает многочисленные положения *«усулитских»* комментариев. Поэтому нельзя рассматривать это как странный случай. Это является соблюдением правила «свободной прогулки на обширных пустых полях». Это дает возможность *казиям* и судьям, основываясь на потребностях и реальных изменениях, рационально мыслить, воспользоваться универсальными законоположениями, общими критериями и принципами. Это те самые законоположения и критерии, которые окутывают милостью каждого, снимают затруднения в религии, отражают вредное и вредоносное, призывают к благу, справедливости, единству и миру; превращают Ислам в религию каждого верующего, воспринимают возможность существования своей киблы для

¹⁷ Ибн ал-Каййим ал-Джаузийя. Средства мудрости в шариатской политике. Каир: «Сунна ал-Мухаммадия», 1953. С. 122.

каждой религии в этом мире: «Никто не станет обращаться к кибле других»¹⁸; признают Землю свободной для каждого человека: «Каждого из тех и других Мы наделяем дарами твоего Господа, и дары Его не являются запрещенными»¹⁹; призывают не к столкновению цивилизаций, а к соревнованию между людьми в вопросе совершения благих деяний: «Стремитесь же опередить друг друга в добрых делах»²⁰. Эти законоположения и критерии являются составной частью мудрости, которая должным образом оценивает истину.

По моему мнению, такой подход показывает, что исламский *шариат* не содержит всех подробностей политических систем и законов. Напротив, это все отпущено на усмотрение *уммы*. Политика была рассмотрена с позиции обширных сфер. В этих сферах справедливость, терпение, религия, братство между людьми играют основную роль. Реформаторство и исламская божественная система морали выступает в регулирующей роли.

Основываясь на вышесказанном, я поставился представить основные контуры регулирования известного подхода, основываясь на определенном методе и способе. Каждый из этих методов и способов обогатит проблему обновления *фикха*. Новый взгляд на исламское право (а также новые подходы) заполнит

¹⁸ Коран, 2:145.

¹⁹ Коран, 17:20.

²⁰ Коран, 2:148.

пустоты, большинство из которых является результатом грамматической [лингвистической] и формально-правовой [формального *фикха*] деятельности в правовом наследии, превратит в целостную цель *шариата* защиту человека и усилит заботу о нем по совести и справедливости.

В эти методы входят следующие положения:

1. Исследование функции *Сунны*;
2. Приоритетность сущностного *фикха* над формальным;
3. Изучение исламской политической мысли;
4. Исследование исламской культурной мысли;
5. Проявление мудрости в решении проблем.

Понятно, что эти методы расширяют мыслительные и практические возможности в поисках соответствующих решений современных общественно-политических проблем.

Мы не утверждаем, что эти новые подходы к проблемам безупречны и идеальны. Тем не менее хотим собрать все наши мысли об этом в одной книге, для того чтобы они стали объектом научных дискуссий и полезных дебатов. Искренне желаем, чтобы эти идеи, целиком или частично, были положительно встречены исследователями. Однако если этого не будет, то мы станем довольствоваться нашими наилучшими и чистыми намерениями.

Глава I

О ФУНКЦИЯХ СУННЫ: ОБЪЕКТИВНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Мы можем поставить вопрос таким образом: что в словах, поступках и одобрениях Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) является откровением, а что результатом собственной воли и мыслей? Обладает ли все сказанное и сделанное Пророком статусом закона и является ли это обязательным для мусульман?

С этой целью мы затронем три темы:

1. Функции *Сунны*;
2. Особенности предписаний *хадисов* относительно регулирования мирских проблем;
3. *Хадисы*, выражающие общие предписания.

Каковы функции *Сунны*?

Коран в открытой форме оглашает обязанности Пророка Мухаммада! В Священной Книге говорится:

«Мухаммад – Посланник Аллаха» (Коран, 48:29).

Пророчество это – сам Коран. Коран объявляет самому Мухаммаду это пророчество и приказывает ему открыть это людям:

«А тебе Мы ниспослали Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано...» (Коран, 16:44).

«О Посланник! Возвести то, что ниспослано тебе от своего Господа» (Коран, 5:67).

Поэтому Пророк Мухаммад пропагандировал свое пророчество (*рисалят*), оберегал вверенные ему ценности и возвестил обо всем этом в речи при своем прощальном *хадже*: «Дошло ли (до вас мое пророчество)? О Алла-х, будь свидетелем!»

Если бы он не довел до людей приказы и заветы Корана, если бы не оставил летопись своей жизни (*Сира*), основные виды исламских служений, обрядности, законов оказались бы предметом споров и дискуссий. Поэтому с точки зрения возвещения откровения людям нельзя отделять *Сунну* и *Сиру* от Корана. Вместе с этим пророческая миссия отнюдь не исключает человеческой сущности Пророка Мухаммада. Коран приказывает ему открыто заявить об этом:

«Скажи: “Воистину, я — такой же человек, как и вы”» (Коран, 18:110).

В Пророке Мухаммаде было соединено пророчество с человеческими качествами. Не каждое его слово преследовало целью установить религиозный закон, ввести обязательные религиозные предписания. Он не любил, когда ему задавали слишком много вопросов, так как опасался, что *умма* впадет в затруднение от его ответов на них. Его жизнь показывает, что он (да благословит его Аллах и

приветствует) переживал за свою *умму* и был к ней благосклонен. В одном *хадисе*, достоверность которого была подтверждена всеми единогласно, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «довольствуйтесь тем, что я вам оставил. Те, которые жили до вас, задавали своим Пророкам слишком много вопросов и в большинстве случаев не соглашались с их ответами. Поэтому они ввергнуты в ад. Сторонитесь того, что я вам запретил и, в силу своих возможностей, делайте то, что я вам приказал».

Также в достоверном *хадисе*, который был передан Аишей (довольство Аллаха над ней) говорится: «Порой Пророк оставлял начатое дело. Он остерегался того, что люди посмотрят на это его деяние и станут повторять его. Этим самым совершение этого станет обязательным (*ваджиб*) для них».

Богословы, специализирующиеся на методике *фикха*, обращали внимание на эту проблему и утверждали, что побудительной *Сунной* являлось все пропагандировавшееся Пророком, полученное им от Господа, благодаря чему у *уммы* появилась религия и нормы поведения.

Что же касается *Сунны*, учрежденной Пророком с целью вынесения решений в определенной ситуации; по поводу соответствия действий условиям войны и мира; для выражения мнения на основании медицинской и торговой практики; относительно назиданий, не имеющих отношения к обязательным по-

веденческим правилам, богословы разделяли закрепляющую (обладающую свойством учреждать обязательные религиозные правила) *Сунну* (*ас-Сунна ал-мулзима*) от предписывающей, назидательной, рекомендательной *Сунны* (*ас-Сунна ал-Иршадия*).

Мухаммад был Пророком и возвещал людям божественное откровение. Кроме этого, он был судьей, принимавшим правовые решения. Он также был подлинным лидером, который формировал *умму*, руководил создавшейся ситуацией и управлял ведением военных действий. Также Пророк обладал возвышенными личными качествами. Понятно что, скорее всего, будучи со своей семьей, навещая кого-то, либо же советуясь со своими сподвижниками относительно какого-то вопроса, он принимал какие-то обязывающие (обязательные для исполнения) решения. Однако ознакомление людей с божественными повелениями и запретами, комментарий общих положений Корана являлись чисто религиозными актами, и здесь были повеления принудительного или обязательного для исполнения характера.

Существует четыре мнения на те поступки Пророка, которые касались его самого²¹ и не были обязательными. Первые два сводятся к тому (этого мнения придерживался, в частно-

²¹ Обратить внимание на *айат*: «Тебе сделаны исключения для того, чтобы ты не испытывал никакого стеснения» (Коран, 33:50).

сти, Алламе Тафтазани²²), что решения относительно какого-то деяния²³ не восходят непосредственно к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует), либо это представляется не столь очевидным (*таваккуф*). Поэтому распространение этого решения на всю *умму* является весьма сомнительным; теперь должны ли мы подчиниться решению по этому деянию или нет?

Согласно двум другим мнениям, они сводятся к тому, что Пророк имел полномочия совершить или не совершать какое-то деяние. Поэтому наше следование или не следование этому примеру является спорным вопросом.

«Окончательным решением относительно деяний Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) является то, что некоторым из них необходимо следовать. Следование же является либо *мубах*²⁴, либо *мустахаб*²⁵, ли-

²² Алламе Тафтазани. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 15.

²³ В исламской традиции это называется исполнительной Сунна (*ас-Сунна ал-Фелия*). – *Примеч. перев.*

²⁴ Разрешенное деяние – в религии действия, совершение или несовершение которых является свободным выбором верующих. Их совершение не является богоугодным, а несовершение не ввергает в грех. – *Примеч. перев.*

²⁵ Мустахаб – деяние, совершение которого желательно. В религии такие деяния не являются обязательными, однако их совершение приносит верующему духовную пользу и является богоугодным актом. – *Примеч. перев.*

бо обязательным (*ваджиб*), либо же настоятельно обязательным (*фард*). Некоторым же его деяниям следовать не нужно. Они либо связаны с его личными делами, либо же были совершены им не с каким-то умыслом. Общие деяния Пророка (*ал-Афал ал-Мутлака*) обращают в необходимость неследование некоторым его примерам по причине невежества. Некоторым же его деяниям необходимо следовать».

Тунисский богослов *шейх* Ибн Ашур описывая *хадисы*, в которых рассказывается об обязанностях Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) писал:

«Согласно Корану и *Сунне*, на пути пропаганды религии сказанное и сделанное им до дня Суда является, по сути, повелением; если это приказ, то каждый стремится его исполнить или же свободен в этом. Если же это запрет, то каждый должен остерегаться этого.

Пример Пророка в качестве *имама* (лидера, руководителя) может быть использован в том случае, если на это будет разрешение *имама* (государства). Потому что это не носит характера религиозной установки. Он совершал эти поступки только и только в качестве лидера. Тут речь идет о назначении наместников, заключении мира, руководстве армией, и это касается лишь лидеров государства. В определенных случаях Пророк совершал деяния в качестве *кази* (судьи). Нельзя повторять его поступки, если на это не будет решения судьи. Потому что это деяние относится к

разряду судебных решений»²⁶. Все это означает, что, прежде чем принять решение, необходимо установить, носят ли слова и поступки Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) обязательный или назидательный характер. Понятно, что при вынесении решения по вопросам назначения наместников, раздачи должностей, распоряжений о мобилизации, отправке войск на войну он выступал в качестве руководителя. Но при вынесении решения относительно семейных проблем, раздела имущества Пророк выступал в качестве *кази*.

Что касается слов и деяний Пророка в области религиозного служения, то тут он выступал в качестве пропагандиста веры. Но есть и такие его слова и деяния в которых его качество не является определенным. По этой причине *факихи* попали в разногласия по поводу вынесения решений по таким его словам и поступкам. По этому поводу ниже будет вестись речь.

Необходимо отметить, что сподвижники Пророка не совсем точно знали, что из его речений и поступков является следствием божественного откровения, а что исходит от него самого. Согласно шейху Аштуру²⁷, впервые эта проблема была исследована Алламе

²⁶ Алламе Тахир ибн Ашур. Цели исламской религии. Тунис: «Тунисийа», 1978. С. 29.

²⁷ Алламе Тахир ибн Ашур. Цели исламской религии. Тунис: «Тунисийа», 1978. С. 29.

Шихабеддином Ахмадом ибн Идрисом ал-Карафи²⁸.

В книге «*Анва ал-Бурук фи-л-Фурук*» собрал в тридцати главах примеры поступков Пророка в качестве судьи, религиозного пропагандиста и лидера:

«Посланник Аллаха был могущественным лидером, мудрым судьей, самым знающим муфтием, *имамом имамов, кадием кадиев*, ученым ученых. Нет такого религиозного течения, в котором бы его не почитали самыми высокими эпитетами. Но его основной деятельностью было религиозное просвещение. Ведь прежде всего он был Пророком. Только после этого следуют его другие дела и деяния. Значит, часть его деяний была связана с просвещением, выдачей *фетв*, некоторые – с

²⁸ Эту проблему приблизительно за три века до Шихабеддина Ахмада ибн Идриса ал-Карафи исследовал Абу Мухаммад ал-Кутайба (IX век). Другие авторы называли его «литератором *факихов, факихом* литераторов» за обладание им энциклопедическими знаниями. Абу Мухаммад ал-Кутайба в книге «*Тавил Мухталаф ал-Хадис*» классифицировал хадисы следующим образом:

А) *Хадисы*, ниспосланные ангелом Джабраилом;
Б) *Хадисы*, отражающие точку зрения Пророка и одобренные Аллахом;
В) *Хадисы*, высказанные в назидательных и морально-воспитательных целях. Более подробно см.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как источник знания и культуры. Каир: «Дар аш-Шурук», 2002. С. 25–27. – *Примеч. пер.*

принятием решений, а некоторые – с лидерством».

Правда, в *фикхе* и «*усулитском*» наследии людские проблемы не отделены от религиозных дел; людские проблемы относительно, свободны (*мубах*); религиозные дела абсолютны и обязательны (*таклиф*). Поэтому религии дается такое определение: она является божественным явлением, которое ведет к благу справедливых людей при условии их правильного религиозного выбора. Однако людские состояния, формы управления, бытовые вопросы не соотносились с религией, потому что они подвержены постоянным изменениям.

Также известно, что в Коране говорится о человеческой сущности Пророка:

«Скажи: “Воистину, я – такой же человек, как и вы. Мне внушено откровение о том, что ваш Бог – Бог Единственный”» (Коран, 18:110).

Сам Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) подтверждал это. Так, в *хадисе*, переданном имамом Муслимом, Ибн Маджей, Ахмадом ибн Ханбалем, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Я только человек. Если я что-то прикажу вам от религии, следуйте этому. А если я что-то сказал вам по своему мнению, то знайте, что я тоже человек». Это показывает, что Пророк был как Пророком, так и человеком. Его сподвижники хорошо понимали, что является установлением неизменной рели-

гии, а что изменчивым личным мнением, относительно которого можно вести дискуссию. Потом эти тенденции нашли отражение в *иджтихадах факихов*. Некоторые считали это личным мнением и людским взглядом, а некоторые Божественным откровением.

Согласно Ибн Ашуру в *Сунне* имеется двенадцать функций:

1. Законодательная.
2. Выдачи *фетв*.
3. Судебная (вынесение решений).
4. Руководящая (лидерство).
5. Наставления на истинный путь.
6. ПримириТЕЛЬная.
7. СовеЩательная.
8. Наставленческая.
9. Духовного воспитания.
10. Обучения высшим истинам.
11. Моралистская.

12. Состояний, не повелевающих и не запрещающих чего-то в практических науках, искусстве, традициях.

Во всем этом нас интересует то, какие функции носят принудительный характер, а какие лишь назидательный и рекомендательный. Сыны *уммы* имеют право на выбор того, чего они хотят. Известно, что *Сунна*, возвеЩающая от имени Господа и раскрывающая основы традиции, является обязательной. Но *Сунна*, которая определяет приоритеты, носит назидательный и совещательный характер является не обязательной, а рекомендуемой, богоугодной.

Свобода, предоставляемая Исламом в жизненных вопросах, обладает многими прогрессивными перспективами. Известно, что количество коранических *айатов* по проблемам социальных отношений, в частности по вопросам управления, ничтожно мало. В правовых решениях использовано в различных вопросах не более 245 *айатов*. А всего же *айатов* более 6000. Повеления по вопросам финансов и имущества содержатся только в семидесяти *айатах*. *Айатов*, которые можно использовать для составления основ конституции, всего лишь десять. Из двадцати пяти *айатов* можно вынести решения по вопросам международных отношений. Некоторые из них основываются на определенных прецедентных позициях. Такие прецеденты относятся только и только к язычникам и, за некоторыми исключениями, не могут быть использованы в других случаях.

Большая часть *Сунны* Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) относительно этих вопросов (имеются в виду социальные отношения, мирские дела. – *Примеч перев.*) состоит из наставлений, назиданий и рекомендаций и не носит принудительного, обязательного характера²⁹. Отказ от различения

²⁹ Мы не согласны с этим мнением автора. Ведь утверждение о том, что большинство хадисов, связанных с социальными отношениями (*муамалат*), не носят характера вердиктов, ограничивает законодательный статус исламской религии в социально-экономических и политических сферах. По этому по-

этого — свидетельство склонности к своим личным страстям. Для того чтобы понять это, надо обладать глубокими знаниями, знать сущность исламской культуры, а также цели гуманизма и толерантности.

Также я хотел бы отметить, что выдающийся богослов-муджаддид Ибн Ашур в своей ценной книге привел относительно функций *Сунны* множество примеров³⁰. Здесь я ограничусь лишь рекомендательными (предписывающими, назидательными) особенностями.

воду шейх Йусуф ал-Кардави писал: «Реальность такова, что принадлежащие к Исламу люди по этому вопросу разделились на две группы. Одни считают все предписания *Сунны* обязательными для исполнения... Другие же считают, что действие *Сунны* необходимо ограничить во всех практических вопросах, традициях, социальных отношениях, а также в вопросах экономического, военного, административного характера... Но в качестве заключения нужно отметить, что большая часть *Сунны* Пророка носит обязательный характер для нас. Потому что Аллах в Коране обратился к мусульманам следующим образом: «Уверуйте же в Аллаха и в Его Посланника, неграмотного (не умеющего читать и писать) Пророка, который уверовал в Аллаха и Его Слова. Последуйте за ним, дабы вы последовали прямым путем» (Коран, 7:158). См. Йусуф ал-Кардави. *Сунна как источник знания и культуры*. Каир: «Дар аш-Шурук», 2002. С. 19, 22, 48. — *Примеч. пер.*

³⁰ *Алламе Тахир ибн Ашур*. Цели исламской религии. Тунис: «Тунисийя», 1978. С. 30; *Мухаммад Шариф Ахмад*. Исламская проницательность. Амман: «Дар ал-Башир», 1997. С. 84.

«Предписывающая» особенность *Сунны*

Ранее мы говорили, что различали «законодательную» (устанавливающую религию, накладывающую обязательства) *Сунну* от «не законодательной». Когда Пророк провозглашал общие запреты и предписания Корана, устанавливал божественный закон, *Сунна* расценивалась как законодательная. Но когда он выступал в роли военачальника, советчика, наставляющего на верный путь, его *Сунна* носила рекомендательный и предписательный характер, призывала к наилучшему.

Покажем несколько примеров. Их в свое время уже озвучивали правоведы, специалисты по методике *фикха*, *мухаддисы*³¹.

1. В книгах под общим названием «*Джами ас-Сахих*» имамов Бухари и Муслима, со ссылкой на Нумана ибн Башира приводится *хадис*, согласно которому его отец Башир подарил ему раба. А для других сыновей он этого не сделал. Его жена же, Амра бинт Рабия (мать Нумана), сказала ему: «Я не соглашусь с этим, только если ты не приведешь свидетелем Посланника Аллаха». Тогда Башир пошел к Пророку и рассказал ему об этом. Пророк же (да благословит его Аллах и привет-

³¹ *Алламе Тахир ибн Ашур*. Цели исламской религии. Тунис: «Тунисийя», 1978. С. 29. *Мухаммад Шариф Ахмад*. Исламская проницательность. Амман: «Дар ал-Башир», 1997. С. 14.

ствует), спросил у него: «Всем ли сыновьям ты подарил одну и ту же вещь?». Башир ответил отрицательно. Тогда Пророк сказал ему: «Если так, то не призывай меня в свидетели в несправедливом деянии».

Внешний смысл слов – «Если так, то не призывай меня в свидетели в несправедливом деянии» – означает, что нельзя (*харам*) делать различия между сыновьями в вопросе подарков. Однако основная цель слов Пророка заключается в сохранении семьи, а не объявлении запретным подарка, который хотел подарить отец сыну. Основываясь именно на этой важнейшей цели *хадиса*, а не на его внешней форме, имам Абу Ханифа и имам Шафии утверждали, что Пророк не объявлял подарки запретными и неправомочными. Он просто запретил это Баширу в назидательных целях, чтобы сделать ему близкими всех его сыновей, не рассматривать их по-разному. Поэтому дача подарков является разрешенной и законной. Это нельзя запрещать.

Что же касается имама Ахмада ибн Ханбала, Исхака ибн Рабии, Суфьяна, Давуда ибн Алия, они брали за основу внешний смысл этого *хадиса*. Таким образом следовали не сущностному, а формальному *фикху*.

2. До Битвы при Бадре к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) обратился один его сподвижник, который был недоволен выбранной боевой позицией. Он спросил его: «Является ли это ниспосланным Аллахом, или это только война, прием (т.е. выби-

рая эту позицию, ты основывался на божественном откровении, или же это твое мнение)?» Этот сподвижник предложил другое место для боевой позиции. Оно было более выгодным для обороны и наступления, а также располагалось ближе к колодцам. Выслушав его, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) согласился с ним и выстроил войска в соответствии с его предложением, отказавшись от своего прежнего плана.

3. Во время Битвы «у рва» Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) хотел дать половину урожая Медины племени Гатафан. Этим шагом он хотел добиться того, чтобы гатафанцы отошли от союзников и не участвовали в войне. Тогда его сподвижники Сад ибн Убада и Сад ибн Муазз сказали ему: «Если это божественное повеление, то мы готовы покориться. Но если это твое личное мнение, то кроме острия своих клинков мы им ничего дать не должны. Во времена *джахилийи* (невежественного язычества) ни у них, ни у нас, не было религии. Они питались за счет мединцев, покупая у них товары. Теперь, если Аллах подарил нам эту святую религию и возвысил нас над ними, почему мы должны уступать им урожай нашего города?» Выслушав их Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Предвиделось мне, что арабы хотят поразить вас стрелой. Поэтому я хотел увести вас от них. Но если вы хотите поступить именно так, то пусть будет по вашему». Потом он обратился к послам и ска-

зал: «Идите назад. Кроме острия своих клинков мы вам ничего не дадим».

4. В достоверных преданиях повествуется об одной женщине по имени Бурайда, которая освободилась от рабства. Ее еще с тех времен очень любил муж. Он попросил Пророка, что бы он позволил ему быть с ней. Тогда Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) имел разговор с Бурайдой. Она спросила его: «О Посланник Аллаха, является ли сказанное тобой приказом для меня?» Пророк ответил: «Нет, это только пожелание». Женщина ответила: «Если так, то я в нем не нуждаюсь».

5. Есть повествования о том, что как-то Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) проходил мимо людей, которые искусственно опыляли финиковые пальмы. Он им сказал: «Не опыляйте их». Он посчитал, что в этом не было нужды. Те последовали его словам. Однако во время сбора урожая выяснилось, что пальмы не принесли так много плодов, как было бы при искусственном опылении. Когда об этом сообщили Пророку, он сказал: «Дела мирские вам известны лучше, чем мне».

Ибн Ашур описал этот известный случай в книге *«Джами ал-Утейба фи Сима ибн ал-Касим»*. Там он привел слова имама Малика:

«Однажды Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) проходил мимо группы мединцев и увидел, что они искусственно опыляют финиковые пальмы. Он обратился к

ним со словами: “А что будет, если вы этого не сделаете?” Тогда они перестали это делать. В тот год пальмы не дали хороший урожай. По этому поводу пожаловались Пророку. Он ответил: “Несомненно, я всего лишь человек. Делайте то, что подходит для вашего дела”».

Ибн Рушд писал в книге *«Ал-Байан ва-т-Тахсил»*:

«Этот *хадис* повествовался в разных вариантах. Например, в одном из них Посланник Аллаха сказал: “Не думаю, что от этого что-то убудет. Даже если вы прекратите это дело, вреда не будет. Опыление не так важно”». Тогда люди прекратили искусственно опылять пальмы. Потом не стало урожая. Когда об этом сообщили Пророку, он сказал: “Я не земледелец и не владелец пальм. Продолжайте опылять пальмы”»³²

Человек, который считается *факихом*, должен изучить ситуацию, которая сделала то или иное поведение необходимостью, для того чтобы представить истину, не отдаляться от цели, не выдвигать безосновательных мыслей, не считать вообще все религиозной обязанностью.

Понятно, что если бы не было последних комментариев сподвижников Пророка по истории искусственного опыления, то многие

³² *Алламе Тахир ибн Ашур*. Цели исламской религии. Тунис: «Тунисийя», 1978. С. 29.

посчитали бы это запретным (*харам*) или крайне нежелательным (*макрух*) деянием.

6. Есть и такие *хадисы* по некоторым случаям, в которых определение обязательности или рекомендательности слов Пророка является спорным. Например:

а) Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Тот, кто сделает неплодородную землю плодородной, пусть станет ее хозяином».

Факихи спорили между собой по поводу того, считать ли эти слова *фетвой* или нет. Так, имам Малик и имам Шафии считали, что если даже имам (государство) не даст разрешения, то все равно каждый может поработать на неплодородных землях и сделать их плодородными. Или, может, это дело государственное? Согласно Абу Ханифе и его школе, без разрешения государственных органов, нельзя работать на неплодородных землях³³.

³³ Согласно шейху Йусуфу ал-Кардави, в этом вопросе позиция Абу Ханифы более приемлемая. Правда, и имам Малик отмечал, что нельзя без специального разрешения проводить земледельческие работы на землях, которые приближены к центрам страны. В то же время он не поставил критерии определения этих земель. Абу Ханифа же дал *фетву* о необходимости разрешения со стороны государственных органов во всех подобных случаях. Ведь и отдаленные от центров земли могут иметь важное значение для страны. Там могут быть размещены военные полигоны, химические и ядерные объекты, могут располагаться важные археологические строения древних времен и другие объекты. См.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как ис-

б) однажды Хинд бинт Утба, жена Абу Суфьяна, пожаловалась Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) о том, что ее муж был чрезмерно скупым и не давал достаточно денег своему ребенку. Пророк Аллаха ответил ей: «Забери по-хорошему из его имущества столько, сколько достаточно тебе и твоему ребенку».

Предназначены ли эти слова основой для выведения *фетв*, является спорным. Ведь возникает вопрос о том, правомочно ли забирать у какого-то человека (второй стороны) часть общего с ним имущества без его ведома. Или же это действие из разряда необходимости разрешения в суде? Брать из имущества второй стороны можно только с разрешения судебных инстанций³⁴.

в) Повествуется о том, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) как-то говорил: «Тот, кто убил врага на войне, пусть ограбит его».

Правоведы долго спорили по поводу этого *хадиса*. Согласно некоторым, убивший не имеет права грабить убитого без разрешения

точник знания и культуры. Каир: Дар аш-Шурук, 2002. С. 29. – *Примеч. пер.*

³⁴ Многие авторы считают, что этот *хадис* не имеет характера *фетвы* и не выражает общего решения. Потому что Пророк не потребовал дополнительных аргументов у Хинда и не позвал для выяснения этого вопроса самого Абу Суфьяна. См.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как источник знания и культуры. Каир: Дар аш-Шурук, 2002. С. 30. – *Примеч. пер.*

руководства (военачальника, командира). То есть правовое действие *хадиса* связано с командованием³⁵. Имам Шафии считал правовое действие *хадиса* из разряда шариатских и фикховских. То есть согласно ему убитого можно ограбить и без разрешения руководителя.

г) Имам Бухари и имам Абу Давуд повествовали о том, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Убейте того, кто поменял свою религию».

Этот *хадис* был предметом многих споров. Любому видно, что он направлен против свободы исповедания религии и противоречит кораническим *айатам*:

- «Нет принуждения в религии» (Коран, 2:256).

- «У вас есть ваша религия, а у меня – моя!» (Коран, 109:6).

- «Скажи: “Истина — от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует”» (Коран, 18:29).

- «Если бы твой Господь захотел, то Он сделал бы человечество единой общиной верующих. Однако они не перестают вступать в противоречия, за исключением тех, над кем смиловился твой Господь. Он сотворил их для этого» (Коран, 11:118–119).

³⁵ Это мнение имама Малика. По нашему мнению, оно является наиболее правильным. Для дополнительной информации см.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как источник знания и культуры. Каир: Дар аш-Шурук, 2002. С. 30–31. – *Примеч. пер.*

По этой причине применение из этого *хадиса* принудительного для исполнения решения является весьма сомнительным.

Кроме того, в кораническом *айате* совершенно ясно показано, что наказание за веротступничество будет определено в день Страшного суда. Относительно наказания в этом мире в *айатах* ничего не сказано:

«Воистину, Аллах не простит и не наставит на путь тех, которые уверовали, затем стали неверующими, затем опять уверовали, затем опять стали неверующими, а затем приумножили свое неверие. Обрадуй вестью о мучительных страданиях лицемеров» (Коран, 4:137–138).

Известно, что проблема веры является предметом совести. Поэтому ответ за это должен происходить только у Аллаха.

В этой связи хочу привести здесь мысли профессора университета Загазиг Мухаммеда Нура Ферхата относительно юридических аспектов вероотступничества³⁶.

Во-первых. Эти аспекты были учреждены в первые века исламской эры *факихами* на основании *иджтихадов*.

Во-вторых. Эти аспекты не основываются на каких-то конкретных коранических *айатах*, а выводились на основании мнения по *хадисам* «ахад». Согласно некоторым бого-

³⁶ Мухаммед Нур Ферхат. Ислам и свобода вероисповедания: первичные заметки // Журнал «Права человека», специальный выпуск. С. 85.

словам прошлого и современного, на основании только *хадиса* «ахад» не может быть выведено окончательное решение по какому-то вопросу. В этой связи уместно привести *хадис* Пророка (да благословит его Аллах и приветствует): «После меня умножится количество *хадисов* обо мне. Если от моего имени кто-то будет повествовать *хадис*, то сверьте его с Книгой Аллаха. Если он будет ей соответствовать, то следуйте ему, а если нет, то отвергните». Алламе Садр аш-Шариат, прокомментировавший, этот *хадис*, писал: «Согласно этому преданию, противоречащий Книге Аллаха “хадис” не является речением Пророка. Соответственно, *хадис*, противоречащий более весоному аргументу, является безосновательным³⁷. Ведь религиозные аргументы не могут

³⁷ Считаю, что эта мысль нуждается в уточнении. Дело в том, что есть такие достоверные *хадисы*, которые на первый взгляд представляются противоречащими *айатам* Корана, в то время, как, углубившись в их смыслы, становится понятным, что на самом деле противоречия нет. По этому поводу *шейх* Йусуф ал-Кардави писал: «Мы должны осознавать, что в достоверных религиозных текстах нет никаких недостатков. Потому что не может быть противоречивой истина. Если утверждается противоречие между достоверными религиозными текстами, тогда оно может быть только лишь внешнее и не касается их сути. То есть на самом деле не существует никакого противоречия. Нашей задачей как раз и является устранение таких “противоречий”... Для того чтобы правильно понять Сунну, свободную от искажений, вымыслов и ошибочных комментариев, необходимо сравнить ее с Кораном и содержащимися там божественными уста-

быть противоречивыми. Противоречия возникают только и только от явного невежества»³⁸.

Из богословов последнего времени *шейх* Мухаммед ал-Газали тоже исследовал эту проблему и собрал свои мысли в книге под названием «*Сунна Пророка согласно факихам и мухаддисам*».

В третьих. Исторические факты не играли роль аргумента в обосновании *факихами*, которые занимались этой проблематикой, юридических аспектов вероотступничества. Войны, которые вел Абу Бакр с вероотступниками, были связаны с тем, что они отказались выплачивать налог *закят* исламскому государству. Но это подрывало устои государства.

новлениями. Не противоречит ли возвещаемое возвещаемому, ветви корням. Возвещенное Пророком вращается вокруг Корана и не выходит за его рамки. Поэтому невозможно встретить достоверное повествование (*Сунну*), противоречащее ясным аргументам, надежным (*махкам*) аятам Корана. Если некоторые люди станут утверждать о каких-то противоречиях, тогда приведенные ими *хадисы* либо не являются достоверными, либо они были неправильно поняты ими, либо это противоречие безосновательно... Я не являюсь сторонником поспешных решений по этому вопросу, не сторонник отрицания достоверных *хадисов* по причине того, что там могут быть некоторые не открывшиеся для нас моменты». См.: *Йусуф ал-Кардави*. Как мы должны понимать Сунну? Каир: Дар аш-Шурук, 2008. С. 113, 118, 133. – *Примеч. пер.*

³⁸ *Алламе Тафтазани*. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 10.

В связи с этим та война не была борьбой убеждений! Это подтверждается словами *халифа* Пророка Аллаха: «Клянусь Аллахом, даже если они не дадут веревку для верблюда, которую они давали Пророку, я буду с ними воевать из-за этого».

Выдающиеся современные богословы Ахмед Шалби, Ахмед Омар Хашим, Абд ас-Сабур Марзух и Мухаммед Хамди Загазраг считали, что этот *хадис* не охватывает всех вероотступников. Тут речь идет о тех предателях, которые поменяли свою религию и перешли из расположения мусульман в лагерь врагов перед началом военных действий³⁹.

Однако, с другой стороны, мы должны найти ответ на следующий вопрос: является ли смысл *хадиса* результатом божественного откровения и носит религиозно-пропагандистский характер или является решением только для определенной ситуации.

Понятно, что если будет доказано, что этот *хадис* следствие *иджтихада* Пророка, то тогда он будет рассматриваться в качестве решения для определенной ситуации.

Как и Мухаммед Нур Ферхат и другие, мы также считаем, что решения по вероотступникам могут охватывать только текущую политическую ситуацию. Эти политические решения были вынесены в соответствии с давней исторической обстановкой. То есть рели-

³⁹ Ахмед Шалби и др. Ислам: между истиной и утверждениями. С. 85.

гия является показателем гражданского единства и основным критерием верности исламскому государству. Выход из религии был показателем вызова государству, попыткой его подрыва. С этой точки зрения вероотступничество было показателем бунта против политической системы.

Нижеследующий *хадис* подтверждает вышесказанное:

«В трех случаях кровь мусульманина разрешенная: если замужняя женщина совершила прелюбодеяние, если мусульманин несправедливо убил мусульманина, если мусульманин отказался от религии, внеся раскол в обществе».

Таким образом, *хадис* об убийстве вероотступника не является результатом откровения. Он имел определенный смысл при политической обстановке того времени. *Хадис* не должен пониматься в смысле того, что вероотступничество подрывает основы единства и силы *уммы*. Это не является показателем ограничения свободы вероисповедания!

7. По поводу религиозного статуса многих деяний, которые описаны в *хадисах*, существуют разногласия в различных *мазхабах*. *Факихи*, основываясь на трактовках (*тафсирах*) по поводу одной и той же вещи выносили разные решения, объявляли их запретными (*харам*), нежелательными (*макрух*) и т.д. Например, это имеет место по поводу следующих слов Пророка: «Нельзя заключать брак, если не будет двух справедливых свиде-

телей и опекуна». В частности, велись споры о том, насколько верно участие опекуна для достигшей совершеннолетия девушки. Согласно имаму Шафии, он должен быть. Однако ханафиты считали, что совершеннолетняя девушка вполне может пойти на заключение брака и без опекуна.

Если бы данное толкователям (*муфассирам*) (причины ниспослания мекканских и мединских *айатов*, вывод заключений согласно сложившейся обстановке) было бы дано знатокам *хадисов* (*мухаддисам*) – если бы они хорошо изучили причины появления основанных на откровении и личном мнении *хадисов* с конкретным смыслом с целью их различения, не было бы недопонимания и проблем в их толковании. Однако реальность состоит в том, что в большинстве случаев среда, которая привела к появлению *хадисов*, нам неизвестна. Дело в том, что Пророк Аллаха запретил запись *хадисов* по причине того, что их смешают с *айатами* Корана и они могут доставить дополнительные сложности для *уммы*. По этой причине его сподвижники не помышляли о том, чтобы собирать *хадисы*. Записывались только договоры и другие официальные тексты. Только халиф Умар ибн Абд ал-Азиз в 100-м году *хиджры* написал письмо Абу Бакру Мухаммаду ибн Муслиму аз-Зухри и Ибн Хазму с просьбой о том, чтобы они начали собирать и записывать *хадисы*.

Хадисы стали записываться во II-III веках *хиджры*. Имам Бухари (ум. в 870 г.) и имам Муслим (ум. в 875 г.) собрали и записали *хадисы* в сборниках с одинаковым названием «*Джами ас-Сахих*». Аналогичную работу проделали Абу Давуд (ум. в 889 г.), Тирмизи (ум. в 895 г.), Насаи (ум. в 915 г.) и Ибн Маджа (ум. в 886 г.), которые собрали и записали *хадисы* в сборниках под названием «*Сунан*». В связи с тем, что знатоки *хадисов* предъявляли повышенные требования к отбору и классификации *хадисов*, лишь малому количеству из них был придан статус достоверности.

Наличие сведений об условиях и причинах появления *хадиса*, дает возможность для выведения соответствующих шариатских решений. Например, предписание Пророка о том, чтобы мусульмане брили усы и отпускали бороду было сделано по причине военных действий для того, чтобы его бойцы отличали друг друга и не смешивались с противостоящими им язычниками. По этой причине можно сказать, что это предписание не является принудительным для всех, а носило лишь временный характер в соответствии с политическим положением того времени.

В мае 1945 года в журнале «Закон и политика» была опубликована статья профессора Абд ал-Ваххаба Халлафа «Источники исламского законодательства», где он написал, что *хадис*: «Отличайтесь от язычников. Брейте начисто усы и отпускайте бороды», – основны-

вается на осторожном поведении и носит характер временного распоряжения. При этом в целях осторожности было отдано распоряжение отличаться от внешнего вида язычников.

Внешний вид и одежда людей не остаются неизменными. Выдающийся богослов Изз ад-дин ибн Абд ас-Салам говорил: «Бессмысленным является то поведение (сказанное слово, движение), которое не имеет целей».

Одной из таких проблем является ходьба резкими шагами во время обхода (*таваф*) Каабы. По этому поводу Умар ибн Хаттаб сказал: «Почему мы ходили резкими шагами? Этим самым хотели отличаться от язычников (то есть хотели показать, что мы сильнее них). Аллах уничтожил их». Но самое интересное, что Умар продолжил свою речь следующими словами: «Это было одним из деяний Пророка. Он тоже (во время *тавафа*) ходил резкими шагами». Таким образом, поступок Умара в целом соответствовал идее взятия примера с Пророка Аллаха во всем. Потому что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Научитесь правилам *хаджа* на моем примере».

Правда, выведенные относительно переменчивых обычаев шариатские решения тоже не остаются постоянными, а изменяются. *Иджтихады* тоже изменчивы. Некоторые считают, что если существуют *айаты* и *хади-сы*, толкование которых невозможно, то эти два вопроса надо различать. Однако контекст религиозных текстов зависит от связи с опре-

деленной реальностью, которые называются причинами их ниспослания и появления. Этим самым открывается дискуссия относительно проблемы правового решения и причин, сделавших его необходимостью. Согласно целому ряду *муджтахидов*, определенное решение может быть верным для лиц, которые охвачены язычеством и невежеством. Однако спустя время, когда вера находит себе место в сердцах людей, отпадает угроза возврата к язычеству, а также к мерам предосторожности в понимании религиозных текстов»⁴⁰.

8. В особенности *Сунна* является предписательной (назидательной) в политических и мирских делах. Таких *хадисов* достаточно много. Например, имам Муслим и другие повествовали о том, что Пророк Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал одному из своих сподвижников следующее: «Если ты, во время войны окружишь какую-то крепость и ее жители обратятся к тебе, чтобы ты судил их судом Божьим, ты не суди их судом Божьим. Ибо тебе неведома воля Божья для них. Ты суди их своим судом и судом своих товарищей».

Это предписание Пророка можно понимать в смысле того, что управленцы (правители) имеют большую власть. Поэтому они свободны в своих решениях в интересах общества и

⁴⁰ Ахмед Шалби и др. Ислам: между истиной и утверждениями. С. 65.

времени. Также согласно этому предписанию можно сказать, что действия, происходившие во время исламских завоеваний (*футухат*), совершались по волеизъявлению руководителей, в соответствии с интересами *уммы*. То есть по поводу происходивших событий не было конкретных божественных предписаний. И они совершались в соответствии с действиями и волей людей. Все это из тех проблем, изучение которых требует особого внимания и при ведении сражений и завоеваний должны быть учтены объективные обстоятельства.

Также является правдой то, что исламский *фикх*, при всем своем богатстве, не может конкретно различить основы, регулирующие религиозные дела, от основ, регулирующих мирские дела, различить абсолютное и относительное.

Известно, что все, поддающееся практическому опыту, является мирским. В эту категорию входит политика, экономика и вообще все, что находится вне пределов откровения. То есть все это не эсхатологические проблемы.

Самая большая беда заключается в том, что не имеющие понятия о причинах, побудивших Пророка сказать те или иные слова в сложившихся к тому времени обстоятельствах, некоторые люди выносят *фетвы* на основании *хадисов*. Тот, кто не имеет понятия об исламском *фикхе*, не может отличить его форму от сущности, окончательные вердикты

от предписательных, обязательное (*ваджиб*) от дозволенного (*мубах*), откровение от людского мнения. Однако ничего невозможно поделать с тем, что некоторые люди следуют за политическими процессами и становятся жертвами мазхабного фанатизма. Те, кто не обладает познаниями в области толкования (*тафсир*), аллегорий (*тавил*), занимаются собственными религиозными изысканиями (*иджтихад*).

Богословам *уммы* вменяется в обязанность, чтобы они не допускали к источнику *фетв* невежд и глупцов, которые, не основываясь на серьезных аргументах, «определяют» дозволенное (*халал*) и запретное (*харам*); обвиняют людей в неверии (*куфр*), нечестивости, невежестве и склонности к нововведениям (*бида*).

Хадисы общего предписывающего содержания

Увеличение числа дозволенных (*мубах*) вещей и деяний, которые иногда называют «помилованием в *фикхе*», является важным средством для стимулирования обеспечивающего гармонию новаторства. Так, шариатские структуры должны искать пути приемлемого решения проблем, которые сочетались бы с мудростью и общими интересами, учитывали требования времени, среды и реальности. Верно и то, что требования шариатской политики вынуждают государство (ли-

дера) уменьшать или увеличивать число дозволенных деяний. Однако это уменьшение (увеличение) проводится не на основании вердиктов прежних *муджтахидов*, а на основании того, что диктует существующая обстановка.

Увеличение числа дозволенного достигается только и только за счет *хадисов* предписывающего характера. Для того чтобы понять достоверные *хадисы* относительно мирских дел, надо определить, носят ли они предписывающий (назидательный) характер или нет. Разумеется, речь не идет о таких однозначно запретных вещах, как взимание процента, так как повеления *хадисов*, содержащих это, являются принудительными, обязательными, законодательными.

Для того чтобы показать очевидную связь между *хадисами* с предписывающим содержанием и дозволенным (*мубах*), надо обратить внимание на известное принципиальное правило: «В сущности вещей лежит дозволенность».

По этому поводу имам Рази писал:

«В сущности полезных вещей лежит дозволение, а в сущности запретных вещей запрещение»⁴¹.

Рази представил свои аргументы по этой проблеме. Например, *айаты* с ясным смыс-

⁴¹ Имам Рази. Разработанная книга об основополагающих правилах / подг. к печ. Таха Джабир ал-Алвани. Т. 6. С. 97.

лом были аргументированы им словами Корана: «Скажи: “Кто запретил украшения Аллаха, которые Он даровал Своим рабам, и прекрасный удел?”» (Коран, 7:32). Другим доказательством является *кийас*⁴² (суждение по аналогии). Потому что в дозволенности (предоставлении свободы) имеется польза, которая будет не во вред человеку, также как не вредит дереву его тень.

По поводу разумных аргументов Рази писал:

«Аллах сотворил высокие материи либо в назидательных целях, либо не впустую. Второе утверждение не обоснованное, потому что в Коране говорится:

- «Мы не сотворили небеса, землю и то, что между ними, забавляясь» (Коран, 44:38);

- «Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас ради забавы и что вы не будете возвращены к Нам?» (Коран, 23:115).

Ведь бесполезно использовать мудрость впустую, так же как бесполезное поведение не подходит мудрецу. Ну, а если в сотворении Аллаха есть мудрость, она должна быть направлена либо к Нему, либо к нам. Однако первое утверждение невозможное, так как Аллаху не нужна польза от своего же дела. Это по необходимости означает, что Он

⁴² Кийас – исламский термин, означающий вынесение решений по какой-то не описанной в Коране и *Сунне* проблеме на основе аналогии с подобными случаями из *айатов* и *хадисов*. – *Примеч. пер.*

создал все для пользы тех, кто в этом нуждается. А это приводит к необходимости взятия за основу пользы нуждающегося. Если так, то необходимо считаться с его нуждами. Запрещение этого означает закрытие пути нуждающегося. Потому что в результате ему наносится вред. Если Аллах нам что-то запретил, то мы должны знать о том, что он сделал это по своему знанию и посчитал эти вещи вредными, либо в момент их совершения, либо по результату. Однако это противоречит сущности. Потому что полезные вещи дозволены (*мубах*)»⁴³.

Имам Рази объяснял вышеприведенные разумные аргументы следующим образом:

«Это слово соответствует характеру *факихов* и *кадиев*, даже если подтверждается сказанное мутазилистами по этому поводу (результат неизменный)».

По этому поводу существует много *хадисов*, согласно которым посланный к *умме* милосердный Пророк, который был милостью миров (да благословит его Аллах и приветствует), придавал большое значение свободе выбора мусульман. Он хотел, чтобы запреты применялись в отношении мерзостей и ограничивались злыми деяниями и чтобы для этих случаев применялись наказания, указанные в Коране. Он также хотел, чтобы при-

⁴³ *Имам Рази*. Разработанная книга об основополагающих правилах / подг. к печ. Таха Джабир ал-Алвани. Т. 6. С. 97.

казы и запреты ограничились необходимыми религиозными актами, а в остальном было больше свободы. Нижеследующие хадисы подтверждают это:

1. Имам Бухари и имам Муслим в одноименных книгах *«ал-Джами ас-Сахих»* повествовали со ссылкой на Сада ибн Абу Ваккаса, что Пророк Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Самый грешный мусульманин тот, кто объявит первому же пришедшему запретной вещь, которая между ними, если его спросят об этом».

2. Тирмизи и Ибн Маджа повествовали со ссылкой на Салмана ал-Фариси, что однажды Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) задали вопрос относительно сыра, масла и шерсти. На это он ответил: «Запретное и разрешенное закреплено в книге Аллаха. Если там об этом не сказано, то, значит, данная вещь разрешена». Этот хадис также мы читаем у Байхаки в книге *«ас-Сунан ал-Кубра»* (т. 10, с. 12) и у Хакима в книге *«ал-Мустадрак»*.

3. Абу Дарда сказал, что однажды Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «То, что Аллах назвал запретным (*харам*) в своей Книге, то запретно, а что разрешено (*халал*), то разрешено. То, о чем он не сказал, то является милостью. Примите милость Аллаха и знайте, что он не забыл ниче-

го». После этого он прочитал *айат* Корана: «Господь твой не забывчив»⁴⁴.

4. Даракутни со ссылкой на Абу Саламу ал-Хашани повествовал о том, что как-то Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Аллах сделал все обязательное (*ваджиб*) необходимым к исполнению (*фард*). Не пренебрегайте им. Он установил некоторые ограничения и границы. Не переступайте через них. Некоторые вещи он сделал запретным (*харам*), не нарушайте это. О некоторых вещах Аллах не упомянул ничего. Это не по забывчивости, а только как милость к вам. Не открывайте их (не исследуйте их суть)».

Ибн Салах считал этот *хадис* достоверным (*сахих*), а Хафиз Абу Бакр ибн ас-Самани – хорошим (*хасан*).

Нужно отметить, что эти *хадисы*, свидетельствующие о неограниченной милости Аллаха, являются доказательством свободы и совпадают с рядом *айатов* Корана:

- «Сегодня вам позволена благая пища...» (Коран, 5:5);

- «Он – Тот, Кто сотворил для вас все, что на земле» (Коран, 2:29);

- «Скажи: “из того, что дано мне в откровение, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое (или которая) является скверной, а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха”. если же

⁴⁴ Коран, 19:64.

кто-либо вынужден пойти на это, не проявляя послушания и не преступая пределы необходимого, то ведь Аллах – Прощающий, Милосердный» (Коран, 6:145).

В основе смыслов этих *айатов* стоит «дозволенность» (*мубах*). Запретное является исключительным случаем и закреплено в религиозных текстах. Имам Шафии сказал: «Богоугодное это то, относительно чего нет ничего, что доказывало бы его запретность (*харам*)»⁴⁵.

Один из наших современников сказал: «В ниспосланном откровении Ислама границы дозволенного (*мубах*) широкие, а обязательного – узкие. Обязанности есть, но они не заглушают теплоту веры. В *фикхе* Ислама сфера ответственности расширяется, а границы дозволенного сужаются»⁴⁶.

Богословы, специализирующиеся на правовой методике, основательно изучили эти сферы, говорили во всех подробностях о деяниях Пророка (да благословит его Аллах и приветствует)⁴⁷: «У Пророка были такие деяния, которые связаны с людским началом и

⁴⁵ Мухаммед Ясин. Очевидная польза от сложения в стихотворной форме правовых правил по вопросу подобия и аналогий по шафиитскому фикху. Т. 1. Амман: Дар ал-Башир, без даты. С. 2008.

⁴⁶ Абд ал-Джавад Ясин. Власть в Исламе. Ад-Дар ал-Байза: издание Центра арабской культуры, 1998. С. 9.

⁴⁷ Аш-Шаукани. Указания великих в нахождении истины в науке Усул / подг. к печ. Мухаммед Субхи ибн Хасан Халлак. Бейрут: Дар ибн Кясир, 2000. С. 157.

поведением. Это дозволенные (*мубах*) деяния. Такие его действия, как прием пищи, прогулка и т.д., являются чисто человеческими категориями и, согласно большинству богословов, относятся к дозволенным деяниям. Но есть и такие деяния, которые относятся только к Пророку, а не к другим людям. Относительно еще одной группы его деяний богословы впали в разногласия, так как отнесение их только к его личности или ко всей *умме* является предметом споров. Фахр ад-дин Рази писал:

Имам Малик говорил, что в этих деяниях есть дозволенность (*мубах*)⁴⁸. Придерживающиеся этого мнения выдвигают аргументом то обстоятельство, что поступки Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) лишены греховности, так он безгрешен. Если так, то его деяния могут быть только дозволенными (*мубах*), либо желательными (*мандуб*), либо же обязательными (*ваджиб*) для мусульман. Эта триада играет совместную роль в устранении трудностей в деяниях. Что же касается приоритетности какого-то деяния, то на этот счет нет никаких данных. То деяние, которое с точностью известно, его совершение является дозволенным (*мубах*). Надо избегать совершения неизвестного. По этому

⁴⁸ Мандуб – желательное. Термин исламского права, означающий общее название допустимости поступков и поведения, для которых не требуется постоянства и обязательности. – *Примеч. пер.*

поводу богословы выдвигали разные мнения»⁴⁹.

Основным преимуществом Ислама является увеличение числа дозволенного для того, чтобы они оказались полезными для различного поколения мусульман и государств. Для того чтобы делать соответствующий выбор для своего времени, необходимо подключать разум и действовать с мудростью. Целью написания этой книги и является это. Мы желаем открыть особенности предписаний *хадисов* по проблемам руководства, социальных отношений. Сделав это мы увидим, что именно такой подход сочетается с общечеловеческими качествами Пророка:

«Скажи: “Воистину, я – такой же человек, как и вы. Мне внушено откровение о том, что ваш Бог – Бог Единственный» (Коран, 18:110).

В одном из *хадисов* Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) говорил: «Я такой же человек, как вы. Так же, как вы, я забывчив. Если я что-то забуду, то напомните мне». *Хадис* повествовали имам Бухари и имам Муслим.

Именно по этой причине Пророк иногда проводил совещания, на которых сподвижники в некоторых вопросах могли не соглашаться с ним. Вспомните те события, которые происходили перед подписанием Худайбийского мира. Если бы они считали каждое его слово откровением (*вахй*), то не возражали

⁴⁹ *Имам Рази*. Разработанная книга об основополагающих правилах / подг. к печ. Таха Джабир ал-Алвани. Т. 6. С. 230.

бы ему, обязательно приняли бы сказанное им и записали это.

Значит, становится ясным, что в основе и в корне всего лежит разрешенность (*мубах*). О чем ничего не было сказано в первоисточниках, то является свободным для исполнения. В основе слов и деяний Пророка относительно мирских дел лежало не принуждение, а рекомендательные предписания⁵⁰.

Во все времена проблема определения правовых решений в соответствии с современностью занимала правоведов. Это была основная проблема, так как от этого зависит людская жизнь. Это, в частности, касается *фикха*, связанного с проблемой управления. Именно по большинству вопросов этой проблемы в Коране и *хадисах* ничего не говорится.

Определяя человеческие особенности Пророка в *хадисах* предписывающего содержания, мы подчеркиваем его мирское величие. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) обладал характером совершенного человека; его возвышенная человечность развивалась эволюционно и достигла совершен-

⁵⁰ Как было сказано выше, мы с этим мнением в абсолютном смысле не согласны. Потому что по целому ряду мирских дел имеются регулирующие приказы Пророка. Надо отметить, что религия не вторгается в дела, связанные с практикой. Но если в регулировании их обнаружатся крайности и отход от принципов, то религия станет вторгаться в эти дела. Более подробно см.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как источник знания и культуры. Каир: Дар аш-Шурук, 2002. С. 25–27. – Примеч. пер.

ства. Ясно и то, что его обязанности не ограничивались только распространением небесных истин. Он также был образцом идеальных человеческих качеств.

Да, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) обладал всеми этими общечеловеческими качествами. Пророк Аллаха был образцом наивысшей морали для тех, кто обладает разумом и верой! Господь научил его моральным нормам.

Один из немусульманских авторов писал:

«Над Мухаммадом возшло солнце истории. Историчность его личности подтверждается многочисленными документами и фактами. Ни об одном другом Пророке, который жил до него, мы этого сказать не можем. Достаточно только одного закрепленного в письме и памяти Корана, который дошел до нас усилиями многочисленных передатчиков (*мутаватир*), для доказательства этой истины. Считаю, что оценка деяний и слов Пророка в качестве рекомендательных предписаний, которые были продуктом соответствующей обстановки, является показателем наиболее правильного отношения к проблеме. Потому что он был милостью и спасением. Поэтому Коран характеризует его следующим образом:

«К вам явился Посланник из вашей среды. Тяжко для него то, что вы страдаете. Он старается для вас. Он сострадателен и милосерден к верующим» (Коран, 9:128)»⁵¹.

⁵¹ Мухаммад Шариф Ахмад. Исламская проницательность. Амман: Дар ал-Башир, 1997. С. 45.

Глава 2

ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ ОБЛАСТЕЙ *ФИКХА* (*ФИКХ АЛ-МАБАНИ* *ВА ФИКХ АЛ-МААНИ*)

Когда мы говорим о содержании *фикха*, не имеем ввиду 3-ю статью кодекса «Юридических вердиктов» относительно правовых (фикховских) правил. Эта статья звучит так: «Необходимо выводить решения о браках и других договорах на основе содержания и целей, а не формы и слов». Здесь также не ведем разговор относительно правила «Дела и цели», 2-й статьи того же кодекса. На самом деле эти два правила снимают противоречие с внешнего и внутреннего желания и подтверждает то, что должны братья за основу чистые намерения, даже если есть проблемы в комментариях. Эти два правила не безразлично относятся к буквальным смыслам. Напротив, учитывают цели и содержание, выведенные из материальных признаков, объективных критериев, форм и выражений.

Формальный *фикх* является областью права, которая довольствуется словами, словарными смыслами и не соизмеряет их с реальностью и мудростью. Содержание (сущность) же *фикха* выступает с позиции реального применения и целей религиозных текстов,

духа *шариата*. Эта область права вначале ставит диагноз, а потом лечит; «излечивает» реальность с позиции *фикха* на основе целей *шариата* и религиозных текстов.

Если формальный *фикх* является результатом производной и искусственной деятельности, сущностный *фикх* является научной сферой, которая приближает дух религии к реальности.

Здесь мы не демонстрируем безразличие к формальному *фикху*. Наоборот, для определенной реальности он играет роль основ религиозного текста при выведении решений, которые опираются на откровение (*вахй*) или *иджтихад*. И он является *фикхом*, регулируемым религиозным *фикхом* для существующей ситуации. Однако при изменении условий, когда ситуация принимает различные формы, возникают все новые проблемы, становится затруднительным применять правовое регулирование, основываясь на формальном *фикхе*.

Известно, что в *иджтихадах* надежных правовых школ (*мазхабов*) отдается явный приоритет форме над содержанием. Другими словами, формальный *фикх* имеет в той или иной степени преимущество над содержанием. Для определения степени искусственной механистичности в развитии *фикха* рассмотрим нижеследующие примеры:

Ханафиты и шафииты разошлись относительно проблемы возможности заключения брака с рабынями (наложницами) теми обес-

печенными мужчинами, которые имеют возможность жениться на свободных женщинах. Поэтому возникает вопрос о том, разрешено ли (*джаиз*⁵²) достаточно обеспеченному мужчине, имеющему возможность заключения брака со свободной женщиной, жениться на рабыне?

Причиной этого разногласия является различное отношение к понятию условия (*шарт*), который имеется в кораническом *айате*:

«Кто не обладает достатком, чтобы жениться на верующих целомудренных женщинах, пусть женится на верующих девушках из числа невольниц, которыми овладели ваши десницы...» (Коран, 4:25).

Имам Шафии считал такой брак неправильным. Потому что если отрицаемо условие (*шарт*), то должна быть отрицаема и обусловленная (*машрут*) вещь. Абу Ханифа же считал такой брак правильным, так как тут за основу взято условие. Он считал, что, если не реализуется условие, не может существовать никакого шариатского решения. До тех пор, пока мы находимся в условиях его отсутствия, мы обязаны искать другой аргумент для регулирования ситуации. То есть если нет условия (материального достатка), мы должны поду-

⁵² Джаиз – термин исламского права, означающий разрешенность любого деяния, если оно не запрещено в *шариате*. – *Примеч. пер.*

мать о другом решении. Абу Ханифа сказал по поводу этого вопроса следующее:

«Решение заключается в том, что брак обеспеченного человека с наложницей верен с точки зрения общей аргументации коранического *айата* «...Вам дозволены все остальные женщины, если вы добиваетесь их посредством своего имущества, соблюдая целомудрие и не распутничая...»⁵³. Это общее правило, которое распространяется на обеспеченных мужчин, которые имеют возможность жениться на наложницах.

Хорошо знающий арабский язык имам Шафии же расценивал это условие в общем смысле *айата* как исключительный случай. По его мнению, общий смысл *айата* не полный и в нем присутствует исключение. То, о чем нами ведется речь, имам Шафии рассматривал как исключение. По причине сложной формализации углублялись и еще более усложнялись разногласия в *фикхе*. Даже те арабы, которые были отличными знатоками языка, не понимали, о чем идет речь.

Оба *мазхаба* учредили метод комментария, который опирался на формальное толкование (*тафсир*). Имам Шафии говорил, что обусловленная вещь (*машрут*) более надежна, даже при отсутствии условия (*шарт*). Согласно ханафитам же, надежность обусловленного (*машрут*) зависит от наличия условия. В *фикхе* по этому поводу было высказано

⁵³ Коран, 4:24.

много различных мнений. Причина этого в следующем:

«Согласно языковедам (речь идет о знатоках арабского языка. – *Примеч. пер.*), вывод в условном предложении выражается только в заключении (*джаза*). Условие (*шарт*) же ограничивает его согласно состоянию. Даже если вывод будет в виде сказуемого (*накл*), условность тоже будет такой. А если вывод будет «сочиненным», то и условность будет «сочиненной»⁵⁴. Что касается полемистов, то они считают, что условие и вывод представляют собой единое выражение (фразу, выражающую законченную мысль), которое показывает связь двух вещей друг с другом. Если одно будет утверждено, то и другое подтвердится. Это выражение при отрицании условия не станет доказательством отрицания обусловленного. Как условие, так и вывод, являясь подлежащим и сказуемым, представляют собой части предложения. Да смирности Аллах над имамом Шафии, он разделял подходы языковедов, которые утверждают

⁵⁴ Сказуемые и сочиненные предложения: в арабском языке под сказуемыми понимаются предложения, которые можно обсудить на основании критериев лжи и правды. Например, «Ахмед пришел»; «Мухаммад возле меня»; «Мой отец худой», и в других подобных этим сказуемых предложениях сказанное может быть как ложью, так и правдой. В сочиненных же предложениях невозможно установить, правду или ложь говорит утверждающий. Например, «Что это»; «весна»; «отец» и т.д. Как можно обвинить во лжи того, кто вопрошает: «Что это?» – *Примеч. пер.*

выражение решения в выводе (*джаза аш-шарт*) и ограничительную роль условия. Согласно имаму Шафии, если существует условие, «*талих*» (запаздывание в руководстве существительного глаголом; прекращение руководства над глаголом не с позиции логики, а с точки зрения грамматики. – *Примеч. пер.*), приводит к необходимости вывода решения. Если же условия нет, то решение не выводится. Раз так, то существование решения логично, его отсутствие же воображаемо. Условие – особое состояние, которое является исключением в общем.

Абу Ханифа же склонялся к мнению второй стороны – «людей собственного мнения» (*Ахл ар-Рай*). Он считал, что при наличии условия, слово делает необходимостью принятие решения. При отсутствии же его слово не выражает ни подтверждения, ни запрета.. А раз так, то при отсутствии условия отрицание решения является небытием, которое основывается на отсутствии доводов утверждения. Ведь оно не является аргументацией к общему, чтобы ограничить его части»⁵⁵.

Причиной всех этих сложных умозаключений стал формальный *фикх*. Наше правовое наследие изобилует такими примерами. Если бы наши правоведы подумали о всестороннем мировоззрении Ислама относительно про-

⁵⁵ *Алламе Тафтазани*. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 1. Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 146.

блем прав человека, упразднения рабства и равенства мужчин и женщин, то возникли бы другие виды *фикха*. А истину знает Аллах.

Несмотря на грандиозность исламского правового фонда, который считается результатом помпезного труда надежных школ *фикха*, наблюдаемые сегодня коренные социально-экономические, научные и экономические реалии современности разрушили прежний мир, стали причиной коренных изменений во внутренних и международных отношениях. Эти изменения в свою очередь делают необходимостью создание новой области *фикха*, который должен основываться на реальной борьбе. Причем он должен подпитываться не нереальными, формально-логическими спорами, а общими принципами, человеческими критериями, главными религиозными ценностями.

Если мы не проявим инициативу дать приоритет целевому *фикху* над формальным, то у нас возникнет еще больше проблем со связью *фикха* с постоянно меняющимся миром. Прежде сравнения сущностного *фикха* со схожими религиозно-законническими идеями мы должны коснуться проблем, с которыми сталкивается формальный *фикх*. По причине этих проблем некоторые богословы по методологии *фикха* с недоверием стали относиться к аргументам «*лафзи*» (буквальным, формальным, морфологическим). Мы здесь имеем в виду формальный *фикх*.

Известно, что *шариат* (религиозные предписания) состоит из текстов, в которых содержатся предложения с определенным содержанием. Буква и форма (*лафзи*) является материалом текста и представляет собой слепок на котором отражен смысл. Форма является носителем груза содержания. Она не только в переносном, но и в действительном смысле обладает свойством символизма. С этой точки зрения некоторые богословы правовой методики (*усул*) начали вести обсуждение вопроса о том, играют ли слова решающую роль в качестве аргумента. По поводу этого Рази писал:

«Знай, что (по этому поводу) самым совестливым (взглядом) является то, что смысл, буквальный смысл (*лафзи*), не является неоспоримым. Однако если в нем будут учтены неоспоримые необходимые моменты, то это вопрос другой. Эти моменты либо основываются на наблюдении. Либо же дошли до нас в качестве неоспоримого факта (*мутаваतिр*). Причина этого в том, что выставление буквальных (*лафзи*) аргументов основывается на неконкретных умозаклЮчениях. Такие умозаклЮчения выводятся на основе перевода, синтаксиса, замены глагола по временам, передачи преданий, эллипса (пропуск слова, которое легко и быстро понимается. — *Примеч. пер.*), обособления, выведения впе-

ред и назад, замены и воображаемой противоположности»⁵⁶.

Честно говоря, с точки зрения некоторых богословов – знатоков правовой методики (*усул*) и *мутакаллимов* недоверие к аргументам буквализма (*лафзи*) является не научным подходом. Дело в том, что если такой аргумент является ясным и достоверным религиозным текстом, его смысл является конкретным. Может ли кто-то подвергнуть сомнению смысл нижеследующего слова Аллаха:

«Вам принадлежит половина того, что оставили ваши жены» (Коран, 4:12)?

Однако и то является истиной, что на слова, являющиеся наивысшим божественным благом, порой переходят сомнения говорящего. Поэтому ему надо понять положение, состояния, обуславливающие религиозные тексты.

Богословы, занимающиеся правовой методологией (*усул*), которые высказывались относительно многочисленности вероятностей в содержании религиозных текстов, а также написавшие множество томов книг по исследованию слов (формы) в книгах по *усулу*, наряду с согласием с имеющими место справедливыми сомнениями, основываясь на логических вероятностях, говорили и об искусственных сомнениях. Те, кто знает о проведенных исследованиях по темам приказов и

⁵⁶ *Имам Рази*. Разработанная книга об основополагающих правилах / подг. к печ. Таха Джабир ал-Алвани. Т. 1. С. 390.

запретов, смыслов, общем и частном с точки зрения науки *усул*, понимают как умственную, так и практическую сложность этих исследований. Здесь мы хотим поговорить о некоторых проблемах, которые с точки зрения смысла создают препятствия в однозначности понимания религиозных текстов, делают необходимостью *иджтихад* для определения сути вопросов. Таким образом, правовой вердикт представляет собой синтез религиозного текста, мышления правоведа относительно него и *фикха*.

Какие смыслы выражают повеления и запреты?

Известно, что в положительной и отрицательной аргументации правового решения повеления и запреты составляют основу религиозных текстов. Говоря словами Алламе Тафтазани: «Дом Ислама выстроен на их основании»⁵⁷. Большинство правовых решений также закреплены на их основе. Сархаси писал:

«Когда возвешение начинается с повелений и запретов, это самое верное. Ведь этим самым ставится разница между дозволенным (*халал*) и запретным (*харам*)».

⁵⁷ Алламе Тафтазани. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 1 Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 149.

Богословы спорили по поводу действительного смысла формы повеления. Например, в нижеследующих *айатах* повеление произносится в смысле акта, деяния, глагола:

- «...хотя повеление Фараона было неразумным» (Коран, 11:97);

- «...совещаются между собой о делах...» (Коран, 42:38);

- «...стали бы препираться при принятии решения» (Коран, 8:43).

Согласно некоторым, повеление выражается в форме «*ифал*» (сделай, выполни), и это показатель истины. Есть и такие, кто говорит о том, что повеление выражает обязательность (*ваджиб*). При этом повеление выражается не действием, а словом. Нижеследующий *хадис* подтверждает это:

«Абу Саид ал-Худри повествовал о том, что однажды Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) совершал намаз со своими сподвижниками. Он снял свою обувь и положил ее слева от себя. Увидев это, собравшиеся на молитву сделали то же самое. После намаза Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) спросил у них: “Почему вы сняли обувь?” Они ответили “Мы увидели, что ты снял обувь, и поэтому мы сделали то же самое”. Пророк Аллаха сказал им: “Джабраил (да будет приветствие Аллаха над ним) пришел ко мне и сообщил о том, что к моей обуви прилипла мерзость. Раз так, то, придя в мечеть, обратите внимание на обувь. Если вы

увидите, что к ним прилипла мерзость, совершайте намаз с ними, только очистив их”».

Также сообщается, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) беспрерывно постился. Когда его сподвижники стали делать то же самое, он им это запретил словами: «Никто из вас не является таким, как я. Ведь меня кормит и поит Господь».

Если бы Пророк посчитал это действие обязательным, он бы не запретил это сподвижникам. По этому поводу Алламе Тафтазани писал:

«Имам Газали говорил, что сподвижники не покорялись во всех своих действиях Пророку. Если так, то как же получается, что в некоторых действиях их подчинение считается правовым аргументом, а в некоторых таким же аргументом является их несогласие с ним?»⁵⁸

Необходимо отметить, что повеление выражено в шестнадцати смыслах:

1. Обязательности: «Совершайте намаз...» (Коран, 6:72).

2. Желательности (*мандуб*): «...дайте им такое письмо...» (Коран, 24:33);

3. Учении о морали: «Кушай спереди...» (*хадис*);

⁵⁸ Алламе Тафтазани. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 1 Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 152.

4. Повелении: «Но призывайте свидетелей, если вы заключаете торговый договор» (Коран, 2:282).

Согласно Алламе Тафтазани, желательное (*мандуб*), учение о морали и повеления – это разные понятия. Желательное – для получения эсхатологического превосходства. Учение о морали и повеления связаны с исправлением традиций и мирскими интересами. Это подтверждает нашу мысль о том, что по поводу мирских интересов *хадисы* носят предписывающий характер⁵⁹.

5. Рекомендательности: «...ешьте и пейте...» (Коран, 2:60);

6. Угрозы: «Воистину, те, которые уклоняются от истины в отношении Наших аятов, не сокрыты от Нас. Тот, кто будет брошен в Огонь, лучше или тот, кто в День воскресения явится, будучи в безопасности? Поступайте, как пожелаете! Он видит то, что вы совершаете» (Коран, 41:40);

7. Благосклонности: «Ешьте из того, чем вас наделил Аллах...» (Коран, 6:142);

8. Почитания: «Входите сюда с миром, будучи в безопасности» (Коран, 15:46);

9. Бессилия: «Если же вы сомневаетесь в том, что Мы ниспослали Нашему рабу, то сочините одну подобную суру...» (Коран, 2:23);

⁵⁹ Алламе Тафтазани. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 1 Каир: Мухаммед Абу Сабиha и сыновья, 1367 г.х. С. 152.

10. Сарказма: «...Мы сказали им: “Будьте обезьянами презренными!”» (Коран, 2:65);

11. Оскорбления: «Вкушай, ведь ты – могущественный, благородный!» (Коран, 44:49);

12. Отождествления: «Горите в нем! Вам все равно, будете вы терпеть или нет» (Коран, 52:16);

13. Мольбы: «...Прости меня Господи...»;

14. Пожелания: «О, длинная ночь, не прояснишься ли?»;

15. Унижения: «Когда колдуны явились, Муса (Моисей) сказал им: “Бросайте то, что вы хотите бросить!”» (Коран, 10:80).

16. Сотворения: «...Он принимает решение, то стоит Ему сказать: “Будь!” – как это сбывается» (Коран, 2:117);

В то же время, понятие запретности использовано в нескольких значениях. Например:

1. Запретности (*харам*): «...Не пожирайте лихву в многократно умноженном размере...» (Коран, 3:130);

2. Нежелательности (*макрух*): как в случае совершения намаза на захваченном месте;

3. Пустоты: «Не оказывай милости, чтобы получить большее!» (Коран, 74:6);

4. Недружелюбности: «Не заглядывайся на блага, которыми Мы наделили некоторых из них, и не печалься о них...» (Коран, 15:88);

5. Будущего и злодеяния: «Не извиняйтесь...» (Коран, 9:66);

6. Предписания: «...Не спрашивайте о вещах, которые огорчат вас, если станут вам известны...» (Коран, 5:101);

7. Сострадания: как в случае использование животных в целях сидения на них.

По причине множества таких моментов некоторые предполагали, что решение (основное правило) – это воздержание до выяснения цели. Однако этот подход неверен. По этому поводу говорится: «Причина одна. Потому что целью разговора является объяснение». Некоторые последователи имама Малика заявляли, что целью повеления является желательное и рекомендательное (*мубах*). Дело в том, что оно требует существования, как минимум желательности какого-то дела. Мнением некоторых правоведов и всех мутазилитов является то, что причиной повеления является желаемое (*мандуб*). Имам Шафии тоже подтверждал эту мысль. Большинство же богословов считали, что в повелении заключается обязательность (*ваджиб*). Потому что это – конкретное требование.

Мы здесь не хотим говорить о деталях науки методологии права (*усул*) относительно оттенков смыслов повелений и запретов. Только хотим отметить, что *фетвы* людей, не имеющих понятия о правилах *фикха* и опыта практической работы, являлись причиной отставания *уммы*.

Что такое общий смысл?

В понятии общего есть такие проблемы, которые увеличивают предположения в смысле, перечеркивают ясность и точность. Правоведы имели разногласия по поводу того, выражает ли общее нечто конкретное или выражает предположительное. Имам Шафии и большинство богословов считали, что общее выражает предположительное. Они доказывали это тем, что в каждом общем есть частное (конкретное). Есть такое популярное выражение: «Нет такого общего в которое не было вкраплено частное».

Согласно же мнению иракских богословов смысл общего конкретен. Они пытались доказать, что общее является по смыслу ясным и однозначным. Если так, то согласно традиционному решению должна быть определена выражающая его форма (слово). Ясно, что согласно *факихам*, считавшим общее выражением конкретности, то общее, в которое вкраплено частное, играет роль предположительного аргумента.

Обобщение личностей не делает необходимостью обобщение ситуаций, периодов времени. Например, даже если приказ Аллаха «убивайте многобожников»⁶⁰ делает необходимостью их умерщвление, это решение не

⁶⁰ Коран, 9: 5.

является аргументом для всех времен, ситуаций, состояний⁶¹.

Также общее в некоторых случаях выражает похвалу, а в некоторых упрек. Похвала и упрек в арабском стихосложении означают преувеличение. Разъяснение общего бывает ограниченным и узким. Поэтому, согласно имаму Шафии, такое обобщение нельзя относить ко всем индивидуумам. Некоторые шафииты в вопросе доказательства взимания *закята* с изделий из золота и серебра запретили приводить в качестве аргумента *айат*: «...которые накапливают золото и серебро...»⁶². Потому что это обобщение упрека, нет у него никакого общего свойства⁶³.

Если мы изучим причины разногласий правоведов и подробно исследуем их воздействия, станем свидетелями безграничной мелочности в формальных смыслах, умственных и логических вероятностях.

После таких необходимых замечаний мы хотели бы провести сравнение между мусульманскими законоведческими школами и областями *фикха* содержания.

⁶¹ Конец дурных мыслей (*Нихайа ас-Сул*). Т. 2. С. 81; Украшенная книга о сложении воедино собравших (*ал-Мухалла ал-Джамал-Джавама*). Т. 1. С. 408.

⁶² Коран, 9:34.

⁶³ *Муhibбуллах ибн Абд аш-Шакур*. Фаватих ар-Рахмут: Шарх Муслим ас-Субут. Хамиш ал-Мустасфали-л ал-Газали. Т. 1. С. 283.

Фикх содержания и школа «Собственного мнения» (рай)

Когда мы упоминаем понятие «*фикх* содержания», то понимаем более широкое понятие из школ «Собственного мнения» (рай) и «*Хадиса*»⁶⁴.

а) Школа «Хадиса»

Эта школа не доверяла человеческому мнению, не придавала значения логическому и литературному содержанию религиозных текстов и ограничивалась лишь их формой.

Эта школа была основана после смерти Пророка, в период жизни его сподвижников. Сообщается что, большинство сподвижников не выносили *фетвы* на основании своего мнения (рай) и предпочитали обходить молчанием те ситуации, относительно которых не было однозначных религиозных текстов. В период жизни *табинов* эту школу возглавлял Саид ибн ал-Мусеййиб. После него традиции школы в разных странах продолжали Амир Шаби, Суфьян Суфри, Лейс ибн Сад, Давуд Захири, имам Авзаи и другие. Шаби говорил о них: «Возьми от них то, что

⁶⁴ Мухаммед Шариф Ахмед. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 183.

они повествовали от Пророка, а свое мнение отбрось в отстойное место»⁶⁵.

Относительно выдачи *фетв* о проблеме, которая не была освещена в религиозных текстах, представители этой школы по традиции говорили: «Не знаем». По их мнению, именно эти слова являлись половиной науки. Даже Абу Ханифа говорил в их адрес: «Пусть они повторят слово “не знаю” два раза. Тогда они завершат науку».

Эта школа еще более развилась усилиями имама Давуда Захири (201–270 г.х.), который был основоположником захиритской школы. Он рассматривал религиозные тексты с консервативных позиций и отрицал суждение по аналогии (*кийас*). Он не искал причинно-следственных закономерностей и отрицал все, что в той или иной степени связано с выражением своего мнения. Он считал, что в религиозных текстах (в частности, в *хадисах*) закреплены правовые законы и нет необходимости в суждении по аналогии⁶⁶.

Несомненно, Школа подчинения текстам (The Literal or Grammatical Approach) была создана в результате уклона к следованию за религиозными авторитетами (*таклид*) в те ранние годы, когда тексты религиозных книг переходили в правовые установления. Однако

⁶⁵ *Шах Валиуллах Дехлеви*. Надежные аргументы Аллаха. Т. 1. Каир: ал-Амириййа, 1384 г.х. С. 370.

⁶⁶ *Ибн Хазм Аз-Захири*. Надежные правила относительно решений. Т. 6. Каир: ал-Асима. С. 929.

по мере развития общества при изменении условий судьбы, правоведы и комментаторы были вынуждены изучать сокрытые аспекты и мудрость текстов. Либо же введением позитивных решений подменяли их. Французское право также пережило этот процесс после периода гегемонии наполеоновского законодательства и раннего периода Текстовой школы.

б) Школа «Мнения» (рай)

Из истории исламского *фикха* известно, что некоторые великие сподвижники – Али, Умар, Муазз ибн Джабал, Абдуллах ибн Масуд (довольство Аллаха над ними) не следовали лишь за буквальными смыслами религиозных текстов и стали носителями знамени мнения (*рай*). После них последователями этого метода стали некоторые великие *табийины*. Однако больше всего эта школа известна как школа (*мазхаб*) ханафитов, основателем которой был Абу Ханифа (70-150 г.) она основывала свой метод на суждении по аналогии (*кийас*) и выражении мнения (рациональных умозаключений, *иджтихада*) по религиозным проблемам. Спустя некоторое время правоведы этой школы стали склоняться к абстрактным логическим умозаключениям и отдаляться от реалий учений *фикха*. Этим самым их школа стала «обрастать» нереальными гипотезами и была названа оценочным или «показным» *фикхом*.

Потом на историческую сцену пришел имам Шафии. Он придал школе «Мнения» практический характер, который основывался на реальности. Этим самым имам Шафии соединил обе школы и учредил новую область *фикха*, который основывался на стабильных научных основах.

Как видим, сущностный *фикх* не подобен школе *Хадиса*. Они являются противоречивыми учреждениями. Однако в некоторых вопросах *иджтихада* содержательная школа приближается к методам школы *Хадиса*, как, например, по проблеме *истихсана* (апробации) и «*масалих ал-мурсала*». На мой взгляд, *истихсан* является заключением *муджтахид*а. Потому что он принимает и воспринимает определенные решения, которые выводятся из чувства справедливости⁶⁷. Ибн Рушд сказал об *истихсане* следующее: «Во многих случаях *истихсан* склоняется к общим интересам и справедливости».

«*Масалих ал-Мурсала*» же является соответствующим представлением применения решения, которое, в пределах основных целей религии, соединяет его с принципом «отразить вред, привлечь пользу». Однако несмотря на то, что школа близка к формальному *фикху*, она все же обращала внимание не на форму, а на суть; предпочитала рационализм

⁶⁷ Мухаммед Шариф Ахмед. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 174.

на основе методов *истихсана*, *маслаха* и *кийаса*; приближалась к содержательному *фикху*. Несмотря на это, сущностный *фикх* более широкая и охватная область. Потому что эта область *фикха* обращает внимание на внутренний смысл, содержащуюся в них мудрость и дух текстов, для того чтобы открыть ворота *иджтихада* соответственно реальной обстановке, если нет по этому поводу подходящего религиозного текста. Однако это не означает того, что сущностный *фикх* не учитывает формальный *фикх*. Ведь, как было ранее сказано, формальный *фикх* играет существенную роль в изучении сущности и духа текстов. Также не представляется целесообразным искать отчуждения в этих двух школах. Однако является истиной и то, что любой текст теряет свой формальный смысл по мере отдаления от своего времени, перемены места и условий. Этим самым его историческая ценность заменяется целью и сущностью. А если так, то *факихи* должны искать и находить мудрость в текстах. Каждый раз с обновлением законодательства искусство комментария должно активизироваться, тексты должны толковаться.

По мере временного отдаления от того или принятия иного законоустановления, по мере изменения ситуации *факихи* задумываются, обращаются к толкованию или же историческим понятиям в толковании религиозных текстов с целью применить все это по мере протекающих в обществе изменений.

Что бы там ни было, нельзя изолировать тексты по отношению к существующему месту и времени. Ознакомление с условиями их появления дает возможность извлечения из них мудрости, прояснения характера их формы.

Это совершенно не противоречит следующему положению науки *усул*: «Урок должен быть извлечен не из частных причин, а из общих смыслов». Правда, это правило не во всех случаях себя оправдывает, но в определенных условиях *шариат* его подтверждает. По сути, общий смысл создает проблемы с определением истинного руководства. По этой причине среди богословов науки *усул* распространено такое выражение: «Нет такого общего, чтобы в нем не было частного (конкретного)». По этому вопросу существует разногласие между правоведами, богословами науки *усул* и *мутакаллимами*. Тафтазани писал, что, согласно ашаритам, в ситуациях общего содержания правило такое: воздержаться от принятия решения до тех пор, пока не будет найден конкретный и общий аргумент.

Согласно же подавляющему большинству богословов, нужно доказать решение во всех частных случаях, связанных с ним.

Иракские богословы и богословы последующих времен по вопросу связи частных случаев с правовым решением выдвигали условием очевидность, а *факихи* и *мутакаллимы* – предположение⁶⁸.

⁶⁸ Алламе Тафтазани. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 1. Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г. х. С. 37.

Понятия «*фикха содержания*» и «*фикха целей*»

Содержательный (или сущностный) *фикх* не является нововведением (*бида*), он берет свое начало от целевого *фикха*, который возник во времена правления Праведных халифов. В книгах по истории исламского законодательства представлены *иджтихады* халифа Умара, связанные с целевым *фикхом*. Например, он лишил «*муаллафа ал-кулуб*» выделявшегося им до этого *закята*, несмотря на то, что на это было повеление Корана;

«Пожертвования предназначены для нищих и бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, **и для тех, чьи сердца хотят завоевать**, для выкупа рабов, для должников, для расходов на пути Аллаха и для путников. Таково предписание Аллаха. Воистину, Аллах – Знающий, Мудрый» (Коран, 9:60) (*Выделение авт.*).

Халиф Умар не держался за внешний смысл этого *айата* и учитывал условия, при которых он был ниспослан, и то, почему при тех условиях был ниспослан этот *айат*. Справедливый халиф посчитал, что в новом обществе нет необходимости согреть сердца новообращенных мусульман *закятом*. Ведь в то время уже исламская религия утвердилась в обществе, установилось мусульманское государство. Ранее именно для этой цели давался *закят* новообращенным – чтобы их сердца согрелись Исламом. А это означает, что *фикх*

должен основываться не на форме, а на смысле и цели.

Еще одним примером приоритета целевого *фикха* над формальным, который проводили Праведные халифы, является проблема отрубания рук вора в голодные времена. Дело в том, что эти халифы хорошо понимали, что целью этого *айата* является обеспечение здорового климата в обществе. В голодные годы из-за угрозы голода некоторые люди из нужды были вынуждены воровать. Если бы каждому из них за это отрубали бы руки, то получилась бы огромная армия инвалидов, что создало бы проблемы в обществе. Очень жаль, что параллельно с ростом почтения к *хадисам* целевой *фикх* постепенно утратил свое значение. Известно, что почтение к *хадисам* сопровождается их собиранием, записыванием, критикой передатчиков. В то время, как сам Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) запретил это делать и его сподвижники не были склонны к этому.

Почтение к *хадисам*, возможно, является попыткой оправдания содержательного *фикха*. Мусульмане поняли, что запись *хадисов* не угрожает смещением *Сунны* с *айатами* Корана. Вместе с этим люди начали проявлять интерес к получению религиозных знаний; была необходимость создания новых областей науки; возникли исследовательские методы, основывающиеся на формальном *фикхе*. Появились такие науки, как синтаксис, морфология, риторика. Мусульмане стали со-

здавать произведения, толковать религиозные тексты, выносить решения, вводить научные и методологические правила в смыслы текстов. Мы тут имеем в виду науку об основах *фикха* (*усул ал-фикх*).

Также мусульмане с использованием правил арабской риторики и методов стилистической науки изучали чудотворность прозы и стихосложения Корана. Мусульмане, основываясь на таких литературных средствах, основательно изучили религиозные тексты, проанализировали содержащиеся в них слова и значения и высказали определенные версии и гипотезы, обозначили логику арабского языка и лингвистических правил. Согласно этому даже каждое слово религиозного текста является особенным. Есть разногласия и по поводу вопроса о решении частного. Это разногласие сыграло большую роль в развитии формального *фикха*. Именно это разногласие по вопросу о подчинении частного общему стало причиной конфликта между богословами. Каждый подход имеет свою аргументацию. Одной из них является то, что слова в религиозных текстах носят общий смысл и не несут в себе частного. По поводу статуса общего существуют конкретные и гипотетические виды решений; а также различные мнения, выраженные вокруг понятия «*таваггуф*» (временная или постоянная отмена решения). Правовые книги содержат все эти мысли. Примерами являются книги Тафтазани «*ат-Талвих*», Фахраддина Рази «*ал-*

Махсул», Шаукани «Иршад ал-Фахул», Субки «Джам ал-Джавама».

Помимо этого, одним из таких мнений является содержание в словах религиозных текстов, в одних случаях, истинных смыслов, а в других – гипотетических.

Другой вероятностью является содержание истинного смысла в слове. То есть в сущности слова лежит истинный смысл. Другой вероятностью является иносказательный смысл слова, который проявляется в необходимых ситуациях. Также общие смыслы некоторых религиозных текстов, неопределенность цели, явность смыслов и их открытость для толкования порождают ряд разногласий. Спорность понятий религиозных текстов, выражающих отрицание и подтверждение, разногласие по поводу ясности их смыслов (смысл выражений *айатов* и *хадисов*, указание на что-то, утверждение чего-то необходимым), создает еще целый ряд конфликтов.

По всем этим проблемам в результате многочисленных исследований сформировалось огромное наследие *фикха*. Большая часть этого наследия основывается не на содержании и цели религиозных текстов, а на их формальной структуре.

В то же время правда и в том, что все эти исследования обогатили исламский *фикх*. Так, когда *факих* ищет правовое решение в пределах формального *фикха* по любому возможному случаю, он его с легкостью находит в книгах. Такое не встречается в англо-

саксонских, латино-романских и китайских законодательных сборниках.

Возможно, что именно по причине такого грандиозного правового наследия мусульмане не считали необходимым искать в религиозных текстах смыслы и цели. Все это наследие было нацелено на то, чтобы мусульмане обращали внимание не на общий смысл текстов (который составляет основу религиозного текста), а на их лингвистические особенности и методы. В правовых комментариях необходимо коснуться двух вопросов:

Первый. Способность к точной логическо-правовой аргументации была для мусульман рациональным удовольствием, умственным наслаждением. В обществе, в частности в среде неарабских народов, эта способность была критерием для того, чтобы считаться *факихом* и *муджтахидом*. А это в свою очередь побуждало людей из разных стран покорять большие расстояния для обучения наукам. За получением знаний люди устремлялись из Самарканда в Багдад и Фас, из Андалуса в Багдад, Бухару, Дамаск, Эрбиль, Мосул.

В возникновении сложной обстановки в *фикхе* не исключено и воздействие известных правовых источников. Примером этого являются сотни таких книг, как «*Тохфа ал-Мохтадж фи-л-Фикх аш-Шафии*» Ибн Хаджара, «*ал-Хидаиа фи-л-Фикх ал-ханафи*». Стиль этих книг очень сложный. Они напол-

нены сложными терминами, выражениями, похожими на загадки.

Второй. Смысловой *фикх* не является областью, связанной с морально воспитательными вопросами, проблемами служения. В таких вопросах достаточно довольствоваться внешними смыслами текстов, а их содержание надо рассматривать сквозь призму формального *фикха*. *Фикх* содержания занимается политикой (управленчеством), развивающимся обществом, устойчивыми изменениями. *Факихи*, которые обладают правом принятия политических решений, управляют обществом, прежде всего должны знать эту область *фикха*.

Известно, что *факихи* с давних пор были отдалены от управления государством. Поэтому они отдавали приоритет формальному *фикху*. Они в основном занимались религиозными текстами и отделились от реалий общества. А это означает, что *факихи* в целом перечеркнули понятие целевого *фикха*. Мы видим, что они в некоторых *иджтихадах* склонялись к *фикху* содержания. Как было упомянуто выше, применение ими «*истихсана*», «*масалих ал-мурсала*» и «*кийаса*» показывает, что они учитывали эти проблемы.

Фикх содержания и Школа подчинения текстам (The Literal or Grammatical Approach)

Несмотря на то, что эти две области приближены друг к другу, герменевтика и глоссаторство соответствовали представленному школой «мнения» (*рай*) формальному *фикху*, а не методам захиритов. Известно, что глоссаторство стало известно как метод после наполеоновской кодификации (1804 г.)⁶⁹. Правоведам этот акт настолько понравился, что они объявили наполеоновскую кодификацию неприкосновенной и относились к ней как к священному тексту. Они считали, что какими бы ни были требования постоянно обновляющегося мира, эта кодификация в состоянии решить любую новую правовую проблему⁷⁰. Французский правовед Де Мо Ломп с гордостью говорил, что раздумывал поэтапно над (религиозным или правовым) текстом, и легко приходит к законному выводу: «Мой девиз и убеждение: текст прежде всего».

Однако со временем стали меньше обращать внимание на буквальные смыслы текстов. При необходимости глоссаторы (комментаторы) начали придавать буквальному содержанию текстов приблизительные смыс-

⁶⁹ Введение в систему существующих законов. – *Примеч. пер.*

⁷⁰ Абд ал-Хайй Хиджази. Введение в науки о Законе. Кувейт: ал-Кувейт, 1973. Т. 1. С. 563.

лы. Затем одна группа глоссаторов объявила, что, если общественные интересы потребуют, можно придать текстам вероятностный смысл⁷¹. В этом случае глоссаторская школа приближается к *фикху* содержания, отдаляясь от формального *фикха* и учения о грамматическом глоссаторстве.

Также истинно то, что сакрализация законодательных текстов подобна традиционному методу комментариев религиозных или позитивистских текстов. Сакрализация законоведческих текстов – явление не новое. Это логический метод познания при определении законодательного решения. Этот познавательный метод в свою очередь делает упор на необходимости почтения к тексту, сопровождается появлением на свет сборников законов. В периоды распространения римского права законоведы считали искусство комментария видом деятельности изучающего корни слов и их смыслы законоведа по части того, что он хочет сказать. Кроме того, это вид комментария, основанного на использовании логических форм аналогий (сравнений).

Несмотря на малое количество законодательных текстов, такой комментарий был не чуждым для английского права. Английский правовед Алан писал:

⁷¹ Мухаммед Шариф Ахмед. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 170.

«Одним из правил, полезных в комментарии закона, является то, что письмо должно оставаться в пределах синтаксического комментария и традиционного смысла, при условии того, что все это не противоречит намерению законодателя»⁷².

Фикх содержания и социологизм

Согласно социологизму, который был основан в Германии Савьени и И.Г. Фихте, совесть народа или дух нации должен быть единственным источником закона. Это является основной идеей этого учения⁷³. То есть тексты закона должны зависеть от развития и социальной среды. Также, для соответствия времени, эти тексты нужно прикрепить к мышлению того, от кого они исходят. Поэтому законы (или тексты законов) должны быть прокомментированы в соответствии с требованиями общественной среды. Одним из тех, кто подтверждал эту мысль, был французский правовед Сали. Он обобщил свое учение известным изречением: «Посредством гражданской кодификации к гражданскому кодифицированию!»

То есть комментарий начинается с текстов, но не ограничивается ими. Наоборот, в соот-

⁷² Там же. *Мухаммед Шариф Ахмед*. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 170.

⁷³ Там же.

ветствии с прогрессивными потребностями, превосходит их⁷⁴.

Действительно, *фикх* содержания регулирует тексты (эти тексты отличаются от конкретных законодательных текстов), которые охватывают общие правила и критерии, а также цивилизации, которые не поддаются регулированию текстов. *Фикх* содержания определяет основную цель, содержание и выражает отношение к постоянно меняющейся реальности с этой позиции. Даже если в нем есть несогласие с некоторыми мыслями исторического учения о текстах, в большинстве случаев говорит «да» изложенной выше концепции Сали: «Посредством гражданской кодификации – к гражданскому кодифицированию!»

Ведь *фикх* содержания исследует истинный смысл правовых и религиозных текстов с позиции их цели и духа.

Формальный *фикх*, морфологический комментарий и поверхностное разъяснение

На первый взгляд кажется, что формальный *фикх* – это буквальный комментарий; буквальный же комментарий – это поверхностное разъяснение; эти три вида комментария являются противоположными для ком-

⁷⁴ *Самир Танагу*. Теория общего закона. Александрия, 1974. С. 753.

ментария (*фикха*) содержания. Разъясним эти понятия по одному:

1. Как было ранее сказано, формальный *фикх* является областью, которая ограничивается словами текста, их морфологическими, словарными и логическими смыслами и носит более широкий смысл, чем простой буквальный и морфологический комментарий.

2. Морфологический комментарий является соответствующим пониманием предложений, выражений и слов в соответствии с законами языка. Общее правило состоит в том, что комментарий основывается на буквализме до тех пор, пока не возникнет некая причина, которая изменит до противоположного это состояние. То есть текст является слепком и формой целей и желаний его автора, который его посредством доводит до нас свою мысль. Например, в известной пьесе Шекспира о торговце ружьями Порция (состоятельный наследник) для лишения надежды Шейлока (состоятельного иудея) использует буквальный комментарий.

Морфологический комментарий является противоположностью логическому комментарию. Как было сказано выше, формальный *фикх* соединяет в себе логический и морфологический комментарий.

3. Поверхностное разъяснение ограничивает широкую семантику слов. Иногда текст имеет более широкий смысл, нежели преследуемые автором цели. Несмотря на это, человек, который комментирует текст, доволь-

ствуется только тем, что имел в виду автор закона, отдает приоритет поверхностному разъяснению⁷⁵. Поэтому говорят: «Морфологический комментарий – более широкое понятие, нежели поверхностное разъяснение».

В некоторых случаях упоминают и другие три вида:

а) буквальный комментарий, который довольствуется буквальным смыслом текста;

б) поверхностный комментарий, который отдаляется от буквального значения и приближается к тому, что имел в виду говорящий;

в) всесторонний комментарий, который отдален от буквального смысла и основан на аналогии⁷⁶.

Если так, то формальный *фикх*, как в буквальном, так и понимаемом в приведенном выше смысле, подобен поверхностному комментарию. А *фикх* содержания является более широкой областью, даже если близок к всестороннему комментарию.

⁷⁵ Мухаммед Шариф Ахмед. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 242.

⁷⁶ Ахмад Салама. Введение в закон. Каир, 1947. С. 216; Сулейман Маркос. Введение науку о Законе. 1957. С. 244.

Фикх содержания и объемлющий комментарий

Профессор Маркос считает, что поверхностный комментарий является комментарием, который привносит ясность в пожелания автора закона⁷⁷. Во всестороннем комментарии не только уточняется смысл выражений, но и проводится сокрытое сравнение либо же выводится решение из общих принципов. Сказанное по поводу этого вида комментария нельзя распространять на тексты по уголовному праву. Согласно Маркусу, логический комментарий отличается от всестороннего, буквального и поверхностного комментариев. Действительно, в терминах нет сомнений. По этому пункту формальный *фикх* подобен поверхностному комментарию, а *фикх* содержания всестороннему *фикху*. *Фикх* содержания является областью права, в целом основывающейся на духе, содержании, цели религиозного текста и мудрости цели закона. Это понятие в праве позитивных законов является близким понятием к виду аналогии, которое называется «правовая аналогия». Правовая аналогия является аналогией, применяемой к случаям, которые не описаны в *хадисах*. То есть если даже есть тексты по поводу принципов закона и сущности правовой системы, то все равно может не быть содержащих частные

⁷⁷ Сулейман Маркос. Введение науку о Законе. 1957. С. 342.

случаи текстов. А раз так, то если нетрадиционные случаи, по сути, будут подобны традиционным случаям и если не будет никакого текста, который не будет выражать отношение к ним, решение выносится на основе аналогии. Это правило сохраняется и относительно случаев, когда общая идея выводится из существующих текстов. Речь идет об общих идеях, способных играть основную роль для других законов, которые подобны тому, что имел в виду автор закона. Это основывается на конкретных религиозных текстах и похоже на правовые упражнения, подразумевающие вынесение решений на основе *кийаса* для подобных случаев.

Под аналогией подразумевается в том числе и открытие идей, которые лежат в содержании текстов закона. Это нужно для определения общих принципов правовой системы. Таким образом можно получить возможность прийти к заключениям, которые проистекают из этих принципов⁷⁸.

⁷⁸ *Мухаммед Шариф Ахмед*. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 307.

Фикх содержания и соответствие фикха реальности с точки зрения мудрости

Английский правовед И. Бентам в своей книге «Основы законодательства»⁷⁹ привел следующий пример относительно соответствия текста реальности: был принят соответствующий закон о народе страны, в которой было много случаев убийств. В этом законе был пункт о том, что, кто прольет кровь на улице, относительно того должен быть вынесен смертный приговор. Однажды произошел следующий случай. Проходящий по улице хирург увидел человека, который потерял сознание. Он привел его в себя путем выпуска крови из вен. Его привели к судье. Если бы был применен этот закон, то хирурга должны были казнить, ведь он пролил кровь на улице (согласно формальному праву и буквально-морфологическому комментарию). Но если бы судья подошел к делу с мудростью и захотел привести текст в соответствие с реальностью, как того требует *фикх* содержания, тогда текст закона не был бы применен. Потому что он предназначен для преступника, а не для того, кто спас жизнь человеку путем пускания крови.

По этой причине мы видим, что *фикх* содержания в решении сложных проблем представляет соответствующие варианты. Фор-

⁷⁹ Бентам И. Основы законодательства / пер. Ахмеда Фатхи Заглула. Каир: Амирия, 1409. С. 161.

мальный *фикх* же превращает *умму* в заложника старого мышления, не дает возможности для соответствия культурному развитию. *Фикх* содержания же дает возможность для совместного существования в обстановке покоя и дружбы в международной сфере. *Фикх* содержания подтверждает, что исламская религия обладает достаточными ресурсами для того, чтобы воспитывать людей и общества, благоустраивать землю. Одним из тех, кто разделял это мнение, был тунисский *факих* Тахир ибн Ашур, который хотел видеть целевой *фикх* на месте науки *усул*. Но надо отметить, что *фикх* содержания не должен быть индивидуальным методом, существует необходимость создания Международной академии *фикха*. Она должна основываться не на устремлениях *мазхаба* и субъективных желаниях, а на соответствии целям *шариата*.

Каждому, кто размышляет о будущем исламского *фикха*, известно, что многие известные *факихи* в выдаваемых *фетвах* относительно социальных проблем не соблюдают требований *фикха* содержания. Например, брак *мисйар*⁸⁰ по форме верен, однако по содержанию нет. А лучше знает Аллах.

⁸⁰ Мисйар – распространенный в последние десятилетия вид брака в арабских и других мусульманских странах, который соответствует всем требованиям *шариата* (согласие родителей, участие опекуна и свидетелей). Однако как муж, так и жена идут на определенные уступки друг другу. Например, жена соглашается, чтобы муж не обеспечивал ее, а муж со-

Фикх содержания, интересы и разум

Как точно высказал эту мысль Ибн Ашур:

«Религия призывает человека судить об общих интересах и не определила конкретные формы этих интересов для людей. Напротив, человеку дан разум, чтобы он сам определил их. Далее религия требует, чтобы сын человеческий осознал интересы, определенные разумом. То есть как только человек осознает интересы, он начинает их применять и вести себя в соответствии с их сутью. По сути, это необходимость, установленная религией в определении интересов, которые возникают как следствие рационального рассуждения или практики. Также это является одним из наивысших превосходств Ислама в отношении к человеку, так как эта религия представляет собой единство рационального познания с откровением (*вахй*)»⁸¹.

Это означает, что: «Мышление каждого человека, который истинно подчиняется пророчеству, для удовлетворения отдельных интересов соучаствует в даче определения универсальной сущности пророчества».

Имам аш-Шатиби, который по достоинству оценивал роль мышления в вопросе божес-

глашается, чтобы жена работала, оставалась, где пожелает, и т.д. – *Примеч. пер.*

⁸¹ *Ибн Ашур*. Исламские исследования. Тунис: ад-Дар ал-Ислами. С. 20.

ственной преимущества, в книге «*ал-Муваффагат*» описал Ислам следующим образом: «Исламская религия возвышает своих последователей на высокие вершины, как в этом мире, так и в мире ином. Даже если нет физического присутствия Пророка, оно проявляется всегда».

Иджтихад, который считается основой вечности исламского *шариата*, также во многих случаях является рациональной деятельностью, силлогистическим умозаключением. Он нужен для того, чтобы прояснились цели религии, определились интересы, смыслы религиозных текстов и правил, установилась справедливость и истина в новых ситуациях... Исламская религия открыла для своих последователей врата научного суждения, призвала человеческий разум к размышлениям и новаторству. Нижеследующий коранический *айат* подтверждает это:

«...Прислушайтесь же к наизданию, о обладающие зрением!» (Коран, 59:2).

По этой причине *муджтахиды*, выводили решения по вопросам, не освещенным в Коране и *Сунне*. Исследования показывают, что при этом они учитывали цели *шариата* и общественные интересы. С точки зрения значения общих интересов я бы хотел коснуться сказанного по этому поводу в книгах *усул*.

При глубоком изучении религиозных решений можно увидеть, что их причиной были именно общие интересы. Общие интересы –

это отражение вреда и принесение пользы людям.

Богословы науки *усул* говорили⁸²:

«Каждое религиозное решение должно содержать соответствующее содержание. Именно это содержание должно подтверждать это решение. Этих содержаний три:

а) Содержание, которое принимается *шариатом* и представляется им выражениями «соответствует, подходит».

б) Содержание, отвергаемое *шариатом*. Примером этого является сдача позиций врагу. С первого взгляда сдача представляется в качестве общего интереса. На самом же деле она заставляет нас забыть о более важном интересе, каким является защита бытия *уммы*.

в) Содержание, которое не отвергается и не принимается *шариатом*. Это и называется «*масалих ал-мурсала*».

Мне думается, что это является прямым или косвенным методологическим делением, которое различает между собой виды интересов с точки зрения подтверждения и отрицания. Нет сомнения в том, что интерес, противоположный целям *шариата*, должен быть отвергнут. Другие же интересы приемлемы. Они либо определяются на основе ясных религиозных текстов, либо известными методами, либо же выводятся из основных целей *шариата* и общего смысла религиозных текстов.

⁸² Имам Шатиби. Ал-Итисам. Т.2. С. 113.

Для того чтобы цели совпадали с *шариатом*, нужно соблюдать следующее:

1. Ислам является такой универсальной системой, которой пользуется каждый мусульманин в убеждениях, вере, служении, индивидуальной и общественной жизни.

Для того чтобы узнать отношение Ислама к какой-либо проблеме, разум должен выбрать себе путь, которым является аргументация. Знание аргумента делает необходимым знакомство с другими вещами.

2. Если мы глубоко изучим Коран, обратимся проникательным взором к *Сунне*, то станем свидетелями одной истины: не религия заточает жизни мусульман в кандалы и закрывает двери изменениям времени! Она говорит «нет» ограниченности мышления и открывает объятия широкому кругозору, всесторонней деятельности, для того чтобы мы обратили творческий взгляд на существующий мир, получили пользу от всех сторон жизни. Ислам не ограничил человеческую жизнь необходимыми указаниями и запретами, расширил область дозволенного для облегчения жизни людей как благо для них:

«Он – Тот, Кто сотворил для вас все, что на земле...» (Коран, 2:29).

Извечное правило заключается в том, что в сущности вещей содержится дозволенность. Запретное же является исключением.

3. Религиозные тексты регулировали отдельные проблемы, касающиеся решений по практическим действиям (например, по про-

блемам семейных отношений), только и только с позиции стабильности и в большинстве случаев ограничивались общими правилами. На самом деле в религиозных текстах существуют предписания, стимулирующие *иджтихад*.

По этой причине богословы в каждом вопросе основывались на Коране и *Сунне*, выводили решения из них; учредили религиозные правила на основе основательных исследований целей *шариата*. Их труды в этой области дали эффект, и в результате появилась область религиозного права под названием «*усул*». Именно благодаря этой науке мусульмане смогли овладеть методом исследования *фикха* и методом разъяснения религиозных текстов.

4. Религиозно-правовое решение должно четко строиться на аргументах, его смысл должен быть ясным. То есть оно с позиции смысла и надежности должно опираться на конкретные религиозные тексты. Следование этим текстам должно быть необходимостью. Если они есть, то нельзя проводить *иджтихад*.

Если же нет конкретного религиозного текста, на основе смысла, выраженного «*илла*» (причиной), разыскиваются другие подобные тексты. «*Илла*» разъясняет нам общие интересы, которые поставил целью Законодатель (*Шаре*), при вынесении решений. Это отражение вреда и принесение пользы. Значит, в этом положении *кийас* (суждение по анало-

гии) выступает как аргумент, который следует из смысла религиозного текста.

Точно так же отнесение не имеющего места разговора (*маскут анх*) к тому, о чем был разговор (*масус*), играет роль причины *кийаса*. Когда мы говорим о причине, имеем в виду в том числе основной принцип, который часто представляется как доказательство *факиха*, но на самом деле представляет его интересы. В это время он не ссылается на принцип «отношения частного к частному». Известно, что это правило в методологии *фикха* называется «*масалих ал-мурсала*».

Не входя в противоречия богословов по поводу подробностей терминов и форм, под обобщением науки *усул* подразумевается именно это.

Согласно богословам науки *усул* причины, делающие необходимостью религиозные решения, должны быть соответствующими. То есть если причина отражает вред и приносит пользу, то это соответствующая причина.

Тафтазани, который обобщил сказанное до него богословами, писал:

«Согласно *джумхуру* (подавляющему большинству богословов) формальное подобие не может быть свойством причины. Наоборот, причина должна носить разумный смысл, содержание, которое соответствует решению. Причина также должна быть соответствующей формой для свидетельства, которое должно соответствовать разумности свидетеля, его совершеннолетию, принад-

лежности Исламу и свободе. Наконец, причина с точки зрения отмены запретов религии должна быть справедливой. Значит, нечто, считаемое причиной решения, является подходящим соответствию и справедливым по воздействию. Если аргумент не соответствует вышеизложенным условиям, он не может играть роль причины решения. Дело не кончается соответствием. Согласно ханафитам причина должна обладать и определенной силой воздействия. Шафииты же в качестве дополнительного условия выдвигают необходимость представляемости причины...

Те, кто подтверждает соблюдение свойства соответствия, разделяются на две группы. Согласно первой следование соответственному должно соответствовать основам религии. То есть причина (*илла*) должна совпадать с шариатскими законами и не приводить к противоречиям. Мы тут имеем в виду самоотвод причины в связи с несоответствием ее религиозному тексту или *иджме*. Например, говорится: не относится *закят* к коням (самцам). Если так, то соответственно религиозному правилу о равенстве самцов (коней) и самок (лошадей) *закят* не должен взиматься и с лошадей»⁸³.

Свойства, делающие причины причиной, можно разделить на нижеследующие виды:

⁸³ *Алламе Тафтазани*. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: Мухаммед Абу Сабих и сыновья, 1367 г.х. С. 69.

1. **Действующее свойство.** Это свойство в религии считается основным превосходством решения. Аллах повелел:

«Испытывайте сирот, пока они не достигнут брачного возраста. Если обнаружите в них зрелый разум, то отдавайте им их имущество. Не пожирайте его, излишествуя, в спешке, пока они не вырастут...» (Коран, 4:6).

Финансовое попечительство для лиц, не достигших совершеннолетия, верно только для опекунов.

2. **Действующее и приемлемое свойство.** Это такое свойство, которое не содержит в себе религиозного аргумента о своей надежности с точки зрения причины решения. Но согласно религиозному аргументу (*айат, хадис, иджма*):

а) либо это свойство характеризует причину других решений, которые относятся к ряду какого-то решения;

б) либо другое свойство, подобное этому, характеризует причину одного и того же решения;

в) либо же другое свойство, подобное этому, определяет причину другого решения, которое подобно одному и тому же решению.

То есть определение причины должно соответствовать методу определения причины в религии. В правовых книгах по этому поводу имеется подробная информация.

3. **Позволительное и приемлемое свойство.** Согласно этому свойству относительно надежности причины или ее несоот-

ветствия истине не существует какого-то аргумента. Однако для того, чтобы выносить правовое решение на основе причины с таким свойством, должен быть учтен соответствующий общим принципам религии интерес, который называется «*масалих ал-мурсала*». Например, собрание Корана в одну книгу, сбор *хадисов*, выпуск денег, индустриализация страны, установление налогов и т.д. – из этой категории.

Имам Байдави писал в книге «Метод правил к “Комментарию Аснави”» (*Минхадж ал-Усул фи Шарх ал-Аснави*):

Так же, как в стане неверных (*кяфиров*), которые напали на мусульман и окружили их, если приведенный аргумент полноценный и необходимый, то он из разряда позвольтельного и приемлемого. А если нет, то это не считается как «*масалих ал-мурсала*». Согласно имаму Малику, ограничение интереса неверно, так как если считать надежными однородные интересы, то это делает необходимым это же для других интересов. Сподвижники тоже хорошо понимали понятие интересов»⁸⁴.

Если повеления *шариата* будут служить интересам человека и отдалять от них вред, тогда религиозные повеления являются претворяющими в жизнь цели, сущность *шариата* и обеспечивающими интересы.

⁸⁴ Имам ал-Байдави. Метод правил к «Комментарию Аснави» (*ал-Минхадж ал-Усул фи шарх ал-Аснави*). Т. 4. С. 375.

Однако непродуманное открытие врат интересов может повредить, так как открывшие их не обладают достаточными знаниями в *фикхе* и религии в целом. Это означает, что, говоря «интересы», мы подразумеваем соответствие основам *шариата*, общим целям религии и ее духу. Такой интерес требует легитимного облегчения жизненного пути как человека, так и общества.

Значит, истинный интерес это тот, который соответствует сущности и основам *шариата*. С этой точки зрения исламский *фикх* должен основываться на передовых *иджтихадах*, быть эффективным во все времена, для того чтобы мусульмане проводили религиозную политику в интересах личности и общества. Но только в рамках основных принципов Ислама!

Глава 3

ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Мы желаем, чтобы наша книга содержала в себе все виды знания, которые раскрывают всесторонность, гуманизм, толерантность (ведь именно толерантность является главной особенностью Ислама) исламского *фикха*. Некоторые люди могут утверждать, что нужно изучить глубины какой-то темы, изучить ее подробности. Без этого собрание в одной книге других тем неправомерно. Однако мы думаем по-другому и хотим, чтобы наша книга собрала все плоды из каждого сада знаний, осветила различные стороны Ислама, которые стимулировали общечеловеческий прогресс, при этом избегая какой-либо тенденциозности.

Также надо отметить, что данная книга не является соответствующей стилю богословов науки *усул*, так как они предпочитают писать в своих книгах по одной тематике. По их мнению, тот, кто хочет изучить многое, должен уцепиться за одну тему и изучить ее всесторонне. А остальное выводить из нее.

Но мы так не считаем. Наша книга не посвящается одной теме. Здесь собраны различные темы, которые объединены единой целью. Наша цель состоит в том, чтобы пока-

зять гармоничность религии во имя дальнейшей жизни, которая сформируется в рамках ее общих основ и принципов.

Исламская мысль и ее особенности

а) Что такое мысль?

Мысль является свойственной человеку особенностью и лежит в основе начальной ступени знания. Она также является началом деятельности. Согласно некоторым *мутакаллимам* мысль является первоначальной ступенью на пути постижения Аллаха. Во многих *айатах* Корана имеет место обращение к людям для того, чтобы они использовали свой разум и мыслили:

- «Воистину, в этом – знамения для людей разумеющих» (Коран, 13:4);

- «Неужели вы не поразмыслите?» (Коран, 6:50).

Если мысль (разум, познание) является первоначальной ступенью знания (науки), тогда у знания есть как необходимые, так и теоретические виды. К необходимому знанию относятся проблемы, связанные с совестью и чувствами (то есть умозаключение не лежит в основе этого вида знания). Теоретическое же знание (наука) связано только с разумной деятельностью, воспроизводится посредством мысли. Это является наблюдением известного в приобретении неизвестного.

б) Что такое исламский фикх?⁸⁵

По сути, знание едино: оно представляет собой умственно-рациональную деятельность по получению новой информации познавательными и научно-логическими средствами. Речь идет об не религиозно-догматической и откровеннической (*вахй*) информации. Что же касается повелений *иджтихада*, то это продукт человеческого разума, понимания – *фикха*, который является размышлением, мыслью, аргументацией. Если так, то мы должны сказать, что исламская мысль, опирающаяся на ниспосланные откровения, принципы, аксиомы, является человеческим продуктом, который ставит целью получение знаний относительно мира, человека и общества.

в) Особенности исламской мысли

1. Основывается на вере, единобожии (*таухид*) и известных необходимых аксиомах.
2. Ссылается на основополагающие принципы и основы Ислама.
3. Ограничивается общим форматом Ислама. То есть не выходит за рамки мудрости, милосердия, справедливости, чистых побуждений.

⁸⁵ Мухаммад Шариф Ахмад. Исламская проницательность. Амман: Дар ал-Башир, 1997. С. 54.

В сферу исламской мысли вовлечены многие области, которые являются объектом исследований различных наук. Например, к ним относятся наука о мудрости, *калам*, мораль, право и т.д.

В частности, *калам*, в пределах научных категорий, исламская мысль ищет рациональный ответ на проблемы веры, убеждений, божественной воли, исследует вопросы человеческой свободы и предопределенности.

В *фикхе* же идея *иджтихада* выступает в качестве решения постоянно меняющихся жизненных проблем.

Имам Газали писал:

«Размышления (мысль, познание) могут быть характерными для деяний, которые связаны или не связаны с религией»⁸⁶.

Связанные с ней политические, экономические и социальные проблемы, вопросы мысли и культурного диалога делают необходимостью исламский взгляд на изменения современной жизни.

Что же касается ответов на разумные вопросы относительно исламской толерантности и основных гуманистических принципов, мы можем показать нижеследующие примеры:

1. Каким должно быть отношение к опирающимся на западную мысль социально-экономическим институтам?

⁸⁶ *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Бейрут: Дар ал-Джил. Т. 4. С. 46.

2. Каким должно быть отношение к организациям и документам международных организаций, которые поддерживают мир на международном уровне?

3. Каким должно быть отношение к гражданским понятиям, которые обеспечивают гражданское равенство в различных областях?

4. В какой форме должно быть выражено отношение к правам человека в рамках Международной Декларации Прав Человека.

5. Каким должно быть отношение к демократии, правам человека и свободам?

6. Каким должно быть отношение к плюрализму и терпимости в отношении других?

Понятие политической системы в Исламе

С религиозной и точки зрения *фихха* совершенно ясно, что политика не формирует Ислам, не участвует в регулировании и укреплении веры человека. Без политики мусульманство и вера человека все равно существуют. Политика по сути не похожа на такие понятия, как свидетельство веры (*шахада*), намаз, закят, религиозные лозунги, а также на поведение и внешние атрибуты, которые формируют идентичность мусульман, отличают их от других людей. Под политикой подразумевается светская деятельность, которая проистекает из социальных отношений, общественно-политических условий, между-

народных связей, личностей, обществ. Точно так же, как невозможно формирование личности вне общества, точно так же, если не будет политических режимов, которые защищают порядок, уравнивают желания, государства не смогут развиваться. А это значит, что политика является необходимой потребностью жизни.

Исламские учения о безопасности общества не могут быть осуществлены без наличия государства и правительства.

Вначале найдем ответ на вопрос: «Что такое система?» – а затем займемся проблемой политической системы в Исламе.

Сущность политической системы

На протяжении истории было дано много определений системы. Суть большинства из них сводится к тому, что система – это внутренний порядок законов, которые регулируются определенной идеей. Примерами являются имущественная и брачная системы.

Слово «политика» происходит от греческого слова «политикос» и означает «город», так как у греков города часто были государствами. Согласно традиционному определению, политика это все, связанное с управлением государством, регулированием его внешних связей. Слово «политика» также употребляется в значении общих дел.

Можно дать такое определение политической науке – политологии: политология это

наука об управлении государством, о регулировании принципов, на которых основывается государство, по отношению к гражданам или в отношении с другими государствами⁸⁷. Есть и такое определение: «Политология это наука, изучающая власть, а также порядки, законы, регулирующие средства управления»⁸⁸.

Сущность политической системы Ислама

В этой главе мы будем вести речь об исламской политической системе, которая в связи с тем, что она основывается на конкретных религиозных постулатах, отличается от других политических систем.

Хорошо знакомым с исламским *фикхом* известно, что Ислам является всесторонней (универсальной) религией и представляет собой систему, которая объединяет в себе материальные, духовные, индивидуальные, коллективные, политические и религиозные аспекты. Так же, как Ислам является религией духовности и служения, точно так же он является социально-политической религией. Политическая сторона Ислама не должна рассматриваться в отрыве от духовной стороны.

⁸⁷ *Ширзад ан-Наджар*. Соображения относительно сравнительных политических систем. Эрбиль: издание университета Салахаддина. С. 6.

⁸⁸ *Мухаммед Фарук ан-Набахан*. Властная система в Исламе. С. 18.

Несмотря на то, что политический формат Ислама конкретно не определен, он регулируется на основе общих и универсальных критериев: справедливости, совета, правдивости. Потому что каждое деяние мусульманина, в том числе политическое, совершается ради довольства Аллаха.

В общем смысле политика – светская деятельность. Светской деятельности же свойственны изменения в соответствии с *шариатом*. Исламская религия не определила для политики конкретные форматы, напротив, ограничилась рядом общих принципов. Эти принципы, можно сказать, приняты в законодательных системах всех народов. Обладатели власти, издатели законов, управленцы, основываясь на этих принципах, учреждают соответствующие правила для каждого времени и места.

Исламская религия отпустила конкретные проблемы относительно политической системы на усмотрение самого человека во имя интересов и развития обществ. Согласно Исламу общественность в соответствии с временным периодом и здоровыми традициями может сама определить эти конкретные проблемы. Например, один из пунктов с первого взгляда представлялся как унижительный, а следовательно, противоречащий Исламу. Речь идет об условии возвращения из Медины обратно в Мекку вынужденных переселенцев, которые спаслись тут от преследования язычников (один из пунктов Худайбийского мирного до-

говора между Пророком Мухаммадом и мекканскими язычниками). С первого взгляда это представлялось противоречащим религии. Однако после подписания мирного договора мусульмане победили в противостоянии.

Другими словами, Ислам – это религия политики. Он показал, что политико-религиозной обязанностью мусульман является держаться за религию, быть справедливыми, творить добро, обладать высокой моралью. Политика также является форматом, определяющим отношение правителя с подчиненными, мусульман с немусульманами. Правитель (судья, президент, глава и т.д.) должен быть справедлив в политике. Справедливость обладает несколькими формами, которые меняются в зависимости от характера переменчивого мира. Они соединяют в себе все классические и современные демократические формы. То есть такие, которые утверждают справедливость во имя отдельных личностей и обществ и дают твердые гарантии стабильности и счастья. Основное требование, которое выдвигает исламская система, являющаяся политическим и культурным образцом, это быть правдивым при исполнении политико-административных обязанностей.

Что же касается общих критериев, которые содержатся в Коране, мы их можем считать категориями, которые регулируют соответствующую Исламу политическую форму. К ним относятся:

1. Справедливость.
2. Совещность.
3. Оберегание вещи, отданной на хранение.
4. Соблюдение.
5. Защита души и религии, и всегда быть готовым к этому.
6. Четкое следование всем договорам и официальным заявлениям.
7. Мирное сосуществование с теми, кто не вынашивает планов раздора и нападения.
8. Несовершение агрессии и т.д.

Все это дает возможность обеспечения исламской политической системой на международном уровне мира и стабильности.

Неопровержимо и то, что обязанностью Ислама является ознакомление людей с Творцом, регулирование их морали и поступков⁸⁹. В то же время Ислам не обязывает насильственно принять халифаты, королевства и другие политические системы и не ограничивает мусульман догматически заставшими схемами.

По этой причине ни в Коране, ни в достоверной *Сунне* мы не встречаем религиозных

⁸⁹ Даже если в вопросах ознакомления людей с Творцом, в деле регулирования их морали и поступков не будет необходимости в государственных структурах, тем не менее для более системной деятельности, применения исламских ценностей во внешней и внутренней политике нельзя отвлекать внимание от проблемы государственной твердости, что является высшей руководящей структурой. – *Примеч. пер.*

текстов, которые бы указывали, какой должен быть правовой формат исламской политической системы. То есть вопрос о том, какой должна быть политическая система: халифатом, республикой, королевством, демократией, не определен в религиозных текстах. Также в религиозных текстах не встречается общих правил относительно особых проблем, относящихся к политической системе, считающихся темой исследования современного конституционно-политического права, и формам международных отношений, как, например, справедливость, верность, сбережение доверенной вещи. По этому поводу обратим внимание на нижеследующие *айаты*:

- «...Пока они верны вам, вы также будьте верны им...» (Коран, 9:7);

- «Если они склоняются к миру, ты тоже склоняйся к миру и уповай на Аллаха...» (Коран, 8:61).

Что бы там ни было, отсутствие в Исламе подробностей по вопросу о политике, в отличие от вопросов, связанных с соблюдением чистоты, не говорит о том, что стиль определения и представления его является не точным. Ни в коем случае! Наоборот, это означает, что *шариат* не ввел политическую систему мусульман в какие-то готовые неизменные формы; отпустил на усмотрение мусульман определение ее форм, которые меняются в зависимости от ситуации от века к веку. Исламская политическая система, являющаяся общечеловеческой, не отличается от других

политических систем. Эта система должна основываться на вере для защиты Ислама и *уммы*, держаться обеими руками за принцип справедливости и известные общие принципы.

Согласно мнению многих людей, нет в Исламе политики, а в политике – Ислама. Но некоторые считают, что политика – это религиозная деятельность. То есть вне религиозных текстов, либо основывающегося на них *иджтихада*, либо же принципа верховенства религии не существует политики. Эти люди считают, что политика подобна таким религиозным актам, как *намаз* или пост. То есть ее нормы, порядки берут начало из *шариата*.

Это также означает то, что политическая система в Исламе имела постоянную историческую модель; политическая власть ограничивалась одним сословием: в ней нет места волеизъявлению подданных, коллективному управленческому мышлению. С этой точки зрения она отличается от прогрессивных и непрогрессивных человеческих политических систем.

Верно и то, что среди некоторых мусульман распространено мнение, что цели Ислама чуть ли не полностью ограничиваются политикой. Они отделяют свою духовную природу от религиозного ритуала в интересах политики, склоняются к жестокой борьбе против тех, кто с ними не соглашается. Отдаление цели религии от истинной сущности, привитие чувства ненависти и мести к наделенным

правом защищать народ может дать только отрицательные результаты. Другая же группа людей считает Ислам лишь религией для исповедания в мечетях.

Реальностью является и то, что по отношению к другим в исламском мировоззрении содержится страх того, что религия пострадает от нашествия материальной культуры! Если так, то исламское убеждение, мысль и мораль должны играть роль барьера, преградить путь к материальной привязанности для мусульман, чтобы они не отдалялись от религии. На самом деле это эмоциональный и далекий от рациональности подход, который не соответствует сущности Ислама. Потому что одной из основных особенностей исламского *фикха* является то, что он уважительно относится к позиции других, даже в их личном мнении в рациональных вопросах. Известно, что при отсутствии четких данных из религиозных текстов по какой-то проблеме широко открываются врата *иджтихада* с учетом мудрости и общественного интереса. Сюда относятся политические вопросы и проблемы управления обществами.

Мы тут не хотим говорить о плюрализме *фикха*. Об этом достаточно много говорится в энциклопедии *фикха*. Здесь нас интересует только политика и различные мнения относительно вопроса ее места в Исламе.

Место политики в Исламе

Возникает вопрос о том, обусловлена ли политика религиозными текстами в Исламе? Каким должно быть отношение не к текстам *фикха*, а к рациональной политике, которую проводит основывающаяся на конституции людская власть, опирающаяся на интересы государства или существующие законы? Либо же каковым должно быть наше отношение к политике, которая не опирается на религиозные тексты, но в то же время не противоречит общим постулатам Ислама?

Прежде определения соответствующих подходов к исламским целям надо сказать, что противоречия между *фикхом* и вероисповеданием в основном являются формальными (*лафзи*). То есть определение настоящей сути слов Законодателя стало предметом расхождений. Интересно, в религиозных текстах слова употребляются в прямом или переносном смыслах? Может, их надо понимать в словарном смысле? Но может быть, необходимо толкование? Они носят общий или частный характер?

Все эти вопросы и вызвали разногласия, которые были даже по поводу основополагающих терминов, как, например, по поводу терминов «вера» (*иман*) и «неверие» (*куфр*). К примеру, вера – это подтверждение. Согласно мнению одних, подтверждение должно основываться на аргументах. Разногласие существует и по поводу того, каким именно

образом должна реализовываться вера. Согласно этому подходу, вера – это ее формулировка, высказанная словами. Другие же считают, что вера должна быть как сформулирована словами, так и подтверждена сердцем. Есть и такие, кто считает, что вера должна быть сформулирована словами, подтверждена сердцем и подтверждена практическим исполнением основ религии. Как мы видим, вокруг количества элементов, которые необходимы для выявления веры, развернулись споры.

Здесь мы не хотим говорить о вышеупомянутых важных терминах. Но говорим о том, что по причине таких формальных расхождений люди объявлялись верующими и неверными. Обязанности власти, свойственные ей понятия (халифат, эмират, *баййа*, власть *факиха* и т.д.) не остались в стороне от этих споров.

Возможно, ханбалитский правовед Алламе Ибн Агиль в разговоре с другим правоведом дал истинное определение политики. Так, тот человек сказал ему:

- Политика – это только и только то, что соответствует *шариату*.

Ибн Агиль ему ответил:

- Политика это то, отчего люди отдаляются от порчи и приближаются к исправлению. Если бы Пророк не сделал этого, ему не было бы ниспослано откровение.

Потом он добавил:

- Если под словами «политика – это только и только то, что соответствует *шариату*» ты подразумеваешь непротиворечие политики *шариату*, то ты прав. Но если ты подразумеваешь то, что политика – это нечто, не выходящее за рамки *шариата*, то ты ошибаешься, так как это равносильно утверждению о греховности сподвижников. Разве Праведные халифы не делали того, чего нет в *шариате*?

Но если дело обстоит так, то до каких пор простирается граница политики, по поводу которой выражено отношение в *шариате*?

С точностью известно, что политика не является проблемой веры и убеждений человека. Она не является также неотъемлемой частью религии. Политика лишь проблема, связанная с людскими проблемами и отношениями внутри страны и за рубежом. Это светское дело и общественный интерес. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) дал своей *умме* (сподвижникам) право распоряжаться мирскими делами так, как они считают нужным следующими словами: «Вы лучше знаете мирские дела»⁹⁰.

⁹⁰ Было бы неверным, основываясь на этом *хадисе*, отрицать установленные религией критерии относительно регулирования мирских дел. Правда, Ислам отпустил на усмотрение людей проблемы технического характера, для которых требуется практика. Однако для недопущения впадения людей в крайности в этих проблемах установил общие правила: например, в таких вопросах, как недопустимость запретного (*ха-рам*) или ущемления прав других людей. (Для полу-

Совершенно правильно понимающий религию Ибн Каййим следующим образом высказал мысли относительно исламского *фикха*, которые могут быть восприняты в качестве основы для мусульманской конституции:

«*Шариат* построен на основе интересов власти и рабов. В целом *шариат* – это справедливость, милость, интересы, мудрость. Такие явления, как смена справедливости на несправедливость, милосердия на жестокость, мудрости на глупость, не от *шариата*. Даже если это происходит по трактовке, то все равно повеление по этому поводу одинаковое. *Шариат* является справедливостью для рабов Аллаха, милостью для творений. *Шариат* – это тень Аллаха на земле. Божественная мудрость, которая является аргументом для бытия Аллаха и путеводности его послания, правдива и ясна... мы не говорим, что справедливая политика противоречит *шариату*. Наоборот, она является его частью, одной из его дверей. С точки зрения терминологии называется политикой. В противном случае она была бы названа справедливостью, что является частью религии»⁹¹.

чения дополнительной информации по поводу причины высказывания Пророком этого *хадиса* см.: *Йусуф ал-Кардави*. Сунна как источник знания и культуры. Каир: Дар аш-Шурук, 2002. С. 14, 20–21. – *Примеч. пер.*

⁹¹ *Ибн ал-Каййим*. Алам ал-Муваккаин. Т. 3. С. 27.

Сказанное подтверждает и то, что богословы классифицировали некоторые *айаты* Корана относительно различных областей исламского законодательства. Сюда относятся такие области, как уголовное, гражданско-конституциональное, политическое, экономическое и некоторые другие области права. Количество *айатов* по ним даже не превышает двухсот. А *айатов* по темам политики и политической системы, можно сказать, почти не существует. А имеющиеся содержат в себе общие черты соответствующих *умме* и религиозной политике моральных критериев. Эти *айаты* не призывают защищать общество какой-то политической системой, властью или политической моделью правления.

Форма власти и формат управления является проблемой, обусловленной культурным мышлением *уммы* и интересами. Речь идет об интересах, которые основаны на милосердии и милости и представляют собой совет (*шуро*), где участвуют члены всех обществ. В исламском обществе все люди должны быть равны. В истинно мусульманском обществе стремятся жить все.

Мы считаем, что Ислам является божественно-методологическим форматом, который упорядочивает в индивидуальном и коллективном порядке поверхность Земли. Столпы этого метода находятся в Коране, жизнеописании Пророка (*Сира*) и мудрости. Политика же – это явление, связанное с мудростью, которая предписывает человеку рабо-

тать своей головой. Политика также рассматривается в пределах описанных в Коране общих принципов справедливости и искренней правды. Именно по этой причине не встречается коранических *айатов*, которые отражают смысл политики, в известном для нас формате, для современного времени. Описанные же в книгах повеления по сущности власти, а также представленное в рамках права понятие *имамата* являются продуктами *иджтихада*. Все это было применено в прошедшие века в рамках исламских принципов.

Что же касается ограничения политики рамками божественных текстов, то, как сказал Ибн ал-Каййим, это не только обвинение сподвижников во лжи, но и сведение на нет политико-экономических интересов и склонение *уммы* к самоубийству.

Я еще раз заявляю, что Ислам является порядком жизни, после которой следует жизнь эсхатологическая (*ахира*). Да, Ислам это божественная система, которая постоянно обращает внимание человека на сущность бытия и Творца. Ислам показывает пути богопознания, посредством которых он стремится к довольству Аллаха в эсхатологическом будущем. Также Ислам является моральной и поведенческой системой; он объясняет пути действия, которые приносят пользу человеку, семье, обществу.

Ислам это вероисповедание, обрядность, принципы. Целью во всем этом является доведение человека до счастья, как в этом мире,

так и в эсхатологическом. В Исламе нет идеалистических элементов, которые не могли быть отработаны на практике. В Исламе некоторые элементы – сущностные, некоторые из них сочетаются с духовностью человека. Другие же необходимы для благоденствия индивида и общества. Эти элементы не опровергаются умом и сущностью. Согласно Исламу, так же как полезные блага природы оберегают тело, точно так же уверенность, надежда и покой являются пищей для души. Благоденствие же является элементом, который оберегает общество от зла и приводит его к добру. Для устойчивости такой надежной системы в охваченном раздором и ненавистью человеческом обществе нужен защитный социальный институт, то есть государство. А раз так, то как ум, так и религия, подтверждают необходимость наличия государства. В источниках, которые содержат повеления относительно власти, и книгах по *калам* есть религиозно-логические мысли относительно реализации этой цели. Но мы их касаться не будем. В то же время не надо забывать такое изречение: «Обязательно все то, что делает обязательное обязательным» (*Ма ла йатимну ал-ваджиб илла бих, фа хува ваджиб*)⁹². Исламская система не идеали-

⁹² То есть необходимо для использования все то, что не наносит вред статусу обязательного в качестве обязательного и обеспечивает его. Но это не надо понимать в смысле возможности исполнения запретных деяний. Ибо совершение обязательного действия за-

стична, опирается на религию. Те, кто читал жизнеописание нашего Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), знают, что он повелевал, осуждал, назначал наместников, готовил армии, собирал деньги и распределял их.

В Исламе религия не является отделенной от социальной жизни человека и общества. Это только на Западе утверждается обратное по причине того, что Церковь управляла всеми сторонами жизни, концентрировала в своих руках политику. В конце концов власть выступающей против любого прогрессивного шага Церкви подошла к концу, и после этого был принят принцип отделения религии от государственных дел. Мы выражаем свою обеспокоенность тем, что эта практика может повториться и в политических системах, находящихся в лоне исламского мировоззрения. Речь идет о таких системах, которые совершили больше преступлений, чем Церковь, совершившая преступления против христиан и христианства. Примером является Исламский эмират Муллы Умара в Афганистане, который довел людей до инертности в деле сохранения свободы и выступает против любого изменения в социальной жизни.

Мы уже говорили о том, что согласно Исламу политика является необходимым общественным явлением. Как религия Ислам яв-

претными средствами наносит ему порчу. – *Примеч. ред.*

ляется откровением, святым, абсолютным, которому следуют мусульмане. Но другое дело рассматривать Ислам и в качестве государственной системы; ни в Коране, ни в *Сунне* нет никакой открытой информации о формах государства, подробностях политики. Как и другие, я не считаю, что формой мусульманского государства должно быть нечто, подобное Мединскому государству, Праведному халифату, Омейядскому султанату, государству Фатимидов или стране Муллы Умара. Также я не считаю, что для реализации Ислама и соответствия его характеру в таком государстве должны быть применены все принципы и примеры религии. Не сомневаюсь, что страны, объединенные в рамках Организации Исламской Конференции, уважающие исламскую догматику, преследующие интересы мусульман, создающие условия для призыва на молитву и проведения религиозных праздников, соблюдающие большинством населения религиозные ритуалы, являются мусульманскими, несмотря на то, что они не следуют призывам некоторых религиозных движений (по части власти, полного применения *шариата*) и имеют некоторые проблемы в своем устройстве (с точки зрения религиозности). Полагаю, что не является препятствием для того, чтобы считать общества таких стран мусульманскими, даже если в них есть нечестивость, аморальность, запретное. Также не считаю, что наличие в таких странах банковского процента и общечеловеческих принци-

пов может серьезно повредить их «исламскости», если только там не отрицаются основополагающие принципы исламской религии. В этом вопросе я всегда ссылаюсь на слова выдающегося историка и толкователя Ибн Джарира ат-Табари. Он писал:

«В Египте группа людей пришла к Абдулле ибн Умару. Они сказали ему: “Мы видим, что многие повеления из Корана не исполняются многими людьми. Хотим об этом сказать халифу”. После этого они с Абдуллой ибн Умаром поехали в Медину и встретились с халифом, который прежде всего спросил у них о цели их приезда. Абдулла ибн Умар сказал: “О повелитель правоверных, ко мне пришла группа людей. Они спросили меня: «Мы видим, что в возвышенной и чистой Книге Аллаха есть определенные повеления. Но им никто не повинуетя. Хотим это довести до халифа»”. Умар, который был справедливым халифом, который был справедливым правителем, сразу понял политические предпочтения этих людей. Он сказал ему: “Собери их всех в одно место”. После того, как Абдулла собрал их, халиф спросил одного из них:

- Заклинаю тебя Аллахом и Исламом, скажи правду, ты прочитал весь Коран полностью?

Тот человек сказал:

- Да.

На это Умар задал еще один вопрос:

Соблюдаешь ли ты все, что тебе повелевается в Коране?

Тот ответил:

- Нет.

Халиф снова спросил:

- Соблюдали ли ты все заповеди Корана своими деяниями, намерениями и словами?

После этого он задал этот вопрос им всем по очереди. Потом сказал: “Пусть умрет Умар, о моя мать! Вы хотите, чтобы Умар привел к тому, чтобы люди выступили против Книги Аллаха? Разве наш Господь не учил нас тому, что у каждого из нас есть свои грехи?” Потом он прочитал этот *айат* Корана:

“Если вы будете избегать больших грехов из того, что вам запрещено, то Мы простим ваши злодеяния и введем вас в почтенный вход”⁹³.

Потом он обратился к тем людям:

- Знают ли жители Медины о том, что вы сказали?

Они ответили:

- Нет, они не знают.

Халиф сказал:

- Если бы они узнали об этом, они бы наказали вас для того, чтобы для других было уроком»⁹⁴.

Халиф Умар, будучи мудрым человеком, понял опасность, которая таилась в ошибочных мыслях этих фанатиков и задушил экстремизм в колыбели. Однако это же самое повторилось в период правления халифа Усма-

⁹³ Коран, 4:31.

⁹⁴ *Ибн Джарир ат-Табари*. Тафсир. Т. 5. С. 29.

на, привело к его гибели и создало большую напряженность и хаос в государстве. До нашего времени мусульмане пожинают плоды тех событий. Пусть Аллах убережет нас от всех подобных интриг!

Мусульманское государство должно стремиться к применению всех принципов и учений Ислама. Мусульмане же должны стремиться обязательно соблюдать все повеления и запреты Аллаха. Однако так же, как помимо Пророка все люди ошибаются, состоящее из этих людей мусульманское государство также несвободно от промахов, и это естественно. Кроме того, совершенный грех не выводит мусульманина из религии. Точно так же дело обстоит и с государством. Даже если в нем есть очевидные промахи в применении религиозных установок, не исполняются все буквальные предписания, все равно все это не означает, что оно выходит из формата мусульманского. За исключением хариджитов, никто из мусульманских правоведов не объявлял неверными тех, кто совершал большие грехи и нарушал предписания религии. Мы хотим на этом месте привести в качестве подтверждения этого *айаты* Корана, в которых говорится о безграничной милости Аллаха к своим рабам:

«Писание в наследие тем из Наших рабов, которых Мы избрали. Среди них есть такие, которые несправедливы к самим себе, умеренные и опережающие других в добрых де-

лах с дозволения Аллаха. Это и есть большая милость» (Коран, 35:32).

Известно, что эсхатологической каре подвергнется не государство, а личность, так как каждый человек отвечает за свои поступки. Государство не подвергнется мучениям в могиле. В *айате* говорится:

«Каждый из них явится к Нему в День воскресения в одиночестве» (Коран, 19:95).

Источники исламской политической системы

Исламская политическая система основывается на особых правилах, которые регулируют форму исламской власти государства, определяют управленческие его институты для того, чтобы все это проявляло всестороннюю заботу о мусульманах на основе общих принципов религии и высших целей *уммы*.

Если мы рассмотрим эту систему с точки зрения мусульманского наследия, то увидим, что принятые современные термины по части политических систем заимствованы из греческой философии. Однако исследовавшие проблемы лидерства и политики мусульманские правоведы в этих вопросах не обращались к наследию греческих философов. В то же время известно, что знатоки *калама* и мусульманские философы этим наследием обильно пользовались. Отсюда следует, что исламская политическая система имеет специфические особенности, она в корне отличается от пози-

тивных учений. Однако проблема, с которой мы сталкиваемся при определении терминов исламской политической системы в этих источниках, состоит в том, что у нас в руках нет никакого конкретного документа из категории конкретных источников, который мог описать политическую систему. Самой же большой проблемой является то, что исламская история еще с самого раннего периода (начиная с Омейядов) была свидетельницей различных форм власти, которые ограничивали мусульманскую политическую систему. В них наблюдались различные заблуждения и отклонения, которые проявлялись на протяжении всей истории Ислама.

Эта политическая система сформировала отрицательное наследие, которое привело к сомнениям не имеющей понятия об исламской толерантной культуре мусульманской *уммы* относительно полномочий применения исламской системы. Некоторые вообще считали, что занятие этим делом оторвано от реальности, является идеализмом и пустой тратой времени.

При этом неприятности продолжаются. Радикализм невежд, фанатизм сектантов стали проявляться еще активнее. Отметим, что исламское пробуждение в мусульманском мире стимулировало совестливых представителей *шариата* и религиозного закона для вынесения на повестку дня проекта исламской политической системы в научно-академической плоскости. Причем не с позиции историче-

ских заблуждений и отклонений, а с учетом поисков основ, обеспечивающих мир во всем мире и социальную справедливость, введения новаторского мышления на основе традиции.

Относительно основ известной системы мы можем с легкостью сказать, что проблема политической системы наряду с Кораном и *Сунной* связана с другими источниками *фикха*. Напротив, мы не встречаем ничего прямого и конкретного в этой области, за исключением *иджтихада*, мудрости, общих интересов, методов ранних и последующих богословов. На самом деле в этом есть мудрость, которая показывает, что с точки зрения предписаний Корана и *Сунны* по части власти и управления открыт путь постоянству, вечности и живительности. Так, Ислам определил общий формат отношений управляемого с управляющим. Управляющему выдвинуто условие быть справедливым, советоваться с другими при принятии решения, не злоупотреблять своим служебным положением. Согласно нашей религии люди должны сами строить и определять форму политической системы и власти в рамках общей исламской системы и основных принципов.

Однако модернистски настроенные авторы и исследователи подошли к проблеме исламской политической системы с позиции логики всесторонних западных ценностей. Я считаю, что, когда мы определяем источники исламской политической системы, мы должны подумать о ее форме. В Коране содержатся твер-

дые «ядра» этой формы. Говоря «ядра», я имею в виду понятия единобожия, справедливости, правдивости, достойного исполнительства, покорности, верности, альтруизма и милосердия. Эти основания держат здание Ислама на опорах. Кроме того, они образуют состав исламской культурной системы.

«Состоящее из законодательной, исполнительной и судебной власти исламское государство должно функционировать на основании законов и условий этой религии. Оно не должно отходить ни на волосок от исламских догм. Власть условна и ограничена. На самом деле власть принадлежит только Аллаху. Но мы не должны забывать истину о том, что, по логической необходимости, в соответствии с обновляющимися интересами должны меняться и правовые решения; такие обновленные решения должны в наилучшей форме обеспечивать интересы людей»⁹⁵.

С Божьей помощью в следующих разделах мы затронем проблему власти и постараемся разъяснить, как можно совместить абсолютную власть Аллаха с соответствующими изменениями правовых решений ради общего интереса. Мы хотим сказать, что считающиеся основами исламской политической системы ценности выступают гарантами наилучшего мусульманского общества. Никакое

⁹⁵ *Айатолла ал-Мунтазари*. Власть факиха, или Исследования по праву исламского государства. Т. 1. С. 538.

новшество не может их повредить. Однако врата развития и новаторства открыты для любых религиозных и светских методов, которые могут обеспечить интересы людей в пределах этих принципов.

Основные источники исламской политической системы – Коран и *Сунна* являются наилучшими инструкциями применения вечных возвышенных принципов. Мы говорили о некоторых из них в ранних главах. По нашему мнению, мы можем добавлять к этому списку соответствующие для каждого времени необходимые требования мудрости. В частности, мы должны ссылаться на ясные и конкретные аргументы из *Сунны*. Мухаммед Асад пишет: «Если мы обобщим повеления Корана и *Сунны* относительно политических дел, то мы увидим, что в них не говорится о какой-то определенной государственной форме. То есть Ислам не указывает какой-то конкретный образец для устройства государства. Также нет ничего по части конкретной конституционной теории. Однако это не означает, что исходящая из Корана и *Сунны* политическая система является утопической. Напротив, она имеет широкие опоры и совершенно ясные контуры. Ислам очертил для нас абрис политического метода, исполнение которого возможно во все века. Именно поэтому повеления относительно политической системы, представленные в рамках общих

принципов, не были ограничены частными случаями»⁹⁶.

Что касается политических прецедентов в Исламе, мусульмане с уважением относятся к политическому наследию Праведных халифов, светлым страницам многовековой исламской политической истории. Однако эти прецеденты могут быть полезными в применении каких-то принципов в последующие века.

Даже если наше отношение к принципам справедливости в Исламе таково, политические прецеденты, относящиеся к исламским политическим системам после периода Праведных халифов, не смогли в дальнейшем занять достойное место в мусульманском праве.

Отметим, что существовавшие во времена Пророка политические решения не выступали в качестве устойчивого законодательства. Тут дело в том, что речь идет о случаях, связанных с арабскими обычаями в той существовавшей обстановке. Поэтому мы не согрешим, если возьмем за основу не форму, а содержание этих прецедентов. Например, в период невежества (*джахилийи*) клятвы, связанные с верностью подписанным договорам, произносились только при складывании одной руки на другую. Во времена Пророка же мужчины скрепляли данную клятву приветствием за руку, а женщины повторением некоторых слов. Потом, когда власть перешла в

⁹⁶ Мухаммед Асад. Властный режим в Исламе. С. 54.

руки несправедливых правителей, верность подкреплялась поцелуем земли, либо рук, либо ног, либо подола одежды правителя⁹⁷.

Считаю, что клятва верности должна произноситься по такой форме, чтобы не затрагивалась честь человека.

Мы можем показать некоторые другие принципы, которые могут быть источниками исламской политической системы:

1. Коранические директивы, призывающие к справедливости, правдивости и другим понятиям, о которых говорилось выше;

2. Законодательные, обязательные и единоголосно подтвержденные повеления из *Сунны Пророка*;

3. Понятие мудрости (*хикма*), запечатленное в нескольких *айатах* Корана;

4. Считаю, что мудрость не запрещает пользование современными политическими практиками, если они не противоречат *шариату*. В этом я соглашаюсь с мыслями моего друга Мухаммеда Асада. Он писал:

«Попытка применения людьми терминов, которые не имеют отношения к Исламу, к идеям и системам религии, является верхом их невежества. Исламская система имеет свою особую социальную систему, которая по ряду пунктов отличается от западной. Она должна рассматриваться только в рамках своих понятий и терминов. Отступление от этого принципа

⁹⁷ *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут: Дар ал-Джил. С. 209.

па приведет к замешательству в отношении к важным социально-политическим проблемам современности»⁹⁸.

Но такие мысли приведут исламское общество к замыканию в самом себе, изоляции от внешнего мира, лишению различных видов житейской мудрости⁹⁹.

«Разве не сказал Пророк: “Правоверный (*мумин*) постоянно стремится к мудрости, как только ее встретит, он ее принимает”? Но оставим это в стороне. С другой стороны, разве является унижением демократия, которая выступает за принципы справедливости и совещательности? Почему это уважение к правам и достоинству человека, плюрализм, многообразие являются заблуждением? Разве формы власти, которые несправедливы при распределении должностей, призывы к тираническим и несправедливым формам власти – не это ли заблуждение? Разве не призывает Ислам к самому наилучшему? И в этом случае он сам не определяет наилучшее, а отпускает это на волю, разум и мудрость

⁹⁸ Мухаммед Асад. Властный режим в Исламе. С. 52.

⁹⁹ По нашему мнению, Мухаммед Асад отклонился от непосредственной темы, так как здесь разговор идет об изучении исламской системы с позиции ее собственных понятий и терминов. Тут автор говорит о замкнутости исламской системы. Поэтому мы не соглашаемся с замечаниями автора книги Мухаммеда Асада. Также, по причине отдаленности демократических ценностей от института «намерений», они неоднозначно воспринимаются в мусульманском мире. – *Примеч. пер.*

человека! Разве не содержится в Коране призыв к наилучшему? Это не означает, что Ислам только религия ритуального служения. Наоборот, согласно Исламу государство не отделено от религии; религия дает духовное направление государству. Так же, как абсурдно представлять исламское государство отделенным от религии, точно так же неприемлемо отчуждение Ислама от государственной политики притом, что он направляет общество. Если дело будет обстоять так, то это не Ислам»¹⁰⁰.

Ислам делает государство близким к народу, признает право принуждения, когда закон разрешает это. Также Ислам является гарантом того, чтобы государство не оказалось в блужданиях «налево-направо». Остается сожалеть, что все это удалось реализовать лишь в некоторых кратковременных исторических эпизодах.

Многие немусульмане признают, что Ислам и государственность нераздельны. Итальянец Неллино писал:

«Мухаммад одновременно создал и государство, и религию. В период его жизни сферы религии и государственности совпадали».

Согласно немцу Шахту: «Ислам является больше не религией, а целостной культурной системой, которая объединяет в себе мир и государство»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Махмуд Шалтут. Из предписаний Ислама. С. 552-553.

¹⁰¹ Мухаммед Зияд ад-дин ар-Райс. Ислам и Халифат в Новое время. С. 241.

Формы управления государством в Исламе

Современные страны с точки зрения государственного строя делятся на два вида:

а) управляющиеся из единого центра унитарные государства. Большинство стран мира – унитарные;

б) федеративные государства, управление которых не ограничивается лишь управлением из центра. Тут часть власти сосредоточена в руках федеральных учреждений (штатов, земель, провинций, кантонов и т.д.). Большинство крупных стран, где проживают представители различных наций, религий, культур являются федеративными, как США, Россия, Индия и т.д.

Возникает вопрос о том, какой из этих двух видов государственного устройства соответствует Исламу?

Известно, что такая классификация государств новая, является проявлением политической картины Нового времени. В традиционном исламском наследии ничего не говорится об устройстве исламского государства на основе этой классификации. То есть государственного устройства, предусмотренного современным конституциональным правом, и связанных с ним проблем в традиционном исламском праве не предусмотрено. Это является преимуществом традиционной исламской политической мысли. Ведь природа этих проблем переменчива. Практика разумных

обществ оказывается достаточной для выбора форм регулирования этого в рамках общих принципов.

По этой причине мы говорим: историческое исламское государство, по современным понятиям, не было ни унитарным, ни федеративным. Во времена появления Ислама эти вопросы еще не волновали людей. В религиозных текстах есть информация, доказывающая исламское единство. В Коране открыто говорится о том, что все мусульмане составляют *умму*. Однако возникает вопрос о том, делает ли единая *умма* необходимостью создание единого государства? Вот этот вопрос требует детального исследования и серьезных рассуждений.

Мы уже говорили о том, что власть и политика не могут играть роль источника и мусульманского прецедента. Если так, то возникает вопрос о том, каким должен быть государственный строй мусульманской страны. Другими словами, если в традиционной исламской мысли ничего не сказано о государственном строе, то как мы можем решить эту проблему на основании *фикха*, содержания и целей *шариата*? Некоторые люди, ссылающиеся на исследования по части исламской политической истории, заявляют о том, что унитарное исламское государство, соответствующее устройству халифата, является серьезной опасностью для мира и социальной безопасности во всем мире. Это они говорят с той точки зрения, что оно, по причине особо-

го содержания, выраженного в «переваривании» всех социальных учреждений халифатом, готовит почву для диктатуры.

Халифат являлся олицетворением единства *уммы* и выражал ее силу. Несмотря на порчу, допущенную в последние века, он сохранил лидирующие функции в исламской культуре. Однако история также полна горьких фактов попрания человеческих прав и достоинства. Они не дают возможности для создания нового проекта, так как не сочетаются с измерениями и понятиями нашего времени. А раз так, то надо разработать новый культурный механизм, который обеспечил бы *умме* нужду в лидерстве в судьбоносных проблемах ее бытия, убеждений, культуры. Этот механизм должен также учитывать национальную идентичность различных народов, которые входят в исламскую *умму*, увеличить экономические возможности, дать возможности для деятельности на основе их национально-культурных особенностей для того, чтобы халифат не узурпировал право на свободное самовыражение мусульманских народов; не ставил «замок» на свободное мышление неарабских народов, которые оказались бы далеки от центра, его языка и культуры. Те, кто считает, что арабский язык обладает преимуществом по причине наличия на этом языке первоисточников религии – Корана и *Сунны*, не должны упускать фактор национально-культурной независимости!

Не решат проблему единства Ислама призывы к возвращению назад, к старым формам правления, которые никогда не были частью религии. Наоборот, все это еще более усугубит положение, в конечном счете усилит социальную изоляцию в современных условиях.

По этой причине без тени сомнения заявляю о том, что современное исламское государство с точки зрения строя должно быть федеративным. Федеральные структуры в лице провинций должны действовать независимо.

Система провинций в исламской политической мысли играла значимую роль. Например, прямое управление из Медины Ираком, Сирией и Египтом было очень нелегким делом. Поэтому были созданы органы самоуправления провинций, что было выражением всесторонности Ислама. В Коране говорится:

«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас – наиболее богобоязненный...» (Коран, 49:13).

Если поразмыслить над словами «чтобы вы узнавали друг друга», можно говорить о том, что разделение народов необходимо для ознакомления.

Узнать других можно только в том случае, если познающий понимает, кто он сам. Значит, Ислам уважает право на самоопределе-

ние различных народов. А раз так, то централизация власти халифата противоречит этому. В пределах такого единства система независимых провинций и стран – удачная форма управления, которая может совместить идею единства *уммы* с различающейся идентичностью разных народов.

Когда мусульмане завоевали Египет, они не тронули памятники эпохи фараонов и древние храмы египтян несмотря на то, что все они символизировали их многобожные верования. Очень может быть, что это произошло по причине того, что местное население относилось к этим памятникам и храмам, как к историческим достопримечательностям (то есть в этих богов уже давно никто не верил). Но на Аравийском полуострове была другая ситуация. Там люди реально верили в сонм богов и ставили в честь них идолов.

Рассмотрим другой пример. В книге «*Мукаддима*» Ибн Халдун писал том, что когда халиф Умар ибн Хаттаб прибыл в Сирию, то увидел там, что Муавия вел там жизнь настоящего короля и одевался как король. Он выразил ему свое неудовольствие: «О Муавия, разве ты король?»¹⁰² Этот факт показывает, что в те времена Сирия была фактически не-

¹⁰² Ибн Халдун. Мукаддима. Бейрут: Дар ал-Джил. С. 202.

зависимой провинцией и ее связь с центром носила формальный характер¹⁰³.

Одной из важнейших особенностей федеративного государства является признание независимости региональных законодательств. Это же самое имело место в провинциях, входивших в состав халифата. В результате отличающихся друг от друга *иджтихадов* в провинциях были применены различные законодательства. Например, в Египте и курдских районах был распространен шафитский, в Ираке и Бухаре – ханафитский, в Магрибе – маликитский *фикх*. Различие в *фикхе* вынесло на повестку дня факт, подтверждающий идею экономической независимости провинций; согласно большинству богословов, *закят* должен быть потрачен жителями той страны, где он был собран; если

¹⁰³ Мы считаем это утверждение автора неверным. Считаем, что роскошная жизнь Муавии в Сирии протекала не по причине независимости этой провинции халифата. Тут дело в том, что, во-первых, Муавия принадлежал родом к курейшитской аристократии, которая любила роскошь и пышные одежды. Он мог собрать все эти богатства и без сведения халифа об этом. Впоследствии наказание по этой причине Муавии халифом доказывает это. Во-вторых, среди населения Сирии, в отличие от остальных арабов, аристократическая культура была повсеместно распространена. Это не могло не воздействовать на Муавию, который и без того имел склонность ко всему этому. В-третьих, исторические факты свидетельствуют, что во времена правления халифа Умара между провинциями и центром халифата была тесная связь.

нет необходимости, то *закят* не должен отправляться в другие страны.

Одним словом, мусульманские правоведы не сумели решить эти конституциональные проблемы. В законодательстве-*фикхе* по этому поводу ничего не сказано. Исследования *факихов* ограничиваются лишь такими проблемами, как назначение имама, реализация функции исполнительной власти, судебные дела. Они вообще не касались таких проблем, как форма власти, связи провинций с центральной властью.

В каждый период времени использование определенной практики является естественным. Если мы хотим восстановить объединяющую мусульман единую политическую систему, то должны принять следующее: самой соответствующей для этого формой государства является система независимого центра и провинций. Такая форма государства будет удовлетворять все чаяния мусульманских народов, будет признавать их национальную идентичность и самовыражение, будет создавать условия для социально-экономического развития каждого из них. Это все будет происходить параллельно с сохранением доверительных отношений с центральной властью или объединительным центром. А лучше все это ведомо Аллаху.

Глава 4

ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ МЫСЛЬ

Вдохновившись востоковедными исследованиями взаимных кампаний, свидетельством которых были исторические отношения исламского мира и Запада, западная мысль и культура демонстрирует неконструктивную и необъективную позицию. Так, Ислам ими обвиняется в насилии, стремлении к уничтожению других, безразличии к созидательной деятельности.

Террористические акты 11 сентября напугали американцев и западный мир, вызвали или углубили среди них ненависть ко всему, что связано с Исламом, дали старт исламофобским кампаниям.

Реальность состоит в том, что мусульманские народы, исламские государства и движения затрудняются в оправдании себя. Эти события бросили тень на исламское культурное и гуманистическое наследие. Такие явления, как политический курс талибов, убийства невинных людей в Алжире, превращение женщин в предмет домашнего обихода, объявление прав человека нововведением (*бида*), объявление демократии неверием (*куфр*) являются несомненными фактами.

Тут надо отметить, что Ислам и различные мусульманские движения – это разные вещи. Нельзя их смешивать. Дело в том, что мусульмане такие же люди, как все остальные. Никто из них не является безгрешным ни один день. Однако история западного мира знает еще более ужасающие события по сравнению с мусульманской историей. Заблуждения встречаются повсеместно. Обязанностью религии и философско-моральных учений является регулирование поведения людей, защита их от различного рода заблуждений.

В этом разделе мы хотим поговорить об исламской культурной мысли, ответить на обвинения Ислама в западных медиа. Кроме того, перед нами стоит цель проанализировать идеологические принципы, на которые опираются фанатики и экстремисты, которые совершают террористические акции, противоречащие понятиям исламской толерантности, справедливости и уважения общечеловеческих ценностей. Преступление есть преступление. В мои намерения не входит оправдание их деяний, так как существующее положение вещей не отражает истины.

Этот раздел состоит из нескольких параграфов, в которых говорится о таких понятиях, как открытость миру, толерантность, справедливость и равенство, что является преимуществами исламской культуры, которая не выступает против культурных идей, научного прогресса.

Культурное разнообразие – естественная закономерность

Разнообразие мысли, культур, методов и способов, содержаний и форм, сущности и проявлений разнообразия. Это также является необходимым божественным установлением:

«Среди Его знамений – сотворение небес и земли и различие ваших языков и цветов...» (Коран, 30:22).

Это неопровержимая естественная реальность, в которой не может быть никакого сомнения, которую никто не может опровергнуть.

Такое разнообразие исторически было связано с древним наследием, условиями и другими даже неизвестными нам факторами. Но в большинстве случаев причиной этого разнообразия выступают предпочтения, различия в интересах и потребностях, различающийся образ жизни. Материальные условия и ряд объективных предпосылок являлись причиной возрождения одних и упадка других культур. Или же, в то время как научное преимущество обеспечивало преимущество одной культуре, нерешительность, пассивность, крайний консерватизм и другие подобные факторы способствовали уничтожению других культур.

Культура не является достижением лишь одного народа. Она означает несгибаемую волю, светлый ум, полное жизни сердце, любящую других душу. Также культура не падала с

неба как манна небесная. Каждый народ, каждая нация имеет право обустроить Землю и приносить счастье человечеству. Отрицание существования других, приуменьшение их вклада в общее дело, ограничение их деятельности не согласуется ни с логикой, ни с реальностью, ни с религией. Создание монополии на все это также не является справедливым.

Многообразие и различие создают условия для обустройства Земли, подчинения природы, рождают стимул для человеческого развития и решения жизненных проблем.

Даже если все это с точки зрения разума и реальности и отражает положение вещей, культура человеческого общества пока не достигла идеального состояния; все еще группы людей из каждого сословия бросают вызов этой истине (разнообразию), прививают своему обществу чувство превосходства над другими. Они считают, что надо убирать с дороги других, лишать их прав, уничтожать, подвести конец их культуре.

Интересно, что во всем этом обвиняют исламское мировоззрение, говорят о его инертности и неспособности гармонично сосуществовать с другими культурами.

Коран является доказательством легитимности высказанной мысли и ее источником. На самом деле это самый ценный документ, в котором закреплено многообразие культур и подтверждается открытость для других. Согласно этой Священной книге разнообразие

мысли и культур является естественным. Обратим внимание на нижеследующие *айаты*:

- «...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...» (Коран, 5:48);

- «Если бы твой Господь захотел, то Он сделал бы человечество единой общиной верующих. Однако они не перестают вступать в противоречия, за исключением тех, над кем смилостивился твой Господь. Он сотворил их для этого...» (Коран, 11:118–119).

Любая противоположная идея не является исламской и представляет лишь «достоверное мнение», исходящее от фанатиков. Исламская мысль всегда отличалась умеренностью, характеризовалась размышлениями и мудростью, подтверждала готовность к межкультурному диалогу, призывала к практическому обмену достижениями. Хорошо известно, что научно-философское исламское наследие является результатом межкультурных контактов, синтезом философско-рационалистических учений, совмещения законов различных народов. Ранний период Аббасидского халифата начался с возрождения исламской *уммы*. В то время была эра переводов мирового наследия на арабский язык, «экспорта» достижений других культур. Если бы Ислам был замкнутой религией и ставил препятствия на пути этого, не произошло бы научно-

философского прогресса наряду с развитием *фикха*. Исламская цивилизация, в широком смысле этого слова, является обладателем обширной культурной мысли.

Известно, что первое полученное Пророком Мухаммадом (да благословит его Аллах и приветствует) откровение состояло из следующих понятий, которые формировали культуру новой *уммы*:

1. «Читай» – выводит новые и новые знания. Знание же – ядро всякой культуры.

2. *Илм* – глубокое постижение человеком все новых и новых знаний.

3. *Калам* – посредством пишущего средства (ручки) человек имеет возможность пользоваться достижениями культуры и передавать их другим.

Ислам с точки зрения религиозной культуры является религией, которая регулирует всесторонние связи. В этом он ставит условием необходимость полемики и диалога:

«Если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо...» (Коран, 29:46).

Также, согласно Исламу, истина не является монопольной собственностью кого-то:

«...Воистину, одни из нас либо на прямом пути, либо в очевидном заблуждении» (Коран, 34:24).

При регулировании отношений недопустимо мучить других. В Коране говорится, что эта необходимость в человеческих отноше-

ях должна стимулировать стремление к добру, обустройство Земли для потребностей человека и старания на пути достижения добра личностями и народами.

В начале 90-х годов XX века в результате разрушения СССР сформировалась новая картина мира, на международной арене наличествует однополярная система. В тот период американский мыслитель Сэмюэл Хантингтон заявил, что характеристикой Нового времени станет столкновение цивилизаций, начнется противостояние между Западом и Востоком. Возможно, что озвучивший эту идею Хантингтон опирался на два постулата:

а) Исламская культура обладает ресурсами для того, чтобы не быть ассимилированной западными ценностями;

б) Существование обстановки внутренних призывов к войне против западных ценностей и отвержение их.

Такая позиция свойственна фанатикам. Если Хантингтон сторонник уничтожения любой цивилизации, которая не подчиняется западным ценностям, то он – жертва гегемонистского мышления. Причем эта гегемонистская мысль должна была рано или поздно обанкротиться. На самом деле Хантингтон забыл о том, что культурное разнообразие является закономерным и никакая сила не в состоянии изменить это положение.

Но если Хантингтон стремился создать равновесие между культурами и миром, тогда Ислам не отрицает это¹⁰⁴.

После того как появилась эта теория, фанатики начали провоцировать межкультурное противостояние. Исходящие же из умеренных суждений выступили с позиций исламской толерантности и заявили о том, что основным преимуществом мусульманской культуры является то, что она не создает условий для отрицания других культур. До этого мы сказали, что исламская культура во многих сферах (философии, науке и т.д.) использовала достижения других культур и заимствовала их.

Я думаю, что мусульманская мысль относительно решения проблемы культурного разнообразия не только выступала с позиции цивилизованного диалога но и рассматривала такое разнообразие в качестве фактора необходимости в соревновании для совершения добрых дел, а также поставила его в основу для мобилизации возможностей реализации общих интересов. Это согласуется с нижеследующими *айатами*:

¹⁰⁴ По поводу этой теории Хантингтона ученый-семитовед Мухаммед Халифа Хасан писал: «На самом деле эта теория служит интересам Запада; представляет его в качестве добра, а зло ассоциируется с Востоком. Применение этой теории приведет к гонке вооружений, насилию и геноцидам» (См.: *Мухаммад Халифа Хасан. Культура диалога и ее методология* / пер. Эльвюсала Мамедова. Баку: CBS Polygraphic Production, 2011. С. 113). – *Примеч. пер.*

- «...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...» (Коран, 5:48);

- «У каждого есть сторона, куда он обращается лицом. Стремитесь же опередить друг друга в добрых делах...» (Коран, 2:148).

По отношению к другим – людям Писания и всем остальным культурам – исламский метод заключается в следующем: принимать существование противоположной стороны, уважать ее, соглашаться с дружескими предложениями; присоединиться к состязанию в созидательной деятельности, для того чтобы сделать людей счастливыми.

Для того чтобы основательно понять терпимость Ислама к чужим культурам, принятие мусульманами в качестве закономерности существование других народов и цивилизаций, достаточно обратиться к нижеследующему *айату* Корана:

«Какое бы знамение ты ни показал тем, кому было даровано Писание, они все равно не станут обращаться к твоей кибле, а ты не станешь обращаться к их кибле. Никто не станет обращаться к кибле других» (Коран, 2:145).

После прочтения этого *айата* у кого могут возникнуть сомнения в том, что Ислам не притесняет других людей и мусульмане не

стремятся к уничтожению других культур (*киблы*)?

В противоположность этой истине, которая нашла отражение в десятках *айатов* Корана и подтвердилась рядом фактов из истории Пророка, считающие себя представителями джихадистского движения (хотя не имеют ничего общего с настоящим *джихадом*), противопоставляют себя тем, кто не разделяет их убеждения, обвиняют всех остальных кроме себя в неверии и объявляют войну тем, кто не думает так, как они. Эти люди используют оружие против тех, кто отличается от них, нарушают внутренний и внешний мир и формируют обстановку страха и террора в мусульманском обществе. По их мнению, пролитие крови должно быть основным фактором, определяющим государственные и общественные отношения. То есть основа всего — война. А мир — это лишь некое исключение, «отдых» между военными действиями.

Хариджиты, карматы, ассасины и другие секты являются историческими примерами таких воззрений. Если бы не милость Аллаха, то все они давно уже бросили бы черное пятно на славу исламской религии. Подобные военизированные группы в различные периоды, различными методами выставляют свои убеждения. Согласно их убеждениям люди других культур, которые не соглашаются с их идеями относительно религии и жизни, а также не принимают их покровительства, должны быть уничтожены.

Эти группировки искусно используют в своих целях культурную инерцию, разброд мыслей, экономическую отсталость *уммы*, религиозно-психологическую депрессию мусульман, которая происходит от оскорбления их священных ценностей. Они воздействуют на умы эмоциональной, темпераментной и вспыльчивой молодежи и распространяют среди них свои идеи. Молодежь, не имеющая опыта жизни, глубоких религиозных познаний, быстро подпадает под влияние различных поверхностных идей. У большинства из них нет ничего в этом мире, что они бы могли потерять.

Когда эти группировки почувствовали, что политическая обстановка соответствует реализации их личных планов, а мусульманские лидеры и богословы молчат, они начали действовать, но совершили ошибки, не учитывали географические условия. Таким образом, они вступили в противостояние с гегемонистскими силами, которые находятся во главе западного мира. Они не просчитали результат, упустили из виду культурно-духовные ценности исламского мира. До этого же они не постигли основы религии и религиозные убеждения. После убийства *шейха* Захаби, убийства в Египте мирных туристов, после событий начала 1980 года вокруг Каабы мусульманские лидеры, богословы и общественные деятели были обязаны совместно выступить против этих группировок. Но не выступили. После этого все оказалось запоз-

далым, и корабль, на котором находились и безгрешные люди, и преступники, потерпел крушение и потонул, опустившись на дно океана.

Порой можно понять богословов и простить их. Потому что сторонники крайностей и нововведенцы оказываются более активными, хитрыми и дальновидными в реализации своих планов. Они стараются отдалить богословов от массы мусульман, и им часто это удается. Эти люди совместно с другими умеренными и неумеренными мусульманскими движениями возбуждают в мусульманском мире отрицательные комплексы и напряжение в отношениях руководителей с теологами. Они выдумывают миф о существовании каких-то «дворцовых» богословов и подрывают доверие к ним народа. Также они сводят на нет влияние египетского ал-Азхара, Совета богословов Саудовской Аравии, Ассоциаций мусульманского мира в других странах, Международной академии *фикха*, различных комитетов *фетв*. Богословы должны стараться передать исламский политический *фикх* в надежные и опытные руки. Они также должны стараться пресекать заявления и публикации, которые наносят ущерб гуманистическим идеалам Ислама и его толерантности, втягивают во внутреннее и внешнее противостояние, вносят в общество атмосферу интриг; должны помешать очернению нашего правового наследия со стороны невежд.

Метод жизни в Исламе

Как известно, мусульманский жизненный метод является божественным методом, который выражен в Коране и *Сунне*. То, относительно чего не выражено отношение в Коране и законодательной *Сунне*, не относится к Исламу.

Общие принципы метода жизни и наследие *муджтахидов-факихов* показывают, что метод Ислама умеренный, правдивый; он перекликается с жизнью, здравым смыслом, совестью. Этот метод является телом с душой, обеспечивает единство материи и преходящего. Он неограниченный, не тяжелый¹⁰⁵, не ввергает человека в замкнутую пещеру, открывает все двери свободной жизни, которая регулируется неизменными принципами Ислама.

Относительно грехов сына Адама Ислам объявляет, что милосердие Аллаха очень велико:

«Он – Тот, Кто принимает покаяния Своих рабов, прощает злодеяния и знает то, что вы совершаете» (Коран, 42:25).

Даже этот метод предоставляет условие для прощения:

«Если вы будете избегать больших грехов из того, что вам запрещено, то Мы простим

¹⁰⁵ Это подтверждается *айатом*: «Аллах желает вам облегчения и не желает вам затруднения» (Коран, 2:185).

ваши злодеяния и введем вас в почтенный вход» (Коран, 4:31).

Известно, что в Исламе нет нужды в посреднике, жречестве между Создателем и его рабом. Раб должен создать связь с Создателем без присутствия богословов, лидеров, *шейхов*.

Что касается «травмирующих» социальных ошибок, против них *шариат* предписывает наказания, для того чтобы не распространился вред на все общество. Ислам не наносит вреда и не отвечает вредом на нанесенный вред (*ла зарара ва ла зирар*). С этой целью мы хотим внести ясность в нижеследующие вопросы:

1. Терпимость в Исламе (толерантность).
2. Плюрализм и принятие различных мнений.
3. Права человека.
4. Культура справедливости и мира.

Вопрос первый Толерантность в Исламе

Толерантность в Исламе совершенно явно выражена в отношении к представителям других небесных религий – иудеям и христианам. Согласно Исламу, истоки этих религий едины. Когда правитель Эфиопии Наджаши выслушал прочтенные ему главой мусульманских переселенцев Джафаром ибн Абу Талибом *айаты* Корана, он сказал: «Клянусь Богом, эти *айаты* и сказанное Иисусом – это

свет, который вышел из одного светильника»¹⁰⁶.

В действительности, Ислам является религией, которая приносилась всеми посланниками Божьими, начиная от Адама и кончая Мухаммадом (да благословит его Аллах и приветствует). Он представляет собой звенья одной цепи, которые неразрывно связаны между собой. Пока есть на свете человек, будет и Ислам. Во все времена люди будут находить в нем спасение от языческих верований, поклоняться единому Богу и устанавливать справедливость на Земле. Ислам является религией Аллаха:

«Неужели они ищут иной религии, помимо религии Аллаха, в то время, как Ему покорились все, кто на небесах и на земле, по своей воле или по принуждению, и к Нему они будут возвращены» (Коран, 3:83).

Аллах ответил следующим образом тем, кто сказал «Не войдет в Рай никто, кроме иудеев или христиан»¹⁰⁷:

«О нет! Кто покорит свой лик Аллаху, совершая добро, тот получит награду от своего Господа. Они не познают страха и не будут опечалены» (Коран, 2:112).

¹⁰⁶ Относительно диалога между Джафаром ибн Абу Талибом и Наджаши см.: *Мухаммед Халифа Хасан. Культура диалога и его методология / пер. Эльвюсала Мамедова. Баку: CBS – Poligraphic Production, 2011. С. 69-74. – Примеч. пер.*

¹⁰⁷ Коран, 2:111.

В Коране Ислам представлен как религия Аллаха:

- «Воистину, религией у Аллаха является ислам» (Коран, 3:19).

- «Ибрахим (Авраам) не был ни иудеем, ни христианином. Он был ханифом, мусульманином и не был из числа многобожников» (Коран, 3:67).

Одной мольбой Йусуфа было:

«Ты – мой Покровитель в этом мире и в Последней жизни. Упокой меня мусульманином и присоедини меня к праведникам» (Коран, 12:101).

Сущность религии состоит из того, что в ней обеспечивается связь между Создателем и творениями, верующего – с объектом поклонения:

«Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нуху (Ною), и то, что Мы внушили тебе в откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу): “Исповедуйте религию и не расходитесь во мнениях относительно нее”» (Коран, 42:13).

Обратим внимание и на этот *айат*:

«Скажи: “Мы уверовали в Аллаха и в ниспосланное нам, в ниспосланное Ибрахиму (Аврааму), Исмаилу (Измаилу), Исхаку (Исааку), Йакубу (Иакову) и коленам (двенадцати сыновьям Йакуба) и в дарованное Мусе (Моисею), Исе (Иисусу) и Пророкам от их Господа. Мы не делаем различий между ними, и Ему одному мы покоряемся”» (Коран, 3:84).

Ислам, который пропагандировал Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует), является последней религией, которая подтверждает божественную миссию всех других пророков и объединяет в себе методы по наставлению на истинный путь. Ислам признает всех ранних пророков и объединяет их в себе.

Ислам является религией, которая повторяет многие черты и методы, которые имеются в истории пророка Мусы, который был послан к сынам Израиля. Также наш Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) с большим почтением поминал пророка Ису, о котором говорил: «Я являюсь самым достойным человеком для Исы, сына Марииам. Между нами не было пророков. Пророки – это сыны одной семьи, в которой разные матери, но отец один»¹⁰⁸.

Одна из важнейших черт Ислама: утверждая свою связь с другими религиями, он их не отвергает, а только подтверждает. По этому поводу в Коране говорится:

«Мы ниспослали тебе Писание с истиной в подтверждение прежних Писаний, и для того, чтобы оно предохраняло их (или свидетельствовало о них; или возвысилось над ними)» (Коран, 5:48).

Как точно описал наш Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) связь Исла-

¹⁰⁸ Хадис повествовали Бухари и Муслим.

ма с другими религиями в нижеследующем *хадисе*:

«Мое отношение к другим пророкам похоже на пример возведения здания одним человеком. Он строил его и украшал. Однако в одном углу оставил пустое место для одного кирпича. Когда он закончил работу, люди пришли в изумление от его работы. Они осмотрели здание и сказали ему: “Если бы здесь был кирпич, то было бы совсем хорошо”. (Потом Пророк продолжил): “Тот самый кирпич это я. Ведь я последний Пророк”».

И следующий пример также открывает толерантную природу Ислама:

«К Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) для переговоров с ним приехала группа христиан из Наджрана. Он пригласил их в гости в мечеть. Когда пришло время их молитвы, Пророк позволил им совершить ее в мечети»¹⁰⁹.

Также повествуется, что Пророк Аллаха брал в долг у людей Писания и оставлял им взамен залог. Как-то Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) взял в долг у одного иудея и оставил у него свою кольчугу. Но умер, так и не успев вернуть ему свой долг. Поэтому его кольчуга продолжала оставаться у иудея. Впоследствии один из халифов заплатил этот долг тому иудею и забрал кольчугу Пророка.

¹⁰⁹ *Мухаммед Саид Рамазан ал-Бути. Жизненный фикх Пророка. С. 499.*

Несмотря на этот толерантный дух Корана и *Сунны*, на Западе думают по-другому. Их подходы, которые отрицают толерантность Ислама, создают атмосферу, способствующую возникновению межкультурного конфликта. В то время как культура Ислама не насильственна и не воинственна и никто не может быть принужден в выборе религии.

Такой неконструктивный взгляд Запада служит интересам некоторых групп, которые рассматривают Ислам с позиции нескольких «военных» *айатов*¹¹⁰. Согласно этим группам, современные люди Писания не те, которые были в историческом прошлом; они исказили Божьи писания и сбились с истинного пути. А раз так, то, значит, они язычники (*мушрики*).

Для того чтобы правильно представить себе реальную картину, необходимо знать ниже следующее:

а) Коран совершенно открыто и однозначно провозглашает, что иудеи и христиане это люди Писания. К ним в Коране имеет место обращение: «О люди Писания!»¹¹¹ Рассмотрим следующие *айаты*:

- «Скажи: “О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме

¹¹⁰ Причиной ниспослания этих *айатов* было стремление подготовки мусульман к самозащите, а не к вечному нападению на всех вокруг.

¹¹¹ См.: Коран, 3:65.

Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом”. Если же они отвернутся, то скажите: “Свидетельствуйте, что мы – мусульмане”» (Коран, 3:64);

- «Если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом» (Коран, 29:46);

- «Не все они одинаковы. Среди людей Писания есть праведные люди, которые читают айаты Аллаха по ночам, падая ниц» (Коран, 3:113);

- «Среди людей Писания есть такой, который вернет тебе целый кантар, если ты доверишь его ему. Но есть и такой, который, если ты доверишь ему всего один динар, не вернет его тебе, пока ты не встанешь у него над душой. Они поступают так, потому что говорят: “На нас не будет греха из-за этих невежд”. Они сознательно возводят навет на Аллаха» (Коран, 3:75).

б) В толковнике Алламе Мухаммада Джемаль ад-дина ал-Касими говорится:

«В книге *«Таскира ал-Хуффаз»* приведена биография Абдуллаха ибн Саламы, которую описал Хафиз Захаби. Он со ссылкой на своего отца Абу Яхья написал: Муазз ибн Абдурахмад передал, что, по словам Йусуфа ибн Абдуллы ибн Салама, его отец сказал о том, что он пошел к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) и сказал ему: “Я читаю Коран и Тору”. Пророк ответил ему: “В одну из ночей читай одну, а во вторую другую”».

Далее Захаби написал: «Если этот *хадис* достоверен, то разрешено читать Тору и размышлять над ней»¹¹².

¹¹² Надо отметить, что это утверждение автора противоречит другим *хадисам*, переданным со слов Пророка. Дело в том, что толерантное отношение к людям Писания в исламском мире не нужно понимать в смысле разрешения на пользование их религиозными книгами. Традиционный метод отрицает применение ссылок на иудейские и христианские источники, за исключением сравнительных исследований. Даже сторонники диалога между религиями считаются с этим. Например, один из них, египетский мыслитель и ученый-семиовед Мухаммад Халифа Хасан, писал: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) не позволял пользоваться источниками других религий. “Потому что введенный им шариат является ясным и свободен от следов язычества и сомнений. В нем нет искажений и он не нуждается в подкреплении других вероучительных систем”» (*Акрам Зия ал-Омри. Наследие и современность // Книга Уммы. Катар, 1405 г.х. № 10. С. 137*).

Джарир ибн Абдулла (довольство Аллаха над ним) поведал о том, что однажды Умар ибн ал-Хаттаб (довольство Аллаха над ним) принес страницу Торы к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) и сказал: «О Пророк Аллаха, это листок Торы». Но Пророк промолчал. Потом Умар стал читать содержание этого листа. Тогда у Пророка на лице появились признаки недовольства. Наблюдавший за всем этим Абу Бакр (довольство Аллаха над ним) сказал Умару: «Да останется твоя мать без тебя, ты не видишь, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) поменялся в лице?» «Умар ответил: “Я ищу прибежище от гнева Аллаха и его Пророка. Мы довольны Аллахом – нашим Господом, Исламом – нашей религией, Мухаммадом – нашим Пророком”. Пророк сказал: “Кля-

Имам Маварди, который был ранним шафиитским богословом, считал уместным использование и пересказ книг людей Писания. Имам Бурхан ал-Багаи считал так же. Комментируя *айат* «Вот Мы сказали ангелам:

нусь Тем, у Кого в руках моя душа! Если бы вам показался Муса, то вы бы покинули меня и пошли за ним. Этим самым сошли бы с верного пути. Если бы он (Муса. – *Примеч. пер.*) был бы жив и увидел мое пророчество, несомненно, подчинился бы мне» (Хадис передали Джарир ибн Абдулла и аш-Шаби со ссылкой на Абдуллу ибн Сабита. Он содержится в книгах *имам* Ахмада «*Муснад*». Т. 3. С. 470, 487; т. 4. С. 265), Абд ар-Раззака («*ал-Мусаннаф*»). Т. 6. С. 113; т. 10. С. 313), Дарими («*ас-Сунан*». Т. 1. С. 126). Несмотря на то, что Шейх Хусейн Асад считал этот *хадис* слабым, его назвал «хорошим» (*хасан*) ал-Албани, который ссылался на книгу Табризи «*ал-Мишкат*» (см.: Т. 1. С. 24, хадис № 194).

Дело в том, что Ислам – верная и правдивая религия. *Сунна* предупреждает о том, чтобы мусульмане не попадали под влияние иудейских сказаний и повествований. Джарир ибн Абдуллах (довольство Аллаха над ним) повествовал о том, что однажды Умар ибн ал-Хаттаб пришел к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) и спросил у него: «Мы слышим некоторые повествования от иудеев. Они нам нравятся. Записывать ли нам их?» На это Пророк Аллаха ответил: «Разве вы тоже впали в сомнения, как иудеи и христиане?» (То есть: впали ли вы в сомнения от Ислама, что начали обращаться к иудеям и христианам?) Потом он продолжил: «Я вам принес пречистую религию. Если бы Муса был жив, он несомненно последовал бы за мной». (Там же). См.: *Мухаммад Халифа Хасан*. Культура диалога и ее методология / пер. Эльвюсала Мамедова. Баку: CBS Polygraphic Production, 2011. С. 64–65. – *Примеч. пер.*

“Падите ниц перед Адамом”»¹¹³, он писал: «Если кто-то отвергнет аргументы, приведенные из Торы и Евангелия, прочитайте ему эти слова Аллаха: “Принесите Таурат (Тору) и прочтите ее, если вы говорите правду”»¹¹⁴.

в) Обратим внимание на следующие два *айата*:

«Если бы люди Писания уверовали и устрашились, то Мы простили бы им злодеяния и ввели бы их в Сады блаженства.

Если бы они руководствовались Тауратом (Торой), Инджилем (Евангелием) и тем, что было ниспослано им от их Господа, то они питались бы тем, что над ними, и тем, что у них под ногами. Среди них есть умеренные люди (праведники, уверовавшие в Пророка Мухаммада, избегающие чрезмерности в религии и не делающие упущений), но плохо то, что совершают многие из них» (Коран, 5:65–66).

Из этих и других *айатов* следует, что книги людей Писания, подтвержденные Кораном, обладают статусом легитимности. Но эта легитимность общая, не относится к некоторым деталям, изложенным в этих книгах. Также ясно, что Коран является главным божественным источником, который не может быть подвержен сомнению.

г) Исламская религия не отрывает мусульман от людей Писания, *имам* Ахмад и *имам*

¹¹³ Коран, 2:34.

¹¹⁴ Коран, 3:93.

Бухари повествовали со ссылкой на Анаса ибн Малика о том, что один иудейский раб прислуживал Пророку. Однажды он заболел и Пророк пришел навестить его. Он сказал ему: «Стань мусульманином». Раб посмотрел на своего отца, который сидел там. Его отец сказал ему: «Послушай Абу-л-Касима (да благословит его Аллах и приветствует)».

д) Известно, что Усман ибн Аффан был женат на одной христианке из племени кальбитов, а Талха ибн Убейдулла – на иудейке из Сирии. Их жены при этом не теряли религиозной свободы. Сообщается, что у имама Ахмада ибн Ханбала спросили: «Может ли мусульманин, женатый на христианке, запретить ей пить вино?» Имам ответил: «Он обязан это ей приказать». Ему возразили: «А если она откажется повиноваться приказу? Должен ли он ей запретить пить вино?» Имам ответил: «Нет».

е) Согласно некоторым мусульманским правоведам, в том числе Абу Ханифе, немусульманам можно подавать милостыню. Рассмотрим ниже следующие данные¹¹⁵:

1. Аллах приказал:

«Если вы раздаете милостыню открыто, то это прекрасно. Но если вы скрываете это и раздаете ее нищим, то это еще лучше для вас» (Коран, 2:271).

¹¹⁵ Бадран Абу-л-Айнейн. Социальные отношения между мусульманами и немусульманами. С. 192.

Здесь значение слова «нищим» общее, может относиться как к мусульманам, так и к немусульманам.

2. Абу Шейба со ссылкой на Саида ибн Джубейру передал, что после того, как Посланник Аллаха сказал: «Отдавайте милостыню своим единоверцам», был ниспослан *айат*: «Вести их прямым путем – не твоя обязанность, ибо Аллах ведет прямым путем, кого пожелает. Все, что вы расходуете, идет на пользу вам самим. Вы расходуете это только из стремления к Лику Аллаха. Какое бы добро вы ни израсходовали, вам воздастся сполна и с вами не поступят несправедливо»¹¹⁶. После этого Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Отдавайте милостыню последователям всех религий».

3. Саид ибн ал-Мусаййиб передал о том, что Пророк отдавал милостыню одной иудейской семье.

Согласно ханафитскому *мазхабу*, мусульманин, убивший покровительствуемого немусульманина (*зимми*), должен быть наказан. Аргумент в подтверждение этого суждения можно найти в книге «*ал-Муснад*» Ахмада ибн Ханбала. Там говорится о том, что к халифу Али ибн Аби Талибу (довольство Аллаха над ним) привели одного мусульманина, который убил *зимми*. Его сразу судили и приговорили к смерти. В этот момент подошел брат убитого и сказал о том, что он прощает убий-

¹¹⁶ Коран, 2:272.

цу. Тогда Али спросил у него: «Может быть, тебя испугали и принудили к этому прощению?» Тот человек ответил ему: «Нет. Ведь его казнь не вернет мне брата. Поэтому мне за него уплатили большие деньги, и я остался доволен». Тогда Али сказал ему: «Дело ваше. Только ты знай, что, кто находится под нашим покровительством, того кровь наша, но прощение за деньги тоже наше прощение за деньги»¹¹⁷.

Известно, что термин «*зимми*» означал немусульманских подданных мусульманского государства из числа людей Писания, в котором соблюдались их права и обязанности. В наше время все немусульманские меньшинства так и обозначаются. Но, согласно современным реалиям, все граждане страны равны перед законом. Ислам подтверждает эту формулировку даже при таком положении. А лучше знает Аллах.

Исламская история – это история толерантности. Однажды один иудей пожаловался халифу Умару ибн ал-Хаттабу (довольство Аллаха над ним) на Али ибн Аби Талиба. Халиф сказал Али: «О, Абу-л-Хасан (т.е. отец Хасана)¹¹⁸, встань и склонись перед иудеем, который жалуется на тебя». Али так и сделал, но на его лице было недовольство, которое заметил Умар. Но он не стал говорить об этом

¹¹⁷ Бадран Абу-л-Айнейн. Социальные отношения между мусульманами и немусульманами. С. 258.

¹¹⁸ Такое обращение арабы называют «*кунья*».

до конца беседы. Но потом он обратился к нему со словами: «О Али, тебе не понравилось, что я отношусь к твоим противникам, как к тебе?». Али ответил: «Нет, что ты? Я был недоволен тем, что ты обратился ко мне по-дружески, назвав не именем, а куньей. А моего противника назвал по имени. Этим ты нарушил равенство. Поэтому испугался я, что иудей подумает, что среди мусульман не осталось больше равенства и справедливости».

Также известно, что халиф Умар не совершил *намаз* в иерусалимской церкви Спасителя. Он не сделал этого, потому что после этого мусульмане могли сделать это место мечетью.

Имам Бухари повествовал о том, что, когда Пророк проходил мимо места, где собрались мусульмане, иудеи и язычники, он приветствовал их всех миром.

Шаби писал, что когда с Пророком (да благословит его Аллах и приветствует) поздоровался (миром) один христианин, он ему ответил: «Пусть и над тобой будет мир и милость Аллаха». Когда его спросили об этом, он ответил: «Разве не по милости Божьей он живет на этом свете?»

Таких *хадисов* очень много. Все они повествуют о толерантной природе Ислама, его открытости для других вероисповеданий. Пророк Ислама как-то поднялся с выражением почтения, когда мимо проносили саван с телом одного умершего иудея. Когда ему выразили неудовольствие этим, он сказал: «Разве

он не человек?» То есть, согласно Исламу, человек является возвышенным творением Божьим, и он высоко оценивается в *айате* Корана: «Мы почтили сынов Адама и позволяем им передвигаться по суше и морю...» (Коран, 17:70).

Если дело обстоит так, то Ислам является хорошим примером для уважения и сотрудничества с представителями других божественных религий для распространения на земле идеалов гуманизма. В связи с этим обратим внимание на нижеследующие *айаты* Корана:

- «Воистину, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, не познают страха и не будут опечалены» (Коран, 2:62);

- «Воистину, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, не познают страха и не будут опечалены» (Коран, 5:69);

- «В День воскресения Аллах рассудит между верующими, исповедующими иудаизм, сабиями, христианами, огнепоклонниками и многобожниками. Воистину, Аллах является Свидетелем всякой вещи» (Коран, 22:17).

Аллаху ведомо лучше, однако нет даже необходимости комментировать эти три *айата*. Общий смысл *айатов* сводится к тому, что необходимо веровать в единого Аллаха, делать добро; Аллах является хозяином Дня

воскресения (*кийама*); он различит между людьми их деяния, он знает обо всем.

Если мы пролистаем книги по исламскому праву (*фикху*), то увидим, что в них содержатся разделы, посвященные отношениям с немусульманами. Согласно им эти отношения должны строиться на основе справедливости, совести.

Согласно маликитскому теологу Карафи, если имеет место нападение на мусульманскую страну и там есть угроза для немусульманского населения, то мусульмане обязаны стоять насмерть, защищая их. Любое другое отношение к этому означает безразличие к их участи. «Это означает, что необходимо сочувствовать слабым и обездоленным среди них, помочь нуждающимся, накормить голодных, одеть тех, кто в этом нуждается. Также надо мягко и с любовью обращаться с ними, не по причине принуждения их. Мы должны их защищать из чувства уважения и любви к ним, а не по причине алчности и стремления нажиться на них. Мусульмане должны также молиться за них и желать им самого наилучшего для их спасения в этом и следующем мирах, давать им дельные советы по религиозным и светским проблемам, не говорить о них плохое за их спинами. Если им в чем-то станет тяжело, то мы должны быть гарантами сохранения их имущества, прав, интересов, семей, чести и достоинства. Мы также должны участвовать вместе с ними в борьбе против

любой несправедливости, вернуть им их права»¹¹⁹.

Исламская толерантность для религиозных меньшинств показала себя с наилучшей стороны в испанской Андалусии и других местах. Мусульмане и христиане вместе праздновали свои праздники. Пика все это достигло в период правления Абд ар-Рахмана ан-Насира. При нем в халифском дворце трудились вместе ученые и врачи, которые были представителями трех авраамических религий. На Востоке, в частности в Багдаде, пик толерантности приходился на период правления халифа ал-Мамуна.

Толерантность является методом, который созвучен с общими исламскими принципами и инструкциями. В то же время на протяжении исламской истории были и периоды дискриминации в отношении религиозных меньшинств. Разумеется, что все эти негативные явления были чужды духу Ислама, который призывает к верному пути именно посредством толерантности. Этот призыв основывается не на принуждении, а на довольстве.

Ислам является спасительной религией мира и милосердия. Нижеследующие *айаты* подтверждают это:

- «Нет принуждения в религии» (Коран, 2:256);

¹¹⁹ Мухаммед ибн Шарифа. Исследование по религиозной толерантности // Материалы академического симпозиума королевства Марокко. Агадир, 1985. С. 16.

- «Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам» (Коран, 21:107).

Однажды Пророк, несмотря на нескончаемые гонения и мучения, которым подвергали его и его последователей язычники, обратился к Аллаху с такой мольбой: «О Аллах, поведи мое племя истинным путем. Ибо они не ведают, что делают». Он также обратился к Али ибн Аби Талибу с назидательными словами: «Если Аллах твоим посредством кого-то наставит на путь истины, то это будет для тебя лучше, чем обладание красными верблюдами».

Нет никаких оснований в объявлении Ислама религией насилия принуждения и террора, как это утверждают фанатики и экстремисты. Однако некоторые люди, которые называют себя пропагандистами Ислама, своими поступками дают в руки противников религии козыри для нападок на нее. Например, однажды я слушал по арабскому спутниковому каналу одну *хутбу*. Имам, который ее вел, сказал о том, что нужно бороться с теми, кто не следует истинному пути. А затем возвел мольбу о том, чтобы Аллах превратил имущество христиан и иудеев в трофейную собственность (*ганима*) мусульман. Если бы этот человек хоть немного подумал, то нашел бы, что реальность противоположна его словам. На самом деле исламский призыв строится на основе мудрости и единобожия, которые составляют основу всех религий.

Рецидивы тяжелой болезни *уммы* заключаются в том, что делом призыва в Ислам и выдачей *фетв* занимаются люди, которые не имеют достаточных знаний об источниках *фикха* и установках исламской морали. Они только ссылаются на один *айат*, выносят решения и формируют об Исламе стереотипы, которые изолируют его от остальных людей. Они не имеют понятия о том, по какой причине был ниспослан тот *айат*, в каком контексте он был использован. Они не знают, что есть общие и частные случаи в *айатах*. Существуют другие *айаты*, которые говорят совсем другое об этой же вещи. Эти люди не понимают мудрость, следующую из этих *айатов*, не выясняют причин и времени ниспослания *айатов*. Либо же они выносят решения на основании лишь одного события, причем ссылаясь на *хадис* «*ахад*», переданный лишь малым числом передатчиков. Такой *хадис* не может формировать веру и не может выступать окончательной истиной в суждении. Эти люди довольствуются лишь достоверностью *хадиса*, не учитывают обстоятельств и условий высказываний Пророка. Таким образом, они сами заблуждаются и вводят в заблуждение других людей.

Я и сегодня, как раньше, говорю: замена диктатурой *факиха* диктатуры другого диктатора не является мудрым решением проблемы. Выдача *фетв* в плоскости понятий «запрещено–разрешено», «вера–неверие» – это уже пройденный в истории этап, повторение

которого является большой опасностью для целостности *уммы*. Также формирование религиозного мировоззрения и бытия (имею в виду насаждение формы религии в обществе) является неменьшей опасностью. По этой причине выдача *фетв* должна быть только уделом особых ученых людей «*мардж*а», которые отличаются мудростью и умом.

Вопрос второй **Плюрализм**

В наше время распространено мнение о том, что Ислам является противником инакомыслия, различных мнений. Может быть, среди мусульман есть и такие, кто считает, что Ислам против таких основополагающих принципов модернизма, как свобода самовыражения, плюрализм мнений. Все это является утверждениями многих востоковедов, которые на протяжении веков выдвигали такие обвинения против нашей религии. В наше время такие обвинения также весьма распространены в среде антиисламски настроенных людей, которые считают религию уделом лишь совести и ограничивают ее только служением в мечетях. Все подобные обвинения, в которых не учитываются особенности Ислама, усилились по причине угроз, которые получают некоторые писатели и мыслители по причине их оскорблений и клеветы в адрес Пророка.

В споре между общечеловеческой и исламской системами мысли, представляющей непреодолимым барьером и преградой, этот вопрос особо значим по причине того, что свобода выражения, плюрализм мысли и различие мнений являются основой демократии, которая независимо от пространства превратилась в некое мерило миропорядка, о котором говорят во всех обществах. При этом нет разницы – мусульманские, христианские, иудейские или богатые и бедные эти общества. Если есть чистая совесть, которую Аллах усилил ответственностью и обязанностями, то она не будет опущена и осквернена. Я имею в виду мышление всех людей.

Никто не отрицает фактор свободы и ее ценность в становлении человечества. Возможно ли неприятие этого со стороны Ислама – религии, которая стимулирует любую пользу для человека?

Если мы сумеем различать между сутью Ислама и некоторыми действиями и поведением определенных буквалистских кругов, то эта проблема найдет свое разрешение. Некоторые люди, понимая это, тем не менее не вникают в разницу между приписываемым Исламу по традиции и его действительным содержанием. Это также необъективное отношение к Исламу. В результате религия ограничивается только служением в мечетях, отдаляется от своих духовно-психологических, социально-политических функций.

Есть некоторые негативные примеры в истории Ислама, когда имели место некоторые проблемы по отношению к инакомыслящим. Они и играют на руку тем, кто сомневается в открытости нашей религии к плюрализму. Все эти негативные исторические примеры также отрицательно воздействуют на некоторых мусульман, которые затрудняются в понимании гуманистических сторон исламской религии. Но где узкое мышление этих мусульман, а где широта Ислама!

Религиозные споры в мусульманском обществе возникли сразу после смерти Пророка (да благословит его Аллах и приветствует). Некоторые из этих споров были продолжением полемики по разным вопросам, которая велась задолго до зарождения Ислама. Это были дебаты по таким вопросам, как божественная воля, предопределение, свобода. Однако мы без тени сомнения утверждаем: в Коране, который является главным религиозным источником для всех мусульман, решительно заявляется, что человек обладает свободой в вере и исповедании веры. Именно эта свобода приводит его к довольству или наказанию Божьему. Зло порождает зло, а добро – добро! Если мы прочитаем суру «*ал-Кафирун*», то станем свидетелями истины по вопросу свободы человека, которая содержится в ее последнем *айате*:

«У вас есть ваша религия, а у меня – моя!»
(Коран, 109:6).

Религия является довольством совести, спокойствием души. Совесть и душа не могут самореализоваться в условиях насилия, принуждения. Надо призывать к истине только путем приведения аргументов и призыва.

Мы, мусульмане, должны понимать, что никто не должен прививать другому те мысли и чувства, которые ценны для него. А вообще-то это невозможно. Даже наш Пророк, который совершил самую великую революцию в истории человечества и пришел с самой ответственной миссией, не сумел привести каждого отдельно взятого человека к истине:

«Воистину, ты не сможешь наставить на прямой путь тех, кого возлюбил. Только Аллах наставляет на прямой путь тех, кого пожелает. Он лучше знает тех, кто следует прямым путем» (Коран, 28:56)

А если так, то на каком основании человек может пойти против того предопределения, которое установлено Аллахом?

Сущностная, аксиоматическая истина состоит в том, что: «Нет принуждения в религии»¹²⁰. Это подтверждается со всей закономерной конкретностью в нижеследующем *айте*:

«Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?»¹²¹

¹²⁰ Коран, 2:256.

¹²¹ Коран, 10:99

А это означает, что обязанностью Пророка было не принуждение и насилие, а призыв к вере и напоминание людям о пользе религии для них:

«Наставляй же, ведь ты – наставник, и ты не властен над ними. А тех, кто отвернется и не уверует, Аллах подвергнет величайшим мучениям»¹²².

Неверными представляются утверждения тех, кто считает действие этих *айатов* отмененным (*наسخ*) другими, более «воинственными», *айатами*. К тому же в них содержатся «сообщения» (*ихбар*). Согласно богословам науки *усул*, «*ихбары*» не могут быть отмененными (*наسخ*). Кроме того, даже если согласиться с наличием в Коране отменяющих *айатов*, то они должны заменять отмененные только еще более полезными, лучшими или подобными повелениями. А если так, то не будет ли безумием считать убийство более полезным, чем мир и спокойствие?! Ибо с каких это пор принуждение стало лучше свободой?! Кто думает по-другому, тот находится во мраке! Это те, кто в настоящее время считает действующими *айаты* «воинственного» характера, которые ниспосылались в свое время по строго определенному поводу. Они считают, что они «отменили» *айаты* миролюбивого, свободного, милосердного и мудрого характера. Посредством этого возвышаются экстремисты и фальсификаторы, которые

¹²² Коран, 88:21–24.

развязывают и против мусульман террор и осуществляют акты насилия. Этим самым они наносят большой урон толерантной репутации Ислама. Они не только наносят удар по репутации религии, но и приводят к международным конфликтам. И только один Аллах знает, когда эти конфликты окончатся.

Но вернемся к нашей теме. Если кто-то свободен в выборе веры, которая составляет основу не только Ислама, но и всех других мировых религий, то тогда абсурдно утверждать, что он был вынужден принять ее под принуждением какой-то социально-политической силы или принуждения.

Ибн Джаузи писал, что однажды к халифу Умару привели одну старуху. Она не была мусульманкой. Он пригласил ее в Ислам, но она отказалась. Тогда халиф перестал настаивать и задумался о своем действии. Он испугался того, что сказанное им будет воспринято ею как принуждение к принятию Ислама. Поэтому он возвел руки к небу и сказал: «О Аллах, я ее не принуждал, а только и только показал истинный путь». После этого он прочитал *айат*: «Нет принуждения в религии»¹²³.

Даже если в мусульманской истории были проблемные моменты относительно свободы, существует огромное количество обратных примеров. Согласно некоторым, существует противоречие между утверждениями об ис-

¹²³ Ибн Джаузи. Жизнь Умара ибн Абд ал-Азиза. С. 282.

поведании Ислама с чувством внутреннего удовлетворения и совести, и приказом уверовать. Приказ является побудительным актом к какому-то действию, инструкцией для дела, которое можно выполнить. Вера же является порывом души, которая не зависит от желания и не зависит от категорий приказа и запретов. Для того чтобы эти два понятия привести в логическое соответствие, некоторые люди утверждают, что приказ не противоречит вере, которая является уделом совести. Потому что приказ является обращением к средствам, которые, по сути, существуют. Приказ уверовать является подобием прислушивания к аргументам и доказательствам. В то же время в религиозных текстах Ислама нет сообщений о том, что люди обязаны сплотиться вокруг одной религии, одной веры¹²⁴. Наоборот, в них говорится, что разнообразие является основным свойством человеческого общества: «Однако они не перестают вступать

¹²⁴ Мы не согласны с этим утверждением автора. Во-первых, в Коране говорится о том, что истинной религией является Ислам, а те, кто выбрал другие верования, окажутся в тяжелом положении в день Страшного суда. Именно здесь мы видим указание на истинный путь и призыв к объединению вокруг одной религии. Разумеется, этот призыв Корана не должен сопровождаться принуждением. Во-вторых, не создает ли у людей чувство безразличия к единству это утверждение автора? Также приведенный им после этого хадис о «73 сектах» противоречит сущности Ислама, как об этом говорили современные хадисоведы. Поэтому отношение к нему является неоднозначным.

в противоречия» (Коран, 11: 118). В *хадисах* говорится: «*Умма* разделится на 73 секты»; «Когда римлян будет еще больше, наступит Судный день».

Те, кто основательно знаком с исламской мыслью, знают о том, что нет предела исследований. При этом объектом исследования могут быть самые сокровенные объекты, и это не должно приводить к отрицанию чувств у противоположной стороны. Например, у *каламистов* существовали разногласия об атрибутах Аллаха. Одни признавали их наличие, а другие отвергали. Одни считали, что божественные атрибуты не отражают сущности Аллаха, а другие считали, что в сущности Аллаха атрибуты проявляются. Были и те, кто считал, что атрибуты не выражают ни сути, ни чего-то другого. Одни подвергали атрибуты трактовкам, а другие нет. Одни признавали возможность *лицезрения* Аллаха, а другие это отвергали. Противоречия были и по поводу понятия «*аслах*» (исполнение наиболее приемлемого). *Мутазилиты* обсуждали отношение этого понятия к Аллаху. Были и те, кто считал «*аслах*» выражением божественной милости. Другие считали, что он ни к чему не относится. Добро и зло являются определенными религией понятиями. Нельзя подвергать религию вопросам о ее деяниях. Однако они это сделали.

Есть и такие, которые, несмотря на опасность, выступают с идеей *иджтихада* в рациональных вопросах. Другие считали, что

вправе определять некоторые моменты *шариата* на основании доводов своего разума, без религиозных доказательств. Они называли это «методом определения добра и зла посредством разума». Все это происходило без обвинений друг друга в неверии, лицемерии. Факихи, богословы метода *усул*, мутакаллимы, которые имели свободное сознание и глубокую веру, обсуждали все эти вопросы исламской мысли. Этим самым они доказали истории, что Ислам открывает свои объятия любому доброму начинанию и мудрости, является школой назидания.

По этой причине мы заявляем, что отсутствие терпимости, плюрализма отнюдь не вытекает из сути Ислама. Социологи и психологи должны искать объяснение возникновения этих проблем в других вещах.

Короче говоря, плюрализм, демократия и свобода мысли в современном понимании, особенно в сфере политики, являются новыми проблемами. Точно так же относительно конкретных терминов по этому поводу в исламском праве ничего не говорится. Главное состоит в том, что эти понятия надо принимать по мере того, как они приносят пользу человечеству.

В связи с тем, что свобода, уважение к другим людям являются исламскими принципами, а также с тем, что Ислам постоянно призывает к мудрости и повеления этой религии служат интересам человека, можно сделать следующий вывод: Ислам не отрицает совре-

менного понимания понятий «плюрализм» и «терпимость к другим», если они не противоречат исламской вере и моральным устоям. А лучше это ведомо Аллаху.

Третий вопрос Права человека¹²⁵

Многие считают, что понятие «права человека» является плодом западной социальной мысли и появилось в результате деятельности западных мыслителей. Точнее, это понятие возникло в ходе американской борьбы за независимость и Французской революции. Пункты Декларации прав человека приняли всеобщий характер на основании резолюции ООН 1945 года, Международной декларации прав человека 1948 года и Международного пакта О гражданских и политических правах 1966 года.

Истина же состоит в том, что основополагающий принцип прав человека с точки зрения эпистемологии и онтологии является проблемой совести и добра. Эти права связаны с этической природой человека. Они существовали раньше писаных законов и правительств. То есть права появились от самой природы, сущности человека, голоса совести. В древности не существовало международных

¹²⁵ *Мухаммад Шариф Ахмад*. Исламская проницательность. Амман: Дар ал-Башир, 1997. С. 84.

законов, межгосударственных конвенций и местных законодательств.

Каждый человек имеет право на свободную жизнь. Это его священное и сущностное право. В то же время человек обладает правом на обращение с ним в пределах справедливости и соблюдения его достоинства.

Мы это совершенно отчетливо видим на примере повествования об Адаме. Так, его сын Хабил ощутил, что его существование и жизнь являются его священным правом и вторжение в эту область других людей является грехом:

«Я хочу, чтобы ты вернулся с моим грехом и твоим грехом и оказался среди обитателей Огня. Таково воздаяние беззаконникам» (Коран, 5:29).

Может быть, эти тексты по поводу прав человека являются божественным даром для Адама и его души, так как Аллах сказал:

- «И тогда Мы сказали: “Низвергнитесь и будьте врагами друг другу! Земля будет для вас обителью и предметом пользования до определенного срока”» (Коран, 2:36);

- «В нем ты не будешь голодным и нагим. В нем ты не будешь страдать от жажды и зноя» (Коран, 20:118–119).

Однако эта мысль вышла на поверхность после Второй мировой войны, которая чуть было не уничтожила этот мир и человечество, и была выражена с падением огромной колониальной и деспотической системы. Эта идея дала надежду на светлое будущее челове-

ства, подарила людям веру в то, что они избавятся от кандалов тирании.

По этой причине без тени сомнения мы утверждаем, что самым большим и ценным духовным даром прошлого столетия является идея прав человека, давшая надежды всем беспомощным и обездоленным людям мира.

Я хочу проанализировать эту идею в трех ракурсах: философском, юридическом и религиозном (исламском).

Философский формат идеи прав человека

До этого мы сказали, что исторические корни идеи прав человека связаны с совестью сынов человеческих. То есть в глубинных пластах человеческой мысли можно обнаружить истоки этой идеи. Однако она не была закреплена законодательно и конституционно в странах Древнего мира. Это права, которые существуют от справедливости Божьей. Это неписанные божественные законы, которые сводятся к понятию «естественного» закона. Говорят, что впервые в истории понятие «естественного» закона было сформулировано греческим поэтом Софоклом (V век). В его пьесе «Антигона» брата главной героини Антигоны, который был бунтарем, убил правитель и не давал разрешения на его похороны. Правитель спросил Антигону, нарушившую запрет:

- Ты хочешь нарушить закон?

Антигона ответила:

- Да. Потому что не Зевс установил закон и этот закон несправедлив. О нет! Я не должна была думать о том, чтобы твое несправедливое окружение почувствовало в себе силы в выступлении против неписаных божественных законов¹²⁶.

Согласно специалистам по части философии закона, традиционная теория об общих правах и свободах 1789 года появилась после обнародования Всеобщей декларации прав человека и гражданина во Франции. Эта теория основывается на двух идеях:

- а) Идея естественного права;
- б) Идея политической демократии.

Идея политической демократии относится к идее теории социального договора.

Идея естественного права выступает в основе естественного закона. Значит, за идеей прав человека в историко-философском аспекте лежит идея «естественного» закона. Она, кроме всего прочего, как было сказано, имеет глубокие исторические корни. Здесь мы хотим поговорить о понятии «естественного» закона и его развитии.

¹²⁶ *Мухаммед Шариф Ахмед*. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 17.

Понятие «естественного» закона

«Естественный» закон является философской идеей, которая на протяжении истории была объектом размышлений схоластиков и мыслителей, постигавших общую суть законов. В отличие от других связанных с законом философских идей, возникновение «естественного» закона превратило в необходимость борьбу человека за создание справедливого и возвышенного общества. Все народы находились в поисках абсолютной справедливости. Идея существования ценностей и прав, которые были бы вне воли угнетателей и тиранов, была проявлением стремления к установлению справедливости. По мере распространения тирании диктаторов и произвола несправедливых законов, народы искали спасения в законе совести, божественном законе. На самом деле эта идея отражает многовековую историю жестокого обращения тиранов со своими униженными подданными.

С момента своего существования на Земле сын человеческий ведет борьбу с природными силами. Однако наиболее жестокая борьба пошла после возникновения государств между тиранами и народами, различными классами. Очень хорошо, что на протяжении прошлых веков прозвучали последние аккорды этой борьбы. Можно сказать, что в наше время в основном народы освободились от жесточайшей тирании. То есть на междуна-

родном уровне действуют идеи прав человека и «естественного» закона.

Отметим, что дать точное определение и логическое значение «естественного» закона представляется затруднительным. Дело в том, что со времени возникновения и на протяжении вековой истории он был конкретизирован в определенных рамках; с изменением социально-политической обстановки изменялось и это понятие. Вместе с этим мы хотели бы отметить и некоторые неизменные категории:

1. «Естественный» закон является идеальным законом, который стоит над всеми человеческими законами, применявшимися на практике.

2. К «естественному» закону обращаются слабые в целях обоснования культурной, экономической и политической революции для изменения устаревших реалий. В частности, как в прошлом, так и настоящем, когда западные правоведы видели, что существующее законодательство не дает возможности для вынесения справедливых решений, они находили выход из сложившегося кризиса в обращении к «естественному» закону.

3. Идея «естественного» закона преследует цель вначале очертить контуры правящей человеком мировой системы, а затем определить постоянные права, называемые естественным правом.

По этой причине относительно «естественного» закона существуют различные теории.

К их созданию приводили различные критерии, выдвинутые религиозными людьми, рационалистами, передовыми и консервативными мыслителями.

Однако самая важная часть идеи «естественного» закона состоит в том, что она находится в поиске идеальной системы и законов, которые возвышаются над всеми писаными законами. А это, в свою очередь, основывается на вере в объективные законы. Чувство подчинения объективному закону присутствует в человеке и объектах природы изначально.

Развитие понятия «естественного» закона

Исследователи часто обращаются к древнегреческому философскому наследию, когда исследуют истоки философских идей. Поэтому обнаруживается, что истоки большинства современных философских учений восходят к греческой философии. Понятие «естественного» закона также является достижением древнегреческой философии. Она в дальнейшем эволюционировала и прошла следующие этапы:

1. Древнегреческие софисты спорили по поводу основ понятия справедливости и ее сущности. Их интересовал вопрос о том, является ли справедливостью то, что признается таковым в человеческих законах?

2. Аристотель отличал понятие справедливости закона от естественной справедливости. Он также считал, что человек обладает двойственной природой. Согласно Аристотелю, человек – часть природы и разумное существо. Когда он выступает как часть природы, становится в положение подчинения ей. А когда выступает в качестве разумного существа, становится обладателем души и воли, превращается в существо, способное отличить белое от черного. Обладание душой и волей создает условие для того, чтобы он мог свободно отличать добро от зла. Идеи Аристотеля привели к коренному изменению стоиками понятия «естественного» закона.

3. Стоики также выступали с идеей этого закона, который трансформировался у них в этическое учение. Это учение основывалось на двух принципах: а) мир подчинен универсальному и неизменному закону; б) в природе человека заложен интеллектуализм. А это означает, что:

- он должен поступать соответственно природным закономерностям, которые управляют миром;

- должен жить, руководствуясь своим разумом, который является самым главным элементом его природы.

4. Все эти идеи очаровали греческого правоведа Цицерона, и он, в свою очередь, перевел их из философско-идеалистической сферы в область практическую. На основе его идей римские правоведа утверждали, что су-

ществуют правила, которые происходят из природной морали и не подчиняются воле человека. Согласно некоторым мыслителям, «естественный» закон – это закон народов. Но были и такие римские правоведы, которые различали эти законы.

Римские правоведы верили в существование «естественного» закона, в котором выводятся решения из сути вещей. Одним из них был Пол, который писал: «Все, что выражает справедливость и добро, то существует в “естественном” законе».

Следует отметить, что сила этого закона выражается не в наказании тех, кто выступает против него, а в верховенстве принципов.

5. После того, как христианство было объявлено официальной религией в Римской империи, Церковь выступила за замену светской формы правления на религиозную, в также за подчинение светской власти религиозной. Этим самым она стала опираться на идею «естественного» закона для осуществления своих целей и подчинила ее своим интересам. Именно поэтому христианские теологи представили этот закон в качестве божественного. Одним из главных произведений, обосновывающих это, является труд Августина Аврелия (354–430) «Град Божий». Одним словом, христианские теологи не тронули саму идею аристотелевского «естественного» закона, но придали ей христианский характер и поставили на служение своим интересам. Они считали, что справедливость устанавли-

вается волей Божьей, а не естественными природными закономерностями.

6. Начиная со второй половины XI и на протяжении XII века в Европе началась эра литературного и научного расцвета. Причиной этого стали, с одной стороны, крестовые походы, в результате которых европейцы ознакомились с наследием мусульманского мира; а с другой – изучение ими философии и арабского языка в университетах Андалусии. Знакомство с комментариями на труды Аристотеля, которые были выполнены Ибн Рушдом, значительно повлияло на европейскую мысль и привело к возникновению философии Фомы Аквинского (1226–1274), который снова вернулся к анализу понятия «естественного» закона. Он считал, что законы должны выводиться из принципов, которые запечатлены Богом в сердце человеческом. Он также выдвинул идею пирамидальной системы законов, согласно которой прежде всего существуют вечные, потом природные и, наконец, человеческие законы. Они соответствуют божественному, созерцательному и практическому видам разума.

7. Общественно-политическая и мыслительная революции, которые привели к Реформации, Возрождению и созданию национальных государств в Европе, породили и новые проблемы. Самой главной проблемой было регулирование межгосударственных отношений между возникшими национальными государствами.

8. Важную роль в эволюции понятия «естественного» закона сыграли Французская революция и Декларация прав человека США. Произошла замена обязанностей правом.

9. Философия позитивизма Огюста Конта (1798–1857) привела к упадку идеи «естественного» закона. Суть этой философии состоит в том, что все выдвинутые утверждения, идеи должны быть проверяемы и постигаемы органами чувств. Совершенно очевидно, что неписаный «естественный» закон не подходил под это определение.

По-видимому, сторонники существования «естественного» закона не смогли уберечь эту идею от нападков позитивистов, дабы не быть обвиненными в реакционности и отсталости. Французский правовед Франсуа Жени (1861–1959), который был основателем теории научного исследования, считал, что, когда судьи обнаруживают недостатки той или иной статьи или пункта, эту пустоту они должны заполнить обращением к «естественному» закону. Жени признавал, что, обращаясь к отвергнутой временем идее, он рискует оказаться под огнем критики оппонентов. Однако это его не смущало, и он продолжал: «Я верю в то, что справедливость, которая считается сущностью “естественного” закона, вошла в нашу моральную природу. Поэтому право (суды) не должно отказываться от идеи

справедливости. Иначе они потеряют свой смысл»¹²⁷.

10. Идея прав человека закрепились в среде международной общественности, и никто не подвергал сомнению их объективность. Если так, то идея «естественного» закона в философских исследованиях с точки зрения сущности и основ закона снова должна найти свое место.

В конце этой темы следует отметить, что, как сказал французский правовед Жени, «естественный» закон выражается в существовании разума, совести и морали. В этом следует провести параллель с золотым правилом, установленным Пророком: «Добро – это спокойствие души, а грех (зло) ее терзает и ввергает в смятение».

С другой стороны, это похоже на идею «определения понятий добра и зла разумом». Об этом мы будем говорить с следующим разделом.

Юридический формат идеи прав человека

Идея прав человека закрепились в среде борющихся за свое будущее народов, в особенности на Западе, и представляет собой

¹²⁷ *Мухаммед Шариф Ахмед*. Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом: докторская диссертация. Багдад, 1981. С. 206.

идеологию, которая дает возможность трудящемуся человеку отстаивать свои права. Идея Жан-Жака Руссо (1743–1826) об общественном договоре дала большой толчок для ее распространения. После этого данная идея была еще более развита в результате принятия в 1776 году Декларации независимости США, автором которой был Томас Джефферсон (1743–1826). Он писал по этому поводу:

«Мы убеждены, что люди созданы равными. Бог дал им некоторые права. Самыми главными из них являются право на жизнь, свободу и счастье. Мы верим, что эти права аксиоматичны, не нуждаются в доказательстве их истинности. Тираны и деспоты недостойны возглавлять народ»¹²⁸.

Эти мысли повлияли на содержание Французской революции. Приблизительно через сорок дней после начала революционных событий, 26 августа 1789 года, Революционный Комитет издал текст Декларации прав человека.

В изданном в 1789 году тексте этого документа, который называли Французской Декларацией Прав Человека и Гражданина говорилось:

1. Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные различия могут основываться лишь на общей пользе.

¹²⁸ *Мухаммад Шариф Ахмад*. Исламская проницательность. Амман: Дар ал-Башир, 1997. С. 111.

2. Цель всякого политического союза — обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковые — свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению.

3. Источником суверенной власти является нация. Никакие учреждения, ни один индивид не могут обладать властью, которая не исходит явно от нации.

4. Свобода состоит в возможности делать все, что не наносит вреда другому: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека ограничено лишь теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами. Пределы эти могут быть определены только законом.

5. Закон имеет право запрещать лишь действия, вредные для общества. Все, что не запрещено законом, то дозволено, и никто не может быть принужден делать то, что не предписано законом.

6. Закон есть выражение общей воли. Все граждане имеют право участвовать лично или через своих представителей в его создании. Он должен быть единым для всех, охраняет он или карает. Все граждане равны перед ним и поэтому имеют равный доступ ко всем постам, публичным должностям и занятиям соответственно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме тех, что обусловлены их добродетелями и способностями.

7. Никто не может подвергаться обвинению, задержанию или заключению иначе, как в случаях, предусмотренных законом и в предписанных им формах. Тот, кто испрашивает, отдает, исполняет или заставляет исполнять основанные на произволе приказы, подлежит наказанию; но каждый гражданин, вызванный или задержанный в силу закона, должен беспрекословно повиноваться: в случае сопротивления он несет ответственность.

8. Закон должен устанавливать наказания, лишь строго и бесспорно необходимые; никто не может быть наказан иначе, как в силу закона, принятого и обнародованного до совершения правонарушения и надлежаще примененного.

9. Поскольку каждый считается невиновным, пока его вина не установлена, то в случаях, когда признается нужным арест лица, любые излишне суровые меры, не являющиеся необходимыми, должны строжайше пресекаться законом.

10. Никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом.

В XIX веке идея прав человека постепенно совершенствовалась и развивалась. В определенные времена, в соответствии с оживлением идеи «естественного» закона, активизировались обсуждения проблемы прав человека. Главный эволюционный период этой идеи пришелся на XX век, на протяжении которого

реализовались мечты мыслителей и теоретиков. Также в этот период права человека превратились в устав, который стал действовать в международных отношениях и вошел в законодательства стран. Ценность этого в том, что благодаря этому процессу стало возможным определять сущность диктаторских режимов, которые не могут прикрывать свои деяния правом на суверенитет их стран. С этого момента попытка прикрытия случаев нарушения прав человека стали расцениваться как постыдные. Виновные в этих нарушениях стараются всеми силами избежать судебных процессов относительно преступлений против человечности. Отныне права человека перестали быть только лозунгом. Они стали важной составной частью международных и местных законодательств.

Теперь было бы уместно рассмотреть сущность и виды права, а также главные международные законодательные акты в области прав человека.

Что такое право и на какие виды оно разделяется?

Словарным значением арабских слов «хукк, хакк» (право, истина) является «крепкость», «сохранность» чего-то. Оно является противоположностью пустоты. Кроме того, это слово выражает наличие постоянства, справедливости и правдивости. Есть и значения подчинения, имущественности, обяза-

тельности. Эти значения даны в словаре «*ал-Камус ал-Мухит*».

В правовом же словаре «*хукук*» означает материальные или духовные интересы, которые защищены законом. По нашему мнению, самым верным определением является следующее: право (*хукук*) – это норма, которая обеспечивает материальные и духовные интересы каждого человека.

Что касается мусульманских правоведов, то под этим понятием они понимали все правильное и верное касательно каждой вещи. То есть, по их мнению, то что установил Законодатель – *Шаре* (Аллах и Пророк), то и является истиной. По этой причине они разработали терминологические и теоретические основы права.

Право разделяется на два вида: политическое и внеполитическое.

Политическое право предоставляет людям право участия в регулировании политических дел общества. Другими словами, политическое право является правом любого человека, который является участником какого-то политического дела. Сюда входит право быть кандидатом на какой-то пост и избирательное право. Политические права принадлежат гражданам, их регулирует общее законодательство.

Внеполитические права являются необходимыми для человека с точки зрения принадлежности к обществу в качестве его члена. Они разделяются на общие и частные.

Под общими правами мы подразумеваем необходимые права для существования каждого человека. Это право на жизнь, свободу, собрания, равенство, свободу слова и т.д.

Надо отметить, что эти права относятся к человеку именно потому, что он является человеком. Международные акты и конституции подтверждают их по части сохранности жизни, имущества и свобод.

Что же касается частных прав, то это гражданские права. Они также разделяются на два вида:

а) Семейное право. Сюда относятся права мужа и жены, детей по отношению к своим родителям.

б) Финансовое право, которое обеспечивает право каждого человека на занятия деловыми операциями и защищает его интересы.

Здесь мы опять же говорим в контексте прав человека. Словарным значением понятия прав человека являются все права, которые защищаются различными законами. В правовой же терминологии это основные законы, определенные для защиты жизни, свободы и имущества каждого человека.

Понятие «естественного» закона XVIII века можно также понимать как защиту прав человека. Потом значение этого понятия расширилось и охватило экономические, социальные и другие сферы.

Международное законодательство относительно прав человека

Первый закон о правах человека был принят на Женевской конференции по жертвам войн в 1864 году. В его тексте говорилось о том, что во время ведения военных действий врачи и медсестры должны восприниматься как нейтральная сторона и им нельзя наносить вред. На основании этого закона была образована Организация Красного Креста. После этого по раненым и пленным во время ведения войн были подписаны обязательства и договоры. Действующий в настоящее время Международный гуманитарный закон основывается на них. Он отличается от прав человека тем, что сфера действия у них меньше и они ограничиваются военными действиями.

На протяжении 1919–39 годов правами человека пыталась заниматься Лига Наций. Такие понятия, как права меньшинств, трудовые кодексы, подмандатные территории, работа о беженцах были введены в правовые рамки именно Лигой Наций. Однако только после Второй мировой войны права человека были приведены в состояние закона и им было уделено достойное внимание. Кровавая война вынудила международную общественность уважать законодательство, обеспечивающее права и достоинство человека, во имя избежания в будущем таких ужасных войн. Это устремление было реализовано объявле-

нием Устава ООН в 1945 году. В 55-й статье этого устава говорится:

«С целью создания условий стабильности и благополучия, необходимых для мирных и дружеских отношений между нациями, основанных на уважении принципа равноправия и самоопределения народов, Организация Объединенных Наций содействует:

а) повышению уровня жизни, полной занятости населения и условиям экономического и социального прогресса и развития;

б) разрешению международных проблем в области экономической, социальной, здравоохранения и подобных проблем; международному сотрудничеству в области культуры и образования;

в) всеобщему уважению и соблюдению прав человека и основных свобод для всех, без различия расы, пола, языка и религии».

В последующие годы мировая общественность предприняла еще более решительные шаги для подготовки законодательных актов для более конкретного выражения прав человека. Так, 10 декабря 1948 года была подписана Всемирная Декларация Прав Человека, состоящая из 30 статей. В ее вводной части говорится:

«Принимая во внимание, что пренебрежение и презрение к правам человека привели к варварским актам, которые возмущают совесть человечества, и что создание такого мира, в котором люди будут иметь свободу слова и убеждений и будут свободны от страха и

нужды, провозглашено как высокое стремление людей... Генеральная Ассамблея провозглашает...»

Важными статьями этой Декларации были следующие:

Статья 1. Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства.

Статья 2. Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория независимой, подопечной, несамостоятельной или как-либо иначе ограниченной в своем суверенитете.

Статья 3. Каждый человек имеет право на жизнь, на свободу и на личную неприкосновенность.

Статья 4. Никто не должен содержаться в рабстве или в подневольном состоянии; раб-

ство и работорговля запрещаются во всех их видах.

Статья 7. Все люди равны перед законом и имеют право, без всякого различия, на равную защиту закона. Все люди имеют право на равную защиту от какой бы то ни было дискриминации, нарушающей настоящую Декларацию, и от какого бы то ни было подстрекательства к такой дискриминации.

Статья 9. Никто не может быть подвергнут произвольному аресту, задержанию или изгнанию.

Статья 12. Никто не может подвергаться произвольному вмешательству в его личную и семейную жизнь, произвольным посягательствам на неприкосновенность его жилища, тайну его корреспонденции или на его честь и репутацию. Каждый человек имеет право на защиту закона от такого вмешательства или таких посягательств.

Статья 13. 1. Каждый человек имеет право свободно передвигаться и выбирать себе место жительства в пределах каждого государства.

2. Каждый человек имеет право покидать любую страну, включая свою собственную, и возвращаться в свою страну.

Статья 18. Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообщая с другими, публичным или частным

порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов.

Статья 30. Ничто в настоящей Декларации не может быть истолковано, как предоставление какому-либо государству, группе лиц или отдельным лицам права заниматься какой-либо деятельностью или совершать действия, направленные к уничтожению прав и свобод, изложенных в настоящей Декларации.

Для того чтобы усилить легитимность Декларации прав человека, в последующие годы один за другим были приняты дополнительные соглашения и законы в этой области. Например, в 1966 году были подписаны два международных соглашения в области прав в экономической, политической, социальной и культурной сферах. На сегодняшний день число различных соглашений в области прав человека превысило 100. В 1965 году была запрещена расовая дискриминация. В 1973 году дискриминация против женщин стала рассматриваться в качестве преступления. В 1978 году были запрещены пытки. 1988 год стал годом прав детей. В 1993 году было подтверждено, что право на развитие является одним из главных прав человека.

Для того чтобы еще более усовершенствовать и универсализировать права человека, международные организации по этой части приложили еще большие усилия. К ним относятся: Соглашение о защите прав человека Совета Европы, Декларация Государственной

организации по правам и обязанностям человека, Пакт народов Африки о правах человека и другие. Те, кто наблюдает за событиями в современном мире, надеются, что проблема прав человека станет основной идеологией XXI века.

Исламский формат идеи о правах человека

Мы не утверждаем, что идея прав человека существовала в Коране и *Сунне*, а также в наследии исламского *фикха*, в современном системном виде. Также эта идея не существовала в рамках современных понятий в произведениях мусульманских *факихов* и мыслителей, и защитой прав человека на протяжении веков целенаправленно не занимались политические системы стран, которые заявляли свое правление исламским. Правда, исключением из этого является период правления Праведных халифов. В то время уважению к людям и их достоинству отдавался особый приоритет. Как говорил Али ибн Абу Талиб (довольство Аллаха над ним): «Люди являются братьями в религии, а по природе они тезки». Блистательным показателем значения, которое придает Ислам проблемам свободы и равенства, являющимся главными принципами прав человека, служат слова Умара ибн ал-Хаттаба (довольство Аллаха над ним), которые он сказал одному из лидеров курейшитов: «С КАКОЙ СТАТИ ВЫ ПРЕВРАТИЛИ

ЛЮДЕЙ В РАБОВ, ЕСЛИ ИХ МАТЕРИ РОДИЛИ ИХ СВОБОДНЫМИ?!»

Однако мы не говорим о том, что мусульмане, опережая современные достижения, представили человечеству права человека в виде какого-то пакта, обязательного международного соглашения. В то же время надо отметить и то, что идея прав человека не является достижением лишь одной культуры, религии или государства. Это достижение всего человечества. Также надо сказать, что считающая себя основательницей этих прав западная цивилизация в Средние века была очень далека от современных общечеловеческих ценностей. Но по совести было бы отметить и то, что в формировании объективных условий для торжества прав человека, западная цивилизация опередила все остальные и достигла этого. Именно эта цивилизация сумела создать атмосферу для ограничения власти тиранов, которые топтали человеческое достоинство и мучили людей.

В то же время это не означает того, что несмотря на некоторые недостатки опоздавшие в регулировании прав человека, которые являются ныне показателем наивысшей стадии человечности, другие цивилизации и законы являются ущербными.

Хорошо знакомые с исламской религией люди, которые разбираются в положениях Корана и *Сунны*, знают, что основные права человека не являются чем-то новым и необычным в этой системе ценностей. Ведь за-

щита человеческой жизни, достоинство и правовое равенство лежат в основе исламских ценностей.

Для того чтобы читатель понял, о чем идет речь, остановимся на двух моментах этой проблемы. Первой является религиозная основа идеи прав человека, а второй – проблема права и свобод в Исламе.

Религиозная основа идеи прав человека

До того как перейти к изложению конкретной позиции Ислама по этому поводу, хотелось бы обратить внимание читателя на историю Пророка Адама. После того, как Аллах принял решение разместить его и его жену на Земле, он сказал:

- «Низвергнитесь и будьте врагами друг другу! Земля будет для вас обителью и предметом пользования до определенного срока» (Коран, 2:36);

- «Там ты не будешь голодным и нагим.

Там ты не будешь страдать от жажды и зноя» (Коран, 20:118–119).

Эти *айаты* показывают, что человек имеет право на жизнь и размещение на Земле. Может быть, что понятие «обитель» соединяет в себе как сохранение жизни, так и ценности свободы и справедливости. Понятие «жизнь» включает в себя социальные, экономические и другие права. Толкователь Корана Замахшари, комментируя последний *айат*, писал:

«Насыщение желудка, утоление жажды, поселение на каком-то месте – все это средства к существованию в Исламе»¹²⁹.

а) Права человека в Коране

1. Пречистый Аллах сказал:

«Мы почтили сынов Адама и позволяем им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями» (Коран, 17:70).

Если бы мусульмане глубоко поразмыслили над этим *айатом* и поняли все заключенные там аспекты божественной мудрости, если бы они поняли необходимость соответствующего обхождения в обители Аллаха, может быть, они бы опередили других в создании декларации прав человека, оценили бы его соответствующим образом и инициировали присоединение к соответствующим комитетам, не искали бы себе оправдание от того, что не понесли ответственности за все это.

2. В Коране читаем:

«О люди! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и расселил много мужчин и женщин, произошедших от них обоих. Бойтесь Аллаха, именем Которого вы просите друг друга, и бойтесь разрывать родственные

¹²⁹ *Аз-Замахшари. Ал-Кашшаф. Т. 2. С. 449.*

связи. Воистину, Аллах наблюдает за вами» (Коран, 4:1).

Айат говорит о том, что истоки всего человечества едины. Также в *айате* озвучиваются некоторые возвышенные мотивы. Например: Аллах обращается к людям; люди являются множественным значением одного человека. Об этом говорится вне разделения людей по каким-то особенностям, полам, расам и религиозной принадлежности! Это потому, чтобы люди поняли, что произошли из единой материнской утробы, по своему происхождению они едины, между ними нет никаких различий. А раз так, то каждый человек, как и все остальные, может воспользоваться правами, которые подтверждают их происхождение от единых истоков.

3. В другом божественном *айате* читаем:

«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас – наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий» (Коран, 49:13).

Если достойно обратить внимание на божественные *айаты*, то можно заметить, что в них имеет место форма обращения «О люди!». Этим самым Коран подтверждает, что люди равны в своей человечности и это равенство обусловлено общей природой. Равенство по части человечности делает необходимою равенство правовое. Люди равны пе-

ред божественным законом. Равенство же является фактором, подтверждающимся Декларацией о правах человека.

Из смысла *айата* становится понятным, что разделение людей по расам, племенам, кланам, нациям и народам не означает превосходства одних из них над другими. Такое разделение человечества означает укрепление единства. Ведь различие приводит к ознакомлению, а ознакомление к сотрудничеству.

Такие религиозные воззрения являются элементами мусульманской веры. Каждый мусульманин должен уважительно относиться к этим различиям, извлекать для себя уроки из этого, а также из примера других, для того чтобы опередить всех в совершении добра и богобоязненности.

б) Права человека в *Сунне*

Сунна является вечной летописью, повествующей о правах человека. В ней содержится огромное количество фактов и предписаний, относительно уважения к человечности и правам каждого человека. Нам кажется достаточным привести здесь слов Пророка, которые до сегодняшнего дня, несмотря на пройденные столетия, перемену поколений, остаются актуальными, он высказал их во время своего прощального *хаджа*:

«О, люди! Я наставляю вас относиться к женам вашим с добром и страшиться Господа,

ибо они зависимы от вас. Вы приняли их в жены как дар от Аллаха и дали слово Аллаху беречь их честь и достоинство перед Аллахом. Знайте, у вас есть определенные права на ваших жен, но и у жен ваших есть права на вас. Обращайтесь с женами хорошо, чтобы не было у них в душе обиды и чтобы они были вам надежной поддержкой. О, уверовавшие!

Слушайте мои слова, думайте над ними и храните эти слова в памяти. Истинно, Господь ваш Един, как един ваш праотец. Все вы пошли от Адама, а Адам был сотворен из глины. Мусульманин мусульманину брат, и все мусульмане братья друг другу. Все верующие – братья друг другу, все они имеют те же права и те же обязанности. Берите же от брата своего то, что он дает вам по доброй воле. Никто не стоит перед Аллахом выше другого, разве только в добродетели.

И самый лучший и возвышенный пред Аллахом тот из вас, кто самый благочестивый. Нет никакого превосходства перед Аллахом ни у араба перед персом, ни у перса перед арабом, ни у тех, чья кожа желтая, ни у тех, чья кожа черная. Превосходство ваше лишь в благочестии. Не дозволено вам присваивать что-либо из имущества ваших братьев по вере, иначе как если он сам по доброй воле не даст это вам. Не чините несправедливости на земле! И не смиряйтесь с несправедливостью!»

Право на жизнь, имущество, достоинство, равенство, права женщин и другие права –

все это было озвучено в *хутбе* прощального *хаджа* Пророка (да благословит его Аллах и приветствует).

в) Права человека в исламской мысли

Богословы науки *усул* определили, что цели исламской религии прежде всего заключаются в обеспечении интересов человека, а затем их защите. Существуют различные уровни интересов. Одним из них являются необходимые интересы. То есть обеспечение человека и общества мирскими и духовными интересами является важным делом. Если этого не будет, то нарушится порядок жизни, произойдет и углубится всеобщая порча. Необходимые интересы обеспечивают жизнь и спокойствие людей. Иначе человеческому мышлению, а также стабильности его состояния и души будет нанесен удар. Целью *шариата* является защита религии, души, имущества, разума, потомства, достоинства. Понятно, что все перечисленное относится к области прав человека. А раз так, то можем сказать, что права человека являются необходимыми в религии. Свобода, которую дал Ислам личности, озвучивается следующей фразой: «Не наноси вреда и не отвечай ответным вредом на нанесенный тебе вред» (*ла зарара ва ла зирар*).

Если нарушаются права других людей, то ограничение свободы является агрессией. Так

же как защищают религию вера и почитание, точно так же все связанное с правом на жизнь и благосостоянием оберегает душу.

Есть и такие интересы, которые не входят в категорию необходимых. То есть жизнь или смерть общества от них не зависят. Примером является использование приятных и красивых вещей. Все, что устраняет трудности, волнения и смятение, относится к этой категории интересов. Другими словами, эти интересы улучшают и украшают жизнь, но не являются ее необходимыми условиями.

В результате глубокого анализа станет понятно, что мусульманская мысль и право всегда проявляли заботу об интересах людей, всегда разделяли права, от которых зависит само существование человека, от второстепенных, *украшающих* жизнь людей.

Права и свободы в Исламе

Мы говорили о религиозных, исторических и юридических основах прав человека в Исламе. А сейчас затронем вопросы отдельных прав и свобод. Насколько сложно дать определения мыслям и понятиям, связанным с совестью, также проблемным является определение понятий права и свободы. Право связано с совестью. Однако с увеличением философий и идей, воззрения вокруг права также всесторонне увеличиваются. Об этом мы уже говорили, когда разъясняли правовой формат прав человека. По поводу значения слова

«свобода» в книге Кагиба ал-Исфахани «Разъясняющий словарь Корана» сказано: «Свобода является противоположностью рабства».

Существует два вида свободы. К первой не относится принцип «свобода существует в свободном» (согласно древним традициям мусульман других общин, человек не свободен и является рабом, который достоин обращения как с вещью). Ко второму виду относится тот, кто не является рабом материального потребительства и связанных с этим низменных порывов души. Противоположностью этого является рабство, относительно которого Пророк Аллаха сказал: «Как несчастен тот, кто является рабом динара».

Прекрасно сказал поэт: «Рабство алчного – это вечное рабство».

Согласно некоторым современным авторам, свобода является связью между возможностью человека сделать что-либо, его желанием для этого и способностью к совершению этой вещи. То есть если я могу что-то свободно сделать, значит я свободен. Эта проблема была подробно рассмотрена в исламской философии в качестве проблемы «Воли и свободы» и является составной частью *калама*. Самое верное определение свободы дала Декларация прав человека, принятая в период Французской революции: Свобода является правом человека делать все, что он пожелает, с условием ненанесения вреда другим людям.

Пределы этой свободы определяются только и только законом».

Нет ничего необычного в том, что такие абсолютные дела определяют запреты и регулируются общей правовой системой, которая обеспечивает широкую свободу.

Известно, что, сколько бы ни впадали в крайности в борьбе за свободу свободолюбивые люди, никто из них не считал, что она существует в абсолютном значении. Под абсолютной свободой мы понимаем такую ее форму, которая не признает правовых, социальных и религиозных законов. На самом деле такая свобода уничтожает саму свободу. При этом будет происходить столкновение интересов, предпочтений, человечество может быть просто уничтожено, повсюду воцарится хаос.

Свобода должна существовать совместно с ответственностью и подтверждать ее. В коранической суре говорится:

«Неужели человек полагает, что он будет оставлен без присмотра?» (Коран, 75:36).

С точки зрения права изучение свобод не является «сованием своего носа куда-то». Потому что, если не будет свободы, невозможно существование права. В этом смысле свобода выражается в праве, а в свободе – право. Они как бы выражают одно и то же значение. Однако если исследовать еще глубже, то выяс-

няется, что свобода отличается от права следующими параметрами¹³⁰:

1. Право относится лишь к определенной сфере. Цель права также определенная. Право является понятием закона с конкретными границами.

Свобода же является общим понятием, в котором нет конкретных очертаний, и она не ограничивается каким-то принуждением. Например, никого нельзя привлечь к ответу за то, что он не в полной мере воспользовался свободой. Однако если он нарушил какие-то нормы, определенные законом, то этого человека можно привлечь к ответу.

2. Право обладает свойством обобщения, свободы и особенности. Свобода не приемлет понятия эксплуатации. В праве разница между общими свободами подобна разнице между частными и общими путями.

3. Право делает необходимостью закон. Свобода же опирается на общие принципы.

В современном праве свобода подразделяется на три вида:

а) Личные свободы. Сюда относятся свобода передвижения, хозяйствования над землей, проживания, переписки, а также уважение к праву человека на интеллектуальную деятельность.

¹³⁰ *Шариф Ахмад*. Исламская проницательность. Амман: Дар ал-Башир, 1997. С. 124.

б) Идеологические свободы. Сюда относятся свобода слова, вероисповедания, собраний и демонстраций.

в) Экономические свободы. Сюда относятся имущественные и торговые свободы.

Ниже мы увидим, до какой степени существуют свободы и права в Исламе. Мы только можем сказать. Что использовать современное состояние мусульман против самого понятия исламской мысли неверно. К сожалению, в наше время есть те, кто отрицает каждую прекрасную вещь, которая существует в наше время. Пусть Аллах наставит их и нас на истинный путь.

Право на жизнь

Право на жизнь является основным правом человека, который является наместником Божьим на земле. Ислам ставит запрет на лишение этого права без весомых причин. Наша религия обещает адские муки для всех тех, кто беспричинно и напрасно лишил жизни других людей. Человек является символом пречистого и святого Аллаха в этой удивительной вселенной. Никто не имеет права на разрушение чужой жизни убийством. С точки зрения права на жизнь люди не имеют различий между собой. По этому поводу в Коране говорится:

«По этой причине Мы предписали сынам Исраила (Израиля): кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на

земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям. Наши посланники уже явились к ним с ясными знамениями, но многие из них после этого излишествуют на земле» (Коран, 5:32).

В *хадисе*, который повествовал Ибн Маджа, говорится: «Когда Пророк Аллаха стоял напротив Каабы, он сказал: “Как ты прекрасна и прекрасно твое дуновение! Как ты величественна и своей неприкосновенностью. Клянусь Тем, в руках Которого душа Мухаммада, у Аллаха неприкосновенность мусульманина превышает величия Каабы”».

Это право выделяется тем, что при отсутствии более высшего права оно не является полномочным. Человек не имеет права на отказ от этого ни самоубийством, ни ввержением в безнадежность, ни уклонением от жизненной ответственности. Повествуется о том, что Пророк отказался исполнить заупокойную молитву для одного человека, который совершил акт самоубийства. Как в небесных, так и земных законах подтверждается, что это право неприкосновенно, его необходимо соблюдать и защищать. Убивший другого без законного основания на это, должен быть наказан.

По поводу гуманистического отношения Ислама к человеческой жизни читаем в книге Ибн ал-Джаузи «Жизнь Умара ибн Абд ал-Азиза»:

«Говорят, что Умар (ибн Абд ал-Азиз) однажды спросил у Анаса ибн Малика (довольство Аллаха над ним): “Если вы окружите вражеский город, то что вы будете делать?” Анас ответил: “Мы пошлем туда своих послов”. Умар опять спросил: “А если их закидают камнями?” Анас ответил: “Ну что делать, тогда они умрут”. Халиф возразил: “Не делайте этого. Клянусь Тем, у Кого в руках моя душа, меня не радует гибель одного мусульманина в городе, в котором четыре тысячи защитников”» (хадис передал Абу Бакр ал-Байхаки).

Зейд ибн Вахаб повествовал о том, что однажды халиф Умар схватился за голову и сказал: «Ой горе мне!» Когда присутствующие поинтересовались причиной этого, он сказал: «Пришло сообщение от военачальника, который написал, что они не могут перейти одну реку и не могут найти для переправки корабли. Поэтому он потребовал, чтобы нашли специалиста, который знает глубину реки. В это время подошел один старик и сказал: “Я боюсь холода”. Но они заставили его работать. В результате он утонул».

Халиф написал ответное письмо тому военачальнику. Он прибыл к нему, и Умар отвернулся от него. Наконец он сказал: «Почему он умер?» Военачальник ответил: «О повелитель правоверных, я его не убивал. Мы не могли переплыть реку и искали человека, который знает ее глубину. После этого мы завоевали много территорий и покорили

много народов». Умар ответил ему: «Жизнь мусульманина мне ценнее всего этого»¹³¹.

Право на безопасность и особенности

Одним из необходимых прав для каждого человека в любых ситуациях и условиях является право на уверенность в своей безопасности. Если этого не будет, то человек лишится своей человечности и не будет сохранено его достоинство:

«Пусть же они поклоняются Господу этого Дома (Каабы), накормившему их после голода и избавившему от страха» (Коран, 106:3–4).

Понятно, что в условиях личной и социальной безопасности развиваются и права, расширяются отношения, устанавливаются мир и стабильность. В одном из хадисов говорится: «Правоверный тот, от кого не исходит угрозы для жизни и имущества других людей».

В книге *«ал-Муджам ал-Авсат»* (словарь средней степени комментариев) Табарани повествуется следующий хадис:

Кто подвергнет избиению мусульманина без веской причины, на том будет гнев Божий».

¹³¹ *Ибн ал-Джаузи*. Жизнь Умара ибн Абд ал-Азиза. С. 71.

Халиф Умар (довольство Аллаха над ним) повествовал о том, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Пусть никто не будет уверен в том, что голодом, сокрытием, пленением кому-то сможет внушить что-то». Это означает, что необходимо обеспечить психологическую и физическую безопасность обвиняемого.

По этой причине Имам ал-Харамейн ал-Джувейни считал сохранение безопасности основной задачей государства:

«Пока оседлые и кочевники не будут оберегаемы от опасностей, почвы не будут плодородными. Пока на дорогах не будет безопасности, если будут прерваны связи, если люди останутся лишь в заточении в своих странах, если общества придут в замешательство, поднимутся цены, страны погрузятся в хаос, откроются врата для больших бед. Безопасность и благоденствие являются обновой для процветания. Без них счастья не будет»¹³².

Ислам говорит по поводу права на безопасность, убежище и неприкосновенность имущества, что эти права нельзя нарушать, нельзя входить в дома путем насилия или без пожелания мира, искать в людях их постыдные деяния. Аллах сказал по этому поводу:

«О те, которые уверовали! Не входите в чужие дома, пока не спросите позволения и не

¹³² *Ал-Джувейни*. Спасение народа от тьмы невежества (Кыяс ал-Умам фи Ильтияс аз-Залам), 113-й параграф.

поприветствуете миром их обитателей. Это лучше для вас. Быть может, вы помяните назидание.

Если же вы никого не найдете в них, то не входите, пока вам не позволят. Если же вам скажут: “Уйдите!” — то уходите. Поступить так для вас будет целомудреннее. Воистину, Аллаху ведомо о том, что вы совершаете» (Коран, 24:27–28).

Право особенности является составной частью исламской социальной системы. По этому поводу есть религиозные тексты. В одном из *хадисов* говорится, что кто скроет грех мусульманина, Аллах сокроет его грех в этом мире и мире ином. Повествуется о том, что халиф Абу Бакр (довольство Аллаха над ним) сказал: «Если я увижу, что кто-то пьет вино, то я пожелаю, чтобы Аллах сокрыл его грех».

В другом *хадисе* Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Если постигнет вас грех, то не показывайте его. Потому что Аллах не любит когда кто-то показывает явно нечестивый поступок».

Абд ар-Рахман ибн Ауф (довольство Аллаха над ним) повествовал: «Однажды мы обращались вокруг Каабы с Умаром. В тот момент мы увидели зажженный свет и пошли в его направлении. Когда мы подошли к дому обнаружили, что его дверь закрыта, но изнутри доносятся разговоры людей. Умар взял меня за руку и спросил: “Ты не знаешь чей это дом?” Я ответил: “Нет”. Он сказал: “Это дом Рабии ибн Умеййи ибн Халафа. Они пьют ви-

но. Что ты думаешь по этому поводу?» Я ответил: «Я не думаю, что совершили богопротивное деяние и не специально искали недостатки других людей. Тогда и Умар со мной согласился».

Во времена правления халифа Умара (довольство Аллаха над ним) случился такой известный случай. Однажды он гулял по ночной Медине и услышал голос одного мужчины, который пел песню. Он перелез через забор и вошел внутрь. Там он увидел, что этот мужчина с одной женщиной пьют вино. Он сказал: «О раб Аллаха, ты подумал, что ты согрешишь и Аллах покроет твой грех, не так ли?» Тот мужчина ответил: «О повелитель правоверных, не спеши. Если я восстал против Аллаха раз, то ты это делал трижды. Аллах сказал: “Не следите друг за другом и не злословьте за спиной друг друга”¹³³. Но ты выслеживаешь. Аллах сказал: “Благочестие не в том, чтобы вы входили в дома с их задней стороны. Но благочестив тот, кто богобоязнен. Входите в дома через двери и бойтесь Аллаха”¹³⁴. Но ты перелез через стену и вошел в мой дом. Аллах сказал: “Не входите в чужие дома, пока не спросите позволения и не поприветствуете миром их обитателей”¹³⁵. Но ты вошел в мой дом без разрешения и даже не поздоровавшись».

¹³³ Коран, 49:12.

¹³⁴ Коран, 2:189.

¹³⁵ Коран, 24:27.

Тогда Умар посмотрел на того мужчину и сказал: «Если я тебя прощу, то что ты сделаешь?» Тот ответил: «Если ты меня простишь, о повелитель правоверных, клянусь Аллахом, что я больше не сделаю этого греха». И Умар его простил¹³⁶.

Ислам богат социальными моральными примерами. Они дают ясное представление о благоденствии, оберегаемых семьях, защищенных людях, а также делают права человека частью исламского мировоззрения. Однако, к сожалению, реальное положение мусульман иное. Они значительно отошли от своих ценностей, остаются в неведении о настоящей сущности Ислама. Цепляются за кожуру, а не за плод.

Право на равенство

Коран и примеры из жизни Пророка показывают, что люди равны и нельзя их различать по признаку рас, полов и цвета кожи:

«Мы создали человека из смешанной капли, подвергая его испытанию, и сделали его слышащим и зрячим» (Коран, 76:2).

Пророк Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) в своей *хутбе* на прощальном *хадже* сказал: «Истинно, Господь ваш Един, как един ваш праотец. Все вы пошли от Адама, а Адам был сотворен из глины».

¹³⁶ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Т. 2. С. 295.

Халиф Али (довольство Аллаха над ним) сказал: «Люди в религии братья, а по природе они тезки».

Говорят, что один человек спросил у Пророка Исы (мир над ним): «Кто из людей лучше других?» Иса взял две горстки земли и спросил у него в ответ: «Какая из них лучше?» – а потом добавил: «Человек был сотворен из земли. Самый лучший из них тот, кто более богобоязнен¹³⁷».

Как видим, Пророк Иса говорил о равенстве, которое выражает личную и политическую свободу. Равенство означает равенство всех перед законом.

Однажды Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) вышел в путь со своими сподвижниками. Они решили приготовить себе пищу, и каждый занялся своим делом. Пророк сказал: «А я пойду соберу дрова». Один из сподвижников возразил ему: «Мы это сделаем сами, ты отдохни, о Посланник Аллаха». Тогда Пророк ответил: «Я не хочу отличаться от вас».

Если в каждом обществе будет соблюдаться такое равенство, то такое общество избавится от проблем. Право равенства открывает путь к другим правам.

¹³⁷ Таква – религиозный термин широкого смысла, который включает в себя понятия богобоязненности, приближения к Аллаху, очищения от грехов. – *Примеч. пер.*

Отметим, что в науке понятие равенства не противоречит превосходству одних над другими в науке, деяниях или героизме. Это совершенно другое дело. Аллах в Коране сказал: «Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают?» (Коран, 39:9).

Свобода мысли и слова

Свобода слова является основным компонентом демократии и личности человека. Если ее не будет, то не будет формирования личности свободы. Если отнять у человека право свободно выражать свои мысли, то он лишится своего места в обществе и потеряет себя. Отказ от уважения мыслей других приведет его к двуличности. По этой причине в назидательных целях Ислам призывает нас к размышлениям над природными явлениями, историей различных человеческих обществ.

Запрещение свободы слова и мысли порождает умственную инерцию, превращает человека в раба в руках определенных кругов.

Наблюдение должно быть первым делом человека, потому что оно является первой ступенью знания и мысли. Согласно Исламу, думать и размышлять является религиозной обязанностью. В противном случае человек не будет знать, куда он идет, и будет в блужданиях. Неаргументированная вера не может занять свое место в душах людей и не принесет успокоения. Не ценна также мысль, которая не является свободной. В Исламе широко

открыты двери свободе. Эти двери открыты не только для свободы, но и для каждой полезной вещи, которая может сделать человека счастливым.

В Исламе свобода регулируется религиозными основами и извечными принципами. К этим принципам относятся вера, единобожие (*таухид*) и возвышенные моральные качества. Можно сказать, что все человечество солидарно с этими принципами формирования личности.

Свобода вероисповедания

Самыми главными качествами разумного человека являются свобода воли и выбора, различение добра и зла. Эта свобода затрагивает и самую святую ценность – его веру:

«Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует» (Коран, 18:29).

Те, кто считает, что человек должен что-то делать, на мой взгляд, подходят к проблемам с конца. Если они поднимут голову и посмотрят на проблему с ее начала, то увидят, что сын человеческий свободен в совершении или не совершении чего-то. Ведь человек не является подобием паруса, чтобы заставить его что-то принять. Но в делах, которые регулируются божественными законами и предопределением Аллаха, у человека свободы нет. Ответственность человека ограничивается его выбором, и это является соблюдением

шариата. Но в своем сотворении человек не несет ответственности.

Всемогущий и великий Создатель даже в вопросах веры с уважением относится к человеческой свободе и не заставляет никого уверовать:

«Нет принуждения в религии...» (Коран, 2:256).

Один из поэтов, Тагур, сказал по этому поводу: «Я поклоняюсь Аллаху за то, что он дал мне свободу отвергнуть его существование». То есть его божественность проявляется в этой свободе.

Также истинно, что без полной уверенности вера не находит пути к душе человека. Вера исчерпывающая, и ее уделом является совесть.

Согласно великим мусульманским философам, первым делом человека является размышление об Аллахе, после чего вера подтверждается аргументами и совесть оказывается удовлетворенной.

Нижеследующие *айаты* подтверждают это:

- «Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения...» (Коран, 2:256).

- «...Истина – от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует...» (Коран, 18:29).

Также истинно, что вера – это явление, перед которым благоговеет сердце и совесть. Основой же является разум и мысль. Соглас-

но Исламу правильные убеждения должны строиться не на основе следования мнению других людей (*таклид*), а на уверенности и довольстве. Естественно, что это возможно при наличии свободного мышления и суждения¹³⁸.

Толерантное отношение Ислама к немусульманам всем хорошо известно. В разделе, посвященном религиозной толерантности мы об этом уже говорили. Также надо отметить, что Пророк дал свободу на отправление своих религиозных культов иудеям и христианам в Медине и ее окрестностях. Он говорил о людях Писания: «Оставьте их в своей религии Все, что за и против них, то же самое за и против нас».

История мусульманских завоеваний показывает, что на завоеванных территориях не были разрушены иудейские и христианские культовые сооружения, отношение к священникам и раввинам было уважительным, им было позволено сопровождать свои служения звоном колоколов.

Историки писали о том, что во времена халифа ал-Мамуна в Багдад приехал лидер иранских огнепоклонников-манихеев Яздан Бохт. Мусульманские богословы вступили с

¹³⁸ По этому поводу Бадиуззаман Саид Нурси сказал: «Не является истинной справедливостью та справедливость, которая не основывается на равенстве» См.: *Бадиуззаман Саид Нурси. Мысли и миссионерская деятельность* / ред. Ибрагим Али Суфи. Иордания: Всемирный институт исламской мысли. С. 149.

ним в диспут и победили его. Халиф пытался обратить его в Ислам различными уговорами. Однако Яздан отказался переходить в Ислам и сказал: «О повелитель правоверных, я выслушал тебя. Но ведь ты не из тех, которые заставляют насильно людей отказываться от своей религии».

Как заблуждаются те, кто утверждает об Исламе как о религии насилия и принуждения. В ответ достаточно привести эти *айаты*:

«Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных.

Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию. А те, которые берут их себе в помощники и друзья, являются беззаконниками» (Коран, 60:8–9).

Что касается единогласного мнения исламских богословов относительно предания смерти вероотступника, отметим, что отступник разлагает социальные устои общества и наносит ущерб безопасности и стабильности. Именно поэтому он должен быть осужден, а не за то, что он покинул свою религию. Об этом мы уже говорили.

В «Мединском документе» Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) открыто заявил: «Как иудеи, так и мусульмане имеют

свою религию»¹³⁹. Это является лишь одним ярким примером свободы вероисповедания, относительно чего мы и ведем речь.

Что касается утверждения о том, что *джихад* будет в силе до последнего дня человечества, то это нами безусловно поддерживается. Однако *джихад* не направлен на то, чтобы насильственно заставлять людей отказываться от своих верований. *Джихад* является усердием во имя защиты *уммы* и усиления ее духовного и материального потенциала. А лучше знает Аллах.

Четвертый вопрос Не гнет и насилие, а именно справедливость и мир!

Как в прошлом, так и в настоящем много было сказано о культурном развитии народов и наций, о критериях их социального прогресса. Об определении факторов, которые порождают, развивают и уничтожают культуры провел значительные исследования выдающийся мусульманский философ, социальный мыслитель Ибн Халдун.

Что бы там ни было, справедливость является мерилom, которая дает силу каждой культуре. Нарушение этой меры приводило к концу культуры и порядка. Для того чтобы читатели еще лучше осознали значение спра-

¹³⁹ Али Абд ал-Вахид Вафи. Права человека в Исламе. С. 222.

ведливости (в современной терминологии это культура диалога и демократии), Ибн Халдун привел историю о двух филинах. Эту историю повествовал историк Масуди в своей книге. Там говорится о том, что сасанидский царь Бахрам услышал разговор двух филинов (самца и самки) и поинтересовался у своего визиря, о чем они говорят. Визирь ответил, что один из филинов хочет жениться на самке. Взамен за этот брак самка требует у самца в качестве калыма двадцать разваленных деревьев. С этим самец согласился и сказал: «Если царь будет жить долго, то я тебе подарю даже не двадцать, а сто разваленных деревьев. Это не проблема». Тогда Бахрам взволновался и спросил у визиря о значении тех слов. Визирь ответил ему: «О царь, власть может возвыситься только покорностью Аллаха, его запретами и повелениями. Если не будет государства, то не будет и законов. А если не будет народа, то не будет силы у царя. Если не будет денег (достойной экономики) народ не сможет быть сильным. А если не будет справедливости, то не будет порядка».

Понятно, что справедливость и умеренность составляют основу исламских ценностей. В Коране мусульмане названы общиной среднего (умеренного) пути:

«Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины» (Коран, 2:143).

Согласно толкователю Замахшари, община среднего пути является справедливой общиной. Как говорили мудрецы, все высокие дела

были сделаны потому, что находились между безразличием и крайностью.

Алламе Тафтазани писал по поводу исламской умеренности и справедливости:

«Великий и Пречистый Аллах дал три способности человеку. Первой является способность осознать сущность вещей и задуматься о результате. Второй – способность познать пользу вещей, получать удовольствие от еды и питья. Это является страстным порывом души (*нафси-аммара*). Третьей является овладение страхом, стремление к власти, корыстолюбие. Это сила гнева и дикое начало (*нафси-лаввамейи-сабия*)».

Средним положением первой способности является мудрость, второй – отвержение дурных дел, а третьей – доблесть. Самые возвышенные дела делаются именно посредством их. Остальные происходят из них. Высокие дела это те, которые находятся между крайностью и безразличием.

Мудрость заключается в познании сущности такой, какой она есть на самом деле. Мудрость – это полезное знание. Его посредством люди определяют, что именно им полезно, а что вредно. Аллах говорит об этом в следующем *айате*:

«Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом...» (Коран, 2:269).

Но есть крайности и в мудрости. Это использование разума для неуместных и ненужных дел. При этом появляются сомнения,

либо же человек становится противником религии. Мы прибегаем к помощи Аллаха, чтобы уберечься от знания, которое не принесет нам пользы.

Безразличие же к мудрости может породить чувство гордости. Самовлюбленность и самоуверенность ограничивают разум, мешают получению полезных знаний.

Доблесть – это овладение разумом. Это нужно для того, чтобы было возможно правильно мыслить при совершении больших дел. Деяния людей, обладающих этим достоинством, прекрасны и достойны похвалы.

Крайность в доблести же является причиной неосторожности. То есть человек может совершить доблестный поступок тогда, когда это не нужно. Безразличное отношение к доблести приводит к трусости, когда человек всего боится.

Отвержение дурных дел – это поступок человека здравого разума. Если так, то человек не является рабом своих страстей, не будет впадать в материальные удовольствия. Крайностью удовольствия является распутство и аморальность. А безразличие в этом приводит к лишению человека удовольствия, которое находится в рамках разумного и дозволенного религией. То есть допустивший это не получит разрешенного удовольствия.

Средний путь – это возвышенность, крайности же – унижение. Когда все все три состояния проявляются вместе, то это приводит к возникновению справедливости. По этой

причине справедливость и является срединным путем (умеренностью). Например, если охотник решил взять с собой на охоту собаку и лошадь, то он должен распорядиться ими по справедливости, если сделает это, то достигнет цели. То есть и сам поохотится, и лошадь пощиплет траву, и собака съест кость. В противном случае все они погибнут»¹⁴⁰.

Эти слова Тафтазани еще раз подтверждают мысль о толерантности Ислама, которая представляет собой культуру мира, справедливости, мудрости. У этой культуры нет ничего общего с явлениями насилия и уничтожения!

Действительно, Ислам это религия мира, диалога, мудрости, справедливости, которая всегда призывает к диалогу. Ее лозунг звучит так: «Ислам не наносит вреда и не отвечает вредом на нанесенный вред (*ла зарара ва ла зирар*)».

Нравственная система Ислама основывается на альтруизме и милости. Господом этой религии является Господь Миров. Его милость возвышается над всеми критериями, даже неверующий не лишается благ, которые посылает Аллах. В Коране говорится:

«Каждого из тех и других Мы наделяем дарами твоего Господа, и дары Его не являются запрещенными» (Коран, 17:20).

¹⁴⁰ Алламе Тафтазани. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: «Мухаммед Абу Сабих и сыновья», 1367 г. х. С. 48.

То же самое говорил и Пророк Иса (мир над ним):

«Если Ты подвергнешь их мучениям, то ведь они — Твои рабы. Если же Ты простишь им, то ведь Ты — Могущественный, Мудрый» (Коран, 5:118).

Из этого *айата*, исламская религия вывела правило для справедливого умоzakлючения:

«...И пусть ненависть людей, которые помешали вам пройти к Заповедной мечети, не подтолкнет вас на преступление...» (Коран, 5:2).

В период жизни Пророка произошел такой случай. В результате «стараний» лицемеров (*мунафикун*) один из иудеев был обвинен в воровстве. Пророк Аллаха чуть не вынес против него приговор из-за показаний лжесвидетелей. В этот момент были ниспосланы семь *айатов суры* «ан-Ниса», и лжецы оказались разоблаченными:

«Не препирайся за тех, которые предают самих себя (ослушаются Аллаха), ведь Аллах не любит того, кто является изменником, грешником.

Они укрываются от людей, но не укрываются от Аллаха, тогда как Он находится с ними, когда они произносят по ночам слова, которыми Он не доволен. Аллах объемлет то, что они совершают» (Коран, 4:107–108).

Те, кто впал в разногласия в вопросах религии, будут судимы в День воскресения самим Аллахом. Поэтому поводу есть *айаты*. Аллах не дал никаких полномочий каким-то груп-

пам или людям судить о других от его имени. Даже последний из Пророков не был обладателем такого права:

«Наставляй же, ведь ты являешься наставником,

и ты не властен над ними.

А тех, кто отвернется и не уверует,

Аллах подвергнет величайшим мучениям.

К Нам они вернутся,

и затем Мы потребуем у них отчета» (Коран, 88:21–26).

Повествуется, что один из сподвижников Пророка – Хишам ибн Хаким Шамда стал свидетелем того, как в знойный день подвергали пыткам нескольких набатейцев. Он спросил у их мучителей: «Почему вы их мучаете?» Они ответили: «Они не хотели выплачивать *харадж* и *джизью*». Тогда Хишам ответил: «Я свидетельствую, что Посланник Аллаха сказал: “Тот, кто мучает людей на этом свете, на того падет гнев Аллаха”».

Люди могут по праву возразить по поводу того, что если Ислам выступает за мир и справедливость, тогда почему эта религия часто упоминается в параллелях с террором, насилием, ксенофобией? Как можно объяснить действия тех, кто убивал детей и женщин в Алжире, в Египте и Йемене, мирных людей? Разве не Усама бен Ладен взял на себя ответственность за террористический акт 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке, когда погибли тысячи людей? Как можно объяснить все это?

Надо отметить, что такие вопросы актуализируются на фоне активности различных группировок в разных концах мира. Они утверждают, что войны и насилие необходимы. Более нет нужды терпеть мирную обстановку, для распространения Ислама в мире вооруженная борьба является необходимой (*фард*). По этой причине некоторые антиисламски настроенные люди утверждают, что террор является составной частью исламской идеологии. Такие обвинения на самом деле являются продолжением риторики западных востоковедов, которые представляли исламское наследие в инерции, замкнутости, нетерпимости, агрессии против других стран и общин.

Озвученные выше вопросы логичны. Однако истина состоит в том, что те негативные случаи исходят не от большинства, а от меньшинства. И все это бывает оттого, что те люди неправильно понимают суть Ислама. Все это явления, происходящие по причине неадекватного психического состояния, которое заставляет этих людей отвергать других и применять против них насилие, физически устранять тех, кто не сочувствует им. Оправдывая свои деяния, эти люди говорят: «То, что делает обязательным (*ваджиб*), обязательное является обязательным». Однако они на самом деле считают необязательное обязательным. Поэтому террор, насилие, убийство невинных людей они стали расценивать как обязанность. Ведь они хотят сделать обяза-

тельное обязательным. Но что они понимают под обязанностью? Создание религиозного государства путем насилия и навязывания *джизьи*.

Мы тут не преследуем цель писать о том, как относились мусульманские правоведы к понятию *джихада*. Но хотим отметить, что лишь немногие из них считали, что *джихад* – это война по причине неверия противоположной стороны. Подавляющее же большинство считало *джихад* оборонительной войной против агрессора. На самом деле *джихад* это не только защитные военные действия, но и подготовка родины и народа к обороне. Но самый большой *джихад* – это борьба со своими страстями. Говоря современным языком, *джихад* против страстей означает терпимость и скромность.

Что же касается некоторых «воинственных» *айатов* Корана, то они были ниспосланы по причине создавшихся в то время особых условий, в которых пребывала ранняя мусульманская община.

Если бы имам Шафии жил в наше время и увидел, что собой представляет оружие массового поражения, он бы поменял свои мысли по поводу войны на мирные так же, как он это сделал, когда поменял свой *иджтихад* при переезде из Ирака в Сирию. Да помилует его душу Аллах!

Мы усиливаем сказанное тем, что понимание меньшинством вопроса о *джихаде* не отражает позиции подавляющего большинства

выдающихся богословов. Мнение того меньшинства на самом деле неисламское. Это подтверждается историческим заявлением, принятым 10 января 2002 года Академией фикха в Мекке. В заявлении говорится, что Ислам поддерживает совместную деятельность и сотрудничество мусульман с немусульманами в их общих интересах. Для подтверждения этого была приведена ссылка на коранический *айат*:

«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга...» (Коран, 49:13).

В другом месте декларации говорится:

«Развитие человечества, мирное существование народов и их сотрудничество возможно под руководством системы принципов и ценностей, во главе которой находятся идеалы справедливости и взаимоуважения народов. При этом справедливость и почтение должны соответствовать руководству небесных книг и Пророков, в частности последнего Пророка человечества, который был послан ко всем народам и нациям: «Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам» (Коран, 21:107).

В заявлении также говорится о том, что террор, насилие, экстремизм не имеют никакого отношения к Исламу. Определение же террора было дано следующим образом:

«Террор является покушением на религию, души, мысли, имущество и достоинство лю-

дей со стороны определенных личностей, групп, государств. Террором являются все виды нагнетания атмосферы страха и запугивания, применение пыток, убийства невинных людей, грабежа и бандитизма на дорогах. Любой акт насилия, связанный с применением индивидуальных или коллективных преступных планов, нагнетанием страха, угрозы насилия, ущемлением достоинства, свобод и имущества людей является террористическим. Все это является попыткой привести мир в состояние замешательства и порчи: «...не стремись распространять нечестие на земле, ведь Аллах не любит распространяющих нечестие» (Коран, 28:77).

Террор – это насилие и несправедливость. В *айате* говорится:

«Скажи: “Мой Господь запретил совершать мерзкие поступки, как явные, так и скрытые, совершать грехи, бесчинствовать без всякого права, приобщать к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и наговаривать на Аллаха то, чего вы не знаете”» (Коран, 7:33).

В газете «Аш-Шарк ал-Авсат» (Ближний Восток) (№ 8492 от 27.02.2002) была опубликована моя статья «Определение терроризма». В связи с тем, что тут затронута эта тема, считаю уместным повторить ее содержание здесь.

Что такое террор?

Логика подтверждает, что выносить суждение по какой-то вещи можно только после ознакомления с ней. Согласно логическому силлогизму, представление о чем-то – это ступень, предшествующая подтверждению; до вынесения решения должна быть какая-то ступень. Решение (*хукм*), это отнесение одной вещи к другой. Если так, то до принятия решения нужно представить себе три вещи: а) относящееся – тему; б) относимое – утверждение, решение; в) соответствие их одного другому.

По этой причине какое значение придавалось в арабо-мусульманском праве вопросам определения видов и сущностей, выявления понятий и терминов, различения рамок и границ, такое же внимание уделялось проблеме вынесения решений по поводу вещей и явлений. Если даже дача определения считалась введением в науку, мусульмане прежде этого задумывались о самом существовании или несуществовании данной вещи. Они прежде всего задавались вопросами: «Что это?», «Так ли это?» Этими вопросами они определяли то, о чем ведется речь. Например, о терроре они задавались вопросом: «Что такое террор?»

Надо отметить, что нет нужды давать отдельные определения каждой мысли, представлению и истинности каждого слова. Нашей целью является внесение ясности в

некоторые проблемы, относящиеся к различным аспектам, для определения понятия террора.

Здесь мы не хотим говорить о мусульманской эпистемологии. Наша цель заключается в даче определения понятию террора. Для этого мы должны внести ясность в различные аспекты которые сопутствуют этому. Многие считают, что «туманность» понятия террора наносит удар в спину арабо-мусульманских движений, которые борются во имя угнетенного народа, во имя возвращения прав несчастным людям. Речь идет о лишении прав людей, которые пострадали из-за объявленной войны террору правителями США на основании седьмого пункта резолюции 1373 ООН от 28 сентября 2001 года. Предлагается, чтобы срочно было дано международное определение террору, чтобы было возможно избежать объявления тех самых народных движений террористическими. В свое время на основе резолюции 3314 ООН в 1974 году было дано определение агрессии. Теперь эти люди надеются, что международное определение понятия «террор» создаст условия для выхода из кризиса. После этого будет возможно дать справедливую правовую оценку деятельности таких движений, как Организация освобождения Палестины, и других законных движений за освобождение.

В то время как мы оцениваем эту тему, в которой переплетены психологические и политические факторы, необходимо конкретно

различать возможности и реалии. В некоторых случаях человек получает удовольствие от мечты и надежды. С древних времен известна такая поговорка: «Если бы не было надежды, жизнь была бы скучна». Человек свободен в том, чтобы пожелать себе то, что он хочет. Однако это вовсе не значит, что все эти мечты воплотятся в жизнь. Для этого необходимы реальные условия. Ведь реальные возможности могут даже самые возможные вещи сделать невозможными в определенных условиях. Определение террора тоже разделяет такую судьбу. Дело в том, что определения, которые даются играющими в мире решающую роль супердержавами, все остальные оказываются принужденными принимать. В ООН также все голосуют за них. Эти силы способны на международном уровне заставить принять всех то определение террора, которое им выгодно в силу их геополитических интересов. Тогда можно будет увидеть, что понятие террора относительно и политизировано, его смысл и значение относительны и не отражают действительности.

Отметим, что арабское слово «*ирхаб*» (испугать) по словарному значению и смыслу отличается от английского слова «терроризм», которое считается его аналогом. Истоки этого понятия восходят к террору и массовым казням, которые имели место в период Французской революции. Академия исламского фикха в специальном заявлении от 1 октября

2001 года определила понятие террора следующим образом:

«Террор является агрессией на религию, жизнь, мысли, имущество и достоинство человека, общества, государства. Террор охватывает все виды испуга, пыток, шантажа, убийств и бандитизма. Террором является реализация преступных замыслов отдельных людей или групп по нагнетанию обстановки страха и угрозы расправы. Помимо этого угроза жизни, достоинству, свободе и имуществу других людей, а также любое насилие в этом является террором. Все это формы распространения порчи и нечестия на земле:

«Не стремись распространять нечестие на земле, ведь Аллах не любит распространяющих нечестие» (Коран, 28:77).

К тому же террор – это насилие и несправедливость:

«Скажи: “Мой Господь запретил совершать мерзкие поступки, как явные, так и скрытые, совершать грехи, бесчинствовать без всякого права, приобщать к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и наговаривать на Аллаха то, чего вы не знаете”» (Коран, 7:33).

На самом деле все это является попыткой соответствия изложенного словарному и терминологическому значению слова «*ирхаб*».

Несмотря на это, это определение с формальной точки зрения не отвечает критериям логики, так как является представлением, а не решением. Для того чтобы доказать опре-

деление, нет необходимости представлять его в качестве аргумента. В старом тексте, который мы изучали и который содержит традицию мусульманского образования 50-летней давности, есть такое правило: «Знай что нельзя раскрыть аргумент. В полемике невозможно привести аргумент против доказательства».

Это определение разделяет словарное и терминологическое значение слова «*ирхаб*».

Те, кто хочет поднять народные массы на борьбу, ошибочно утверждают, что у террора имеется два вида: приемлемый и неприемлемый. По их мнению доказательством приемлемого террора является коранический *айат*: «Приготовьте против них, сколько можете, силы и боевых коней, чтобы **устрашить** (по арабски – *турхибуна*) врага Аллаха и вашего врага, а также тех, которых вы не знаете, но которых знает Аллах. Что бы вы ни израсходовали на пути Аллаха, вам будет возвращено сполна, и с вами не поступят несправедливо» (Коран, 8:60).

Однако эти люди в неведении или притворяются невеждами. Разве они не понимают, что слово «устрашить» (*турхибуна*) отличается от слова «*ирхаб*», которое является арабским значением слова «терроризм»?

Да, во время войны надо вооружаться, и это понятно всем, в том числе и на международной арене. Именно это и означает слово «устрашить» в этом *айате*.

Аргумент, который мы приводим для анализа данного Академией *фикха* определения, состоит в том, что в нем агрессия выглядит как понятие, близкое к террору. То есть террор является особым видом агрессии, и в Коране о нем говорится, как о нечестии, порче, несправедливости. Понятно, что идейное единство членов Академии, их обращение к одному и тому же источнику облегчило формулировку такого определения.

12 февраля 2002 года на созванной в Стамбуле конференции «Межкультурный диалог» попытка дачи конкретное определение понятию терроризма окончилась безрезультатно по причине того, что участники высказывали различные мнения по поводу этого относительного понятия.

Обобщим сказанное по поводу определения понятия терроризма. Объективное определение можно дать тогда, когда определяемое понятие является действительным и постоянным. Это, к примеру, как в случае определения человека, который является разумным и волевым существом. Определение может быть и относительным. Таковыми являются правовые проблемы религии.

Определения могут быть связаны и с именами. Они объясняют имена людей. Например, имя Газанфар по-арабски означает «лев».

Главной особенностью определения является его универсальность и всеобъемлемость.

Согласно некоторым исследователям, для понимания истинного значения террора недостаточно лишь политические подходы. По этой теме необходимо учитывать и особенности социологической науки. Ведь социология учитывает различные факторы при определении значений тех или иных вещей или явлений. Мы не соглашались с этим мнением. Потому что социология изучает причины и условия, которые приводят к террору. Прежде чем вести суждения по какой-то вещи, необходимо себе ее представить.

Мне кажется, что с точки зрения западной мысли террор является насилием против мирных людей с целью нанесения ущерба общему порядку и безопасности (как в случае угона самолетов и т.д.).

Возможно, что формулировка «распространение нечестия на земле» и является наиболее приемлемым оборотом для обозначения мирового терроризма. Но это терминологическая проблема. Терминами все вводится в определенную форму, они не открыты для дискуссии.

Глава 5

ИДЕЯ СУДЕЙСТВА

Вера в единого Аллаха означает веру в абсолютного судью. Разумеется, что абсолютным судьей является Аллах. Он творит, повелевает, нет ему подобных, делает что пожелает, превыше всего и пречист. Все, что есть на земле и небесах, восхваляет его.

Вера может основываться на аргументах и доказательствах, покорности души и совести. Но независимо от этого человек никогда не сможет постичь суть Аллаха, которая является абсолютной, извечной и бесконечной. Тот, кто усомнится в этом, окажется униженным. Кому Аллах не осветил душу, тот вовеки останется во мраке.

О Аллах, мы подтверждаем, что ты Господь Миров, Хозяин дня Суда и Ты самый милосердный из всех милосердных!

В приведенном выше смысле идея судейства является эффективностью веры, либо же самой верой.

Что касается политической идеи судейства, которую выдвинули харидиты против халифа Али, то она до сегодняшнего дня используется в качестве политического средства для того, чтобы держать в подчинении наивных людей, углубляя раскол и ненависть в обществе. Она возникла в результате опасной и

безосновательной трактовки лозунга «Суд принадлежит Аллаху». Такая ошибочная трактовка лишает разумный политический рассудок здоровой и законной деятельности, мешает ему выразить социально-политические интересы. Одним словом, эта ошибочная идея приводит мусульманский рассудок к отупению.

Известно, что человек является наместником Божьим на Земле и он несет ответственность за свои деяния.

По нашему мнению, идея судейства, которая превратилась в лозунг политизированных исламских группировок является нововведением (*бида*), и в нем нет никакого обоснования с точки зрения правильного понимания исламской религии.

Я не соглашаюсь с мыслями исследовавших до меня эту проблему авторов, которые сделали это с позиции светскости. Я хочу затронуть идею судейства так, какой она на самом деле является в Исламе. Хочу отметить, что я попытался подойти к этому вопросу на основании нескольких примеров.

1. Об отношении халифа Али к провокации относительно судейства

Тут я ограничусь пересказом терпеливого и рационального диалога, который в свое время вел посол халифа Али (довольство Аллаха над ним) Абдулла ибн Аббас (довольство Аллаха

над ним) с хариджитами. Ибн Аббас повествовал следующим образом:

«Харуриты (хариджиты. – *Примеч. пер.*) отошли от халифа Али и собрались в одном месте с агрессивными целями. Однажды я сказал Али:

– О повелитель правоверных, отложи на некоторое время намаз, чтобы я смог пойти и поговорить с ними.

Я пошел к ним, надев самые лучшие одеяния, которые позволил носить Аллах. Когда я дошел до них, они приветствовали меня словами:

– Мы рады тебя видеть, о Ибн Аббас! Это что за одежда, которую ты носишь?

Я ответил им:

– Вы видите в этом нечто постыдное для меня? Разве к Посланнику Аллаха, когда он надел красивое одеяние, не снизошел этот *айат* (довольство Аллаха над ним)?¹⁴¹

Не будучи способными что-то возразить на это, они спросили:

– Для чего ты пришел?

Я ответил:

– Скажите мне, почему вы недовольны двоюродным братом и зятем Пророка, который первым уверовал в его миссию, и его соратниками.

– Мы не соглашаемся с ним по трем вопросам.

– По каким?

¹⁴¹ Коран, 7:32.

– В первую очередь он дал право судить людям в религии Аллаха. Но разве не сказал Аллах: “Решение принадлежит только Аллаху”?¹⁴²

– Потом?

– Он вступил в войну с людьми, но он не стал захватывать их имущество и брать их в плен. Если те, с кем он воевал, были неверными, тогда их имущество он должен был захватить. Но если они были мусульманами, тогда нельзя было проливать кровь.

– Что еще?

– Он отказался от звания «Повелитель правоверных». Раз так, то, значит, он повелитель неверных.

– Если я приведу вам аргументы из надежной книги Аллаха и *Сунны* Пророка, откажитесь ли вы от вашего мнения?

– Да, откажемся.

– Вот вы говорите, Али назначил судьями людей в религии Аллаха. Но разве не повелел Аллах: “О те, которые уверовали! Не убивайте охотничью добычу, находясь в ихраме. Если кто-нибудь из вас убьет ее преднамеренно, то воздаянием за это будет скотина, подобная той, что он убил. Выносят **решение** о ней (о жертвенной скотине) двое справедливых мужей из вас, и эта жертва должна достичь Каабы. Или же для искупления этого следует накормить бедняков или соблюсти равноценный пост, дабы он вкусил пагубность своего

¹⁴² Коран, 12:40.

поступка. Аллах простил то, что было прежде, но если кто-нибудь вернется к этому, то Аллах отомстит ему. Аллах – Могущественный, Способный на возмездие”¹⁴³.

Аллах также повелел в отношении мужа и жены: “Если вы опасаетесь разлада между ними, то отправьте одного судью из его семьи и одного судью из ее семьи. Если они оба пожелают примирения, то Аллах поможет им. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий”¹⁴⁴.

А теперь заклинаю вас Аллахом, скажите, что лучше: выносить решения между людьми с целью помирить их или выносить решения относительно зайца которому цена лишь копейки или делать это в отношении женщин?

– Выносить решения для того, чтобы помирить людей для недопущения кровопролития лучше, несомненно.

– Вы поменяли свое мнение относительно этого?

– Да, клянемся Аллахом.

Вы говорите: “Али вступил в войну с людьми, но он не стал захватывать их имущество и брать их в плен”. Я вас спрашиваю: разве вы поругаете честь вашей матери Аиши? Разве, в случае с ней, вы будете считать дозволенным то, что разрешено в отношении других женщин? Если да, то вы окажетесь неверными и перестанете быть в религии. А если вы заявите, что она не ваша мать, то опять же

¹⁴³ Коран, 5:95.

¹⁴⁴ Коран, 4:35.

окажетесь неверными. Ведь Аллах сказал: “Пророк ближе к верующим, чем они сами, а его жены – их матери”¹⁴⁵. Как видите, вы находитесь между двумя заблуждениями. Выбирайте из них, какое хотите. Пересмотрели ли вы ваше мнение и по этому вопросу?

– Да, клянемся Аллахом.

– Наконец вы сказали: что Али отказался от звания повелителя правоверных. Во дни Худайбии Пророк пригласил курейшитов для подписания договора с ним. В тот день он сказал Али: “Пиши: «во имя Твое, о Боже!» Далее пиши, приказал он Али: «Это договор между Мухаммадом, Посланником Аллаха, и Сухайлом ибн Амром...» Тут вмешался Сухайл: «Если бы я верил, что ты Посланник Аллаха, я бы не боролся с тобой! Поэтому укажи просто свое имя и имя отца». В ответ Посланник Аллаха сказал: «Даже если вы это отрицаете, я Посланник Аллаха...»”. Но тем не менее приказал Али написать: “Это договор между Мухаммадом, сыном Абдуллы, и Сухайлом, сыном Амра...”

Рассказав *хадис* Абдулла ибн Аббас продолжил:

– Пророк Аллаха, будучи Пророком, на словах отказался от этого ради продвижения дела. Но ведь это не вывело его из пророчества. Пересмотрели ли вы ваше мнение и по этому вопросу?

– Да, клянемся Аллахом».

¹⁴⁵ Коран 33:6.

В результате двадцать пять тысяч человек приняли истинность сказанного Абдуллой ибн Аббасом и вернулись на истинный путь. В стане мятежников после этого осталось лишь четыре тысячи человек, которые были убиты в последующих войнах.

Этот диалог можно резюмировать тем, что возможность судопроизводства людьми не противоречит абсолютным судебским полномочиям Аллаха, которые запечатлены в божественных скрижалях и писаниях.

Человеческое же судопроизводство является ограниченным рамками людской ответственности и обязательств. Оно регулируется человеческим разумом и способностями, но общие принципы божественных законов придают ему высокие мотивы и направление. Тот, кто подвергнет сомнению это, может противоречить сказанному Ибн Аббасом.

А сейчас хотелось бы поговорить об *айатах* относительно суда и принятия решения. Хотелось бы, чтобы читатель воспринял их истинное содержание и контекст.

2. Некоторые *айаты* относительно судопроизводства

Мы тут не будем говорить о формате применения решения. Об этом будет вестись речь лишь в контексте исследования. Очень кратко можем сказать, что словарным значением арабского слова «*хукм*» является «выдвижение суждения, решение».

Это слово в Коране упомянуто около ста раз в значении выдвигания суждения, принятия решения относительно отражения агрессии, насилия и порабощения.

Но есть и такие *айаты*, где слово «хукм» использовано в значении «мустагим» (истина). Рассмотрим эти *айаты*:

- «...Решение принимает только Аллах...» (Коран, 6:57);

- «...Решение принимает только Аллах...» (Коран, 12:40);

- «...Решение принимает только Аллах...» (Коран, 12:67);

- «Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими» (Коран, 5:44);

- «...Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются беззаконниками» (Коран, 5:45);

- «Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются нечестивцами» (Коран, 5:47).

Известно, что как арабские, так и любые тексты на других языках носят различный смысл. Но коранические *айаты* по причине брошенного вызова арабской блистательной семантике как по красноречию, так и с точки зрения полисемантизма возвышаются над человеческим словом. Для того чтобы понять эти смыслы, нужно, помимо контекста, знать сопутствующие и связанные с ними *айаты*. По этой причине Коран называют и многозначной книгой. Это означает многосторон-

ние объяснения и обилие трактовок по каждому случаю. Коран не является книгой закрытых и непонятных разъяснений.

Приведенные выше *айаты* являются недвусмысленными и совершенно ясными по смыслу. Однако как прошлые, так и современные хариджиты-нововведенцы цепляются за них и обвиняют на их основании людей и правителей стран, которые применяют человеческое судопроизводство. Они объявляют всех, не разделяющих их воззрения и осуждающих насилие мусульман в неверии и объявляют мусульманские общества обществами невежества.

Давайте рассмотрим значения смыслов этих *айатов*, чтобы показать, как далеки эти нововведенцы от их истинных значений.

Во-первых, слова «...Решение принимает только Аллах...» имеют место в контексте всего *айата*:

«Скажи: “Я руководствуюсь ясным доказательством от моего Господа, а вы считаете это ложью. Я не владею тем, что вы торопите. Решение принимает только Аллах. Он изрекает истину и является Наилучшим из судий”» (Коран, 6:57).

Смысл *айата* в том, что Пророк ссылался на ясные аргументы, и доказательства, и единобожие Ислама. Язычники обвиняли во лжи и говорили: «Если ты говоришь правду, то пусть на наши головы падут камни, да будем мы покараны». Ответом было: «...Я не владею тем, что вы торопите...» То есть кара не явля-

ется моим делом и превыше моих сил, я ведь только человек. «...Решение принимает только Аллах...», то есть осуществляет кару только Аллах, или предопределение – в руках Аллаха.

Следующий после этого *айат* подтверждает сказанное:

«Скажи: “Если бы я владел тем, что вы торопите, то спор между мной и вами был бы уже решен. Но Аллаху лучше знать о беззаконниках”» (Коран, 6:58).

Уважаемый читатель! Прочитай эти *айаты* вдумчиво и внимательно для удовлетворения своей души. Потом почитай надежные комментарии к ним. И ты увидишь, что слово «хукм», использованное там, относится не к мирским делам, а к предопределению: «У Него ключи к сокровенному, и знает о них только Он...» (Коран, 6:59). В своей сноске к этим словам в книге «*Шарх ал-Джалал ад-Даввани*» Исмаил ал-Каланбави писал: «Невозможно противоречие с доводами разума *айата* “...Решение принимает только Аллах...” Потому что слово “хукм” здесь употреблено в значении предопределения или умения сделать дело мастерски. А это все может только Всевышний и Великий Аллах»¹⁴⁶.

Во-вторых, слова «...Решение принадлежит только Аллаху...» приводятся в суре Йу-

¹⁴⁶ *Алламе Тафтазани*. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: «Мухаммед Абу Сабих и сыновья», 1367 г. х. С. 184.

суф в определенном контексте. Для этого приведем два *айата*:

«О мои товарищи по темнице! Множество различных богов лучше или же Аллах, Единственный, Могущественный? Помимо Него вы поклоняетесь лишь именам, которые придумали вы и ваши отцы. Аллах не ниспослал о них никакого доказательства. Решение принимает только Аллах. Он повелел, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него. Это и есть правая вера, но большая часть людей не знает этого» (Коран, 12:39–40).

В-третьих, в суре Йусуф есть еще один *айат*, в котором тоже приводятся слова «...Решение принадлежит только Аллаху...». Он звучит следующим образом:

«Он сказал: “Сыновья мои! Не входите через одни ворота, а войдите через разные ворота. Я ничем не смогу помочь вам вопреки воле Аллаха. Решение принимает только Аллах. На Него одного я уповаю, и пусть только на Него уповают уповающие”» (Коран, 12:67).

Пророк Йакуб старался, чтобы его потомству никто не причинил вреда. Но в то же время знал, что беду, которая случится по воле Аллаха, он от них отвести не сможет. Потому что предопределение в его руках, решение тоже у Аллаха. Решение тут употреблено в значении сокровенного, универсального величия. И все это в руках Аллаха.

Это объяснение совершенно не противоречит назначению Али судьей для недопущения протития крови. Точно так же с точки

зрения справедливости и совести (они объявляются исламскими принципами) не противоречит смыслу *айата* любое судебное решение законодательного комитета, которое направлено на сохранение интересов людей.

В-четвертых, нижеследующие три *айата* охватывают одну и ту же тему:

1. «...Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими» (Коран, 5:44);

2. «...Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются беззаконниками» (Коран, 5:45);

3. «...Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются нечестивцами» (Коран, 5:47).

Толкователи прошлого объясняли эти *айаты* по-разному. Замахшари считал неуместным принимать решение в том, что ниспослал Аллах: «Те, кто проявляет безразличие к ниспосланному Аллахом и выносит свое решение по тому, что уже решил Аллах в откровении, являются неверными. Жестокость и нечестивость – их качества. Потому что совершили беззаконие безразличным отношением к *айатам* Аллаха. Они стали грешниками отказом от исполнения повелений Аллаха».

Замахшари со ссылкой на Ибн Аббаса говорил о том, что упомянутые в *айате* неверующие, беззаконники и нечестивцы это – люди Писания.

Согласно толкованию некоторых толкователей, те, кто не выносит решения в соответствии с решениями Аллаха, являются неверными. Согласно другим, неверными являются отрицающие решения Аллаха. Другие же считают, что принимающий решение Аллаха истинным, но не поступающий по нему является угнетателем и нечестивцем.

Если честно, я не согласен с этими толкованиями. Ни одно из них не отражает всей чудесной палитры Корана. Я размышлял над этими *айатами* в пределах контекста, и мне стало понятно чудесное значение слов «неверующие», «беззаконники» и «нечестивцы». Стало понятно, что каждый из *айатов* повествует о различных темах. Также стало ясно, что эти *айаты* не являются доказательством в обвинениях в неверии тех, кто не судит по ниспосланному Аллахом, если только не ставит под сомнение веру и единобожие. Также исключением является отвержение *айатов* или безразличие к ним. В этом вопросе нет двух мнений.

Для того чтобы объяснить свою мысль, хочу обратить внимание на полный текст первого *айата*: «Мы ниспослали Таурат (Тору), в котором содержится верное руководство и свет. Покорившиеся Пророки выносили по нему решения для исповедующих иудаизм. Раввины и первосвященники поступали таким же образом в соответствии с тем, что им было поручено сохранить из Писания Аллаха. Они свидетельствовали о нем. Не бойтесь же лю-

дей, а бойтесь Меня, и не продавайте Мои знамения за ничтожную цену. Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими» (Коран, 5:44).

Становится понятным, что слово «хукм» в *айате* созвучно понятиям веры, света и единобожия в Торе, которая является книгой веры и жизненного закона. В этом контексте смысл *айата* сводится к тому, что не принимающие единобожия и истинный путь являются неверными. То есть не входят в категорию праведников. Тут нет необходимости в дополнительных комментариях.

Рассмотрим второй *айат*. Как видно, контекст *айата* в законах Торы о пути справедливости:

«Мы предписали им в нем: душа – за душу, глаз – за глаз, нос – за нос, ухо – за ухо, зуб – за зуб, а за раны – возмездие. Но если кто-нибудь пожертвует этим, то это станет для него искуплением. Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются беззаконниками» (Коран, 5:45).

Как видим, в *айате* говорится о некоторых правилах в *шариате* и законах Торы. Те, кто не судит по *шариату* справедливости и справедливо – конечно же, беззаконники. Для отрицающих справедливость нужна точная формулировка, это не неверные и нечестивцы. Тот, кто не устанавливает справедливость, не судит по справедливости, нарушает права

других людей, следовательно, становится беззаконником.

Этим самым нам становится понятной чудотворная семантика Корана. Ведь Священное писание Аллаха с точностью и своевременно характеризует все эти ситуации.

Евангелие является книгой, в которой содержатся призывы к гуманизму, высшим идеалам. Раз так, то самым соответствующим представлением отрицающих его моральное учение будет нечестивость. Именно нечестивыми назвал Аллах таких людей по изложенным нами причинам в следующем *айате*:

«Пусть люди Инджила (Евангелия) судят согласно тому, что Аллах ниспослал в нем. Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются нечестивцами» (Коран, 5:47).

О мой читатель, давайте снова вместе поразмыслим над этими тремя *айатами*, чтобы сказанное мной стало полностью понятным. Пусть Аллах поместит в вашу душу эту истину, так же как он поместил ее в мою. Пусть и вам откроется истина о том, что эти три *айата* не станут основой обвинения в неверии фанатичными сторонниками насилия мусульманского общества, которое управляется общечеловеческими законами и устанавливает справедливость между людьми.

Как было мной сказано, абсолютным судьей Вселенной, природы и человека является Аллах.

Айаты, в которых содержится тема суда, выражают три вещи:

а) судьбу творения, которая понимается как предопределение;

б) законодательство, которое определяется общими методами во всех общественных отношениях, за исключением семейных дел и служения.

в) политика, которая в большинстве случаев отпускается на усмотрение мудрых людей, которые занимаются проблемами социального регулирования.

Я не согласен с утверждениями тех, кто говорит о том, что эти три *айата* относятся к людям Писания. Я считаю, что законная сила этих *айатов* распространяется на мусульман, хотя лучше это ведомо Аллаху. Если так, то:

а) те, кто не судит согласно принципам единобожия, веры и мудрости, которые содержатся в Коране, являются неверующими;

б) те, кто не судит в соответствии с принципами Корана, являются беззаконниками.

в) те, кто не судит в соответствии назидательными историями и моральными предписаниями Ислама, являются нечестивцами. Лучше это ведомо Аллаху.

Что бы там ни было, являются нелогичными и крайностями в религии обвинения в неверии на основании *айата*: «...Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверу-

ющими»¹⁴⁷ — в адрес отдельных людей, обществ и власти, которые регулируют мирские дела справедливыми человеческими законами.

3. Идея определения добра и зла на основании доводов разума

Это центральная проблема методики фикха, которая является основным объектом исследований по темам доводов разума и положений откровения¹⁴⁸.

Богословы-каламисты поставили такой вопрос: являются ли действия Аллаха благими? Связана ли его волей природа зла?

Это также является одной из проблем науки *усул*, богословы от которой пытались объяснить связь между божественным повелением и добром, запретом и злом.

Полемика сторонников этих идей (мутазилитов, шиитов, ханафитских матуридитов) с их противниками (ашаритами) сводилась к тому, что повеление делает обязательным привлекательность (добро) приказанного. Согласно ашаритам, привлекательность каждой вещи определяется повелением. С точки зрения религии до повелений и запретов нет ни добра, ни зла. Только *шариат* определяет,

¹⁴⁷ Коран, 5:44.

¹⁴⁸ *Алламе Тафтазани*. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 1. Каир: «Мухаммед Абу Сабих и сыновья», 1367 г.х. С. 172.

что является добром, а что злом. Сама вещь не является ни тем, ни другим.

Мутазилиты и шииты считали, что приемлемость повелеваемого делает необходимым повеление. То есть добро подтверждается доводами разума, и повеление доказывает это. В этом вопросе их называли сторонниками божественной справедливости (*адл*), так как, опираясь на эту доктрину, они приписывали справедливость Аллаху в качестве его атрибута.

Другими словами, согласно мутазилитам, природа вещей регулирует отношение религии. Но ашариты считали, что именно религия определяет природу вещей. То, что в религии является добром, то и есть добро, а что злом – есть зло.

Мутазилиты утверждали, что добро и зло присутствует в природе (субстанции) каждой вещи. Они являются стабильными и истинными сущностями. Представитель багдадской школы мутазилитов Абу-л-Касим ал-Балхи писал: «Зло является злом потому, что по сущности и проявлению оно есть зло»¹⁴⁹.

Мутазилит Искафи говорил: «Добро похоже на покорность, и это, по сути, прекрасно. Зло же является злом по сути, само по себе, беспричинно. Так же, как покорность являет-

¹⁴⁹ *Мухаммед Шариф Ахмед*. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 31.

ся покорностью по своей сути, так же и непокорность является непокорностью по сути»¹⁵⁰.

Если так, то добро является сокрытым свойством деяния. Именно это свойство делает приемлемым это деяние, как для Аллаха, так и для людей. Совершивший его достоин получения довольства и вознаграждения.

Зло также является сокрытым свойством деяния (в причинении вреда). Однако оно не приемлемо ни для Аллаха, ни для людей. Совершивший это человек будет объектом порицания.

По традиции мутазилитов обвиняли в том, что они выносили решения не на основе *шариата*, а на доводах разума. На самом деле они считали, что зло и добро определяется разумом. Религия тоже так же. Разум нуждается в религии потому, что религия вскрывает то, что оказывается недоступным разуму.

Мы сделаем попытку объяснить эту проблему на основе двух положений:

а) верховенство разума;

б) практические результаты определения разумом категорий добра и зла.

Доводы разума

Согласно большинству прошлых и современных мутакаллимов и богословов науки *усул*, мутазилиты считали единственным

¹⁵⁰ Ал-Ашари. Сказанное мусульманами (*Макалат ал-Исламийин*). 1963. С. 356.

средством для умозаключения разум и утверждали, что он предшествует религиозному откровению. Но истина состоит в том, что и мутазилиты, как все другие, считали познание одной из функций разума. Они знали, что деяния бывают хорошими или плохими. Степень осознания добра и зла разумом меняется в зависимости от природы их свойств. Например, разум по необходимости осознает пользу правдивости и ущербность лжи. В то же время разум воспринимает и анализирует пользу от вредной правды и зло полезной лжи. А иногда разум не может чего-то познать ни прямо, ни косвенно. Однако религия во всех случаях определяет, что есть зло, а что добро. Например, она утверждает, что в посте последнего дня *Рамадана* есть польза, а в посте первого дня месяца *шавваль* есть вред¹⁵¹.

По этому поводу мутазилит Гази Абд ал-Джаббар писал в книге «*ал-Мухит бит-Таклиф*»:

«Все, что должен сделать принужденный к исполнению (*мукаллаф*), в целом вложено в него Всевышним Аллахом. Но разум не может вместить все это. Под исполнением подразумевается все, что входит в сферу религии, ее рациональных и шариатских аспектов, бытовых проблем, интересов людей. Раскрытие сути всех этих проблем необходимо. Все, что

¹⁵¹ *Изз ад-дин ал-Иджи*. Разъяснение подходов (*Шарх ал-Мавагиф*). Каир: «Дар ал-Тибаат ал-Амира», 1292 г.х. С. 394.

является обязательством, либо обязательно для исполнения, либо же недопустимо для исполнения из-за негативной сущности, либо же его исполнение допустимо (*мандуб*). Все это существует в уме в общей форме. Разве не постигаем мы разумом, что представляемое вредным получается таковым и при воплощении этого в реальности? Мы также видим, что представляющееся нам полезным оказывается таковым при претворении этого в жизнь, поэтому мы нуждаемся в размышлениях и познании природы вещей»¹⁵².

В другом месте Гази Абд ал-Джаббар писал:

«То, что принес Пророк, является деталями того, что содержится в сознании. Мы сказали, что обязательность полезной и вредность порочной вещи ясна нашему разуму. В противном случае мы не сумели бы определить, какое деяние является порочным, а какое благочестивым. Аллах послал нам Пророка, чтобы напомнить нам об этом. Они научили нас вещам, которые были размещены в нашем сознании, дали нам общее представление обо всем. Это похоже на положение врачей. Они говорят: “Эта трава полезна, а та вредна”. Но мы и до этого знали, что необходимо беречь

¹⁵² Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Книга об обязательствах (*ал-Мухит би ат-Таклиф*) / подг. к печ. Омар ас-Саййид Азми. Типография «Муассаса ал-Мисриййа ал-Амма лит-Талиф». Т. 1. С. 22.

свою душу от вреда и принимать все только полезное»¹⁵³.

Из этого текста, выражающего позицию мутазилитского учения, читатель наверное поймет, что предметом спора мутазилитов и ашаритов не была проблема первенства разума или религии. Спор возник вокруг религиозной и законнической ценности вещи. Или, если выразиться классическими категориями, он возник вокруг проблемы состояния деяния и природы вещи. Мутазилиты утверждали, что даже если бы не было религии, то все равно в сути вещей содержатся объективные оценки. Так, убийство и воровство отрицательные, а добро, справедливость по отношению к окружающим положительные деяния.

Ашариты не соглашались с этой мыслью. По их мнению, вне религии ничто не имеет ценности. Добро это только то, что таковым является в религии. До определения религиозного текста нет ничего злого и доброго. Однако они являются таковыми не от недостатка и совершенства по своей сути, а для того, чтобы, поняв их природу, заслужить довольство или наказание от Аллаха.

Интересно, что выдающиеся представители науки *усул* не знали об этой истине, которая

¹⁵³ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (ал-Мугни фи-л-Адл ва ат-Таухид) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; ответ. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма ли ат-Талиф». Т. 4. С. 154.

содержится в мутазилитских источниках. Приведем некоторые примеры:

1. В книге *«Кашиф ал-Асрар ала Усул фи-л Имам Фахр ал-Ислам ал-Баздави»* говорится:

«Люди впали в противоречия по вопросу о доводах разума. Согласно мутазилитам, разум является причиной отличия добра и зла. Посредством его доброе становится обязательным, а злое запретным. Таким образом, разум как причина возвышается над религией. Ведь причина сама по себе не обязывает, она повелевающая. В повелении же может быть и отмена, и изменения. Разум сам по себе делает вещи обязательными и запретными, и в его доводах нет переменчивости. Разум выше религии в рассмотрении вещей обязательными и запретными. То есть даже если бы религия не объявила вещи обязательными и запретными, то разум бы сам это определил»¹⁵⁴.

Алламе Садр аш-Шариат писал:

«Согласно мутазилитам, разум это высшая инстанция, которая определяет различие добра от зла для Аллаха и его рабов. Для Аллаха, потому что он обязан делать добро для своих рабов. Если Аллах это покинет, то будет несправедлив. Определение обязательного и

¹⁵⁴ Абд ал-Азиз ал-Бухари. Основные принципы раскрытия сокровенного имама Фахр ал-Ислама ал-Баздави (*Кашиф ал-Асрар ала Усул ал-Имам ал-Баздави*). Типография «Мактаб аз-Заи», 1307 г.х. Т. 4. С. 229.

запретного, в свою очередь, определяет категории добра и зла.

А для людей, потому что разум определяет для них, что является обязательным, что разрешенным, а что запретное»¹⁵⁵.

Однако в мутазилитской литературе прямо говорится, что разум не определяет (шариатского) решения, но доказывает его. Шариатское решение существует в природе вещей, и оно не зависит от разума, воли. Богословы последующих веков это поняли. Так, в книге «Бадр ас-Сата ала Джам ал-Джавама» говорится:

«По поводу отношения к разуму мутазилитов говорят, что они считали разум определяющим шариатское решение. Но это неверно. Если исследовать работы мутазилитов, то можно убедиться в том, что они говорили о подтверждении религией доводов разума. То есть если разум определяет что-то полезным или вредным, то религия не выступает против этого. Например, разум может определить что полезная правда есть добро, а вредоносный вред есть зло. Это вовсе не значит, что разум определяет обязательное и запретное»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Алламе Тафтазани. Книга о многосмысленных комментариях относительно разъяснений. Т. 1. Каир: «Мухаммед Абу Сабих и сыновья», 1367 г. х. С. 190.

¹⁵⁶ Алламе Мухаммед Бахит. Сияющая луна относительно собрания значимых слов (Бадр ас-Сате ала ал-Джавама). Каир: Тамаддун, 1332 г.х. Т. 1. С. 151.

Алламе ал-Каланбави отвечал следующим образом тем, которые утверждали, что мутазилиты считали разум способным к определению разрешенного и запретного:

«Мутазилиты говорили, что если разум указывает на злую или добрую природу вещей в деяниях рабов Божьих, то причина объявления их разрешенными и запретными тоже в нем. Это так же, как указывал Пророк по поводу добра и зла. Мутазилиты в качестве доказательства своих воззрений указывали на этот *айат* Корана: “Мы никогда не наказывали людей, не отправив к ним посланника” (Коран, 17:15)»¹⁵⁷.

Как сказал Абд ал-Азиз ал-Бухари, ни причина не делает нечто обязательным; и как сказал Алламе Садр аш-Шариат, ни объявляющий нечто обязательным и запретным. Оно является средством, определяющим, каким будет решение в осознании наличия в деянии зла и добра.

Для того чтобы еще лучше понять этот вопрос, приведем ссылки на мутазилитских богословов:

а) Гази Абд ал-Джаббар говорил:

«Религия, как и разум, дала возможность отличения добра и зла по отношению к какой-то вещи»¹⁵⁸. «Они говорят, что Аллах

¹⁵⁷ Хашия ал-Алламе Исмаил ал-Каланбави аля Шарх Джалал ад-дин ад-Давани ала Акаид ал-Узвийя. Т. 2. Типография «Османия», 1416 г.х. С. 184.

¹⁵⁸ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (*ал-Мугни фи-л-*

делает нечто обязательным. Открывая нам смыслы, он нам открывает обязательность обязательного»¹⁵⁹.

б) Алламе Абу-л-Хусайн ал-Басри писал:

«То, что Аллах что-то запретил для нас и сделал запретным, означает, что он показал нам зло той вещи»¹⁶⁰.

Практические результаты определения категорий добра и зла разумом

Определение разумом категорий добра и зла в каждой вещи является проблематичным делом. Мы говорили об этом в нашей книге «Идея естественного закона согласно мусульманам». Здесь об этом говорить не будем. Что касается практических результатов этого дела, мы можем их резюмировать в двух версиях:

а) источником суждения является дело (движение, действие);

б) существование рационального *шариата*.

Адл ва ат-Таухид) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; ответ. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма ли ат-Талиф». Т. 2. С. 64.

¹⁵⁹ Там же. Т. 4. С. 62.

¹⁶⁰ *Абу-л-Хусайн ал-Басри*. Доверительная книга об основных правилах (*Ал-Мутамад фи-л-усул*). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 9.

Вопрос первый

Источником суждения является дело (поступок, движение, действие)¹⁶¹

Из сказанного ранее становится понятным, что в поступках есть постоянная суть, которая выражается категориями добра и зла. Суждение же выражает отношение к этим поступкам. В связи с этим мы можем сказать, что поступки являются источником суждения.

Ни мутазилиты, ни другие богословы от науки *усул* не коснулись этого вопроса в рамках отдельной темы. Однако в идеях мутазилитов присутствует логическое отношение к этому вопросу. Гази Абд ал-Джаббар писал:

«Нет никакого воздействия на выведение суждения того, кто действует (*фаил*). Нет связи его с этими суждениями. По сути суждения не относятся к действующему. Суждения же связаны с действиями. Если совершается какое-то действие, то по его характеру оно расценивается как зло или добро. То есть совершенность какого-то действия говорит о том, что оно несет в себе либо добро, либо зло. Это не меняется от того, хочет это действующий или нет. Он не может на это воздействовать. Становится ясно, что эти суждения возникают из природы обязательных, благих, злых и дозволенных поступков. Суждения относи-

¹⁶¹ Мухаммед Шариф Ахмед. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 174.

тельно действия, проистекают от его природы. Природа действий и суждения выступают как причина и следствие»¹⁶².

Подобное было высказано выдающимся богословом Ибн Теймийей, когда он вел суждение относительно лжи:

«Если утверждающий своим разумом зло выведет суждение по сущности вещей, то он будет считать те вещи по сути злыми»¹⁶³.

Это подтверждает то, что источником суждения является не разум и религия, а действие и его сущность.

Согласно мутазилитам, действие – это происшедшее действие, которое не может быть исполнено другими. Гази Абд ал-Джаббар говорил:

“Действие это то, что либо не имеет других свойств помимо его совершения, либо же имеет. В первом случае оно подобно движению сонного и рассеянного человека при условии непричинения зла или добра; либо же, если в этом случае в нем присутствуют эти два свойства, по нашему выбору можно назвать действие добрым или злым. То есть во втором случае происходит действие и в

¹⁶² *Абд ал-Джаббар ал-Мутазили*. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (ал-Мугни фи-л-Адл ват-Таухид) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; ответ. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма ли ат-Талиф». Т. 6. С 7.

¹⁶³ *Ибн Теймийа*. Черновая (книга) по основополагающим правилам фикха / подг. к печ. Мухаммед Мухйиддин Абдулхамид. Каир: «Ал-Мадани». С. 333.

нем присутствуют дополнительные свойства. В этом случае действие исходит либо от знающего, либо незнающего. Если от незнающего – не содержит суждения. Мы об этом не говорим.

Но если действие исходит от знающего, тогда возникает два положения: либо действие совершилось по принуждению, либо не по принуждению. В первом случае движение не несет суждения. При такой классификации речь должна идти о таком действии, которое исходит от знающего, причем совершается без принуждения»¹⁶⁴.

То есть являющееся основой выдачи религиозного предписания действие не является простым произошедшим событием. Это в том числе и такое событие, которое привлекает внимание общества на себя, и оно дает ему оценку на основе воздействия на личность и сообщество людей. Такое действие обусловлено двумя вещами. Первым делом совершающий действие понимает сущность совершенного. Потом следует свобода, то есть человек свободен в совершении или несовершении данного действия.

Суждение меняется относительно сущности действия:

¹⁶⁴ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Книга об обязательствах (*ал-Мухит би ат-Таклиф*) / подг. к печ. Омар ас-Саййид Азми. Типография «Муассаса ал-Мисриййа ал-Амма лит-Талиф». Т. 1. С. 230.

Во-первых, злым является такое действие, совершение которого достойно порицания и наказания. Такое деяние увеличивает ответственность. Оно сопровождается тьмой, оценивается непокорностью запретом и грехом.

Во-вторых, обязательным является такое действие, уклонение от совершения которого достойно порицания и наказания. Совершившие же это достойны всяческой похвалы. Обязательное действие выражает совесть и справедливость.

В-третьих, дозволенное (*мандуб*) деяние – это такое, совершение которого не вызывает порицания. Совершивший его достоин похвалы. Польза от совершения дозволенного принадлежит совершившему его.

В-четвертых, совершение добра и добровольность – это такое действие, когда совершивший их не достоин порицания. Но кто сделал это, тот достоин похвалы. Пользу от совершения такого поступка получают другие люди.

В-пятых, позволительным (*мубах*) является такое действие, совершение которого не является ни богоугодным, ни порицаемым¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (*ал-Мугни фи-л-Адл ва ат-Таухид*) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; ответ. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма лит-Талиф». Т. 6. С. 7.

Второй вопрос Рациональная шариатская проблема

Рациональный шариатский термин встречается в книге Шахрастани «ал-Милал ван-н-Нихал» В этой книге говорится:

«Мутазилит Джуббаи и его сын утвердил рациональный *шариат*, ограничил пророческий *шариат* определенными догмами и служением, о которых невозможно высказать какое-то суждение и на которые не распространяется разум»¹⁶⁶.

Что касается шиитских богословов, то они еще больше употребляют понятия «рациональные доказательства», «строго рациональные ситуации». Это ясно видно в их работах по теме, о которой идет речь.

Раз благодаря умственному восприятию суждение выражает свободное действие человека, хорошие и плохие события, тогда это, даже если нет восприятия разумом действий, наряду с *шариатом*, регулирующим суждение и отражающим пользу и вред, определенные в религии, делает необходимостью существование рациональных суждений. Тогда возникают следующие вопросы:

- Что делает необходимым рациональный *шариат*?

¹⁶⁶ Шахрастани. Религии и секты (ал-Милал ва-ан-Нихал). Т. 2. Каир: «Ал-Адабия», 1317 г.х. С. 155.

- Какая связь между сферами религии и рационального *шариата*?

- Каков охват деятельности рационального *шариата*?

Мы попытаемся ответить на эти вопросы, основываясь на мутазилитской и шиитской литературе.

1. Что делает обязательным рациональный *шариат*?

Это делает обязательным то, что разум, осознавая субстантивные ценности хороших и плохих поступков, выявляет материальный элемент этих поступков. Аллах и так знает их сущность. То есть разум осознает, что по необходимости Аллах разъяснил отсутствие добра в поступке, который осознается как добро. Потому что, если Аллах совершает все во благо человека, тогда он определяет обязательность и полезность вещей. О зле можно сказать то же самое.

Одним словом, рациональный *шариат* делает обязательным его соответствие догме.

2. О связи между собой сфер религиозного и рационального *шариата*

Выше мы сказали, что между рациональными и религиозными суждениями есть связь. Об этом писали в своих книгах мутазилитские и шиитские богословы. Эти два *ша-*

риата связаны между собой. То есть разумное суждение подтверждается религией.

Для подтверждения этого я хочу привести цитаты из книг мутазилитских и шиитских богословов.

а) Мутазилит Абу-л-Хусайн ал-Басри писал:

«Что касается вынесения шириатского решения, если *муджтахид* хочет высказать суждение по поводу какого-то события, он должен подумать о том, что говорит ему разум. В то же время он должен задаться вопросом о том, насколько позволительно изменение разумного суждения об этом событии? Делают ли аргументы *шариата* необходимым это суждение? Если *муджтахид* не найдет религиозных аргументов, то должен выдать суждение на основе разума. Но с одним условием: он должен знать, что если изменились интересы по поводу вещи, то, возможно, Аллах позволит это узнать. Но если *муджтахид* найдет религиозный аргумент, он должен выводить суждение по нему. Поэтому что разум может выступать аргументом, только если по какому-то событию нет религиозных аргументов»¹⁶⁷.

Приведенная выше ссылка говорит о том, что, когда *муджтахид* (законовед) сталкивается с определенной ситуацией и хочет выве-

¹⁶⁷ Абу-л-Хусайн ал-Басри. Доверительная книга об основных правилах (*Ал-Мутамад фи-л усул*). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 908.

сти по ней суждение, он должен рассмотреть ее суть с позиции рационального *шариата*, определить, является ли решение по ней предметом разума. Согласно шиитским богословам, под отдельными рациональными проблемами подразумеваются проблемы, которые могут восприниматься разумом (приемлемость справедливости, зло от несправедливости и т.д.). Также *муджтахид* должен обратить внимание на то, меняется ли суждение разума по данной проблеме. Потом он должен выяснить, есть ли религиозные аргументы для ее решения. Если он их не найдет, то он должен обратиться к разуму. Что окажется разумно приемлемым, по тому и должен вывести решение *муджтахид*. Таким образом, выведенное им разумное суждение оказывается одновременно и религиозным.

Отсюда следует, что если в разумном суждении нет ничего противоречащего *шариату*, то религия поощряет его. Противоречие иногда выявляется в надежности¹⁶⁸ установленных религией интересов и вреда в дозволенных в религии деяниях (забой домашних животных и т.д.¹⁶⁹).

¹⁶⁸ *Абу-л-Хусайн ал-Басри*. Доверительная книга об основных правилах (*Ал-Мутамад фи-л усул*). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 886.

¹⁶⁹ *Абд ал-Джаббар ал-Мутазили*. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (*ал-Мугни фи-л-Адл ва ат-Таухид*) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани, ответственный редактор: Таха Хусайн. Каир:

Из сказанного выше возникает такой вопрос: «Вы говорите, что религиозными суждениями являются такие суждения, которые выведены на основе “истинбата” (дедукция, нахождение и выведение суждения, приходиться к заключению)». Кроме того, вы говорите, что при отсутствии религиозных аргументов доводы разума также следует рассматривать как религиозное суждение. То есть получается, что все суждения – религиозны. А раз так, то почему вы разделяете их на религиозные и основанные на доводах разума?»¹⁷⁰

На этот вопрос Алламе Абу-л-Хусайн ал-Басри ответил так:

«Религиозными считаются суждения в двух случаях:

1. Если они выводятся на основе религиозных текстов, мотивов или “истинбата”.

2. Если они выводятся разумом из религии. Это значит, что, когда мы говорим о разумных и религиозных суждениях, подразумеваем первый случай»¹⁷¹.

б) Алламе Абу-л-Касим ал-Куми писал:

«Разумный аргумент является суждением, которое вскрывает аргумент религиозный. То

«Муассиса аль-Мисриййа аль-Амма лит-Талиф», т. 17, с 142.

¹⁷⁰ Абу-л-Хусайн ал-Басри. Доверительная книга об основных правилах (Ал-Мутамад фи-л усул). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 993.

¹⁷¹ Там же.

есть познание разумного аргумента и есть познание религиозного»¹⁷².

Далее Куми говорит:

«Иногда разум осознает пользу какой-то вещи, не соглашается с отходом от этого и выносит суждение относительно необходимости применимости этого. Точно так же разум, в других случаях, осознает, что нечто является негативным, и сопротивляется этому. Он разрешает применение одних деяний и отвергает другие. В то же время разум осознает, что отход от некоторых из этих деяний не удовлетворяет Аллаха, так как он обязал людей совершать это. Но есть и такие действия, которые не удовлетворяют Аллаха, и он обязал своих рабов избегать их. То есть подобные деяния являются поводом либо к довольству, либо неудовольствию Аллаха. За добро воздается добром, а за зло злом. Это делает необходимым, чтобы мы понятиями разума определили приемлемость или отвержение той или иной вещи. Так же как Пророк возвестил правила религии, ее повеления и запреты, так же и разум возвещает нам определенные вещи. Тот, кто ведет суждение на основе мудрости, способности, справедливости, созидания, знания предмета, осознает неправость изде-

¹⁷² *Абу-л-Касим ал-Куми*. Законы суждения. Иран, 1275 г.х. Кроме этого см.: *Мухаммед Шариф Ахмед*. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 91.

вающегося над слабым, чинящего несправедливость...

Покорность и непокорность нельзя ограничивать разрешением и недовольством обращения. Наоборот, покорность и непокорность отражает положение в природе Аллаха. Если даже это выразить разумом, положение не меняется. Если кто утверждает, что разум говорит о богоугодности добра и запретности зла, значит, это говорит о том, что Аллах языком разума обращается к нему. Как может быть так, что по поводу обращения и повеления Аллаха можно обращаться к предположению, а обращение к явному было бы недопустимо?»

Шейх Мухаммед Рза Музаффар писал:

«Истина состоит в том, что соответствие приемлемо с точки зрения разума. Если разум говорит о том, что нечто – хорошее, а что-то нет, то есть если знающие придут к единству о том, что есть добро, а что зло, это будет считаться единым мнением для всех. Тогда шариатский судья должен поступать по этому. Он ведь из них и даже является их руководителем. И он справедлив и разумен, точно так же, как они. Значит, какое суждение вынесут знающие, так же должен поступать шариатский судья. Предположим, что он отвергнет их суждение. В этом случае их сужде-

ние не было бы для всех первичным мнением, а это противоречит цели»¹⁷³.

3. До каких пределов распространяется действие рационального *шариата*?

Мы здесь наряду с отношением, регулируемым разумным *шариатом* в независимой форме, либо же при помощи *шариата*, также имеем в виду проблемы, которые регулируются и определяются разумом. А это в свою очередь делает необходимостью следующие положения:

Отношения, которые регулирует рациональный *шариат* в независимой форме

Эти отношения определяются вероучительными вопросами *шариата*. Разум тоже может определить эти отношения. Истинность *шариата* зависит от осведомленности в этом отношении. В эти вероучительные вопросы входят знание и осведомленность об Аллахе, его атрибутах, его пречистости, самодостаточности, непричинении им зла.

Если познание религии это признание Аллаха, тогда не является логичным признание зависимости веры в Аллаха от признания религии. Потому что это приводит к невозмож-

¹⁷³ Шейх Мухаммед Рза Музаффар. Метод фикха. Т. 2. Наджаф, С. 227.

ному пути. Значит, вопросы веры – это прежде всего проблемы разума.

По этому поводу Алламе Абу-л-Хусайн ал-Басри писал:

«Знай, что вещи, для которых необходимы аргументы, выявляются либо только *шариатом*, либо только разумом, либо же и *шариатом*, и разумом вместе. Что касается вещей, которые выявляются разумом, то все, что осмысливается разумом, свидетельствует о них. Осведомленность об истине *шариата* зависит от этих вещей, к которым относится познание Аллаха, его атрибутов, его пречистость, самодостаточность, непричинением им зла никому»¹⁷⁴.

Отношения, регулируемые рациональным *шариатом* при помощи религиозного *шариата*

Есть такие стороны веры и отношений, которые регулируются совместно религией и разумом. Эти области были определены Абу-л-Хусайном ал-Басри следующим образом:

«Это такая вещь, что содержание разума доказывает ее, и осведомленность об истинности *шариата* не зависит от знания этой вещи. Таковым является и единство Аллаха в вере, и необходимость служения ему. К таким

¹⁷⁴ Абу-л-Хусайн ал-Басри. Доверительная книга об основных правилах (*Ал-Мутамад фи-л усул*). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 227.

вещам относятся такие отношения, как свобода в пользовании чем-то полезным и не причиняющим вреда, необходимость возвращения другому человеку чего-то, взятого на сохранение»¹⁷⁵.

В этой связи может возникнуть вопрос о том, какая польза в вынесении религиозного суждения, если эту вещь уже осмыслил и проанализировал разум? Либо же является ли шариатское суждение утверждающим в этих случаях? Шейх Музаффар на этот вопрос отвечает следующим образом:

«Честно говоря, это нужно для инструкции. Так, суждение разума призывает обязующееся лицо совершать справедливый поступок, и этого достаточно. И нет нужды считать совершающего “господином”. Вместе с этим в свободных делах, которые анализируются разумом, повеления *шариата* не утверждают разумное суждение, а, наоборот, подтверждают его»¹⁷⁶.

Нечто похожее говорил и Гази Абд ал-Джаббар:

«Относительно истинности религиозных аргументов лучшим словом является то, что они доказывают суждения, которые не нашли себе места в разуме. То есть разум не может ничего сказать по поводу этих аргу-

¹⁷⁵ *Абу-л-Хусайн ал-Басри. Доверительная книга об основных правилах (Ал-Мутамад фи-л усул). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 886.*

¹⁷⁶ *Шейх Мухаммед Рза Музаффар. Метод фикха. Т. 2. Наджаф, С. 237.*

ментов. В вопросах служения есть аспекты, которые не доказываются разумом»¹⁷⁷.

В другом месте он писал:

«Знай, что если разум распознает эти связанные с действием разумные суждения, то они относятся к нему. То есть это умственные суждения. Но если они распознаются религией, то они являются религиозными суждениями»¹⁷⁸.

Определение проблем, соответствующих разумным суждениям; мутазилитское учение о трех уровнях разума в суждении

Уровень первый. Это уровень необходимости. То есть разум без труда осознает суть определенных проблем и выносит по ним суждение. Согласно мутазилитам, разумные необходимости, являясь основой ответственности, определяются двумя вещами. Первое – это осведомленность о сущности плохих, хороших и обязательных дел. Второе – это про-

¹⁷⁷ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (*ал-Мугни фи-л Адл ва ат-Таухид*) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; отв. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма лит-Талиф». Т. 17. С. 151.

¹⁷⁸ Абд ал-Джаббар ал-Мутазили. Незаменимая книга о справедливости и единобожии (*ал-Мугни фи-л Адл ва ат-Таухид*) / подг. к печ. Ахмад Фуад ал-Алвани; отв. ред. Таха Хусайн. Каир: «Муассиса ал-Мисриййа ал-Амма лит-Талиф». Т. 17. С. 151.

блема сущности смыслов. По этому поводу говорят: смыслом необходимости размышлений о познании Пречистого Аллаха является боязнь утраты его. Инстинкт сохранения души от вредоносных вещей содержится в сознании либо очевидно, либо предположительно. Это означает, что человек является творцом своих действий и все происходит в соответствии с его целями. Это происходит по причине совершенства разума, которое ставит человека перед ответственностью.

Второй уровень. Есть такие проблемы, суждение по которым разум выдвигает только после раздумий и размышлений.

Есть и такие проблемы (относящиеся к служению Богу), относительно которых разум оказывается бессилён, если только к нему на помощь не придет откровение. Это – **третий уровень**. Такие вопросы не подвластны разуму. По этому поводу Алламе ал-Басри сказал:

«Мы не можем понять умом, почему люди, соблюдающие пост в месяц *Рамадан*, от его начала и до конца, являются обладателями благ. Также мы не понимаем, чем отличается первый день *Рамадана* от предшествующего ему дня»¹⁷⁹.

Точно так же подходят к проблеме и шиитские богословы. Они в своих трудах называли

¹⁷⁹ Абу-л-Хусайн ал-Басри. Доверительная книга об основных правилах (*Ал-Мутамад фи-л усул*). Т. 2. Дамаск, 1965. С. 95.

теоретические проблемы «*машрухат*». Это такие проблемы, в которых слова обладателей справедливости совпадают с их деяниями¹⁸⁰.

Значение верховенства разума в процессе «обновления» (*таджид*)

По поводу определения добра и зла, мусульманская мысль разделилась на два направления:

а) формальное направление, основывающееся только на религиозных текстах;

б) объективное направление, прежде всего изучающее природу вещей.

Известно, что формальное направление отражает дух практического следования религиозным авторитетам (*таклид*), в нем нет творчества. Объективное же направление означает размышления, анализ, заключение, научное исследование.

Отталкиваясь от этой идеи, мы касались вопроса о причинах отставания мусульманского мира. По данной теме мы вели разговор в ракурсе двух факторов, которые привели к тому, что неизвестно и ни настоящее, ни тем более будущее нашей *уммы*. Первый фактор состоит в том, что современная мусульманская культура не приучена к культуре и понятиям обеспечения мира и международной безопасности. Все еще другие культуры воспринимаются мусульманским обществом как

¹⁸⁰ *Мухаммед Шариф Ахмед*. Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ. Багдад: Дар ар-Рашид, 1974. С. 96.

чужие¹⁸¹. И это несмотря на то, что с точки зрения соответствия решениям ООН, это необходимое условие.

Что касается второго фактора, то он является культурно-мыслительным, смешанным с вероубеждением. Этот фактор, в рамках представлений, далеких от рационализма, сформировал в мусульманских массах коллективный разум и искусственным образом противопоставил религию и мысль. А начали это дело ашариты¹⁸². Потому что, согласно ашаритскому учению, в вещах нет свойств; религия определяет и зло, и добро. Это означает, что не существует объективных критериев вне

¹⁸¹ В мусульманской мысли такие культуры нежелательны в основном с точки зрения веры и морали. Мы считаем, что это является справедливой реакцией, порожденной инстинктом самосохранения перед угрозой вестернизации в период глобализации и интеграции. Однако вне этого мусульманский мир по различным направлениям сотрудничает с немусульманскими странами, и это неопровержимая реальность. Поэтому мы не считаем справедливым это утверждение автора. – *Примеч. пер.*

¹⁸² Разумеется, это является утверждением, которое требует серьезной аргументации и исторических параллелей. Даже если это утверждение автора где-то правдиво, сваливать инерцию мысли в мусульманском мире на учение ашаризма несправедливо. Насколько ошибочно утверждение о существовании противоречий между доводами разума и верой в средневековой мусульманской мысли, точно так же несправедливо считать ашаритов виновниками этих противоречий. По нашему мнению, было бы более правильным искать причину стагнации и застоя в политических процессах. – *Примеч. пер.*

достоверности религиозных текстов. Объективно не существует категорий справедливости и несправедливости. Но у мутазилитов и шиитов действия сами по себе либо хороши, либо плохи.

Богословы от науки *усул* и каламисты по этому вопросу вели бурные споры. Тут нет никакой необходимости описывать все это. Однако мы, для доказательства существования объективных свойств, будем говорить о естественном аргументе.

Аллах повелел нам блюсти ценности, но не дал их определение. Он повелевает нам быть справедливыми, как в этом *айате*: «Воистину, Аллах повелевает блюсти справедливость...»¹⁸³, однако не говорит о том, что же есть справедливость¹⁸⁴. Он дал нам возможность самим определить это понятие в соответствии с нашими ощущениями и разумом, так же как он дал нам способность к познанию и различению.

¹⁸³ Коран, 16:90.

¹⁸⁴ В *Сунне* Пророка и его учении много данных относительно таких конкретных сторон общих ценностей. Утверждение автора с точки зрения точности вызывает сомнения. Потому что эрозия человеческих ценностей с течением времени приобретает новый характер, что является неопровержимым фактом. Например, в вопросе ценностей (честь, семья, грех, богоугодность и т.д.) коммунисты, консерваторы, либералы, демократы выступают с разных позиций. Поэтому в ценностях, которые определяют судьбу человечества, необходимо основываться на постоянных, стоящих над временем и пространством принципах. – *Примеч. пер.*

«Клянусь душой и Тем, Кто придал ей совершенный облик (или тем, как Он сделал ее облик совершенным) и внушил ей порочность и богобоязненность!» (Коран, 91:7–8).

Наш Пророк также завещал нам чувствовать зло и добро внутри нас: «Хорошее деяние это уверенность души. Грех же создает неудобства и приводит к разрыву сердец».

Несмотря на разумные и религиозные аргументы, которые отображают¹⁸⁵ в качестве божественного учения мудрость и подтверждают в изучении *шариата* веру для разума, учение ашаритов о формальности свойств «воздействовало на большинство *факихов*. Эта идея оказала влияние на мышление масс, создала коллективное мнение, которое выступает против современных тенденций. Речь идет о прогрессивных тенденциях группы влиятельных мусульман из исламских университетов и академий мусульманского права, которые основываются на рационализме и мудрости, облегчении религии. Все еще встречаются многочисленные случаи того, что анализ различных проблем воспринимается как нововведение и невежество¹⁸⁶. Но на самом деле этого в религии нет.

¹⁸⁵ Коран, 2:151.

¹⁸⁶ На самом деле изучение того, что связано с ценностями и отношениями с точки зрения Ислама, является требованием исламской методологии. По этому поводу выдающийся правовед и мыслитель Али Джума писал: «Если имеет исследуемая тема значение для каждого исследователя и если он хочет получить результаты, тогда он должен выразить отношение к ней на основе особых критериев, которые основываются

В итоге экстремизм привел к своим результатам; истина оказалась искаженной, мудрость и ум оказались невостребованными, массы были направлены против истинных и официальных богословов *фикха*. Именно поэтому те, кто нашел истину, возвещающие истину не могут повести за собой самых простых мусульман.

Одним словом, мы хотим сказать, что приобщение к ашаритской идее и возведение ее в ранг официальной идеологии привело к упадку мусульманской мысли¹⁸⁷.

Известно, что культура является продуктом разумной практической деятельности и является собранием избранных идей в поисках жизненных источников. Если идея, которая выражает объективные свойства, утвердилась бы в первые века исламской эры, мусульманская мысль повела бы человечество в сторону прогресса общечеловеческой культуры, вскрыла бы природную потенцию для этого.

на Коране. Этим самым он может прийти к ожидаемым результатам. Например, исследователь должен рассматривать агрессию США против Вьетнама с точки зрения Корана и учитывать в качестве основного метода то, что в *шариате* агрессия является запретным действием. При этом нет разницы, от кого исходит агрессия, – от мусульман или немусульман». (См.: *Али Джума Мухаммад. Основы исламской методологии* / пер. Эльвюсала Мамедова. Баку: «CBS Polygraphic Production», 2009. С. 38). – *Примеч. пер.*

¹⁸⁷ Озвученные выше мысли по поводу подобного утверждения верны и в этом случае. – *Примеч. пер.*

Глава 6

МУДРОСТЬ – НАЗИДАНИЕ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ

Уже неоднократно в ходе нашего исследования упоминалось слово «мудрость». Это слово приводится в десятках *айатов* совместно со словом «Коран», в некоторых – отдельно. Об этих *айатах* необходимо сосредоточенно задуматься.

- «Господь наш! Пошли к ним Посланника из них самих, который прочтет им Твои айаты, научит их Писанию и мудрости и очистит их. Воистину, Ты – Могущественный, Мудрый» (Коран, 2:129);

- «Таким же образом Я ниспослал вам Посланника из вашей среды, который читает вам Наши айаты, очищает вас, обучает вас Писанию и мудрости, обучает вас тому, чего вы не знали» (Коран, 2:151);

- «То, что на небесах, и то, что на земле, славит Аллаха – Властелина, Святого, Могущественного, Мудрого» (Коран, 62:2);

- «Помните милость, которую Аллах оказал вам, а также то, что Он ниспослал вам из Писания и мудрости, чтобы увещевать вас» (Коран, 2:231);

- «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден ве-

ликим благом. Однако поминают назидание только обладающие разумом» (Коран, 2:269);

- «...Аллах ниспослал тебе Писание и мудрость и научил тебя тому, чего ты не знал...» (Коран, 4:113);

- «И поминайте то, что читается в ваших домах из аятов Аллаха и мудрости. Воистину, Аллах – Проницательный (или Добрый), Ведающий» (Коран, 33:34);

- «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом...» (Коран, 16:125);

- «Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа...» (Коран, 17:39).

Я не соглашаюсь с большинством мнений лингвистов и толкователей, относительно значения слова «мудрость» (*хикма*). Например, некоторые из них говорят, что это пророчество. В этом смысле слово «мудрость» не выступает в качестве объекта познания, так как она получается даром Божьим. Далее мы увидим, что часто употребление слова «*хикма*» в качестве пророчества в ряде моментов становится нецелесообразным.

Точно так же я не соглашаюсь с теми, кто заявляет, что целью является сам Коран. Ведь Коран сам в целом и есть Книга мудрости, так как его *айаты* были ниспосланы Мудрым и Всеведущим Аллахом.

Мои чувства говорят о другом. О том, что высказывание нового слова полезнее, чем постоянное подтверждение старых утвержде-

ний. Так, из Корана следует, что часть его *ай-атов* характеризуются мудростью. Мы можем, в частности, увидеть это в обобщениях некоторых коранических догм, которые выражают идеалы жизненного пути Пророка. Примером этого является следующий коранический *айат*:

«Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа...» (Коран, 17:39).

Даже если это упомянуто в одном месте, то все равно, Коран – это одно, а мудрость – другое.

Истина же состоит в том, что связь между Кораном и мудростью является как общей, так и частной. Потому что некоторые догмы религии не воспринимаются разумом. Они не охватываются мудростью. Ведь мудрость можно извлечь только из того, что воспринимается разумом. Таковыми являются и *ай-аты*, повествующие о сокровенном. Точно так же некоторые повествования о Пророке понимаемы не разумом, а только посредством книги откровения. Мудрость также несет общую сущность. Ведь может быть и так, что книга может не затронуть некоторые моменты, которые могут дать пользу для теоретического и практического совершенствования души. Но это может быть усвоено посредством постижения мудрости. По этому поводу

интересную мысль высказал Алламе Абд ал-Карим ас-Сийалкути¹⁸⁸:

«Что касается утверждений о том, что мудрость – это *Сунна* – такого мнения был *имам Шафии*, – то с первого взгляда это кажется самым верным и разумным. Ведь обязанностью Пророка было именно это. В *айате* говорится:

“Таким же образом Я ниспослал вам Посланника из вашей среды, который читает вам Наши айаты, очищает вас, обучает вас Писанию и мудрости, обучает вас тому, чего вы не знали” (Коран, 2:151)».

Однако я думаю по-другому. Дело в том, что в этом смысле понятие мудрости не подходит для других *айатов*. Например:

- «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и ведай спор с ними наилучшим образом...» (Коран, 16:125);

- «И поминайте то, что читается в ваших домах из айатов Аллаха и мудрости...» (Коран, 33:34).

В этих *айатах* мудрость – это нечто другое, отличающееся от раннего значения слова, действие. Оно является таким универсальным словом, или действием, которое осмысливает разум, с ним созвучна природа человека, который был наставлен на истинный путь светом веры. Здесь под светом подразумевается

¹⁸⁸ См. комментарии Алламе Абд ал-Карима ас-Сийалкути по поводу тафсира Байдави. Т. 1. Пакистан, Кветта: «Мактабат Исламиййа», без даты. С. 461.

разум, который был подарен Аллахом человеку для того, чтобы он был ответственным за свои помыслы и деяния, мог выбрать правдивый путь своей жизни. Мудрость воспринимается совершенным разумом, даже если о нем не сказано в Книге. Другими словами, мудрость – это рациональная особенность, и она не чужда для человеческого существа.

На этом моменте я на миг призадумался: у меня зародилась такая мысль, что мудрость в исламском *фикхе* и действиях должна стать второй основой. Ибо она также есть в примере Пророка. Здесь я подразумеваю его пречистую *Сунну*. Однако *Сунна* более широкое понятие, потому что она, с одной стороны, охватывает форму *намаза*, количество *закята*, знамения Аллаха. В этом смысле *Сунна* это еще и откровение, так как ссылается на него. До того времени, как *Сунна* была направлена на общие деяния, поведение, способности мышления, *умме* даровались общие законы. Они проливают свет на сегодняшний день и будущее *уммы*, обеспечивают мудрость в деяниях и суждении. Например, Пророк сказал:

- «Не вреди и не отвечай вредом на причиненный тебе вред»¹⁸⁹;

- «Отход от бесцельного дела говорит о мусульманстве человека»¹⁹⁰;

¹⁸⁹ Хадис повествовал Ибн Маджа. См.: «Сунан», гл. «Ахкам».

- «Религия – это назидание и наставление»¹⁹¹;

- «Деяния оцениваются по намерениям»¹⁹².

В этом смысле мудрость понимается как вид *сунны* (если возможно представить ее в смысле *Сунны*), которая указывает верный путь в деяниях и действиях, направляет человеческий разум в сторону людских и индивидуальных интересов. Она является разъяснением пророческого назидания и Корана или разъясняющей жизнь *Сунной*. Когда мудрость разъясняет Коран, она превращается в часть откровения. В свободной форме она является светильником *иджтихада*, разъясняет жизнь и с помощью этого светильника решает все новые проблемы жизни. По этой причине я спрашиваю сам у себя: почему богословы от науки *усул* не проводили отдельных исследований на тему мудрости; почему в их работах пророческая *Сунна* не расценивалась как мудрость; не является ли мудрость понятием более достоверным по сравнению с *истихсаном*, при использовании которого богословы попадали в тяжелое положение?

Поэтому хотим вначале ответить на вопросы, имеющие отношение к теме:

¹⁹⁰ Хадис повествовал ат-Тирмизи. См.: «Сунан», гл. «Зухд».

¹⁹¹ Хадис повествовал Бухари. См. «Сахих ал-Джами ас-сагир», гл. «Иман».

¹⁹² Хадис повествовал Бухари. См.: «Сахих ал-Джами ас-сагир», гл. «Начало откровения».

1. Что такое мудрость? Что говорили по этому вопросу толкователи Какова наша позиция по ней?

2. Какие воззрения существуют по поводу понятия мудрости у каламистов и мусульманских философов?

3. Что такое мудрость для богословов науки *усул*?

1. Словарное значение слова «мудрость» (хикма); воззрения толкователей относительно понятия мудрости; наше мнение

1. 1. Словарное значение слова «мудрость».

В книгах М. Фирузабади «*ал-Камус ал-Мухит*» и Ибн Фариса «*Муджмал ал-Лугат*» сказано: «Мудрость (хикма) это справедливость, наука, спокойствие, пророчество и Коран. Слово «хикма» происходит от слова «хукм» (суждение). То есть хикма это препятствие, так как оберегает ее обладателя от невежества и непросвещенности, препятствует проникновению всего отрицательного»¹⁹³.

В книге по арабскому языку (*Лисан ал-Араб*) Ибн Манзура читаем: «Хикма – это познание самыми возвышенными науками самых возвышенных вещей. В одном из хадисов

¹⁹³ Фирузабади М. Большой словарь (*ал-Камус ал-Мухит*). Т. 4. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1983. С. 98.

говорится: «Среди стихов есть мудрые». То есть в стихах содержатся полезные слова, преграждающие путь невежеству и непросвещенности. В этом смысле «хикма» это знание и понимание»¹⁹⁴.

В книге Сеййида Шарифа ал-Джурджани «*Тарифат*» отмечается, что словарным значением слова «хикма» является единство наук¹⁹⁵.

Существует предание о том, что Ибн Дурейд сказал: «Каждое слово, которое наставляет тебя, поощряет к полезной деятельности, отводит от всего негативного, является мудрым».

1.2. Воззрения толкователей относительно понятия мудрости

Выдающийся толкователь Ибн Атия в толковании к *айату*: «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внимают наставлению»¹⁹⁶, написал:

«Здесь имеются разногласия по поводу смысла понятия “мудрость”. Согласно Сади, это – пророчество. Ибн Аббас сказал: “Мудрость это познание суждений по *фикху*, отмененных (*насих*) и отменяющих (*мансук*) *айа-*

¹⁹⁴ Ибн Манзур. Арабский язык (*Лисан ал-Араб*). Т. 1. Бейрут: «Дар ас-Садир», С. 140–141.

¹⁹⁵ Ал-Джурджани. Восхваления (*ат-Тарифат*) / подг. к печ. Ибрагим ал-Абйари. Бейрут: «Дар аль-Китаб аль-Араби», 1985. С. 123.

¹⁹⁶ Коран, 2:269.

тов, аятов ясных (махкам) и с затрудненным смыслом (муташабих)”. Катада же считал, что мудрость – это владение правовыми суждениями, выведенными из Корана. Соглашающийся с этим мнением муджахид добавил, что “мудрость” – это также слово и соответствующее месту поведение. Имам Малик же считал, что “мудрость это знание религии и правовых суждений, а также умение воспользоваться всем этим”. Есть и такие, которые говорят, что это восприятие или страх. С связи с тем, что “мудрость” – это надежное слово и поступок, эти высказывания по сути близки друг к другу. Исключение составляет мнение о том, что мудрость – это пророчество. Книга Аллаха – это мудрость. Сунна Пророка – тоже мудрость. Все сказанное выше – это части мудрости»¹⁹⁷.

Ибн Аббас повествовал о том, что Пророк сказал: «Наивысшая мудрость – это боязнь Аллаха»¹⁹⁸.

Становится понятным, что, согласно Ибн Атии, слово «мудрость» объединяет в себе много значений. Он считал мудрость уделом специалистов. Несмотря на это, полной ясно-

¹⁹⁷ Ибн Атия. Краткие речения относительно толкования дорогой Книги (ал-Мухаррар ал-Васиф фи Тафсир ал-Китаб ал-Азиз). Т. 2 / подг. к печ. Ахмад Садик ал-Маллах. С. 251.

¹⁹⁸ Ибн Касир. Толкование высочайшего Корана. (Тафсир ал-Куран ал-Азим), Т. 1 / подг. к печ. Хусейн ибн Ибрахим Захран. Бейрут: «Дар ал-Кулуб ал-Ильмийя». С. 480–481.

сти в значение этого термина внесено не было. Большинство из этих объяснений не отражают того значения, в котором он был использован во многих коранических *айатах*.

Имам Фахраддин Рази более обстоятельно разъяснил смыслы мудрости и говорил о философских аспектах этого слова. В толковании *айата*: «Господь наш! Пошли к ним посланника из них самих, который прочтет им Твои айаты, научит их Писанию и мудрости и очистит их. Воистину, Ты – Могущественный, Мудрый»¹⁹⁹ – он писал:

«Знай, что мудрость – это соответствующее слово и поведение в каждом отдельном случае. Тот, кто не владеет этими двумя качествами, того мудрым не называют. Говорят, что мудрость – это мастерское и профессиональное исполнение чего-либо. Она отражает невежество. А это возможно, как мы ранее сказали, если сказанное слово и действие соответствует условиям, в которых они высказываются и совершаются... Толкователи разошлись во мнении о том, что именно считать мудростью:

а) *Ибн Вахб* повествовал: “Однажды я спросил у *имама* Малика: «Что такое мудрость?» Он ответил: «Мудрость это знание религии, ее понимание, следование ей»”.

б) *Имам Шафии* сказал: “Мудрость это *Сунна Пророка*”. Это же сказал Катада. Согласно последователям *имама* Шафии, аргу-

¹⁹⁹ Коран, 2:129.

ментом для этого мнения является то, что Аллах повелел вначале читать Коран, потом учить других его *айатам*. Потом же было использовано слово “мудрость”. Получается, что тут имеется в виду что-то вне Корана. Конечно же, это *Сунна* Пророка.

в) Мудрость – это различение истины от лжи. То есть это обучение суждению, раскрытие Корана для слушателей и оглашение решений по нему.

г) Обучает их книге, его повелениям и мудрости, содержащейся в ней. Это означает, объяснение для них шариатских суждений с позиции добра и интересов»²⁰⁰.

Имам Рази не высказал ничего нового по поводу смысла слова «мудрость». Однако толкуя *айат*: «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом. Однако поминают назидание только обладающие разумом!»²⁰¹ – он коснулся некоторых интересных моментов. Он считал, что это слово многозначно. Первое – это то, что это слово означает либо верный путь, либо деяние. Повествуется, что Мукатил сказал: «В Коране слово “мудрость” используется в трех значениях:

а) мудрость это назидание и увещевание Корана. Это подтверждает *айат*: «...Помните милость, которую Аллах оказал вам, а также

²⁰⁰ *Фахраддин Рази*. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 4. Бейрут: «Дар аль-Фикр», 1985. С. 73.

²⁰¹ Коран, 2:269.

то, что Он ниспослал вам из Писания и мудрости, чтобы увещевать вас...» (Коран, 2:231);

б) Мудрость – это наука и разумение. Это отражено и в нижеследующих *айатах*:

- «...Мы одарили его мудростью, пока он был еще ребенком» (Коран, 19:12);

- «Мы даровали Лукману мудрость: «Благодари Аллаха!..» (Коран, 31:12);

в) Мудрость это пророчество. В нижеследующих *айатах* слово «мудрость» использовано именно в значении пророчества.

- «...Мы уже одарили род Ибрахима (Авраама) Писанием и мудростью и одарили их великой властью» (Коран, 4:54);

- «Мы укрепили его власть и даровали ему мудрость и решающее слово» (Коран, 38:20);

- «...Давуд (Давид) убил Джалута (Голиафа), и Аллах даровал ему царство и мудрость и научил его тому, чему пожелал...» (Коран, 2:251).

г) Мудрость означает сам Коран, в том числе его удивительные тайны. Нижеследующие *айаты* это подтверждают:

- «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и ведай спор с ними наилучшим образом...» (Коран, 16:125);

- «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом. Однако поминают назидание

только обладающие разумом» (Коран, 2:269)»²⁰².

Человеку кажется, что «мудрость» – многозначное слово. *Имам* Рази с этим не соглашается: «Если мы внимательно проанализируем все значения этого слова, то обнаружим, что суть их всех сосредоточена в понятии “знания” (науки)»²⁰³.

На самом деле *имам* Рази подходит к вопросу с философских и логических позиций и полагает, что мудрость – это соответствующие обстановке поведение, знание. Потому что человек хочет, чтобы его цели были надежными²⁰⁴. Надежность же состоит из трех составляющих:

а) обладание истиной и пользой, что является наукой;

б) справедливое деяние и действие²⁰⁵.

Байдави сказал в комментарии к словам Аллаха: «Господь наш! Пошли к ним посланника из них самих, который прочтет им Твои айаты, научит их Писанию и мудрости и очи-

²⁰² *Фахраддин Рази*. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 4. Бейрут: «Дар аль-Фикр», 1985. С. 73.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ *Ибн Рушд*. Окончательное слово в определении связи религии с мудростью (*Фасл ал-Магал фима байн ал-Хикма ва аш-Шариа мин ал-Иттисаль*) / подг. к печ. Мустафа Абд ал-Вахид. Каир: «Ал-Мактабат ал-Махмудия», 1968. С. 13.

²⁰⁵ *Фахраддин Рази*. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 4. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 67–68.

стит их. Воистину, Ты – Могущественный, Мудрый»²⁰⁶:

«Здесь мудрость это то, отчего совершенствуются их сердца и души. То есть мудрость это это совершенные знания и суждения»²⁰⁷.

Айат «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом. Однако поминают назидание только обладающие разумом»²⁰⁸ он трактует таким образом: «Мудрость это применение богословия соответственно создавшимся условиям и профессионализм в деяниях»²⁰⁹.

По поводу *айата* «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и ве-ди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем»²¹⁰, он сказал:

«Здесь мудрость – это сказанное к месту слово; аргумент, который отстраняет сомнения и устанавливает истину»²¹¹.

²⁰⁶ Коран, 2:129.

²⁰⁷ *Ал-Байдави*. Свет ниспослания откровения и тайны толкования (*Анвар ат-Танзил ва Асрар ат-Тавил*). Бейрут: «Дар ал-Фикр». С. 27.

²⁰⁸ Коран, 2:269.

²⁰⁹ *Ал-Байдави*. Свет ниспослания откровения и тайны толкования (*Анвар ат-Танзил ва Асрар ат-Тавил*). Бейрут: «Дар ал-Фикр». С. 62.

²¹⁰ Коран, 16:125.

²¹¹ *Ал-Байдави*. Свет ниспослания откровения и тайны толкования (*Анвар ат-Танзил ва Асрар ат-Тавил*). Бейрут: «Дар ал-Фикр». С. 392.

В комментарии к толкованию Байдави, который написал аш-Шихаб, читаем:

«В объяснении слова “мудрость”, толкователи выражали различные мнения. Если их обобщить, то они все выражают Коран и *Сунну*. Некоторые из них отождествляют это понятие с Кораном, некоторые – с *Сунной*, некоторые – с пониманием религии, некоторые – с богословием и деяниями, некоторые – со сказанным своевременно словом».

Толкователь *имам* Алуси повествовал со ссылкой на ал-Бахру:

«Богословы выразили по поводу смысла понятия “мудрость” двадцать девять различных мнений, которые по смыслу приближены друг к другу. Согласно большинству богословов, слово “мудрость” больше употребляется в терминологическом значении, чем в словарном. В некоторых *айатах* это слово употребляется в значении Корана, а в некоторых – в значении и Корана, и самой мудрости. Тайна этого заключается в том, что в каждом употребленном смысле имеется возвышенное богатство значения. “Учит мудрости” означает овладение тайнами, сокровенными смыслами Божественного писания»²¹².

Выдающийся богослов шейх Мухаммед ат-Тахир ибн Ашур писал в своем комментарии

²¹² Ал-Алуси. Суть смыслов относительно толкования величественного Корана и «Повторяющейся семерки» (*Рух ал-Маани фи Тафсир ал-Куран ал-Азим ва аш-Шаб ал-Масани*). Т. 3. Бейрут: «Дар Ихья ат-Турас ал-Араби», 1985. С. 41.

относительно коранического *айата*: «Он дарует мудрость, кому пожелает...»²¹³

«Мудрость – это осведомленность о всякой вещи, какой она на самом деле является. Само это слово (*хикма*) происходит от слова “вести суждение” и употребляется в значении “препятствовать”. Ведь мудрость препятствует ошибкам и заблуждению. Если кому-то Аллах хочет дать мудрость, то он создает его от природы здравомыслящим и придает ему силу в этом, чтобы он стал посвященным на путях познания истины. Обладатель мудрости не станет фанатичным, высокомерным человеком и он не пострадает от страстей своей души. Также мудрость – это постижение вещей такими, какими они являются на самом деле. То есть тот, кому дана мудрость, не путает суть различных вещей, различает причины»²¹⁴.

Разъясняя коранический *айат* «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом...»²¹⁵ – Ибн Ашур писал:

«Здесь мудрость – это свободное от ошибок, достоверное и правдивое слово. “Мудрость” – это понятие, свободное от сомнений, приводящих к заблуждению, и средство наставления людей на путь истины. Муд-

²¹³ Коран, 2:269.

²¹⁴ *Мухаммед ат-Тахир ибн Ашур*. Тафсир ат-Тахрир ва ат-Танвир. Т. 3. Тунис: “Дар ат-Тунисийа”, 1984. С. 62.

²¹⁵ Коран, 16:125.

рость – это восприятие всех вещей такими, какими они на самом деле являются, что и является определением этого понятия»²¹⁶.

Наш учитель, выдающийся богослов – Шейх Абд ал-Карим Мударрис считает, что мудрость – это познание религии. То есть, согласно обладателям знания, мудрость – это исполнение надлежащим образом дел с позиции деяния и высказанного слова. Именно это и подразумевается в *айате*: «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом. Однако поминают назидание только обладающие разумом» (Коран, 2:269)²¹⁷.

Все приведенные выше определения слова «мудрость» не отражают его общего смысла. В них смысл мудрости сводится к слову, высказанному к месту и соответствующему поведению. Алламе Ибн Ашур сделал попытку разъяснения смысла этого слова в универсальной плоскости: «Мудрость – это универсальное обозначение каждого знания и науки, постоянное разъяснение всего этого людям в соответствии с их состоянием и уровнем мышления». Однако дав такое определение, и он не охватил всего содержания этого терми-

²¹⁶ *Мухаммед ат-Тахир ибн Ашур*. Тафсир ат-Тахрир ва ат-Танвир. Т. 3. Тунис: «Дар ат-Тунисийя», 1984. С. 327.

²¹⁷ *Абд ал-Карим Мударрис*. Дар Милостивого относительно толкования Корана (Мавахиб ар-Рахман фи Тафсир ал-Куран). Т. 2. Багдад: «Дар аль-Хуррия». С. 108.

на, так как слово «мудрость» носит еще более широкий смысл, включает в себя также верный метод и мудрую позицию.

1.3. Наше мнение

Я думаю, что мудрость – это в том числе созвучное с совестью справедливое и разумное решение.

Слово «книга» в *айатах* является более широким по смыслу словом, так как и разум не может вместить в себя некоторые вопросы веры и служения. Поэтому приходит на помощь милость Аллаха и охватывает только повествования, открывшиеся человеку из достоверных источников и переданных сообщений. Существование этих повествований невозможно определить разумом и путем естественного природного вдохновения, так как мудрость является сущностью, связанной с разумом и природой. Также мудрость дается людям-пророкам путем откровения. Источником же Священной книги Корана является откровение.

Я хочу обратить внимание уважаемого читателя на то, что мудрость содержится в религии Аллаха; ее принципы есть в Книге Аллаха, в Пречистой *Сунне*; она запечатлена в природе человека. Мудрость – это такая сущность и сборник правил, которые постигаются разумом и подтверждаются им.

Если мой уважаемый читатель вместе со мной задумается об упоминаемой в *айатах*

Корана мудрости²¹⁸ и подумает о связи ее с *айатом* «Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа...» (Коран, 17:39), он сможет понять преследуемую цель и смысл упоминания этого термина в Священной книге. И увидит читатель, что состояние слова «мудрость» относительно других *айатов*, различается с точки зрения созвучности человеческой природе и умственной сущности. Мудрость и человеческая природа, а также разум не чужды друг другу. Я не соглашаюсь с великим толкователем Фахр ад-дином Рази²¹⁹ относительно значения мудрости в смысле законоустановлений Пророка, которое он дал в толковании *айата* «И поминайте то, что читается в ваших домах из айатов Аллаха и мудрости...»²²⁰. По моему мнению, если обратить внимание на слово «*тилава*» (чтение) в этом *айате*, то получается, что, когда говорится об *айатах* Аллаха и мудрости, подразумевается Коран. Ведь Коран состоит из чудесных *айатов*, открытой для всех мудрости. Известно,

²¹⁸ Имеются в виду *айаты*:

«Не поклоняйся наряду с Аллахом никакому другому богу, а не то сядешь униженным и покинутым» (Коран, 17:22);

«Не ступай по земле горделиво, ведь ты не пробуришь землю и не достигнешь гор высотой!» (Коран, 17:37).

²¹⁹ Фахр ад-дин Рази. Большое толкование (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 25. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 211.

²²⁰ Коран, 33:34.

что «читаемым» (*тилава*) является Коран, а не слова Пророка. Интересно, что высказанное мной мнение не было чуждо великому *имаму*, толкователю Фахр ад-дину Рази. Он говорил по поводу этих *айатов* следующее:

«Они в целом объединяют в себе двадцать обязательных предписаний и рекомендаций. Например:

- «Не поклоняйся наряду с Аллахом никакому другому богу...» (Коран, 17:39);

- «Твой Господь предписал вам не поклоняться никому, кроме Него, и делать добро родителям...» (Коран, 17:23);

- «Раздавай должное родственнику, бедняку и путнику, но не расточай чрезмерно» (Коран, 17:26);

- «Не позволяй своей руке быть прикованной к шее (не будь скуп), и не раскрывай ее во всю длину (не расточительствуй), а не то сядешь порицаемым и опечаленным» (Коран, 17:29);

- «Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы обеспечиваем пропитанием их вместе с вами...» (Коран, 17:31);

- «Не убивайте душу, убивать которую Аллах запретил...» (Коран, 17:33) и т.д.

Потом *имам* Рази разъяснил причину объединения всех этих обязательных предписаний под одним определением мудрости, и это созвучно со сказанным мной:

«Аллах назвал все это мудростью по различным причинам. Одна из них это то, что мудрость является божественной инструкци-

ей, которая повелевает единобожие, служение, полезные дела, направление мысли в сторону загробного мира взамен прелестей этого мира. Разум подтверждает истинность мудрости. Человек, принесший *шариат*, призывает к религии истинной природы, а не шайтана. А истинная природа подтверждает, что она призывает к религии Милосердного».

Слова Рази о том, что разум подтверждает правдивость истины, показывают что, согласно этому величайшему толкователю, мудрость принимает то, что воспринимается разумом и подтверждает его истинность. Когда *имам* Рази говорит о двух причинах, его позиция становится нам еще более понятной: «Во-вторых, следование вышеуказанным суждениям является правилом, обязательным во всех религиях и нациях. Это неотвергаемое, неуничтожимое, к тому же надежное и мудрое правило»²²¹.

Выдающийся богослов Замахшари высказывал подобные мысли. Так, в толковании *айата* «Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа...»²²² он писал:

²²¹ *Фахр ад-дин Рази*. Большое толкование (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 25. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 214.

²²² Коран, 17:39.

«Аллах назвал это мудростью. Потому что это надежное слово, порча не постигнет его»²²³.

Согласно мутазилитским богословам, мудрость это способность восприятия и приведения аргументов²²⁴.

Значит, мудрость является разумным *ша-риатом*, который созвучен человеческой природе и совести во все времена. Это единобожие, высокая мораль, справедливое суждение; тайна человеческого достоинства. Ар-Рагиб ал-Исфাহани писал по этому поводу:

«Аллах в Коране отделил слово “Книга” от слова “мудрость”. Под книгой подразумевается то, что соответствует пророчеству. Мудрость же постигается разумом. Книга и мудрость ниспосланы Аллахом. Даже если они различны, то все равно употребляются вместе, так как нуждаются одно в другом. Я удивляюсь тем, которые говорят: “Если бы не было Книги, не было бы и разума”. На самом деле, если бы не было разума, то человек не сумел бы воспользоваться Книгой»²²⁵.

²²³ Абу-л-Касим Махмуд ибн Омар аз-Замахшари. Книга о вскрытии истин ниспослания для различных толкований и источников сказанного (*ал-Кашишаф ан Хакаиқ ат-Танзил ва Уйун ал-Акавил фи Вуджух ат-Тавил*). Т. 2. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 74.

²²⁴ Фахр ад-дин Рази. Большое толкование (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 25. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 214.

²²⁵ Ар-Рагиб Ал-Исфাহани. О превосходных особенностях религии (*аз-Зария ила Макарим аш-Шариа*). С. 84.

Известно, что использованное во многих местах Корана слово «мудрость» означает справедливость. Справедливость же является существующим в природе человека явлением, которое осознается совершенным разумом.

Один из толкователей нашего времени Ай-атолла ал-Узма Сеййид Абдул-Ала ас-Сабазвари в книге «Мавахиб ар-Рахман фи Тафсир ал-Куран» прокомментировал *айат* Корана «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом. Однако поминают назидание только обладающие разумом»²²⁶ следующим образом:

«Если мы обратим внимание на те места в Коране, где употреблено слово “мудрость”, то увидим, что в отдельных моментах оно употребляется совместно со словом “Коран”. Аллах сказал: “...Научит их Писанию и мудрости и очистит их...”[Коран, 2:129]. В одном месте употребляется после религиозных повелений, которые необходимы человеку для достижения совершенства. Так, в одной из *сур* великий Аллах, после перечисления ряда религиозных обязанностей и естественных повелений, сказал: “Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа...” (Коран, 17:39). Это означает, что мудрость отражает те самые истинные требования, которые воздействуют на человека, делают необходимостью единство веры и

²²⁶ Коран, 2:269.

деяний для совершенства человека. Мудрость охватывает всю природу, религиозные повеления, истинные знания на этом свете и в загробной жизни. Она приносит ясность в истину, связанную с возвышенной системой, которая не имеет ничего общего с ложью и недозволенным, и дарует человеку вечное счастье»²²⁷.

В другом месте автор пишет:

«Из *айатов*, в которых использовано слово “мудрость”, становится ясным, что оно означает знание явной и сокрытой сути *шариата*; представляет собой высшую мораль, известные Пророкам высокие знания. Мудрость отражает интересы человечности и повеления Аллаха, на которых выстроена религия. Благодаря мудрости совершенствуется и очищается душа, украшается моралью»²²⁸.

Однако я думаю, что мудрость является вместилищем моральных и социальных суждений, а также осознаваемой природой веры, которые привлекают человека. Она не охватывает все религиозные повеления Корана и исторические повествования.

В то же время мудрость выражает совершенство человека. Она приводит его к добру, ведет путем счастья. Благодаря мудрости возможна победа над порывом страсти и во-

²²⁷ *Ас-Сабазвари*. Дар Милостивого относительно толкования Корана (*Мавахиб ар-Рахман фи Тафсир ал-Куран*). Т. 4. Наджаф, 1986. С. 384.

²²⁸ Там же. С. 54.

ли. Наверное, именно это и подразумевается в *айате*: «Мы даровали Лукману мудрость: “Благодари Аллаха! Тот, кто благодарит, поступает только во благо себе. А если кто неблагодарен, то ведь Аллах – Богатый, Достохвальный”» (Коран, 31:12). А лучше знает Аллах.

Потому что Лукман не был Пророком. Но свое превосходство он получил именно в мудрости, сочетаемой с верой. Его наставления своему сыну были мудрыми, а не богооткровенными. Из этого *айата* следует, как говорил *имам* Рази, что подчинение Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) по проблемам, непостижимым разумом, необходимо по причине служения Богу. Тем более это необходимо по вопросам, которые осмысливаются человеком²²⁹. Мудрость – от здравого разума, и она, как сказал *имам* Рази, является «единством знания с деянием. Кто обладает этим, тот достиг ее... Если кто-то встретил две значимые проблемы и займется с более значимой из них, значит, его деяние совпало со знанием, и это мудрость. Но если он не обратит внимания на самое значимое, тогда он выступит против знания, а значит, от мудрости не будет и следа»²³⁰.

Мудрость является таким качеством деяния, которое проявляется в правильном пове-

²²⁹ Фахраддин Рази. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 25. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 146.

²³⁰ Там же.

дении, осмысленных словах, разумных действиях, знаниях о природе вещей. Она соединяет в себе деяния и знания, логику и поведение. Мудрость присутствует в человеке от природы и является качеством познания. Алламе Тафтазани писал:

«Всевышний и пречистый Аллах дал человеку три типа качеств. Первое – это осознание сущностей и размышления о заключениях, отличать плохое от хорошего. Это выражается в умственной способности, удовлетворенной душе и собственности. Второе – это определение полезных вещей, получение удовольствия от кушанья и питья (*нафси-аммара*). Третье – это желание власти и самовыражение. Это сила гнева и дикая сущность (*нафси-лаввамейи-сабиййа*).

Характеристикой первого типа является мудрость. Второй – моральная чистота, а третьей – доблесть»²³¹.

Согласно Тафтазани, мудрость – это различение сущностей такими, какими они являются на самом деле. Также это полезное знание. Его посредством люди знают о том, что им идет на пользу, а что обращается во вред. Аллах указывает на это в *айате*:

«Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому дарована мудрость, награжден великим благом...» (Коран, 2:269).

²³¹ Алламе Тафтазани. Книга о многозначных комментариях относительно разъяснений. Т. 2. Каир: «Мухаммед Абу Сабах и сыновья», 1367 г.х. С. 48.

Мудрость – это эффективность разума, различение и польза от размышлений, также это сливки знания и практики. Даже говорят, что все нуждается в разуме, а разум – в практике. В практических вопросах мудрость – это мера, которая отличает истину от лжи²³². А раз так, то праведник должен повсюду искать мудрость. Там, где найдет ее, он должен ею овладеть. В *хадисе* об этом говорится: «Праведник должен бежать за мудростью. Настигнув ее, он должен ею овладеть». Этот *хадис* повествовал Тирмизи²³³.

Эту мысль можно вывести и из этого *хадиса*, повествуемого Бухари со ссылкой на Абдуллу ибн Масуда (довольство Аллаха над ним): «Можно завидовать двум типам людей. Первые – это те, кому Аллах дал богатство и они расходуют его для совершения добра. Вторые же – это те, кому Аллах дал мудрость. Они выносят мудрые решения и обучают людей мудрости».

Рагиб ал-Исфакхани, проанализировав этот *хадис*, сказал, что мудрость – это следование повелениям Аллаха до той степени, до которой это возможно по состоянию человека. То есть он должен стараться, чтобы быть по-

²³² Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (*Ихйа улум ад-дин*). Бейрут: «Дар ал-Джил». Т. 3. С. 54.

²³³ Мухаммад Абдо. Ислам и христианство. С. 81.

дальше от невежества, несправедливости, глупости²³⁴.

Одним словом, мудрость, употребленная в Священном писании как синоним слова «Коран», является человеческой особенностью, освященной божественной природой. Это возвышенный и тонкий разум, где присутствует наблюдение, синтез, индукция, дедукция. Он дает всем событиям правильную оценку и раскладывает все по местам. В этом моменте нам становятся понятными слова правоведов: «Разум является основой религиозных обязательств». Там, где есть мудрость, там есть *шариат*. То есть, как сказал Ибн Рушд, истина не противоречит истине, а только соответствует ей. Благодаря мудрости можно проанализировать целый ряд религиозных суждений и мнений. Поэтому нет необходимости разногласий по проблемам *кийаса*, *истихсана* и интересов.

Все это является моими умозаключениями по проблеме мудрости и переосмыслению значения слова относительно *фикха*, мысли и законодательства.

Покойный *шейх* Мухаммад ал-Газали писал:

«Слово “мудрость” в Коране употребляется около двадцати раз, как отдельно, так и в совокупности со словом “книга”. Тот, кто отожд-

²³⁴ *Ар-Рагиб Ал-Исфাহани*. О превосходных особенностях религии (*аз-Зария ила Макарим аш-Шариа*). С. 84.

дествит *Сунну* с Кораном, делает ошибку. Ведь это невозможно по причине наличия *айата*: “Он научит его (Ису) Писанию и мудрости, Таурату (Торе) и Инджилу (Евангелию)”²³⁵. Ведь речь идет о Пророке (мир ему!). Обратим внимание на эти *айаты*:

- “Мы даровали Лукману мудрость: «Благодаря Аллаху!..»” (Коран, 31:12);

- “Такова часть мудрости, которая внушена тебе в откровении от твоего Господа. Не поклоняйся наряду с Аллахом никакому другому богу, а не то будешь брошен в Геенну порицаемым и отверженным” (Коран, 17:39);

- “Или же они завидуют тому, что Аллах даровал людям из Своей милости? Мы уже одарили род Ибрахима (Авраама) Писанием и мудростью и одарили их великой властью” (Коран, 4:54).

Приблизительно в десяти местах в Коране невозможно отождествление мудрости с *Сунной*. Наоборот, согласно тому же учению Корана, мудрость – это размещение всего по своим местам. В этом месте я говорю: Коран определяет меру деяний, а мудрость их теорию. Повествующие о мере и мудрости *айаты* предлагают нам метод: *умма* должна быть обладательницей особого подхода по отношению к Корану. Причем этот подход должен выявить на основе комплекса *айатов* то, что называется политикой Корана. Что это за политика? “Это та самая политика, которая

²³⁵ Коран, 3:48.

выводит мудрые правила из комплекса *айатов* для ответа на вопросы: «Как нужно управлять народом? Как нужно применять предписания Корана к реальности»»²³⁶.

2. Воззрения богословов-каламистов и мусульманских философов относительно мудрости

Согласно историкам философии, слово «философия» происходит от греческих слов *phileo* (любовь) и *sophia* (мудрость)²³⁷.

Слово «софист» (греч. *sophist*) означает «мудрый». Так называют человека, который мастерски исполняет нечто, как физически, так и умственно. В этом смысле и музыкант, и повар, и моряк и плотник являются софистами²³⁸. Однако потом это понятие стало распространяться на высшую силу, совершенное бытие. Пифагор писал:

«Мудрость является исключительно божественным качеством. Человек должен его искать, питать к нему любовь, насколько это

²³⁶ Мухаммад ал-Газали. Каким должно быть отношение к Корану? Виргиния: «Международный институт исламской мысли», 1991. С. 102–103.

²³⁷ Абд ал-Мумин'им ал-Хифни. Философская энциклопедия. Бейрут: «Дар ибн Зейдун». С. 386. См. также: Философия: энциклопедический словарь. Баку: «Азербайджанская энциклопедия», 1997. С. 444.

²³⁸ Абд ал-Мумин'им ал-Хифни. Философская энциклопедия. Бейрут: «Дар ибн Зейдун». С. 17.

возможно. Он также должен стремиться к знанию и искать истину».

Сократ же говорил:

«Я их не считаю мудрыми, потому что это слишком высокое звание, и представляю в этом качестве только божественное. Но я их называю любящими мудрость. Это совершенное знание, свойственное только и только божеству. Также мудрость – это понимание вещей такими, какими они на самом деле являются»²³⁹.

По этой причине мусульманские философы называли философию мудростью (*хикма*). По их мнению, философия является наукой, которая по возможности изучает сущность вещей в том виде, в котором они на самом деле существуют. В то же время они рассматривали ее как науку, изучающую состояние сущности вещей в одних и тех же положениях²⁴⁰.

Выдающийся ученый Ибн Халдун писал:

«Науки, которые человек изучает, преподает, передает, бывают двух видов:

а) соответствующие человеческой природе, воспринимаемые путем умственной деятельности;

б) переданные путем сообщений или в откровении. Человек воспринимает их от учреждений этого знания. Первый вид связан с

²³⁹ Абд ал-Мумин'им ал-Хифни. Философская энциклопедия. Бейрут: «Дар ибн Зейдун». С. 17.

²⁴⁰ Сиддик ибн Хасан ал-Ганнуджи. Алфавит наук. Т. 1. С. 245. Также см.: Исламская энциклопедия.

философией. Эти науки человек воспринимает посредством познания и применяет их в решении различных проблем, практической деятельности, теориях для того, чтобы вести суждение, не ошибаться по природе своей слабой человеческой сущности, найти истину.

Второй вид передается откровением в виде сообщений. Эти науки всецело основываются на знании, полученном от Законодателя (Аллаха)»²⁴¹.

По Ибн Халдуну получается, что мудрость это то, что установлено человеческим разумом. Науки, берущие начало от откровения, в противоположность этому существуют на основе закона, сообщениях Законодателя.

Есть и те, кто называет мудрость сущностью, которая дополняет практику²⁴². То есть представления, умственные подтверждения переходят в плоскость действия. В этом смысле само понятие мудрости можно разделить на два вида:

- а) теоретическая;
- б) практическая.

Теоретическая мудрость связана с восприятием и деяниями, обеспечивающими верность действия. Практическая мудрость же ограничивается деяниями.

²⁴¹ *Ибн Халдун. Мукаддима. Т. 1 / подг. к печ. Абд ал-Вахид Вафи. Каир: «Дар Нафза Мисир», С. 425.*

²⁴² *Сиддик ибн Хасан ал-Ганнуджи. Алфавит наук. Т. 2. С. 247.*

Каждая из теоретических и практических видов мудрости в свою очередь разделяется на части:

Практическая мудрость:

а) является сферой, изучающей интересы человека. Она называется регулирующей, или моральной, мудростью. Благодаря ей достигается духовная чистота, совершенство характера (*нафси тазкийя*);

б) является сферой, изучающей общие интересы отдельных людей в пределах обители или семьи.

в) является сферой, изучающей совместные интересы людей в пределах государства. Философы называют ее культурно-гражданской политикой.

Теоретическая мудрость:

а) является сферой, изучающей явления, суть которых не зависит от материального мира. Это богословие.

б) является сферой, изучающей состояние вещей, которые нуждаются в материальном существовании только во внешнем мире;

в) является сферой, изучающей состояние вещей внешнего мира, которые нуждаются в материальном существовании в уме. Это – естественные науки.

Сказанное нами близко по значению к данным определениям. Мы уже говорили о том, что, согласно философам, мудрость является либо знанием, либо правдивым деянием. Невозможно представить понятие мудрости вне этих понятий. Потому что совершен-

ство человека возможно при наличии двух вещей. Он воспринимает истину и определяет самый действенный путь ее применения на практике. Первое означает знание и познание, а второе – исполнение правды и справедливости²⁴³.

Имам Фахраддин Рази (милость Аллаха над ним), рассматривая эту классификацию на основе *айатов* Корана, впал в крайность. В толковании *айата* «Он дарует мудрость, кому пожелает...»²⁴⁴ он писал, имея в виду теоретическую и практическую мудрость:

«Сообщают, что согласно Корану Пророк Ибрахим (мир ему) сказал: “Господи! Даруй мне власть (пророчество или знание)...”²⁴⁵ Это теоретическая мудрость. Практическая же мудрость упомянута в продолжении этого *айата*: «...и воссоедини меня с праведниками!»

Также в Коране говорится, что пророку Мусе (мир ему) снизошло следующее откровение: «Воистину, Я – Аллах! Нет божества, кроме Меня»²⁴⁶. Это теоретическая мудрость. Практическая же мудрость упомянута в продолжении этого *айата*: «Поклоняйся же Мне...»

Пророк Иса сказал: «Воистину, я – раб Аллаха. Он даровал мне Писание и сделал меня

²⁴³ *Фахраддин Рази*. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 7. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 73.

²⁴⁴ Коран, 2:269.

²⁴⁵ Коран, 26:83.

²⁴⁶ Коран, 20:14.

пророком»²⁴⁷. Это теоретическая мудрость. Практическая же мудрость упомянута в следующем *айате*: «Он сделал меня благословенным, где бы я ни был, и заповедал мне совершать намаз и раздавать закят, пока я буду жив»²⁴⁸.

В Коране имеет место обращение к Пророку Мухаммаду: «Знай же, что нет божества, кроме Аллаха...»²⁴⁹ Это теоретическая мудрость. Практическая же мудрость упомянута в продолжении этого *айата*: «...и проси прощения за свой грех и за верующих мужчин и верующих женщин...»

Обо всех Пророках же говорится следующим образом: «Он ниспосылает ангелов с духом (откровением) по Своему велению тому из Своих рабов, кому пожелает: “Предостерегайте тем, что нет божества, кроме Меня...”»²⁵⁰. Практическая же мудрость упомянута в продолжении этого *айата*: “...Бойтесь же Меня”. Коран свидетельствует о том, что без этих двух составляющих человек не сможет достичь совершенства²⁵¹.

Касаясь вопроса философских аспектов бытия и их отношения к мудрости, Ибн Рушд писал, что существует система, охватывающая мир бытия. Все сущее обладает свойственны-

²⁴⁷ Коран, 19:30.

²⁴⁸ Коран, 19:31.

²⁴⁹ Коран, 47:19.

²⁵⁰ Коран, 16:2.

²⁵¹ *Фахраддин Рази*. Большой тафсир (*ат-Тафсир ал-Кабир*). Т. 7. Бейрут: «Дар ал-Фикр», 1985. С. 73.

ми самому себе целями. Каждая сущность ее ищет. «Все движется по своей цели» и, достигнув ее, совершенствуется. Человек отличается от других созданий тем, что он разумен и отвечает за свои действия. Его также называют «говорящей душой». Он стремится к совершенству душой и своим познанием. Это происходит по двум причинам, первой из которых является практическая. Тут речь идет о свойствах деяний; человек действует на основании своего разума и познания. Вторая же причина связана со знанием (теоретическая причина). Здесь имеются в виду возвышенные теоретические особенности, посредством которых человек овладевает науками и мыслями.

Ибн Рушд хотел сказать, что человек, так же как и все сотворенное, имеет свои цели и, стремясь к ним, совершенствуется, достигает мудрости. Она является умственным и поведенческим совершенством с точки зрения знания и деяний.

Ибн Рушд написал единственную в своем роде книгу с точки зрения убедительности и серьезности разъяснений и слаженности языка, которую назвал «Окончательное слово относительно связи мудрости и религии» (*Фасл ал-Макал фи-ма Байн ал-Хикма ва аш-Шариа миг ал-Иттисал*). В этой книге он показал степень связи мудрости с достоверным знанием и деянием. То есть говорил о теоретической и практической мудрости. Согласно Ибн Рушду, благое действие, которое

дает человеку счастье, препятствует совершению поступков, которые обернутся для него несчастьем, осведомленность об этом называется практическим знанием (*ал-илм ал-амали*)²⁵².

Если истина – это нечто правдивое, то Ислам и есть истинная религия. Известно, в суждении, основанном на аргументе (*ан-назар ал-бурхани*), основным принципом является выражение несомненности. Такое суждение называется мудростью. О связи мудрости с религией Ибн Рушд писал:

«Правдивейший *шариат* призывает к суждению (мысли), которое подтверждает истину. Мы, мусульмане, в категорической форме заявляем, что метод, основанный на суждении по аргументу, не противоречит тому, что содержится в религии. Истина не может противоречить истине. Наоборот, она подтверждает ее и соответствует ей»²⁵³.

Как видно, Ибн Рушд считал мудрость рациональным отношением к сущности вещей для совершенствования возвышенных теоретических и практических качеств.

Что касается мудрости *ишрака*, то она является областью философской мысли, рожденной в недрах суфизма. Согласно ишракизму, самым большим счастьем человека

²⁵² *Ибн Рушд*. Фасл ал-Макал фи-ма Байн ал-Хикма ва аш-Шариа миг ал-Иттисал / подг. к печ. Мустафа Абд ал-Вахид. Каир: «Ал-Мактаба ал-Махмудия», 1968. С. 13–14.

²⁵³ Там же. С. 35.

является познание Аллаха. Ишракисты утверждают, что это познание происходит двояким путем:

1. Посредством суждения и приведения аргументов;

2. Путем *муджахады* (огромных усилий), отшельничества и служения.

Идущие путем *муджахады* это мутакаллимы и философы-перипатетики. Отшельничество и служение – это удел суфиев и ишракистов.

Первый путь – это теоретическая способность и завершение развитием²⁵⁴. На этом пути существует четыре уровня: «*акли-хаюлани*», «*акл-бил фел*», «*акл билл маляка*», «*акли-мустафад*». Последний уровень является конечной целью. Потому что заключается в наблюдении за теоретическими вещами, которые познает разум.

Второй путь подходит под значение практических способностей, прогресса и совершенства. На этом пути также имеется несколько ступеней. Первая – это воспитание внешних проявлений с помощью *шариата* и законов. Вторая – это очищение сокровенных сторон души от дурного поведения. Третья – это проявление души, очищенной от сомнений и блужданий. На этой ступени душа получает информацию путем наблюдения, как в случае «полезного разума» (*ал-акл ал-мус-*

²⁵⁴ Сиддик ибн Хасан ал-Ганнуджи. Алфавит наук. Т. 2. С. 248.

тафад). Четвертая – это созерцание пречистого и всемогущего Аллаха.

Во введении к книге *шейха* Шихаб ад-дина Сухраварди «*Хикмат ал-Ишрак*» ишпракитский *шейх* писал:

«Когда нам становится ясным, что счастье зависит только от истинного знания, мы говорим, что оно бывает двух видов:

а) основывающееся на мистической практике (*зухд*) и институции (*кашф*, *хадс*);

б) Основывающееся на рациональном суждении, мысли (*бахс*, *назар*).

Первый вид знания определяется не размышлениями о смыслах, не сравнительными аргументами, не выдачей конкретных формальных определений, а последовательно пространяющимися свечениями. Они отделяют душу от тела и очищают ее. Этим самым становится возможным наблюдение за правдивыми и верными явлениями. Такой интуитивный и практический метод был воспринят лишь малым числом философов. Воспринявшие же в основном были теософами (*ал-хумака ал-мутааллихун*)...

Кто хочет довольствоваться лишь рациональным суждением (*бахс*), пусть идет путем перипатетиков. Это самый лучший путь для этого. Мы не можем перипатетизмом входить в дебри ишпракизма, для которого приемлемы идеи вывода истины из света. Законоустанов-

ления ишракизма тоже выводятся из этой идеи»²⁵⁵.

Основу ишракизма положил Плотин, который родился в египетском городе Асьют в 205 году²⁵⁶. Он сделал это под влиянием идей платонизма. Плотин считал, что сам по себе полный различными явлениями переменчивый мир не существует. Существует его некая причина, которая должна выступать в качестве основы его самосуществования. Причинность существования бытия едина, не множественна, не постижима разумом; познание человека не может его постигнуть; она не имеет начала и конца, находится вне времени и пространства. По причине единства бытия она не может порождать множественность миров. Исходя из этих посылок, Плотин создал свою теорию эманации (*фейз, судур*), согласно которой единое осмысливает самого себя в состоянии своего истечения, которое имеет световую форму. Истечение из него света является миром. То есть мир истекает из него так же, как снег излучает холод, а огонь – тепло. Впоследствии это учение оказало большое влияние на суфизм. Мы здесь не собираемся вести подробный разговор об этом учении. Но хотим привести по этой теме слова Фараби: «В теории эманации активный

²⁵⁵ Сухраварди. Философия ишракизма (*Хикмат ал-Ишрак*). С. 5.

²⁵⁶ Амин А., Махмуд З.Н. Греческая философия. Каир: «Мактаба ан-Нахзат ал-Мисрия». С. 267–269.

разум (нижняя ступень эманации) создает образы, освещает с постоянством для мира сущности. Души, обладающие чистой сутью, воспринимают эти сущности, выражают их человеческим языком, передают их в мир представлений, являющийся частью этих сущностей. Однако они сами по себе более устойчивые по сравнению с материальной оболочкой (слова, фразы), которая их выражает. (То есть язык может выразить их лишь относительно). Философ может проникнуть в источник этих сущностей – активный разум, используя логику, рационализм, наблюдения и суждения»²⁵⁷. Как мы видим, Фараби говорил с позиции единства перипатетических и ишракиитских учений для углубленного изучения сути проблемы. Мусульмане должны быть осведомлены о представлении сущности как в работах авторов прошлого, так и настоящего. Особенно это касается вопросов, относящихся к толкованию Корана. Все, что противоречит разъяснениям Пророка и истинным смыслам Корана, должно быть отброшено. Лучше знает об этом Аллах.

²⁵⁷ *Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города (Ара Ахл ал-Мадина ал-Фадила) /* подг. к печ. Албир Насри Надир. Бейрут: «Дар ал-Машрик», 1986. С. 7.

3. Мудрость согласно исламским богословам

Мудрость в Коране является возвещающей о себе истиной, добром, которому необходимо следовать; разумным подходом к сущностям, вещам и событиям. То есть в этом смысле мудрость – это относительное совершенство и профессионализм человечества.

Философы считали мудрость методом, посредством которого становится возможным познание вещей в пределах возможностей человека. Согласно учению ишракизма, мудрость – это отделенный от материального мира и направленный в мир духовный свет, или божественное истечение (*ишрак*), который проявляется в душах праведных людей.

Согласно богословам науки *усул*, мудрость необходима им в религиозно-практических вопросах. Этим самым мы подразумеваем практическую мудрость в выдаче религиозных решений. А это в свою очередь отражается в пользе, которую получает человек или общество от этого. Ведь Законодатель (Аллах) является Мудрым. Мудрый может приносить только добро. Мы здесь хотим отталкиваться от мутазилитской доктрины «*аслах*», которая заключается в том, что Аллах должен делать то, что соответствует интересам людей. Однако мы полагаем, что в деяниях Аллаха польза творений играет причинную роль. Верно сказали: тот, кто отверг причинность, отверг пророчество. Потому что пророки были по-

сланы для того, чтобы человечество пошло истинным путем.

В науке *усул* нет точного определения значения слова «мудрость». Это понятие рассматривалось в различных формах в контексте других проблем. Богословы этой науки выступили с идеей причин религиозных суждений (*илла*) и утверждали, что эти суждения не являются чем-то отличным от причин, по которым они были вынесены. То есть суждение делает суждением его причина. Однако причина должна содержать в себе Божественную мудрость. Это означает, что истинная причина выражает интерес, а интерес – мудрость.

Что касается формального различия, причина является внешним явным свойством правомочности суждения, которое утверждается на основе этого свойства. Причина является источником мудрости. Мудрость же – это преследуемая цель Законодателя (Аллаха). То есть мудрость – это интерес, который отвергает вред и воспринимает пользу. С этой точки зрения может быть, что у мудрости нет конкретного определения. Алламе Садр аш-Шариат писал:

«Абстрактная мудрость по причине неопределенности надежна в общих видах. Суждение относится к определенному внешнему свойству, которое связано с ним. То есть оно находится в единстве с мудростью. Там, где есть свойство, там обычно есть место и мудрости. Предшествование мудрости свой-

ству означает, что это постоянно, или в большинстве, вырабатывает мудрость. Например, когда говорится, что путнику тяжело, не имеется в виду, что трудность – это мудрость. Наоборот, мудрость – это отвержение вреда. Для того чтобы отвергнуть вред, прежде всего необходимо, чтобы этот вред существовал. Он проявляется, когда возникает трудность. По причине того, что в большинстве случаев путешествие бывает тяжелым, суждение тоже выносится с учетом этого. То есть на основании свойства дается облегчение. Это означает, что путешествие порождает мудрость, которая в большинстве случаев является отвержением вреда»²⁵⁸.

Да, действительно, истинная причина, порождающая суждение, и есть мудрость. Что касается различения причины от мудрости, то над этим вопросом стали работать после происхождения метода *усул*. До этого между мудростью и причиной различия не ставилось. Если мы обратим внимание на понятие причины в Коране, то мы увидим, что она на самом деле выражает интерес и мудрость. Большинство *иджтихадов* Умара (довольство Аллаха над ним), других сподвижников Пророка и их последователей основывалось на мудрости. Результатом этого были такие *иджтихады*, как передача земель, с которых взимался *харадж*, крестьянам; прекращение

²⁵⁸ *Садр аш-Шариат*. Шарх ат-Товзих. Т. 2. Бейрут: Дар ал-Кулуб ал-Ильмийа. С. 63–64.

выплаты поощрения новообращенным мусульманам. Мы думаем, что отход от идеи «мудрость – это причина» в сторону идеи «причиной является конкретное явное свойство» нельзя считать отрицанием мудрости как причины.

В книгах по науке *усул*²⁵⁹ говорится, что причина должна обладать конкретными, явными свойствами. Они не являются абстрактными и должны играть роль конкретного аргумента для конкретной мудрости. Абстрактная мудрость является сокровенной мудростью, как в случае довольства в торговле. Ведь мудростью в торговле является довольство всех сторон. Сама же торговля зависит не от довольства, а от формы договоров и соглашений. Потому что формат «продал–купил» является явным и наглядным. Понятие трудностей в пути же не является конкретным, потому что оно различается у каждого человека. Правда, даже если трудность не является конкретным понятием, в этом случае оно относится к понятию пути и является явным, конкретным. Раз так, то его можно считать надежным и связывать с ним суждение правомочно. В этот момент нам открывается, что оно является преследуемой целью Законодателя (Аллаха). Как только сокровенность или неконкретность этого отпадет, все станет

²⁵⁹ *Ибн ал-Хаджиб*. Мунтаха ал-Вусул ва-л-Амал фи Алмай ал-Усул ва-л-Джадал. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Ильмиййа. 1985. С. 169.

надежным. Если нет ничего, препятствующего надежности чего-то, ее разрешено считать надежной.

Становится понятным, что целью конкретизации является облегчение соответствия новых ситуаций религиозным законоустановлениям в рамках разумных критериев. Сокрытость причин часто затрудняет соответствие друг другу двух ситуаций. Поэтому возникает необходимость конкретизации.

По нашему мнению, такой методический подход свойствен отдельным понятиям. Что касается полных понятий, под которыми мы здесь подразумеваем цели и дух религии, то они в широком смысле являются самой мудростью, так как в общих пределах эти понятия конкретны. Поэтому я говорю: если все это выражает в основополагающих принципах Корана мудрость, почему бы не считать ее основой для метода аналогий (*кийаса*)?! Почему мудрость не должна рассматриваться в качестве правового творчества в тех случаях, по которым нет прямых указаний в Коране и *Сунне*? Ведь это бы способствовало расширению значений религиозных текстов! Разве не достойна такого статуса мудрость, которая соответствует общему духу Ислама и ведет человека к справедливости и равенству?

Если мы ознакомимся с правовыми фетвами великих *имамов*, то увидим, что они основаны на мудрости, которая не противоречит принципам *шариата*.

Становится понятным, что мудрость и общие интересы человека выступают в качестве причины божественных повелений. Мудрость находится в состоянии единства с Кораном. Далекие от мудрости суждения *иджтихада* не представляют позицию религии. Именно по этой причине ханафиты оставили не основывающийся на мудрости метод правовых аналогий (*кийас*) и перешли на «*истихсан*» (метод апробации), где можно употреблять понятие «мудрость». Если бы это не было так, то, как сказал имам Шафии (довольство Аллаха над ним) «*истихсан*» превратился бы в метод, подчиненный желаниям души.

Да, мудрость состоит из суждений, которые существуют у всех народов, последователей всех религий (это также мнение Фахр ад-дина Рази и Ибн Рушда). Подобные суждения делают необходимостью разум и природа вещей. Те, кто обладает здравомыслием и совестью, подтверждают все это.

Оглавление

Предисловие.	3
Введение	8

Глава I ОБЪЕКТИВНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ О ФУНКЦИЯХ СУННЫ

- 32 -

Каковы функции <i>Сунны</i> ?	32
«Предписывающая» особенность <i>Сунны</i>	44
<i>Хадисы</i> общего предписывающего содержания	62

Глава 2 ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ ОБЛАСТЕЙ ФИКХА (ФИКХ АЛ-МАБАНИ ВА ФИКХ АЛ-МААНИ)

- 73 -

Какие смыслы выражают повеления и запреты?	82
Что такое общий смысл?	88
<i>Фикх</i> содержания и школа «Собственного мнения» (<i>рай</i>).	90
а) Школа « <i>Хадиса</i> ».	90
б) Школа «Мнения» (<i>рай</i>)	92
Понятия « <i>фикха</i> содержания» и « <i>фикха</i> целей»	96
<i>Фикх</i> содержания и Школа подчинения текстам (The Literal or Grammatical Approach).	102
<i>Фикх</i> содержания и социологизм	104
Формальный <i>фикх</i> , морфологический комментарий и поверхностное разъяснение	105
<i>Фикх</i> содержания и объемлющий комментарий	108

<i>Фикх</i> содержания и соответствие <i>фикха</i> реальности с точки зрения мудрости	110
<i>Фикх</i> содержания, интересы и разум	112

Глава 3 ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

- 122 -

Исламская мысль и ее особенности	123
а) Что такое мысль?	123
б) Что такое исламский <i>фикх</i> ?	124
в) Особенности исламской мысли	124
Понятие политической системы в Исламе	126
Сущность политической системы	127
Сущность политической системы Ислама	128
Место политики в Исламе	135
Источники исламской политической системы	147
Формы управления государством в Исламе	156

Глава 4 ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ МЫСЛЬ

- 163 -

Культурное разнообразие – естественная закономерность	165
Метод жизни в Исламе	175
Вопрос первый. Толерантность в Исламе	176
Вопрос второй. Плюрализм	195
Третий вопрос. Права человека	204
Философский формат идеи прав человека	206
Понятие «естественного» закона	208
Развитие понятия «естественного» закона	210
Юридический формат идеи прав человека	215
Что такое право и на какие виды оно разделяется?	219
Международное законодательство относительно прав человека	222

Исламский формат идеи о правах человека	227
Религиозная основа идеи прав человека	229
а) Права человека в Коране.	230
б) Права человека в <i>Сунне</i>	232
в) Права человека в исламской мысли	234
Права и свободы в Исламе	235
Право на жизнь	239
Право на безопасность и особенности	242
Право на равенство.	246
Свобода мысли и слова	248
Свобода вероисповедания.	249
Четвертый вопрос. Не гнет и насилие, а именно справедливость и мир!	253
Что такое террор?	264

Глава 5

ИДЕЯ СУДЕЙСТВА

- 271 -

1. Об отношении халифа Али к провокации относительно судейства	272
2. Некоторые <i>айаты</i> относительно судопроизводства.	277
3. Идея определения добра и зла на основании доводов разума	287
Доводы разума	289
Практические результаты определения категорий добра и зла разумом	296
Вопрос первый. Источником суждения является дело (поступок, движение, действие)	297
Второй вопрос. Рациональная шариатская проблема	301
1. Что делает обязательным рациональный <i>шариат</i> ?	302
2. О связи между собой сфер религиозного и рационального <i>шариата</i>	302

3. До каких пределов распространяется действие рационального <i>шариата</i> ?	308
Отношения, которые регулирует рациональный <i>шариат</i> в независимой форме.	308
Отношения, регулируемые рациональным <i>шариатом</i> при помощи религиозного <i>шариата</i>	309
Определение проблем, соответствующих разумным суждениям; мутазилитское учение о трех уровнях разума в суждении.	311
Значение верховенства разума в процессе «обновления» (<i>таджид</i>).	313

Глава 6

МУДРОСТЬ – НАЗИДАНИЕ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ

- 318 -

1. Словарное значение слова «мудрость» (<i>хикма</i>); воззрения толкователей относительно понятия мудрости; наше мнение	324
1.1. Словарное значение слова «мудрость».	324
1.2. Воззрения толкователей относительно понятия мудрости	325
1.3. Наше мнение	335
2. Воззрения богословов-каламистов и мусульманских философов относительно мудрости	347
3. Мудрость согласно исламским богословам	359

Отпечатано в типографии



Мухаммад Шариф Ахмад

- родился в 1934 году в иракском городе Эрбиле;
- начальное образование получил от своего отца;
- защитил докторскую диссертацию по праву в Багдадском университете;
- работал в Министерстве вакфов Ирака на различных научных и административных должностях;
- был проректором иорданского университета «Ахли-бейт» и Эрбильского университета имени Салахаддина Аййуби;
- является деканом факультета закона и политики Эрбильского университета имени Салахаддина Аййуби;
- состоял членом бывшей Академии фикха в Джидде.

Труды:

- Понятие естественного закона с точки зрения мусульман: сравнительный анализ (1974);
- Разъяснение гражданских юридических текстов: сравнение мусульманского права с культурным правом (1981);
- Исламская проницательность (1997);
- Основы принудительности в гражданском законодательстве Иордании.

