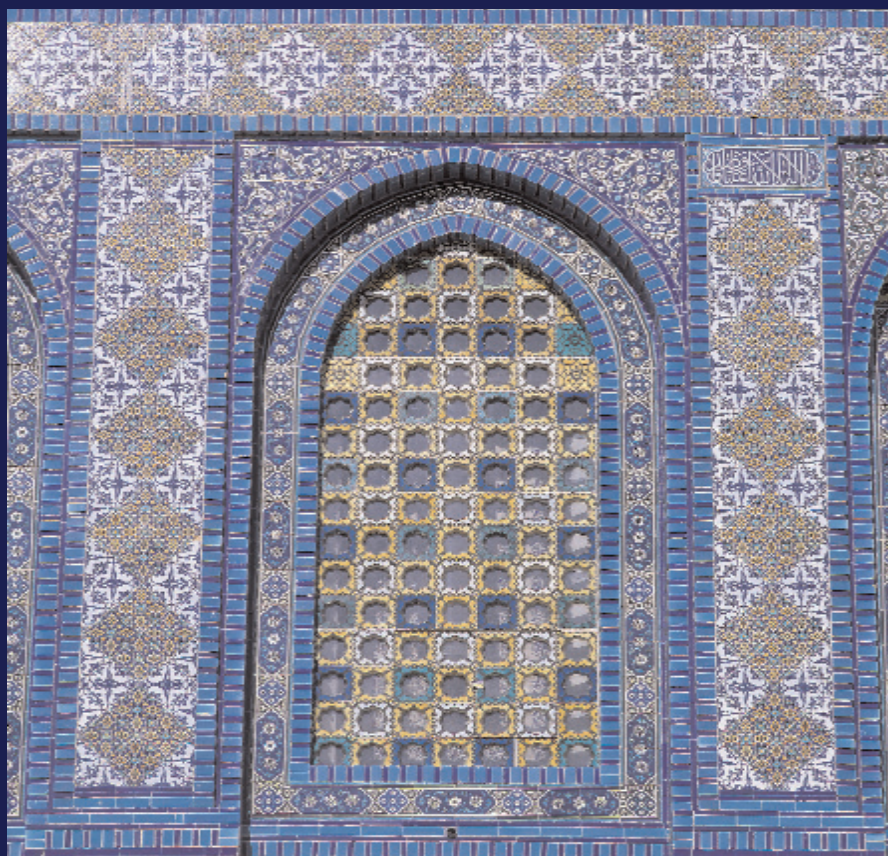


ТАХА ДЖАБИР

Ал-Алвани



*Проблемы современной
исламской мысли*

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Таха Джабир ал-Алвани



**ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ
ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ**



СБОРНИК СТАТЕЙ И ВЫСТУПЛЕНИЙ



Казань
2022

УДК 28-45
ББК 86.38-15
Ф 16

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

Issues in Contemporary Islamic Thought
Taha Jabir Al-Alwani

ISBN 1-56564-414-X paperback
ISBN 1-56564-415-8 hardback

© The International Institute of Islamic Thought, 1426 AH/2005 CE

Переводчик: Семен Казаков
Литературный редактор: Галина Зайнуллина

Таха Джабир ал-Алвани.

Ф 16 Проблемы современной исламской мысли. Сборник статей и выступлений. — К.: 2022. — 352 с.
ISBN 978-5-6049039-4-0

Книга принадлежит перу выдающегося ученого Тахе Джабиру ал-Алвани, который прекрасно разбирался в обозначенных вопросах. В представленных темах можно ознакомиться с ценными идеями и наблюдениями автора, полученные в результате многолетнего опыта изучения этих проблем и участия в процессе возвращения цивилизационной и интеллектуальной роли уммы.

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

УДК 28-45
ББК 86.38-15

© Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2022



СОДЕРЖАНИЕ



ПРЕДИСЛОВИЕ	8
ВВЕДЕНИЕ	10

ЧАСТЬ 1	
ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ	13

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИСЛАМСКОЙ И СЕКУЛЯРНОЙ ПАРАДИГМАХ ЗНАНИЯ	14
--	-----------

Введение	14
Таухид	16
Откровение	17
Очищение методологии от негативных элементов	19

НА ПУТИ К ИСЛАМСКОЙ АЛЬТЕРНАТИВЕ В МЫШЛЕНИИ И ЗНАНИИ	22
---	-----------

Введение	22
Современное состояние исламской мысли	22
Современное состояние исламских знаний	23
Современное состояние исламского образования	25
Современное цивилизационное состояние уммы	26
Навстречу исламской альтернативе	27
Вперед к стратегии познания	29

ПЕРЕСТРОЙКА МУСУЛЬМАНСКОГО РАЗУМА: ИСЛАМИЗАЦИЯ ЗНАНИЯ	36
--	-----------

ИСЛАМИЗАЦИЯ ЗНАНИЯ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ	42
Введение	42

Реальность и важность исламизации знания	47
Шесть дискурсов	54
Применение исламизации знания	62

ИСЛАМИЗАЦИЯ МЕТОДОЛОГИИ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ НАУК.....	69
Шариатские науки.....	77

ЧАСТЬ 2	
ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ.....	83

КРИЗИС МЫСЛИ И ИДЖТИХАД	84
Введение	84
Что мы подразумеваем под иджтихадом?.....	85
Иджтихад: союзник джихада	85
Муджтахид вознаграждается, будь он прав или неправ.....	87
Лексическое и узкоспециальное значение термина «иджтихад»	88
Каким образом преодолеть проблемы таклида и зависимости?.....	88

ТАКЛИД И СТАГНАЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО СОЗНАНИЯ.....	90
Истоки и зарождение таклида.....	90
Таклид и кризис уммы	91
Таклид: естественное положение вещей или отклонение от нормы?	92
Таклид: для мусульман или для немусульман?	94
Источники знания	96
Как мусульмане опустили до уровня таклида?	98
Последствия таклида	100
Заключение	104

ТАКЛИД И ИДЖТИХАД (ЧАСТЬ 1).....	105
Полемика вокруг иджтихада	105
Динамизм иджтихада в реструктуризации исламской методологии (ал-минхāдж).....	107
Панорамный взгляд на развитие иджтихада	110
Традиционная роль факиха	114
Нерешенные вопросы иджтихада.....	115

ТАКЛИД И ИДЖТИХАД (ЧАСТЬ 2).....	122
Лексическое и контекстуальное значение слова «таклид»	122
Правовые постановления о таклиде: сподвижники и таклид.....	124
Имамы и таклид	126
Формы таклида, какими их определяли факихи.....	129
КРИЗИС ФИКХА И МЕТОДОЛОГИЯ ИДЖТИХАДА	135
Введение	135
Упадок иджтихада.....	139
Фикх и интеллектуальная свобода	141
Фикх в Османской империи.....	143
Существенные особенности османского периода	144
Кризис фикха.....	146
Методологическая перспектива: закрыты ли врата иджтихада?.....	152
Заключение	155
РОЛИ ИСЛАМСКОГО ИДЖТИХАДА В РЕГУЛИРОВАНИИ И УПОРЯДОЧИВАНИИ РЫНКОВ КАПИТАЛА	158
Иджтихад	161
Экономика и рынок капитала.....	170
Заключение	194
ЧАСТЬ 3	
ПРАВА ЧЕЛОВЕКА.....	195
СВИДЕТЕЛЬСТВОВАНИЕ ЖЕНЩИН В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ	196
Введение	196
Доказательства, содержащиеся в Сунне	207
НАТУРАЛИЗАЦИЯ И ПРАВА ГРАЖДАН.....	227
ПРАВА ОБВИНЯЕМЫХ В ИСЛАМЕ (ЧАСТЬ 1).....	237
Введение	237
Историческое развитие правовой системы.....	238
Судебная система и ее истоки.....	243
Обвиняемые.....	245
Принципы, которые необходимо учитывать.....	249

ПРАВА ОБВИНЯЕМЫХ В ИСЛАМЕ (ЧАСТЬ 2)	256
Право на защиту	256
Обращение обвиняемого за защитой к адвокату	257
Право обвиняемого хранить молчание и быть выслушанным	260
Показания, данные по принуждению	260
Признания, полученные с помощью обмана	267
Чистосердечное признание обвиняемого и право на отказ от него	268
Право обвиняемого на компенсацию за ошибки, совершенные при вынесении судебного постановления	270
Заклучение	272

ЧАСТЬ 4

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ	273
---------------------------------	------------

ПОЛИТОЛОГИЯ В КЛАССИЧЕСКОМ

НАСЛЕДИИ ЛИТЕРАТУРЫ ИСЛАМА	274
---	------------

Вызовы, стоящие перед мусульманскими учеными	275
Шаги на этом пути	277

НЕДОСТАЮЩИЕ АСПЕКТЫ

В СОВРЕМЕННЫХ ИСЛАМСКИХ ДВИЖЕНИЯХ	281
--	------------

Введение	281
Современный исламский дискурс: недостающие аспекты	282
Свидетельские показания и ответственное свидетельствование	283
Недостающие аспекты: процедура выявления	283
К всестороннему осознанию	285
Универсальный кризис, универсальное решение	285
Склонность к компромиссу или отвержению: ее истоки	285
Потребность в методологии	287
Обретение власти: решение ли?	287
Составляющие былого благополучия	288
Неверная аналогия	290
Упадок уммы: глубинные причины	290
Секуляризм против реформы	290
К широкому взгляду на Откровение и мир	293
Новая логика	294
Методологическое понимание и совместное прочтение Корана и вселенной	295

Тупики современной мусульманской деятельности.....	300
Коллективный иджихад и совместные действия.....	300
Действовать в одиночку: ловушка исключительности.....	302
Генезис мысли об исключительности.....	305
Вывод.....	307
К разрешению кризиса.....	308
Всесторонность.....	309
Общий подход к человечеству, времени и месту.....	309
Целенаправленность.....	310
Универсальность.....	311
Препятствия на пути к универсальности ислама.....	313
Исламская универсальность против западного универсализма.....	314
Современная западная цивилизация:	
история и характерные черты.....	315
Логика приобщения к исламскому миру.....	318
Определяющие факторы кризиса западного сознания.....	321
Курс действий.....	323
Определяющие факторы кризиса мусульманского сознания.....	324
Заключительные замечания.....	329
ВЛАСТЬ: БОЖЕСТВЕННАЯ ИЛИ КОРАНИЧЕСКАЯ?	335



ПРЕДИСЛОВИЕ



Международный институт исламской мысли (The International Institute of Islamic Thought, ИИИТ) с большим удовольствием представляет настоящий сборник статей и эссе, первоначально опубликованных в Американском журнале исламских социальных наук и серии периодических изданий Лондонского отделения МИИМ (ИИИТ). Работы принадлежат выдающемуся ученому, который прекрасно разбирается в обозначенных вопросах, доктору Тахе Джабиру ал-Алвани. Собранные под одной обложкой, они предлагают читателю ценные идеи и наблюдения автора, полученные в результате многолетнего опыта изучения этих проблем и участия в процессе возвращения цивилизационной и интеллектуальной роли уммы.

Доктор ал-Алвани, выпускник университета ал-Азхар и ведущая фигура в продвижении целостного подхода к знанию, который сочетает два чтения: Откровения и реально-экзистенциального, а также холистическое и системное исследование современных проблем, стоящих перед исламской мыслью. Книга будет интересна ученым, исследователям и всем заинтересованным в понимании интеллектуального кризиса, с которым столкнулся мусульманский мир.

МИИМ, основанный в 1981 году, служил и служит важным центром содействия искренним и серьезным научным начинаниям, которые основаны на видении, ценностях и принципах ислама. Исследовательские программы Института, его семинары и конференции за последние двадцать четыре года осуществили публикацию более 250 работ на английском и арабском языках, многие из которых были переведены на другие языки.

Мы хотели бы выразить нашу благодарность Джею Уиллоуби за все его усилия по подготовке данной книги к изданию и тесное сотрудничество с редакторской группой Лондонского отделения МИИМ,

включив их комментарии и предложения для завершения работы. Да отблагодарит Бог их и автора за все их старания.

*Доктор Анас С. аш-Шайх Али
Научный консультант
Лондонское отделение ИИТ, Соединенное Королевство*

*Раби ас-сани 1426 г.
Июнь 2005 г.*



ВВЕДЕНИЕ



В настоящей книге мы предлагаем читателю подборку исследований, каждое из которых обращается к исламским интеллектуальным проблемам, связанным с реформой и целеполаганием, и принадлежит к одному и тому же интеллектуальному подходу: исламизации знания. Данный подход, активно используемый с 1950-х гг., стимулирует познание и мышление, а также связанные с ними компоненты и философию, направленные на достижение культуры, которая расширяет интеллектуальные горизонты человека и открывает простор возможностям культурного и цивилизованного взаимодействия между культурами и цивилизациями.

Впервые созданный в мусульманской среде, этот подход привлек мусульманских интеллектуалов и ученых, сосредоточенных на переосмыслении, критике и анализе наиболее насущных исламских интеллектуальных проблем. Успех в этом начинании позволит им принять активное участие в закладке основ исламского возрождения, которое даст всем мусульманам возможность взаимодействовать со своей эпохой; делиться со всеми людьми своим видением и усилиями по разрешению глобальных кризисов; достигнуть мира и безопасности; оказать содействие стараниям по защите прав человека, окружающей среды и меньшинств; поддержать свободу и оказать сопротивление террористическим и криминальным элементам; улучшить межрелигиозные отношения посредством диалога, сотрудничества и совместных усилий по восстановлению ценностей, позволяющих людям сохранять человечность; наконец, постепенно достигать сотрудничества между всеми представителями рода человеческого: «О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором

Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий (обо всем)»¹ (К. 49: 13).

Действительно, «религия и путь Ибрахима» могут убедить всех людей в общности их происхождения от одного отца и одной матери, как и в величии замысла, стоящего за их внешними различиями. Его понимают те, кто обладают знаниями. Земля – просторная обитель человечества, и различия в местоположении не меняют этого факта. Скорее, рассредоточение побуждает людей к кооперации и обмену благами, чтобы каждый получил свою долю щедрот и благословений этого общего дома.

Исламизация знания успешно повысила осведомленность образованных мусульман в необходимости пересмотреть многие проблемы, которые имеют отношение к их наследию, и перестроить исламское образование с целью формирования мусульманской личности, способной реформировать мусульманские концепции, идеи и практики. Эти реформированные концепции, идеи и практики смогут затем оправдать ожидания сообщества, ценности и цивилизация которого позволяют ему играть важную роль в улучшении человеческих отношений и устроении общих основ научного знания всех людей.

Читатель найдет здесь множество статей, посвященных кризисам и интеллектуальным вопросам, которые умма должна решить, прежде чем двигаться вперед.

В одной главе анализируется роль и история иджтихада, поскольку наши интеллектуальные проблемы не могут быть решены без использования учеными независимого мышления и творчества. В другой главе обсуждается подражание (таклйд). Здесь автор призывает мусульманских ученых и интеллектуалов отказаться от подражания и перестать отдавать предпочтение прошлому перед настоящим, пытаясь решить современные проблемы. Есть и глава о правах человека, в которой основное внимание уделяется случаям, когда человек слаб и беспомощен, – например, если его или ее обвинили в каком-либо преступлении в суде.

В другой главе рассматривается свидетельство женщин и отмечается, что многие вопросы, касающиеся мусульманок, должны быть устранены из привычек и практик, возникших в ходе развития исламского правоправедения. Эта глава также предлагает модель

¹ Здесь и далее использованы цитаты из русского перевода тафсира Корана Абудулы Йусуфа Али, за исключением немногих случаев, когда цитаты взяты из перевода М.-Н. О. Османова. и стоит соответствующее примечание. — *Примеч. пер.*

понимания Корана, которая отличается от менталитета законников и факихов, трактующих все в терминах разрешенного, запрещенного и того, что подчиняется законодательным правилам и основам. В дополнение к таким правовым положениям Коран фактически включает в себя социальные и индивидуальные советы и наставления, равно как и этическую систему, которая показывает людям, как правильно взаимодействовать друг с другом.

В этой главе также поднимается вопрос о толковании неоднозначно воспринимаемого аята К. 2: 282; в нем говорится о большой разнице между женским руководством (общиной) и женским свидетельствованием (властью в ограниченном индивидуальном вопросе). Автор рассматривает свидетельствование женщины в контексте всех вопросов, обсуждаемых в аяте и обнаруживает отсутствие каких-либо доказательств, отличающих свидетельствование женщины от свидетельствования мужчины. Ее показания – это в большей мере попытка содействия правовой системе в надлежащем понимании событий, нежели номинальное почтение. Любое свидетельство, которое дает судье лучшее представление о рассматриваемом деле, ценно.

Главы настоящей работы представляют собой видение, которое призывает мусульманскую умму пересмотреть свое наследие и переформулировать многие его аспекты, равно как и распространить критическое и любознательное мышление среди ее членов. Взятые в единстве, эти главы предлагают реформистский проект, призывающий мусульманских интеллектуалов и ученых по всему миру осознать всю широту и глубину кризиса исламской мысли сегодня. В дополнение к этому мы находим в книге указание на необходимость разрешения этого кризиса, чтобы умма могла пережить возрождение и исполнить свое предназначение среди народов мира.


Мы молимся, чтобы это драгоценное собрание исследований стало полезным и благотворным для читателя.

Международный институт исламской мысли (ИИИ)



ЧАСТЬ 1
Исламская мысль





НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИСЛАМСКОЙ И СЕКУЛЯРНОЙ ПАРАДИГМАХ ЗНАНИЯ²



Введение

Когда секуляристская мысль преуспела на интеллектуальном поприще настолько, чтобы бросить вызов авторитету Католической церкви, ее корни уже крепко держались в западной почве. Затем, когда западные политические и экономические системы начали преобладать во всем мире, было вполне естественно, что секуляризм, как движущая сила этих систем, должен был получить господство повсеместно. Со временем с разной долей успеха позитивистская парадигма постепенно вытеснила традиционные и религиозные способы мышления, в результате чего поколения мыслителей Третьего мира выросли убежденными, что единственный способ добиться «прогресса» и реформировать свои общества – следовать путем светского Запада. Более того, поскольку Запад начал продвигаться вперед политически, экономически и интеллектуально только после того, как влияние Католической церкви было маргинализировано, люди в колониях полагали, что им придется ослабить влияние своих традиционных религий, чтобы достичь такой же степени прогресса.

Согласно новой парадигме, обращение к религии в поисках решения современных проблем является абсурдом, ведь религия рассматривается как нечто, оставшееся от начальных этапов становления человечества, от «темных» веков суеверий и мифов, время которых

² Настоящая «статья-размышление» впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Some Remarks on the Islamic and Secular Paradigms of Knowledge // American Journal of Islamic Social Sciences*, 12, no 4, Winter 1995. P. 539–544. Перевод Йусуфа Талала ДеЛоренцо. Она была подвергнута некоторой редакции.

уже прошло. Как таковая религия не имеет никакого отношения к настоящему, и все попытки возродить ее обречены на провал и являются пустой тратой времени.

Многие люди предполагали, что можно принять западную модель секулярной парадигмы, сохраняя при этом собственные религиозные практики и убеждения. Причина в том, что такое принятие не будет негативно воздействовать на их повседневную жизнь до тех пор, пока оно не разрушает их культовые сооружения или не ограничивает их право на свободу вероисповедания. В результате почти каждое современное сообщество оказалось под влиянием упомянутой парадигмы. Более того, эта парадигма имела колоссальное влияние на то, как разные народы воспринимают жизнь, Вселенную и роль человечества. Кроме того, это может предоставить им альтернативный набор убеждений (при необходимости) и предложить ответы на основные вопросы.

В течение всего двадцатого века и большей части прошлого мусульмане брали на себя задачу согласовать западное видение жизни, человечества и вселенной со своим собственным или примирить исламское видение перечисленного с предписаниями западного. В результате многие практикующие мусульмане склонились к рационализации всего того, что представляется идущим вразрез с их умопостроениями или противоречит концепциям универсальности природы позитивизма и секулярной парадигмы. Например, мы видели многих мусульман, отождествляющих джиннов с микробами, ангелов с электронами или пророков с гениями. Для таких апологетов ислам затрагивает только «духовную» жизнь своих последователей и потому может считаться еще одним звеном в проржавевшей цепи «религий». Для таких «мыслителей» понятия шуры (совещания) и хилāфа (наместничества, попечительства) соотносятся с западными идеалами демократии и республиканизма, тогда как социализм и социальная справедливость выражены в закате!

Словом, кризис мусульманского разума и отсутствие интеллектуального творчества или основанной на иджитхаде (дедукции) ментальности затормозили развитие современной исламской парадигмы знания. Фактически этот вопрос как таковой вообще игнорировали, что в итоге привело к тому, что отличительные черты такой парадигмы еще предстоит определить в будущем. Но и это еще не все. В мусульманском мире существуют два потока образования. Первый поток, который выпускает технических экспертов мусульманского

мира, ученых, социологов, интеллектуалов и лиц, формирующих общественное мнение, основан на светской позитивистской парадигме и полностью функционирует в ее рамках Второй, возможно более похожий на завод, – это поток религиозного образования. Однако истоки этого направления больше обязаны традиции, нежели какому-либо пониманию параметров истинно исламской парадигмы знания. На протяжении веков эта образовательная тенденция не была способна ни на что, кроме самоповторов, и предлагала одни и те же комментарии к одним и тем же текстам в одних и тех же дисциплинах фикха (исламского правоведения), усул (основ исламского правоведения), наук о хадисах (действиях и словах Пророка, СААС³) и тафсира (комментария к Корану).

Инициатива исламизации знания направлена на разработку исламской парадигмы знания, которая будет служить альтернативой секулярной позитивистской парадигме, ныне господствующей в науке и искусстве. Такая альтернатива сочетает исламскую и универсалистскую перспективы; обращается к интеллектуальным и концептуальным проблемам всего человечества, а не одних только мусульман; включает основанную на таухиде⁴ реконструкцию концепций жизни, вселенной, человечества и человечности. Что же тогда представляет собой эта исламская парадигма знания и каковы ее основные компоненты?

Таухид

Исламский взгляд на знание берет за отправную точку понятие таухида (единства, единственности) Бога (СВТ⁵) в его Божественности и атрибутах. В действительности все здание исламской парадигмы стоит на фундаменте таухида. Эпистемологические аспекты таухи-

³ СААС (*саллā Аллāху ‘алайхи ва Саллам*) – «да благословит его Аллах и приветствует». Фразу всегда произносят вместе с именем Пророка.

⁴ Таухид (*таухīд*, прил. *таухīдī*) – признание уникальности и единства Аллаха и признание того, что Аллах Единый, абсолютный и трансцендентный Творец, Владыка и Господин всего сущего. В традиционном и простом выражении таухид представляет собой убеждение и свидетельство о том, что «нет Бога, кроме Аллаха», – сущность ислама, которая дает исламской цивилизации идентичность, связывает воедино ее составные части и тем самым объединяет их в целостную согласованную полноту, именуемую цивилизацией.

⁵ СВТ (*Субхāнаху ва Та ‘ālā*) – «Преславлен Он и Возвышен». Фразу произносят, когда говорят об Аллахе.

да проявляются через Божественный атрибут абсолютного знания и Его назидания человечеству о том, чего оно не знало. Более того, Бог создал в человечестве способность к обучению, научив Адама «именам» вещей, даровав людям способность читать и писать, а также привив им естественное чувство любопытства к самим себе и своему окружению. Он также отправлял посланников, чтобы те выразили Его Откровение и объяснили посредством Священных писаний все вопросы, связанные с Незримым. Иными словами, Он дал возможность человеческим существам направить свою энергию на осмысление физического мира, использование его силы на общее благо, раскрытие его законов и тайн вкупе с разработкой методологий взаимодействия с Откровением.

Откровение

И Коран, и Сунна выступают источниками ниспосланного богооткровенного знания, которые дополняют существование вселенной. Кроме того, Откровение можно считать творческим источником веры, мысли, мировоззрения и концептуализации. Откровение также предоставляет порядок для установления человеческих концепций; проясняет отношения между Богом, человечеством и Вселенной, а затем регулирует их таким образом, чтобы создать интегрированное общество, основанное на таухиде. Сунна разъясняет и конкретизирует эпистемическую методологию Корана, связывая пример Пророка с кораническими ценностями так, чтобы они могли быть применены к реальности изменяющихся обстоятельств. Посредством этой методологии человечество может преодолеть дилемму относительного и абсолютного, реального и идеального.

Помимо Откровения существуют другие источники и средства познания, такие как разум, чувства, интеллект, интуиция и опыт (включая эксперимент и наблюдение). Исламская парадигма знания дополняет свои источники несколькими принципами и фундаментальными основами, которые необходимы для ее всеобъемлющего характера. Среди них хилафа и амана (ответственность за общество) как руководящие факторы в определении смысла жизни для человечества, плюс мировоззрение, которое рассматривает этот мир и следующий как единый континуум, и убеждение, что интеллектуальная деятельность является религиозной и общественной обязанностью, причем

индивид несет ответственность за нее и может быть награжден или наказан. Между знанием и ценностями существует весьма тесная взаимосвязь, которая придает знанию свойство целенаправленности и при этом делает людей ответственными за проведение различия между полезными и бесполезными знаниями. В то же самое время исламская парадигма знания применима к академической деятельности на различных уровнях. К примеру, Пророк однажды сказал: «Будь ученым или учеником, но остерегайся третьего [невежества], ведь это ведет к гибели». Тем самым распространение знания было гарантировано, поскольку ни один человек или класс не мог претендовать на монопольное владение им.

Исламская парадигма находится в гармоничном отношении с человеческой природой (фитра), что позволяет людям устанавливать определенные интеллектуальные стандарты. Именно в этом контексте следует понимать следующее высказывание: «Вопрошайте собственное сердце [и полагайтесь на то, что оно говорит], даже если так называемые авторитеты говорят иное». Эта парадигма также включает множество фундаментальных характеристик, которые могут помочь создать действительно глобальное и универсалистское мировоззрение людей. Среди них человечность, практическая ценность, гармония, позитивность, стабильность, глобальность, универсальность, методология, посредничество, всесторонность, руководство, духовность, экспансивность и открытость.

Благодаря связи, которая существует в прекрасных отношениях между Богом и человечеством, между этим миром и следующим, а также между религиозной и мирской жизнью, исламская парадигма не подлежит закрытию. Это объясняет, как исламская парадигма может быть одновременно избирательной и всеохватной и как она может адаптироваться ко всему положительному и избегать всего негативного в знании. В конечном счете все это приведет к установлению интеллектуальных критериев, которые соединят знание с ценностями, высшими целями и универсальными принципами.

Позитивистская секулярная парадигма может похвастаться своим аналитическим мастерством, которое весьма впечатляет. Однако анализ и деконструкция должны предприниматься не просто ради них самих, но скорее с целью понять то, что было проанализировано неправильно, и исправить то, что пошло не так. Хотя секулярная парадигма провела свой анализ и деконструировала свою тематику, она оказалась предельно ограниченной в своей полезности, поскольку не

создала программы успешной реконструкции. Хотя данная парадигма эффективна в объяснении ситуаций, это объяснение хорошо ровно настолько, насколько оно соответствует интеллектуальным целям, которым служит. Таким образом, когда цели ограничены определенными параметрами исследования, итоговая польза тоже обязательно будет ограничена.

Единство человечества позволяет исламской парадигме знания создавать общезначимые умозаключения. Бог говорит в Коране: «О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который прислушивается больше других» (К. 49: 13); «Он создал вас (всех) из одного человека. Он сотворил из него жену ему...» (К. 39: 6) и «Мы направили тебя (о Пророк) только в качестве [свидетельства нашей] милости к творениям» (К. 21: 107). Более того, исламская точка зрения на сущностное единство вселенной позволяет ее парадигме создавать еще более емкие умпостроения.

Очищение методологии от негативных элементов

Исламская парадигма знания защищает методологию от спекуляций и пристрастий. В результате исламское вероучение может служить защитой от всех подобных элементов, поскольку оно не оставляет места для принятия чего-либо из источников, находящихся за пределами, установленными религией. Это важно, поскольку даже до сего времени человечество не смогло преодолеть себя и выйти за пределы спекуляций, прихотей, капризов и тому подобного.

Согласно исламской парадигме, человеческое знание обогащается знанием Божественного, так что люди всегда осознают помощь Бога и никогда не чувствуют себя полностью предоставленными самим себе. Следовательно, умонастроение, столь надменно навязываемое светской парадигмой, согласно которой Незримое не обладает эпистемологической ценностью, отвергается исламской парадигмой. Вместо этого мусульмане укрепляются уверенностью, которая берет начало в их опоре на два наиболее важных источника знания: откровение и вселенную.

Связь мусульман с пророчеством и его богооткровенным наследием добавляет измерение универсальности, человечности и этики к их интеллектуальной ориентации. Кроме того, таухид и признание Божественного в качестве источника знания не позволяют мусульманам чрезмерно полагаться на свою личность (с ее склонностью к тщеславию и высокомерию) и пытаться скрыть знания от других. Еще одним преимуществом таухида является то, что он очищает эпистемологические вопросы посредством постоянного изучения и пересмотра, которых требуют динамика иджтихада и укорененное в таухиде отвержение любого высшего начала, за исключением Бога. В таком случае, что бы ни считалось окончательным для отдельного человека или целого поколения мусульман, не обязательно останется последним словом для другого человека или следующего поколения; другие всегда будут иметь право открыть или заново поднять любой вопрос для дальнейшего рассмотрения, уточнения или отклонения.

Таухид также предотвращает злоупотребление знанием как властью, поскольку парадигма включает концепцию знания, основанного на коллективном владении и использовании, это сообщество, которое по самой своей природе исключает любую подобную монополизацию и элитарность. Фундаментальные источники знания доступны каждому, как и методологические шаги, необходимые для обращения с ними. Более того, связь между знаниями и ценностями исключает любое представление о необходимости следовать установленным эпистемологическим нормам и потому открывает дверь для дальнейшего изучения и анализа. Все это, в свою очередь, обеспечивает людям положение, в котором они не будут жить под впечатлением, будто нашли ответы на все вопросы, тогда как в действительности они обладают знанием лишь о внешних аспектах жизни этого мира или немногим больше.

Религиозный аспект парадигмы также гарантирует, что знание связано со всеми аспектами человеческой жизни, будь то прошлое, настоящее, будущее или Грядущая жизнь, и что оно позволяет ему созерцать вечные истины и наделять их более чистой и всеобъемлющей актуальностью в большей степени. Именно этот аспект гарантирует, что знания остаются возвышенными и никогда не уступают низменным наклонностям, художественным или каким-либо другим. Все это вытекает из роли человечества как халифа (управителя), а также его естественного достоинства, доброты, доверия и ответственности за улучшение общества.

Все сказанное выше следует рассматривать только как краткие предварительные замечания, призванные объяснить различия между исламской и светской позитивистской парадигмами знания. Однако должна быть возможность основывать более интенсивные, всеобъемлющие и детальные исследования на том, что было изложено здесь.



НА ПУТИ К ИСЛАМСКОЙ АЛЬТЕРНАТИВЕ В МЫШЛЕНИИ И ЗНАНИИ⁶



Введение

События, происходящие в современном мире, а также множество острых проблем, с которыми сталкивается мусульманская умма, особенно на интеллектуальном уровне, представляют собой серьезный вызов исламу. Учитывая это, попытка наметить интеллектуальные изменения в мышлении и знаниях мусульман еще никогда не была столь актуальной и необходимой. Это начинание поможет сформулировать четкую и скоординированную политику в отношении культурных преобразований, основанную на твердых принципах и продуманной стратегии. Также есть надежда, что этот образ действия приведет к научным результатам.

В качестве введения я дам краткое описание состояния знаний и мышления, а также систем образования и культуры в современном арабском и мусульманском мире.

Современное состояние исламской мысли

При изучении современного состояния мышления среди мусульман можно выделить три основных подхода:

1. «Аутентичный» или «традиционалистский» подход, который по большому счету считает «традиционную» мысль уммы само-

⁶ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Toward an Islamic Alternative in Thought and Knowledge // American Journal of Islamic Social Sciences* 6, no. 1 (September 1989): 1–12. Она была слегка отредактирована.

достаточной, а значит, способной быть представленной с очень небольшими изменениями или вообще без них. Этот подход предполагает, что современная интеллектуальная жизнь уммы может быть сформирована и организована, а структура ее цивилизации может быть построена на подобной основе.

2. «Модернистский» подход, который рассматривает современную западную мысль и ее миропонимание (например, ее концепции существования, бытия и человечества) как универсальные, без которых невозможно построить современную культуру и цивилизацию. Эта позиция утверждает, что западная мысль должна быть принята *in toto*, в целом, и что любые вытекающие из этого негативные аспекты являются ценой, которую необходимо заплатить за создание современной культуры и цивилизации.

3. «Эклектический» подход, который утверждает, что необходимо выбирать из традиционной мысли то, что является наиболее здоровым, а из современной – то, что считается правильным и доказуемым. Затем эти два подхода должны быть соединены вместе, чтобы сформировать интеллектуальную структуру, которая обеспечит надежную основу для достижения требуемых целей.

Однако традиционный подход в том виде, в котором он был представлен и применялся, не уберег умму от состояния упадка и неудач, от которых она страдает до сих пор. Точно так же западная мысль в том виде, в каком она была изложена и применена, не может защитить умму от присущих ей неблагоприятных, вредных и даже катастрофических последствий. Сторонники эклектического (избирательного) подхода не представили никаких подробностей своей предлагаемой смеси; они также не пытались воплотить ее в жизнь. Все это порождает широкомасштабный вопрос: переживает ли умма серьезный интеллектуальный кризис, и если да, то как она может найти выход из него?

Современное состояние исламских знаний

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос, необходимо кратко взглянуть на современное состояние знаний. В настоящее время наших студентов обучают двум типам знаний. Во-первых, существуют современные социальные, технические и прикладные науки, которые контролируют организацию и функционирование всех аспектов со-

временной жизни. Они, независимо от вклада мусульман во многие из их основ, включают в себя совокупность знаний, принципы, правила, цели и методы которых были сформированы западным менталитетом по его религиозным и интеллектуальным лекалам, философии и в русле западных же оснований. Каждый аспект этих знаний тесно связан с западной формой цивилизации.

Во-вторых, есть знания, которые мусульмане описывают как *шар‘ий* (относящиеся к шариату [исламскому закону]) или *аслий* (относящиеся к основам ислама). Эти области можно далее разделить на познание целей и познание средств. Эксперты по классификации и каталогизации включают оба эти понятия в рубрику *ал-‘улум ан-наклийа* (передаваемое знание).

Большая часть этих знаний была создана для решения вопросов, возникших в третьем веке хиджры, в период становления исламских наук. Они появились в качестве ответа на историческую реальность уммы того времени. Книги и справочники, распространенные среди студентов, были подготовлены после того, как врата иджтихада были закрыты, а вместо него получил широкое распространение таклид (подражание трудам предыдущих ученых). Авторы этих работ готовили их с особой тщательностью, уделяя большое внимание языковым деталям и художественному стилю, чтобы продемонстрировать глубину своих знаний ученикам, коллегам и оппонентам. Они больше похожи на монологи, чем на учебники.

Методы и содержание подобных материалов поддерживали концепцию таклида и побуждали людей придерживаться ее. Намерение их авторов состояло в том, чтобы помешать людям осуществлять любую форму иджтихада, кроме той, которая необходима для понимания самих книг, а как результат, заставить людей пренебрегать иджтихадом. Такого рода знание не могло подготовить людей к жизненным реалиям. Напротив, оно усиленно поощряло слепое следование и подражание и сводило на нет интеллектуальную активность и творчество. Таким образом, люди, стремящиеся к знаниям, оказывались в ловушке – между следованием чуждой современной мысли и старым традиционным мышлением. Ни тот, ни другой вид знания не позволял им достичь иджтихада, который помог бы им здраво и разумно решать насущные проблемы.

Современное состояние исламского образования

Рассматривая системы образования в мусульманском мире, мы замечаем преобладание дуальной системы. Первая – традиционная «исламская система», предлагает студентам программу, состоящую из шариатских наук (т. е. наук, относящихся к исламскому праву). Эта система ограничивается подготовкой и предоставлением выпускникам возможности вести личные дела, удовлетворять некоторые образовательные потребности и руководить молитвами в мечетях. По большей части эта система остается частной, она имеет ограниченный доступ к государственным средствам. Необходимые денежные средства поступают из остатков благотворительных пожертвований, а не из государственного бюджета. Требования секуляризации навязываются во имя модернизма в тех случаях, когда есть доступ к общественным средствам.

Вторая, более распространенная, – это светская система, которая представляет все виды современного знания и науки во время обучения студента. Она пропагандирует далекую от ислама ориентацию и достигла огромного масштаба, вытесняя исламскую систему. Поскольку выпускники исламской системы изолированы от реальности современной жизни и ее вызовов, они обычно не представляют конкуренции выпускникам светской образовательной системы. Следовательно, неисламская светская система производит интеллектуальных, политических и социальных лидеров уммы, а также тех, кто управляет ее деятельностью и средствами производства.

Эта дихотомия в системах образования вскоре стала средством разделения уммы и истощения ее энергии. В действительности же образование должно быть средством объединения мусульман и предоставления им единой культурной перспективы. Оно должно вести их к прогрессу и созиданию, создавать гармонию и обеспечивать общую цель, направляя все усилия на развитие праведной мусульманской личности, чьи ум и душа, воспитание и поведение, а также способность к личной инициативе и рассуждению сильны и продуктивны.

Во многом разделение, фрагментация и трагические конфликты, поразившие многие части арабского и мусульманского мира, являются следствием негативных аспектов этой дихотомии. Кроме того, отрицательные последствия других направлений образования (напри-

мер, военного, частного и иностранного) отражаются на взглядах и культурных представлениях выпускников.

Современное цивилизационное состояние уммы

Сегодня территория уммы является самым стратегически важным и богатым регионом мира. Ее земли содержат важнейшее сырье для западной промышленности и помимо этого огромные людские ресурсы. Мусульманский мир также имеет величественное наследие и обладает лучшими источниками руководства: Божественным Откровением (*вахи*), а именно: неподражаемым Кораном (включая его толкование и применение) и Сунной Пророка. Однако, несмотря на это, мусульманский мир страдает от внутренних раздоров и разногласий, неурядиц и противоречий, войн и угроз миру во всем мире, экстравагантного богатства и ужасающей бедности, голода и эпидемий.

Умма разделена во вред себе, разорвана и раздроблена почти на пятьдесят национальных государств, разделенных искусственными границами, призванными создавать и поддерживать постоянную напряженность и конфронтацию, особенно между соседними государствами. Ни у одного из этих государств не было шанса достичь полной свободы и стабильности или социальной интеграции, которые позволили бы им сконцентрировать свои силы на строительстве и развитии. Сектантство, фракционность и национализм, которые являются причиной дисгармонии, доминировали настолько, что привели к постоянному состоянию нестабильности, которым иностранные державы могут легко манипулировать в любое время по своему выбору. Такая ситуация ведет только к еще большим беспорядкам и анархии. Отсутствие индивидуальной свободы мешает людям заниматься своим интеллектуальным и культурным ростом, не говоря уже об их естественном психологическом развитии. Мусульмане продолжают жить в страхе бедности, угнетения и террора либо со стороны тех, кто специально готовился насаждать умме западные формы мышления и культуры, либо со стороны военных диктаторов, которые захватывают власть и навязывают свою легкомысленную, произвольную и своенравную политику с помощью силы, пыток и запугивания. При таких диктатурах роль политических институтов и административных органов полностью перечеркивается, что по сути своей является катастрофой, уничтожающей все человеческие достоинства и культурный потенциал народа.

Подавляющее большинство уммы неграмотно. Потребности людей намного превышают те товары, материалы и услуги, которые они могут себе позволить. Практически ни одно мусульманское государство не самодостаточно даже в обеспечении важными и насущными товарами первой необходимости. Этот дефицит обычно восполняется за счет импорта, что только увеличивает зависимость от иностранных держав. Еще более невыносимой ситуацию делает то, что сырье закупается у мусульманских государств по самым низким ценам или даже берется даром, а возвращается к ним в виде промышленных товаров по самым высоким ценам. Таким образом, многие из этих государств живут на грани голода, а остальные могут быть практически мгновенно доведены до такого уровня, если того пожелают экспортеры и иностранные державы.

Те немногие мусульманские государства, которые пошли по пути индустриализации, не достигли полной самодостаточности, поскольку они все еще зависят от иностранных источников, поставляющих большую часть оборудования, необходимого для развития их промышленности. В результате эти иностранные источники могут контролировать зарождающуюся промышленность и направлять ее в соответствии со своими политическими и экономическими интересами.

В большинстве случаев «мусульманская промышленность» была создана не для решения неотложных и жизненно важных проблем мусульманского мира, а лишь для удовлетворения косвенных и второстепенных потребностей его жителей, а также для обслуживания потребительских желаний и привычек, привитых мусульманам ради чужого блага.

К сожалению, весь мусульманский мир привык потреблять продукты современной неисламской цивилизации и перенял многие ее внешние аспекты, такие как «современные» дороги, здания и места развлечений в своих столицах. Вдобавок к этому были созданы некоторые политические и экономические институты, основанные на западных моделях. Однако эти меры не привели к желаемым преобразованиям. Более того, они не поставили умму на путь достижения этих преобразований. Каким образом можно исправить эту ситуацию?

Навстречу исламской альтернативе

Для того чтобы представить умме исламскую альтернативу, мы должны преобразовать мусульманскую мысль в целом и пересмо-

треть ее методологию. Мы должны понять позицию региональных и националистических, а также западных, марксистских и либеральных мыслителей. Более того, мы должны осознать, насколько влиятельной стала западная мысль в мусульманском мире. Это позволит нам осознать тот огромный и потрясающий вызов, с которым мы столкнулись, и то давление, которое история и современность оказывают на мусульманское сознание.

Подобная перестройка мышления предполагает соблюдение нескольких важных условий: преобразование должно быть всеобъемлющим и свободным от всякого психологического давления (аппелирующего как к историческим событиям, так и к явлениям современности), также оно должно осуществляться как серьезный поиск научных альтернатив, управляемых теоретическими и интеллектуальными принципами, с целью улучшения и самокритики.

Такой пересмотр должен обратиться к спорным вопросам, которые занимали мусульман и мешали им быть успешными, продуктивными и влиятельными: причинно-следственная связь, предполагаемый конфликт между Откровением и разумом, слепое подражание предшествующим ученым и его пагубные последствия, достоинство человечества и так далее. Преобразование должно переосмыслить эти вопросы здраво и объективно, а также попытаться освободить разум мусульман от оков и негативных последствий, которые эти проблемы оказали на психологию, менталитет, образование и образ жизни уммы.

Мы должны пересмотреть и исправить историческую и культурную структуру уммы, доставшуюся ей из прошлого, и избавить ее от слабости, дихотомии и оторванности от реального положения дел, – всего, что препятствует ее эффективной работе и продуктивности. Мы должны пересмотреть все преобладающие концепции и работать над достижением правильных взглядов на вселенную, человечество, саму жизнь и все прочие связанные с этим темы. Кроме того, мы должны согласовать источники этих взглядов и разработать исламские системы и институты, которые могут определить роль каждого из них. Таким образом, эти системы и институты могут помочь в достижении целей ислама, даже если они не совсем соответствуют его исторической реальности по форме и структуре. Этот проект должен привести к исламской концепции цивилизации, которая позволит мусульманам восстановить умму и достичь ее целей и задач. Мы должны стремиться превратить все вышеперечисленное, в соответствии с

указанным выше методом, в скоординированную культурную систему, которая воспитает и окультурит всю умму, чтобы та стала процветающей эффективной системой.

Прочная интеллектуальная основа, которая является отправной точкой для построения цивилизационной системы, должна обладать тремя характеристиками: 1) непогрешимые источники, не содержащие ошибок и искажений, чтобы мышление не выродилось в фантазии и блуждающие размышления; 2) источники, приемлемые с рациональной и логической точки зрения, чтобы идеи, представленные мусульманскому разуму, не были отброшены; и 3) реалистичные источники, позволяющие мусульманам взаимодействовать с реальностью, чтобы изменять ее и положительно влиять на нее.

Вперед к стратегии познания

В наше время научное знание определяется в соответствии со следующей максимой: «Каждая частица знания является предметом осязаемого эксперимента». Это определение, существовавшее на протяжении веков и принятое учреждением Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО), используется для определения того, какой тип знания можно считать «научным». В связи с принятием и широким распространением этой концепции, Откровение было отвергнуто как источник знаний, культуры и цивилизации. Кроме того, все знания, основанные на нем, были исключены из числа научных, независимо от того, касались ли они материального или нематериального мира. Все такие знания считались «преданиями» или «ненаучными знаниями», не приносящими никакой пользы.

В результате был сделан вывод, что только эмпирический метод способен породить научное знание. Само человечество рассматривалось как не более чем масса биологических субстанций, а социальные и гуманитарные науки подчинялись законам естествознания. Эксперименты проводились на животных в попытке выявить те законы, которые можно было бы применить к человечеству и к человеческому поведению: реакции, влиянию, послушанию, отказу, способам удовлетворения материальных и других потребностей.

Мусульмане также приняли этот подход, в результате чего современные западные социальные и гуманитарные науки, не говоря уже о лежащей в их основе философии, стали основными источниками му-

сульманского образования, менталитета и отношения к жизненным ценностям. Точно так же искусство, основанное на этой философии, сформировало их психологию, определило их вкусы и отношение к эстетическим ценностям. Методы преподавания и учебные программы в университетах, учебных заведениях и школах были подчинены этой концепции, что привело к вестернизации и отчуждению студентов от ислама. Следовательно, вопросы, рассматриваемые в Откровении, были классифицированы как вымысел. Была установлена прочная связь между мощью, продуктивностью и возможностями Запада, с одной стороны, и западными мыслью, убеждениями и концепциями Бога, Вселенной, человечества, религии, жизни, природы, времени, истории, материи, мужчин и женщин, души, науки, знания и различных других вопросов, с другой стороны.

В свете вышесказанного первым шагом к формулированию исламской культурной стратегии можно считать переопределение знаний в терминах исламской эпистемологии таким образом, чтобы это было приемлемо для мусульман во всем мире. В этом контексте нам необходимо подчеркнуть, что все знания получены из Откровения, разума, восприятия или эксперимента. Современная теория познания утверждает, что единственным источником научного знания может быть лишь материальная вселенная. Исламская теория научного знания, с другой стороны, подчеркивает, что у знания есть два источника: Откровение и материальная вселенная. Откровение – это источник абсолютных фактов и истины, в отношении которых не существует никаких сомнений и никаких представлений об относительности. Откровение содержится в Коране, который Аллах ниспослал пророку Мухаммаду. Аллах призвал человечество создать суру (главу), которая могла бы сравниться даже с самой короткой сурой Корана: «А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспосылаем Нашему рабу, то создайте суру, подобную этой, и призовите свидетелей (или помощников), кроме Аллаха, если вы правдивы» (К. 2: 23).

Чтение Корана само по себе является формой поклонения Богу. Коран открывается сурой *Ал-Фāтиха* («Открывающая») и завершается сурой *Ан-Нāс* («Люди»). Второй источник Откровения – это обязательные с правовой точки зрения пояснения к Корану, которые содержатся в Сунне Пророка. Она включает в себя его описанные действия и решения (т. е. все то, что он говорил, делал, одобрил или осудил, при условии, что достоверность конкретного повествования была доказана).

Исламская теория познания считает, что средствами получения знаний являются разум, восприятие и эксперимент. В Коране сказано: «Это Он вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, умом и сердцами, — быть может, вы будете благодарны (Аллаху)» (К. 16: 78).

Согласно исламу, ни одно знание не может считаться истинным или достойным принятия без подтверждающих доказательств из Откровения или проявленной вселенной. Знания о материальной вселенной должны быть получены одним из трех вышеупомянутых способов: разумом, восприятием или экспериментом. Коран призывает людей подтверждать свои утверждения: «Явите ваше доказательство, если вы правдивы» (К. 2: 111). Что касается тех, кто утверждает необоснованные убеждения, то Коран указывает: «Есть ли у вас какое-либо (истинное) знание, которое вы можете представить нам? Вы лишь следуете предположениям и лжете» (К. 6: 148). Коран также категорически заявляет: «Они следуют лишь за предположением, хотя предположение не может заменить истину» (К. 53: 28).

Человечество должно иметь определенные знания и понимание двух областей: «невидимого мира» (*'ālam al-ghayb*), который находится за пределами восприятия сотворенного существа, и «видимого мира» (*'ālam ash-shahāda*), который может быть засвидетельствован чувствами или разумом сотворенного существа. Основным источником знаний о невидимом мире – это Откровение, из которого человечество черпает свидетельства о нем. А основным источником знаний о видимом мире – осязаемая вселенная, материальный мир. Эксперименты и восприятие предоставляют доказательства о видимом мире с помощью различных средств, которые могут подкреплять друг друга. Если мы зложим прочный фундамент для теории исламского познания и представим ее как альтернативу современной западной теории познания, мы зложим вторую основу предлагаемой культурной стратегии.

Эта стратегия должна основываться на понимании того, что у каждого народа есть главный вопрос, вызывающий озабоченность, вера или основная цель, которые служат ему в качестве мотивации, вдохновения и импульса во всякой деятельности, связанной со знанием и трудом. Обычно каждая нация стремится всеми возможными способами внедрить это убеждение или цель в сознание своей молодежи, особенно в детстве. Уже затем нация продолжает воспитывать и укреплять эту веру на протяжении всего развития человека.

Нынешняя система образования не смогла привить ни убеждений,

ни здравого видения, ни стандартов, ни мотивации мусульманскому миру. В результате целью образования для мусульман является получение достойной работы с приличным доходом. Материализм получил широкое распространение среди образованных классов, которые потеряли всякое представление о ясной цели в жизни. Академические программы не смогли сформировать в сознании мусульман здравую цель. Единственный способ достичь этой цели – утвердить сильную веру (*'акйда*) и привить исламское мировоззрение сердцам и умам мусульманской молодежи. Мы должны использовать все доступные средства и ресурсы для воспитания и развития этой веры и мировоззрения, чтобы достичь чувства принадлежности к мусульманской умме. Мы должны сделать это убеждение движущей силой и источником вдохновения для наших мыслей и чувств.

Средние школы на Западе, несмотря на свой секуляризм, комплексно и всесторонне обучают учащихся западному наследию, истории культуры и традициям. Это дает учащимся чувство принадлежности и прививает им основные цели и стратегию их страны. Дети вырастают с этим чувством и несут в себе видение и концепции своей нации о жизни, вселенной, человечестве, других культурах, а также прочие аспекты ее мировоззрения.

Предлагаемая нами культурная стратегия должна прочно утвердить ислам и его видение не через ограниченные занятия по «религии», а задействовав всю систему образования. Каждый учебный план и программа должны быть направлены на формирование и утверждение этого убеждения. Мы должны избавить каждую учебную программу от всего, что противоречит или противостоит вероубеждению, путем реорганизации системы образования во всех мусульманских странах и устранения негативных влияний разделения на религиозное, светское, гражданское и военное образование. Именно это разделение создало и продолжает сохранять разногласия среди нашего народа, в результате чего выпускники религиозных школ и университетов имеют идеи, мнения и концепции, которые резко отличаются от тех, которые принадлежат выпускникам светских или военных школ и университетов. Мы не хотим отменить разнообразие и специализацию; мы лишь хотим положить конец этому разделению.

Этой цели можно достичь путем интеграции существующих систем и создания единой системы, основанной на учении, духе и видении ислама. Новая система образования, ее учебные программы и методы, а также ответственные за нее лица должны проникнуть

ся принципами и целями ислама. Эта система должна отказаться от традиций и образовательных программ, их содержания и методов из других стран, которые были приняты без учета особых потребностей и стремлений нашей уммы. Она должна формировать чувство предназначения, при котором профессиональные достижения и материальный успех могут рассматриваться как дополнительные бонусы, а не как сама цель образования. Предлагаемая система образования должна объединять идеи, концепции и мнения по всем основным вопросам. Если на этом этапе произойдет некоторая диверсификация по различным специализациям, студенты и ученые не будут чувствовать себя изолированными или отчужденными.

Если данное объединение будет проведено должным образом, это поможет обеспечить всех образованных членов уммы достаточным количеством знаний, касающихся исламских убеждений, ценностей и целей, а кроме того, исламской морали и поведения. Помимо этого, подобное объединение поможет ознакомить мусульман с исламским законодательством, историей и цивилизацией, а также со всем тем, что важно и необходимо для современного познания.

При разработке исламской альтернативы в области развития мысли и знаний особое внимание необходимо уделить изучению исламской цивилизации. Подобное исследование, если оно проводится в соответствии с надлежащей методологической программой (в которую внесли свой вклад ряд избранных исламских мыслителей, педагогов и психологов), считается одним из важнейших средств создания и кристаллизации чувства принадлежности человека к умме; оно позволяет ему или ей понять дух, побудивший наших предков к великим достижениям в искусстве и науке, а также в политической, социальной и экономической мысли. В то же время отдельные мусульмане узнают о боли и страданиях предыдущих поколений, о том, чего они не смогли достичь, а также – как и почему они потерпели неудачу. Такое понимание поможет им развить самосознание и способность сравнивать себя с другими народами и цивилизациями. Кроме того, изучение исламской цивилизации поможет создать и развить сознание ее наследия, духа, который породил и одушевил ее, и того, что отличает ее от других цивилизаций, развить способность планировать будущее и предвосхищать его, защитить мусульман от шквала конфликтующих течений цивилизации, которые стремятся доминировать над ними. Конечно, ни один человек не может выйти из этого конфликта невредимым, если он или она не принадлежит

к одной из соперничающих цивилизаций, способных стать реальной альтернативой, когда прочие цивилизации приходят в упадок и терпят поражение.

Наша новая образовательная стратегия должна включать курс обучения, который объясняет основы, ценности, происхождение и цели ислама как источника мысли, культуры и цивилизации. Этот четырехлетний курс должен изучаться на первых этапах университетского образования всеми студентами, независимо от их специализации. Он должен быть посвящен истории ислама, историческим достижениям исламской цивилизации и основным чертам исламской культуры.

Исходя из вышесказанного, нам необходимо представить гуманитарные, социальные науки и искусства с точки зрения ислама. Мы должны понимать, что методы и теории современных гуманитарных, социальных наук и искусств были сформированы таким образом, чтобы отражать именно западную мысль, а также ее убеждения, стратегии и жизненные цели. Вопросы, которыми они занимаются, вытекают из западных теорий познания. Однако люди на Западе начали ощущать недостатки и неспособность этих наук удовлетворить даже их собственные потребности. В настоящее время эти научные дисциплины сталкиваются со многими серьезными проблемами в своих методах, теориях и применении, которые их приверженцы на Западе пытаются исправить.

Мусульманам крайне необходимо иметь свои собственные гуманитарные, социальные науки и искусства, основанные на их убеждениях и теории познания, вытекающей из источников этих убеждений. Если эта цель будет достигнута, то не только мусульмане достигнут своей цели, получив знания в области исламских гуманитарных и социальных наук, которые связаны с исламскими моральными ценностями, но, более того, такие ценности действительно будут способствовать всеобщему благосостоянию человечества.

Эта цель может быть достигнута путем изучения указаний Корана и Сунны по всем социальным и гуманитарным вопросам, а затем их классификации в соответствии с проблематикой этих наук, чтобы они могли служить руководящими указаниями и принципами для наших обществ. Эта работа должна выполняться группами исследователей, состоящими из специалистов в области гуманитарных и социальных наук, арабского языка, а также наук о Коране и Сунне.

Кроме того, необходимо изучать исламское наследие и классифицировать все имеющиеся материалы в соответствии с проблематикой

конкретных наук. Эта классификация должна быть точной, чтобы знания, содержащиеся в исламском наследии, были легко доступны исследователям и специалистам в удобной и достоверной форме. Компьютеры и информационные технологии являются бесценными инструментами для любого такого проекта. Необходимо провести критическое исследование современной мысли, чтобы отобрать ее лучшие элементы в соответствии со строго определенными стандартами.

Наконец, необходимо разработать планы по использованию всего этого материала и извлечь из него пользу. Учебники для колледжей, институтов и школ должны быть переписаны таким образом, чтобы они отражали исламское видение современной действительности и потребностей. Более того, они должны быть написаны и оформлены таким образом, чтобы сделать их привлекательными и удобными в использовании.

Все арабские и исламские университеты должны сотрудничать для достижения этих целей. Международный институт исламской мысли располагает подробными планами по всем этим вопросам и готов поделиться своим опытом с Исламской организацией по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), а также со всеми, кто серьезно желает сотрудничать в этих вопросах.

В заключение я хотел бы выразить свою признательность и благодарность ИСЕСКО за то, что она собрала мусульманских ученых со всего мира для обсуждения и предложения концепции культурно-цивилизационной исламской системы. Уже давно назрела мышленнеобходимость подобной системы. Пусть Аллах (*СВТ*) дарует нам успех и поможет нам достичь того, что будет угодно Ему.



ПЕРЕСТРОЙКА МУСУЛЬМАНСКОГО РАЗУМА: ИСЛАМИЗАЦИЯ ЗНАНИЯ⁷



Исламизацию знания можно понимать как культурный и интеллектуальный проект, направленный на исправление процессов мышления в мусульманском сознании, чтобы он мог продуцировать исламское, социальное и гуманистическое знание, основанное на двух источниках, которые мусульмане принимают в качестве установленных источников познания истины: *вахи* (Божественное Откровение) и *вуджуд* (существование). В этом стремлении мы будем использовать разум и чувства, в качестве помощников в обретении подобного знания. Поэтому мы отвергаем любой подход или источник знания, который не может быть основан на Откровении и проявленном бытии.

Исламизация знания – это усилие, процесс перестройки мусульманского разума, чтобы он мог снова участвовать в иджтихаде и вернуться на свой уникальный путь. Оказавшись там, он может действовать во всей своей исторически узнаваемой гениальности, чтобы прояснить себе, а затем человечеству цель и задачи шариата и Откровения, а затем выяснить, как они могут быть спроецированы и применены в текущей ситуации.

Мы не рассматриваем этот проект так, будто он имеет отношение только к исламской умме. Напротив, мы рассматриваем его как поиск спасения человечества – способ показать миру, как восстановить взаимосвязь между знаниями и ценностями. Действительно, с того момента, когда разделение между знаниями и ценностями стало ярко

⁷ Эта программная речь впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Reconstruction of the Muslim Mind: The Islamization of Knowledge // American Journal of Islamic Social Sciences* 7, no. 3 (December 1990): 453–457. Она была переведена доктором Джамалом Барзинджи и Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

выраженным, цивилизация неуклонно приходила в упадок.

Исламизацию знания можно также понимать, как попытку исламской культуры и мышления открыть каналы осмысленной коммуникации и культурного обмена для того, чтобы преподнести человечеству божественные истины, которых оно так долго жаждало. По словам Роже Гароди, французского мусульманского философа, это средство и подход в диалоге цивилизаций.

Мы назвали этот проект «исламизацией знания», чтобы обратиться к росткам веры, живущим в сердцах мусульман, чтобы пробудить в мусульманских умах истинное понимание современной ситуации в мусульманском мире, а также полного отсутствия мусульманской общины в роли влияющего фактора в современной цивилизации. Возникновение осознанной потребности в исламизации знания можно рассматривать как первый шаг культуры, которая изо всех сил пытается вырваться из ограничивающих ее путь своего исторического опыта – преодолеть его ради того, чтобы примириться с доминирующей культурой, которая совершенно чужда по своему строению, философии, убеждениям и целям.

Исламизацию знания также можно рассматривать как сознательную попытку предоставить человечеству возможность находить рациональные, работоспособные и реалистичные решения для решения своих проблем, а затем действовать в соответствии с ними. Действительно, многие из сегодняшних насущных социальных, политических, экономических и поведенческих проблем поддаются исламским решениям. Эти решения, отражающие божественную природу их происхождения, также служат второй цели: распространять ислам среди мусульман и немусульман, показывая им, что он может сказать что-то важное о текущих проблемах и предложить действенные решения. Мы должны продвигать дело *да'ва* (распространения ислама), приводя конкретные примеры исламского учения в действии, а не только абстрактно. Когда такие решения увенчаются успехом, их источник будет пользоваться уважением, восхищением и цениться. Таким образом люди постепенно станут принимать ислам.

Теперь я хотел бы подробнее поговорить о проблеме, с которой сегодня сталкиваются образованные мусульмане. По сути, мусульмане оказываются в своеобразной и противоречивой ситуации. С одной стороны, они видят вечные истины ислама, истины, которые считаются источником всего хорошего. С другой стороны, мусульмане живут в мире, в котором эти истины практически не используются или

не используются вовсе, – в мире, который, кажется, основан именно что на совершенных противоположностях этих истин. Из-за трудностей, присущих жизнедеятельности в такой неестественной ситуации, у некоторых мусульман наблюдается очевидное, но временное ослабление исламского сознания, когда они сталкиваются с реалиями окружающего их мира. В другое время их решимость, по-видимому, возрастет и их видение станет достаточно ясным, чтобы они попытались примирить свою ситуацию с истиной ислама. Однако для успешного выполнения этой задачи необходимо изучение системных причин, лежащих в основе упадка мусульманской уммы.

Современная мусульманская мысль достигла неплохих результатов в политологии, экономике, социальных науках и культуре. Более того, она внесла свой вклад в международные дискуссии по таким вопросам, как война и мир, справедливость, права человека, право народов на самоопределение, отношения между обществами, этика и многим другим. Но все же остается вопрос: когда мусульмане выступят с планом глобальной цивилизации, несущей отчетливый отпечаток своего исламского происхождения и природы, которая берет истоки в исламском образе жизни, в том числе и для уммы? Смогут ли мусульмане когда-нибудь снова стать носителями руководства и света для человечества?

Сегодняшние мусульмане, после почти двух столетий повторяющихся, но в конечном итоге тщетных попыток преодолеть свою отсталость и вдохнуть в умму свою изначальную жизненную силу, находят эту цель, как никогда, далекой от реализации. Фактически они по-прежнему охвачены социальными, политическими и экономическими потрясениями, слепым принятием чужеродных идей и насаждаемых ценностей, против которых выступали индивидуальные усилия и усилия всей уммы; они контролируются военными кликами или культурными, этническими, фракционными или религиозными элитами.

В результате мусульмане вынуждены прибегать к любым средствам, которые, как им кажется, защищают их идентичность, убеждения и основы исламского характера. Если, однако, средства терпят неудачу и мусульмане не могут выбраться из возникшего в результате всеобъемлющего кризиса, обычная реакция – обвинить либо себя, либо других, а затем принять другой курс действий. На этом фоне объяснение множественности и разделения, наблюдаемых во всем мусульманском мире, может стать более отчетливым.

По нашей оценке, исламизация знаний в более широкой перспек-

тиве предоставляет мусульманам интеллектуальную основу для полной цивилизационной трансформации. По сути, этого можно достигнуть путем реформирования мышления и устранения традиционных и исторических препятствий, которые сковывают мусульманский разум. Например, таких вопросов: об отношениях между имамом и шурой; о человеческом выборе и ответственности в свете *кадā'* (юридическое решение или постановление суда) и *кадар* (судьба, предназначение); о разнице между теорией и применением; об отношении мусульманина к мирской жизни и роли человека в ней, а также вопросов разума и Откровения, таклида (подражания) и иджтихада, взаимопонимания и многих других.

Независимо от того, какие опасения могут возникнуть у некоторых по поводу нашей попытки вернуть мусульманской умме ее прежнее положение глобального центра и ее статус свидетеля и примера для человечества (опасения, основанные на восприятии того, что это может быть достигнуто только за счет других), факт заключается в следующем: это возрождение отвечает интересам всего мирового сообщества. Недавних международных событий и пугающих разрушительных возможностей крупнейших технологических держав должно быть достаточно, чтобы сделать это утверждение очевидным для всех. Несомненно, диалог между странами, а также их обмен идеями и признание культур друг друга способствуют пониманию, которое требуется в настоящее время. Исламизация знаний внесет позитивный вклад в этот диалог.

Исламизация знания – это проект для всей уммы. Если не будут задействованы все ресурсы уммы, ее успех останется под вопросом. Этот проект не *фард кифайа*, поскольку он не освобождает умму от ее ответственности, позволяя небольшой группе выполнять его от ее имени. Напротив, этот проект является далеко идущим, потому что каждый человек несет ответственность за выполнение своей части работы. Таким образом, такие организации, как Международный институт исламской мысли (ИИТ), Ассоциация мусульманских социальных ученых (Association of Muslim Social Scientists, AMSS) и Ассоциация мусульманских ученых и инженеров (Association of Muslim Scientists and Engineers, AMSE), должны играть роль первопроходцев.

Безусловно, такой проект требует ресурсов гораздо больших, чем те, которыми располагает любая отдельная организация. Каждая из них должна сыграть свою роль. Для того чтобы организация могла достойно выполнить свои обязанности, необходимы две вещи:

1. Она должна получать нашу индивидуальную и коллективную поддержку, чтобы ее курс действий был хорошо спланирован, а ее программы отстаивались и поддерживались.

2. Все исследования, проводимые учеными, должны быть направлены на достижение этой цели. В случае прикладной науки и техники, усилия должны быть сосредоточены на устранении недостатков, находящихся на стадии разработки. Этим приоритетом должны руководствоваться профессора, профессиональные исследователи и даже аспиранты, чтобы не упустить ни одной возможности использовать имеющиеся человеческие ресурсы. В случае с социальными науками все усилия должны быть направлены на решение вопросов исламской мысли, знаний, культуры и цивилизации.

В современном мире многие из самых бедных, наименее развитых и наиболее обездоленных стран принадлежат к мусульманской умме – от Мали и Чада до Бангладеша. В списках таких стран мы читаем названия десятков мусульманских стран, прежде чем найти хоть одну немусульманскую страну. Вызывает сожаление, что почти все мусульманские страны страдают от бедности, невежества и болезней. Таким образом, задача вполне ясна. Необходимо найти решения таких проблем, как вторжение пустынь на пахотные земли, засуха, отсутствие современного сельскохозяйственного опыта, неразвитость тяжелой промышленности и современных методов управления и так далее.

Кроме того, мы должны решить проблемы, которые стоят на пути к тому, чтобы позволить этим странам стать самодостаточными в производстве собственных мусульманских ученых и экспертов, чтобы им больше не нужно было полагаться на экспертов, навязанных извне, а также чтобы им больше не пришлось рисковать потерей своих лучших студентов, отправляя их за границу для получения высшего образования.

Безусловно, наши мусульманские социальные ученые могут направить свое внимание на решение проблем современного мусульманского общества и обществ с мусульманским меньшинством – таких проблем, как сектантство, неравное распределение богатства, наркотики, растрата природных ресурсов и так далее. В таких обстоятельствах ответственные мусульманские ученые должны проводить только такие исследования, которые имеют непосредственную актуальность для уммы.


Однако, к примеру, несмотря на усилия мусульманских ученых в

области экономики, мы до сих пор не в состоянии создать комплексный и методологически обоснованный учебник по этому предмету. И если уж на то пошло, ни один из наших экспертов по экономике не создал последовательной теории исламской экономики. И это несмотря на впечатляющий рост литературы по всем аспектам экономики! Проще говоря, причина такой неспособности заключается в том, что подобные вопросы требуют не сотен, а тысяч исследовательских усилий со стороны специалистов в данной области, каждое из которых опирается на работы как современников, так и предшественников. Аналогичная ситуация наблюдается в образовании, психологии, социологии и многих других дисциплинах, в результате чего мы сталкиваемся с зияющими пробелами в нашей исламоориентированной науке.

Таким образом, проблем, стоящих перед современными мусульманскими учеными, множество. Больше чем когда-либо прежде мусульманским мыслителям необходимо решать эти задачи со всей имеющейся в их распоряжении проницательностью. Таковы обстоятельства, при которых эта организация, а также такие организации, как МИИМ (ИИТ) и другие, высоко подняли знамя исламизации и провозгласили начало нового направления. Мы ждем результатов как наших, так и ваших усилий. Пусть Аллах направит всех нас к тому, что принесет нам Его благоволение.



ИСЛАМИЗАЦИЯ ЗНАНИЯ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ⁸



Введение

В рамках подхода исламизации знания идея исламизации знаний всегда понималась как интеллектуальное и методологическое мировоззрение, а не как академическая область, специализация, идеология или новый раздел. Таким образом, оно стремится рассматривать вопросы знания и методологии с точки зрения реформы, исследования и самопознания без каких-либо предубеждений, доктринальных или временных ограничений, а также без сужения его интеллектуальных горизонтов. Кроме того, это мировоззрение остро осознает влияние времени на идеи, по мере того как они переходят от стадии к стадии и созревают, и поэтому первым заявляет, что этот проект не следует понимать как набор аксиом, жесткую идеологию или религиозное движение. Скорее, для того чтобы понять полное значение этого термина, его следует рассматривать как обозначение методологии работы со знаниями и их источниками или как интеллектуальное мировоззрение на начальных стадиях.

Для развития необходимы постоянная критика и попытка извлечь частное из общего. Поэтому первоначальное изложение данного начинания и план работы были составлены в общих чертах. На этом раннем этапе основное внимание было уделено критике как традиционных мусульманских, так и западных методологий, а затем внедре-

⁸ Настоящая «статья-размышление» впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today // American Journal of Islamic Social Sciences*, 12, no. 1, spring 1995. P. 81–101. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. В нее были внесены некоторые правки.

нию исламизации знания и объяснению ее значения. В первом руководстве по исламизации знания были указаны те принципы, которые необходимы для формирования исламской парадигмы знания, основанной на исламском мировоззрении – его уникальных конститутивных концепциях и факторах. В нем также кратко рассматривался интеллектуальный аспект проекта. Однако основное внимание было сосредоточено на том, как подготовить учебники для преподавания социальных наук, так как это считалось первоочередной задачей в то время, когда мусульманский мир терял свои лучшие умы из-за Запада и западного культурного и интеллектуального вторжения. Соответственно, были определены двенадцать шагов в качестве основы, исходя из которых можно было бы приступить к подготовке вводных текстов по обществознанию.

План работы и принципы, разработанные в первой редакции руководства «Исламизация знания», были встречены с большим энтузиазмом, поскольку они представляли собой новое интеллектуальное начинание. Новые идеи получили широкое признание, и многие ученые поспешили поддержать их. Популярность и привлекательность проекта были настолько велики, что несколько академических институтов сразу же попытались придать практический формат его концепциям. Однако некоторые люди не смогли разглядеть его существенные методологические вопросы, возможно, из-за прагматичной манеры, в которой исламизация была впервые сформулирована. В результате они сочли ее не более чем наивной попыткой заменить знания иными знаниями, которые каким-то образом были исламизированы. Помимо таких критиков другие пытались высмеять эти усилия, а третьи стремились интерпретировать все прочитанное в соответствии со своими собственными предвзятыми представлениями. Некоторые люди зашли так далеко, что рассматривали это начинание как попытку исламских фундаменталистов каким-то образом превратить культуру и мир идей в инструменты, которые позволят им достичь политической власти. Несомненно, такой взгляд на вещи заставил некоторых людей рассматривать исламизацию знания как идеологический, а не эпистемологический или методологический дискурс.

Аналогичным образом те, кто очарован современным западным знанием и его предполагаемым созданием научно объективных и универсально применимых продуктов, полагали, что исламизация знания может считаться симптомом состояния сознательного или бессознательного отрицания «другого». Для них это начинание отражало

стремление к самоутверждению через попытку охарактеризовать все значимое как исламское. Некоторые видели в этом проявление желания исламистов контролировать все в государстве и обществе, включая светские знания или, в частности, социальные и гуманитарные науки, сделав науку и академические круги своей исключительной областью. Они также рассматривали это как попытку лишить марксистов, левых и секуляристов в арабском и исламском мире их права заниматься научной деятельностью или, по крайней мере, авторитетно высказываться по вопросам, имеющим отношение к исламу или мусульманскому обществу. В действительности, однако, такие идеи никогда не приходили в голову никому из тех, кто был вовлечен в начало этого проекта⁹. На самом деле, в литературе, посвященной этому подходу, никогда не упоминалось ни об одном из этих вопросов.

Концепция исламизации знаний не закрывает глаза на тот факт, что могут пройти десятилетия, прежде чем методологические и эпистемологические вопросы, связанные с этим предложением, будут окончательно прояснены. Действительно, такие вопросы не могут быть изложены в декларации принципов, пресс-релизе или партийном манифесте. Вместо этого их следует воспринимать как ориентиры на пути к тому типу обучения, который поможет реформировать мусульманский разум, чтобы мусульманский мир мог преодолеть свой собственный кризис мышления и активно участвовать в попытках справиться с кризисами мысли, затрагивающими остальной мир.

Более того, те, кто занимается исламизацией знаний, понимают, что интеллектуальные начинания, особенно на этом уровне, представляют собой самую трудную и сложную деятельность в любом обществе и что их плоды могут не проявиться в течение десятилетий или даже поколений. Но и тогда они редко заканчиваются, ибо знания безграничны, а творение Аллаха – еще больше, чем безгранично... И на каждого ученого найдется тот, кто еще более образован. Посколь-

⁹ Исламизация знаний в понимании Международного института исламской мысли – это систематическая методологическая концепция, которую институт, а также его филиалы и представители пытаются разработать и реализовать на практике. Однако, судя по всему, эта концепция в целом заинтересовала несколько различных кругов, которые, в свою очередь, выпустили различные публикации от ее имени (или под похожими названиями, которые они выбрали с осторожностью или без нее). Институт не считает себя ответственным за работу или взгляды таких групп. На самом деле, их работы пока не могут выразить проблему с точки зрения методологии и всесторонности, которые характеризуют озабоченность института, проявляющуюся в его литературе и публикациях.

ку суть знания и его основа – метод, в общем смысле этого понятия, послание ислама можно назвать скорее целостным образом жизни, чем конкретным набором руководящих принципов, за исключением тех очень немногих основ, которые неизменны и не подвержены влиянию различий времени и места¹⁰.

Ученые, занимающиеся исламизацией знаний, не стремятся дать строго всеобъемлющее и единственное определение в классической манере, когда они говорят об этом конкретном подходе. Скорее всего, об этом процессе говорится лишь в общих чертах, и, по сути, его следует понимать, как свободное обозначение, рассчитанное на то, чтобы передать общий смысл и приоритеты предприятия. Возьмем, к примеру, определение, предложенное ‘Имад ад-дином Халилом:

Исламизация знания означает участие в интеллектуальной деятельности путем изучения, обобщения, сопоставления и публикации с точки зрения исламского взгляда на жизнь, человечество и Вселенную¹¹.

Или как говорил Абу ал-Касим Хадж Хаммад:

Исламизация знания – это разрыв связи между научными достижениями человеческой цивилизации и трансмутациями постулативной философии, с тем чтобы наука могла быть использована посредством методологического порядка, который является религиозным, а не спекулятивным по своей природе¹².

Он считал, что исламизация знаний – это...

... исламизация прикладной науки и научных принципов. Этого может быть достигнуто путем понимания сходства между принципами естественных наук и принципами самой природы. Это, по сути, и есть фундамент, на котором зиждутся все религиозные ценности. Следовательно, философские ссылки в научных

¹⁰ К ним относятся такие вопросы, как столпы веры, предписанные обязанности, акты поклонения, запрещенные действия и субстанции, или то, что, по мнению некоторых ученых, «известно как неотъемлемая часть ислама».

¹¹ Khalil I. A. Madkhal ila Islamiyat al-Marifah. Herndon, VA: IIIT, 1991.

¹² Hammad A. A. H. Al-Alamiyyah al-Islamiyyah al-Insaniyyah. Beirut: Dar al-Masirah, 1980.

теориях могут стать «исламизированными», когда они отрицают постулативный аспект этих теорий и переосмысливают их в терминах естественного или универсального, что несет с собой представление о божественной цели всего существования и движения¹³.

Таким образом, Абу ал-Касим, как и все другие ученые, участвующие в этой работе, утверждает, что исламизация знаний – это не косметическое добавление религиозной терминологии и настроений к исследованиям в области социальных и гуманитарных наук или прививка соответствующих аятов Корана к наукам или дисциплинам, предназначенным для исламизации. Напротив, исламизацию знаний можно рассматривать как методологическую и эпизодическую перестройку наук и их принципов. Более того, ее не следует понимать, как полное распространение личных убеждений на все дисциплины в попытке придать некую религиозную легитимность достижениям человеческой цивилизации, а также – как отрицание этих достижений логикой пустопорожней болтовни.

Скорее, эти определения были предложены для того, чтобы прояснить проблему и описать ее характеристики и отличительные черты. Они никогда не предназначались для того, чтобы быть точными определениями в классической форме. На самом деле, мы предпочитаем, чтобы исламизация знания не ограничивалась рамками жесткого и быстрого определения. В конце концов, это основа эпистемы таухида, которая гласит, что у вселенной есть Творец, Единый и Уникальный, Создатель всех вещей и их Кормилец, Наблюдающий, но Ненаблюдаемый, Тонкий и Всезнающий, Непостижимый и недоступный человеческому пониманию. Он поручил человечеству Свое руководство и научил его тому, чего оно не знало. Он сделал откровение и мир природы основными источниками знаний, поэтому их изучение в рамках чистого таухида приведет к правильному, пронизательному и целенаправленному знанию.

Поэтому, когда мы представляем наши идеи и пытаемся сформулировать принципы, мы делаем это, руководствуясь логикой, согласно которой наши предложения являются не более чем ориентирами или индикаторами для ученых, заинтересованных в создании академических работ с точки зрения исламизации знания. Эти первые шаги яв-

¹³ Ibid.

ляются результатом разнообразного опыта работы с практическими и теоретическими аспектами проекта. Несомненно, по мере того как исследователи будут продолжать работать с этими показателями или с любым из шести дискурсов, описанных далее в этой статье, они будут дополнительно прояснять этот вопрос, постулировать его принципы и проверять его интеллектуальную и академическую эффективность.

Реальность и важность исламизации знания

Исламизация знания представляет собой интеллектуальную и эпистемологическую сторону ислама, которая началась с патриарха Авраама (Ибрахима) и завершилась Печатью пророков, Мухаммадом. И действительно, последнее Откровение, ниспосланное пророку Мухаммаду, начинается со слов: «Читай...»,¹⁴ – и заканчивается фразой: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию...»¹⁵. Эпистемологический аспект ислама впервые проявился в следующих айатах:

Читай! Во имя Господа твоего, Кто сущее все сотворил. Кто сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь – Самый великодушный. Он научил (тебя посредством) письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал (К. 96: 1–5).

Этот аспект продолжил раскрываться при ниспослании открывающих айатов суры «*Ал-Калам*»: «Нун. Клянусь письменной тростью и тем, что (люди) пишут...» (К. 68: 1-2), – и открывающих айатов суры «*Ар-Рахман*»: «Милостивый научил Корану, создал человека и научил его изъясняться...» (К. 55: 1–4).

Из приведенных выше айатов можно сделать вывод, что человечеству было заповедано провести два разных вида чтения и постигнуть свое место во вселенной, поняв, как эти два прочтения соотносятся и дополняют друг друга. Первое чтение – это книга Откровения Аллаха (Священный Коран), в которой объясняются все вопросы, имеющие религиозное значение¹⁶; второе чтение – это книга Его творения (ма-

¹⁴ См. К. (96:1).

¹⁵ См. К. (5:3).

¹⁶ См. К. 12: 111

териальная вселенная¹⁷), из которой ничего не упущено¹⁸. Трактовка только одной из них без ссылки на другую не принесет пользы человечеству и не приведет его к всеобъемлющему знанию, необходимому для построения и поддержания цивилизованного общества, или же к знанию, заслуживающему сохранения и дальнейшего развития или обмена. В действительности, такое одностороннее прочтение никогда не позволит человечеству выполнить свое предназначение как наместника Аллаха (*истихлāф*) или хранителя Его доверия (*амāнат*). Если это предназначение останется невоплощенным, человечество никогда не будет объединено в вере или не получит ориентира, и божественная цель, стоящая за творением, никогда не будет реализована. Земля никогда не будет объединена в поклонении Аллаху, и звезды никогда не присоединятся к остальному сущему в поклонении Его воле и восхвалении Его: «Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, но вы не понимаете их славословия» (К. 17:44).

Любое нарушение в любом аспекте человеческой жизни указывает на дисбаланс в том, как производились прочтения. Возможно, только одна из книг была прочитана, или каждое из прочтений было усвоено по отдельности, а не в синергии, или имел место перевес одного из прочтений – на весах, с помощью которых измеряются такого рода вопросы. Также возможно, что использовались неправильные методы: «Каждому из вас Мы установили закон и путь» (К. 5: 48).

При таких обстоятельствах ничто не пойдет на лад до тех пор, пока не будет восстановлено равновесие путем сбалансированного и взаимодополняющего прочтения обеих книг. Очевидно, что каждое прочтение следует рассматривать как эпистемологическую основу и созидательный источник, который нельзя игнорировать. Здравомыслящее и здоровое общество не может существовать без объединения двух этих прочтений и их комплексной интеграции, так как общество, которое игнорирует первое чтение в пользу второго, утратит свою связь с Богом и, таким образом, лишится своих обязанностей, налагаемых ролью наместника, Божественным доверием и подотчетностью перед Высшей властью. Результатом всего этого станет эгоцентричное и самонадеянное общество, которое приходит к убеждению, что оно независимо и свободно от Незримого. Такое общество неизбежно плетет для себя паутину спекулятивной философии, которая в конеч-

¹⁷ В контексте этой работы также может пониматься как синоним слова «бытие».
– *Примеч. пер.*

¹⁸ См. К. 6: 38

ном счете блокирует обретение истинного знания. Напротив, такое знание, в лучшем случае, приведет людей только к тому, что они уподобятся тем, кто «знает о мирской жизни только явное, и... беспечны к Последней жизни» (К. 30: 7).

Философии, созданные такими обществами, не могут ответить на окончательные вопросы мироздания и обычно отвергают все, что находится за пределами их чувственного восприятия как сверхъестественное. Подобные философии также склонны предлагать совершенно необоснованные ответы на эти вопросы, оставляя людей блуждать и сбиваться с истинного пути. Даже рассуждая о Боге, люди, воспитанные на такой философии, думают о Нем просто как об еще одном элементе сверхъестественного. Если Он действительно создал вселенную, как утверждает Писание, то Он сотворил все сущее разумом, а затем забыл или проигнорировал Свое творение и оставил его действовать и механически реагировать в соответствии с ранее установленными законами природы. Этот вариант прочтения, даже если он взят за основу людьми, считающими себя религиозными, сам по себе не может привести к истинному познанию Бога. Скорее всего, если такие люди вообще верят, они верят в божество, которое представляет собой то, чем они хотят его видеть. И часто это божество отождествляется ими с силами самой природы. Такая вера в большинстве случаев смешивает доктрины воплощения с ширком (приданием Богу сотоварищей) и идолопоклонством и чаще всего ведет к теориям, которые либо отрицают существование любого творца (например, диалектический материализм), либо являются неприемлемыми альтернативами вере в Бога (например, естественный отбор и эволюция).

В рамках такого одностороннего прочтения проявленной вселенной устройство самого мира может предстать в виде вечной борьбы взаимно противоположных сил. Основываясь на искаженном прочтении, люди могут счесть себя божественными и не подотчетными никому, кроме самих себя. Полагая, что со своими ограниченными знаниями и пониманием контролируют окружающее, они будут боготворить себя и преклоняться перед собой же, руководствоваться своими желаниями и пытаться черпать свои ценности из природы. Для них религия становится не более чем средством, которое можно использовать в случае необходимости, чтобы заполнить душевную пустоту или удовлетворить подсознательную потребность: «Но нет! Человек преступает границы дозволенного, когда он смотрит на себя

самодовольно, и ему кажется, что он может обойтись (без помощи Всевышнего)» (К. 96: 6-7).

Когда человечество достигает такого уровня самонадеянности, оно становится настолько властолюбивым и тираническим, что начинает разрушать окружающую среду, загрязняя землю, море и воздух. Когда естественный порядок нарушается, Землю наводняют болезни, порожденные излишествами и извращениями. Целые континенты охватывает голод, нищета, мор и разрушения, а большинство людей вынуждены жить в страданиях: «А кто отвернется от Моего напоминания, того ожидает тяжкая жизнь» (20: 124).

Второе прочтение, прочтение реально-экзистенциального, может быть проигнорировано теми, кто берется за первое прочтение (Писание). Когда это происходит, возникает ощутимый дисбаланс разного рода, такой как: развитие отвращения к миру и мирским занятиям – это побуждает людей становиться аскетами, избегать участия в жизни общества и вносить в него свой вклад. В результате отдельные люди оказываются не в состоянии выполнять свои обязанности наместников и хранителей Божьего доверия. В других случаях такая потеря равновесия мешает людям свободно и творчески мыслить. Когда люди начинают верить в то, что человеческие существа на самом деле неспособны на самостоятельные действия, они перестают ценить свои собственные дела и поступки и в конечном итоге приходят к выводу, что их существование бессмысленно. Подобные идеи противоречат учениям Корана и Сунны.

Пренебрежение интерпретацией материальной проявленной вселенной или неспособность уравновесить и дополнить ее трактовкой Откровения часто приводит к путанице в важных вопросах веры. Часто те, кто изучает только Писание, полагают, что устранение антропоморфных элементов из концепции божественного требует отрицания ценности человеческих действий, отказа от веры в свободную волю и мистического отрицания положительной роли Бога для человечества. Любой, кто читает труды таких людей – и мусульман, и немусульман – обнаруживает, что они совершенно не различают того, что представляет собой человеческое, а что божественное, значение свободы воли и предопределения, а также, среди всего прочего, не различают вопросы причины и следствия.

В заключение, два вышеупомянутых прочтения должны быть объединены, ибо, если не обеспечить их взаимодополняемость, это приведет к несбалансированному пониманию реальности. Именно

поэтому исламизация знания является такой эпистемологической и цивилизационной необходимостью не только для мусульман, но и для человечества в целом. Более того, ее можно рассматривать как решение глобального кризиса современной мысли. Приняв рационализм в качестве основы мышления, западная цивилизация столкнулась с проблемой определения методологий способами, основанными на ее собственном научном прогрессе. Например, марксизм стремился создать западную научную методологию, основанную на диалектическом материализме. Однако очевидно, что ни марксизм, ни какие-либо другие либеральные, позитивистские или светские западные школы мысли не дали ответов на проблемы, стоящие перед западным обществом и остальным миром.

Этот кризис мысли особенно беспокоит мусульман. Из-за нашего подчинения западным интеллектуальным, культурным и институциональным влияниям, вдобавок к тому воздействию, которое они оказали на нашу жизнь, мы теперь являемся полноправными партнерами западного мира в мировом кризисе. Наши отношения с Западом больше не являются минимальными, как некоторые продолжают считать. Мы и весь остальной мир приняли его методологию, мировоззрение, взгляды на историю, науку, знание, культуру, прогресс и т. д.

В чем же тогда заключается это предложение об исламизации знания? Какие решения она предлагает кризисам мысли, которые в настоящее время наводняют мир, и как эти решения могут быть реализованы?

Ранее указывалось, что исламизация знания может быть осуществлена путем комплексного прочтения двух книг. Исходя из их сходства и взаимодополняемости, удастся создать методологию для будущих исследований и открытий. Коран, как и окружающая природа, свидетельствует об ином и направляет к своему дополняемому: Коран – это руководство к реально-экзистенциальному, а экзистенциальное – это руководство к Корану. Более того, истинное знание достигается только путем дополнительного прочтения – «объединения» – этих двух источников.

Одно прочтение связано с Незримым; в нем откровение сопровождается интерпретацией и попытками обнаружить его универсалии, а также их проявление в природе. В то время как другое прочтение представляет собой объективное чтение реально существующего мироздания в свете универсалий, изложенных в стихах Писания. Таким образом, причина ниспослания Откровения состоит в том, чтобы пе-

рейти от общего к частному и связать абсолютное с конкретным в той мере, в какой это позволяют рациональные способности, присущие человеку.

Другое прочтение связано с безусловностью реально существующего, оно представляет собой восхождение от единичного и конкретного к общему и абсолютному, также в той мере, в какой это позволяют рациональные способности, присущие человеку. Таким образом, предполагаемые различия между учениями Писания и объективными истинами природной вселенной могут рассматриваться как несуществующие, что подчеркивается в суре «Ал-‘Алак»: «Читай! Во имя Господа твоего, Кто сущее все сотворил. Кто сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь – Самый великодушный. Он научил (тебя посредством) письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал» (К. 96: 1–5).

Когда эти два прочтения осуществляются человеком по отдельности, результаты могут быть опасными. Те, кто полагаются исключительно на Писание, тем самым игнорируя знания о реальном мире, превращают религию в нечто мистическое, не придающее никакой ценности человечеству или природе, отвергающее причину и следствие, игнорирующее пользу общества, истории, психологии и экономики. В конечном итоге мышление становится жестким и негибким. Оно игнорирует фактор времени и истории. Довольно часто такой подход признается как исконно религиозный, но на самом деле он не имеет ничего общего с религией.

Те, кто придерживаются только второго прочтения, на самом деле отвергают (или же игнорируют) незримое присутствие Создателя и Властителя проявленной вселенной. В результате они постепенно приходят к позитивистскому пониманию знания, которое негативно влияет на структуру общества. Мы можем наблюдать это на примере современной западной цивилизации: все понятия о чем-либо святом были отброшены, все было раскритиковано, переосмыслено и сведено к минимуму. Вот почему западное общество, по своему же собственному мнению, находящееся на грани исчезновения, часто рассматривает само существование как ничего не стоящий товар. Это еще больше объясняет озабоченность Запада «концами»: концом истории, цивилизации, прогресса, современности или самого человечества.

Таким образом, человечество разделилось между мистицизмом и позитивизмом, даже несмотря на то, что первые айаты Корана ясно опровергают мистическое (в западном смысле этого слова) как часть

Сокрытого. В сущности, первые айаты проясняют связь между Незримым и вторым (объективным) прочтением реально-экзистенциального, которое записывается с помощью калама. Таким образом, «читатель», сумевший сбалансировать прочтения, – это тот, чья вера в Писание и его понимание, с одной стороны, а также понимание реально существующего и принципов, по которым оно функционирует, с другой. Эти качества в совокупности определяют его как достойного роли наместника Божьей воли.

Невозможно оценить с точки зрения человеческих страданий ущерб, нанесенный современному обществу разрывом между наукой и религией, который сейчас повсеместно наблюдается в учебных заведениях и учебных программах. Тем не менее, даже с учетом этого, человечество не проявило особого интереса к выпуску студентов, которые основываются на том и другом [религии и науке]. Очевидно, это связано с тем, что современное общество приняло западную позицию разделения этих двух вещей, так что студенты-богословы посещают семинарии, а студенты, изучающие естественные науки, – инженерные колледжи. В мусульманском мире, где влияние Запада является всепроникающим, такой же разрыв наблюдается между школами и колледжами, преподающими шариат и теологию, и колледжами практических и прикладных наук или социальных и гуманитарных наук.

Такое отношение к разделению ответственно за разрыв между религиозными ценностями и современными знаниями. Для нас, мусульман, такое отношение опасно, поскольку оно вбивает клин между шариатом, фикхом и социальными науками, которые были разработаны в значительной степени в соответствии с односторонним пониманием реальности физического мира. Но и шариатские науки, со своей стороны, довольствовались лишь описательными и лингвистическими исследованиями Корана и Сунны, в значительной степени упуская из виду реально существующие социальные явления и их пространственно-временное воздействие.

Доминирующая западная культурная парадигма придала социальным и гуманитарным наукам позитивистский характер, исключая аксиологические истины Откровения. Эта узкая парадигма ответственна за споры человечества о противоречивой двойственности мистицизма и позитивизма, которая раздувает место личности за счет преуменьшения религиозных и этических ценностей. Это привело к распространению индивидуалистического либерализма и последующим социальным и общинным потрясениям.

Исламизация знания – это прежде всего методологический вопрос, призванный выявить и сформулировать взаимосвязь между Откровением и реально-экзистенциальным. По своей сути эти отношения представляют собой интеграцию и взаимопроникновение. Они проясняют всеобъемлющий способ, которым Коран соотносится с реалиями физического мира и регулируемыми его законами природы (*сунан*) и принципами. Действительно, знание этих *сунан* бесценно для понимания принципов коранической методологии.

Подводя итог, можно сказать, что исламизацией знания могут заниматься только те, кто обладают обширными знаниями Корана и прочной базой в области социальных и гуманитарных наук.

Шесть дискурсов

Ниже приводится краткое описание каждого дискурса, в настоящее время фокусирующего внимание на проекте исламизации знания.

Первый дискурс: формулирование исламской парадигмы знания. Этот дискурс, направленный на выявление и построение системы знания, базирующейся на таухиде (эпистема таухида), основан на двух принципах. Первый – это концептуальная активизация символов веры и их преобразование в творческую и динамичную интеллектуальную силу, способную давать адекватные ответы на так называемые главные вопросы [веры]. Это происходит благодаря пронизательному осмыслению богословия и элементов его методологии. Например, какова на эпистемологическом уровне польза веры в Аллаха, в Его ангелов, книги и пророков или в Судный день? Каково методологическое значение этих постулатов веры?

Все идеи, не говоря уже обо всех науках и цивилизациях, основаны на определенном мировоззрении или понимании их начал, концов и основных элементов, видимых или невидимых. Таким образом, отрицание Творца, принятие нейтральной позиции в отношении того, существует ли Творец, или отклонение любого постулата веры предполагает мировоззрение, которое полностью отличается от мировоззрения верующего. Мусульманский ум обычно довольствуется тем, что рассматривает символы веры как вопросы личного убеждения, которые не отражают ничего, что имеет отношение к методологическим или интеллектуальным вопросам, и не влияет на эти сферы. Однако мировоззренческая исламизация знания, в соответствии с

высшими целями шариата и характером исламских учений, основана на идее, что они представляют собой основы социальной и эпистемологической парадигмы, к которой стремится ислам. В то же время должно быть понятно, что общество, или его реформирование, не может обойтись без гносеологической и методологической основы. Действительно все, что было достигнуто в исламе, было основано на его уникальном видении таких элементов, как Незримое, вселенная, жизнь и остальная часть системы убеждений, лежащая в основе этого мировоззрения.

Вторая основа исламской эпистемы (или таухида) – это разработка парадигм знания, которыми руководствовался ислам в прошлом, его правовые, философские и другие школы мысли. Это необходимо сделать для того, чтобы связать эти результаты с интеллектуальными достижениями прошлого и оценить, в какой степени они способствовали динамизму и полноте этих результатов. Подобная разработка также поможет определить взаимосвязь между этими парадигмами, различными интеллектуальными тенденциями и кризисами, с которыми мусульманский мир сталкивался в разные периоды своей истории. Еще одним преимуществом можно считать определение степени, в которой эти парадигмы влияли на развитие или упадок мышления в те периоды. Кроме того, необходимо приложить усилия, чтобы обнаружить и прояснить, каким образом ограниченные или частичные эпистемологические системы основывались на всеобъемлющей эпистеме таухида, упомянутой выше. Этот процесс послужит введением в возможность разработки частных систем различных социальных и прикладных наук, основанных на таухиде и взаимодополняющем чтении двух книг, в то же время заимствуя парадигмы, которые преобладали на ранних этапах исламской истории, и те, которые были разработаны западной и современной мыслью.

Второй дискурс: разработка коранической методологии. Методологические недостатки, присущие мусульманскому сознанию, делают его реконструкцию посредством разработки новой методологии абсолютной необходимостью. Хотя кораническая методология может проистекать из эпистемы таухида и основываться на ее предпосылках и принципах, ее длительное игнорирование делает усилия, необходимые для ее активации, более похожими на открытие, чем на восстановление. Кораническая методология позволит мусульманскому разуму эффективно справляться со своими историческими и современными

менными проблемами, поскольку это средство постижения истины, понимания и анализа явлений.

Помимо связи с методологией в основу парадигмы будет входить то, что Махмуд Мухаммад Шакир назвал *«преметодологией»*. По его словам, это касается таких вопросов, как культура, язык, а также психологическая и интеллектуальная предрасположенность. Эта методология также включает философию и ее инструментарий. Философский элемент проистекает из эпистемологической, теологической и культурной парадигм, и то же самое верно в отношении методологических инструментов. Несмотря на правовую максиму ас-Суйути – то, что не может быть прощено в качестве цели, может быть прощено как средство – средство для работы с явлениями, или инструменты, используемые для исследования. На первый взгляд таковые могут показаться независимыми от культурных или религиозных соображений, но в действительности никогда полностью не избавляются от подобных факторов. Таким образом, развитие исламской методологии будет происходить через поиск ее собственных философских основ и открытие соответствующих методологических инструментов, которые согласуются с этими [философскими] основами. Конечно, ориентиры такой методологии будут выводиться из религиозных и культурных предпосылок эпистемы таухида.

Структура исламской методологии в целом, или то, что можно назвать основами этой методологии, должна основываться на подлинной науке, а не на попытке отличаться, просто противопоставляя современную западную методологию. Целью разработки исламской версии должно быть достижение гармонии между элементами исламской парадигмы знания, независимо от любых понятий сближения, сравнения, конфронтации, имитации или чего-либо еще. Кроме того, такое начинание должно быть направлено на то, чтобы дать мусульманскому разуму возможность с помощью интегративной методологии практиковать иджтихад и быть творческим в интеллектуальном плане. Построение этой методологии следует рассматривать как приоритет и необходимую предпосылку для следующих четырех дискурсов, точно так же, как предыдущий дискурс следует считать существенным условием для этого второго дискурса.

Третий дискурс: методология работы с Кораном. Этот элемент можно считать третьим столпом исламизации знания. Разработка такой методологии может потребовать пересмотра и реорганизации коранических наук, вплоть до отказа от некоторых традиционных обла-

стей исследования, которые играли роль в прошлом. В прошлом арабы понимали Коран, исходя из особых характеристик своей простой и ограниченной социальной и интеллектуальной натуры. Очевидно, что они резко контрастируют с природой современной цивилизации. Когда науки откровения (те, которые в основном вращались вокруг Корана и хадисов) были впервые формализованы, преобладающий тип мышления среди мусульманских ученых носил описательный характер. В результате они сосредоточились на анализе текстов в первую очередь с лексической и риторической точек зрения. Таким образом, в тот период мусульманской интеллектуальной истории Коран понимался в терминах интерпретативного дискурса (тафсира).

В настоящее время, однако, доминирующий тип мышления – это методологическое понимание проблем посредством дисциплинарного исследования, использующего критику и анализ важных для общества тем и их различных взаимосвязей. Это требует от мусульман пересмотра дисциплинарных средств, с помощью которых они должны интерпретировать и читать тексты Откровения и реально-экзистенциальное. Более того, Коран должен быть освобожден от такого толкования, которое пренебрегает аспектами его абсолютности, а также его подтверждением и сохранением предыдущих Откровений. Такие интерпретации были восприимчивы к сравнениям: или в форме *исрā'īlīyāt* (рассказов и повествований, основанных на еврейской или талмудической традиции и затем адаптированных к кораническим ситуациям), или *асбāб-ан-нузūл* (повествований о конкретных событиях, давших повод ниспосланию аятов Корана).

Эта связь с относительным не ограничивалась определением общих терминов посредством конкретных случаев, но распространялась даже на привязку коранического Откровения к конкретным пространственным и временным рамкам. Конечные результаты явно противоречили универсальности ислама, завершенности миссии Пророка и верховенству Корана, а все это требует, чтобы текст Корана был чистым и неограниченным в его обращении к мусульманскому разуму в любое время и в любом месте. Действительно, Коран навсегда останется богатым по содержанию, его чудеса никогда не прекратятся, его чтение останется очищающим навсегда, и он будет продолжать превосходить способности человечества, независимо от времени и места. «Мы ниспослали тебе Книгу для разъяснения всех вещей, как руководство к прямому пути, милость и благовую весть для смиренных» (К. 16: 89).

Коран, будучи объяснением всех вещей и руководством, милостью и доброй вестью для мусульман, представляет собой единственный источник ислама, в то время как Сунна представляет собой пояснительный источник, который обеспечивает дальнейшее развитие его значения. Бог пообещал сохранить кораническое откровение и прояснить его значение: «Нам надлежит собрать его и прочесть. Когда же Мы прочтем его, то следуй за его чтением. Нам надлежит разъяснять его (и сделать понятным)» (К. 75: 17–19). Ни один другой источник знаний, культуры или цивилизации не защищен Богом и не окружен таким количеством божественных обещаний. Поскольку текст Корана застрахован от изменений и искажений, его авторитет абсолютен, а его суверенитет совершенен: «...но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите. И суди между ними согласно тому, что ниспослал Аллах, не потакай их желаниям и остерегайся их, чтобы они не отвратили тебя от части того, что ниспослал тебе Аллах» (К. 5: 48-49).

Вот почему реконструкция методологии работы с Кораном в качестве методологического источника знаний для естественных и социальных наук позволит этим наукам эффективно справляться с кризисами, с которыми они сталкиваются в настоящее время. Такое начинание, несомненно, вновь ценностно сбалансирует эти науки и свяжет их с высшими целями, для которых творение было предназначено его Создателем.

Четвертый дискурс: методология работы с Сунной. Природу и роль Сунны, как основного источника для разъяснения и уточнения коранического текста, необходимо досконально изучить. Без Сунны было бы невозможно разработать методы или знания, необходимые для внесения значительного вклада в человеческое общество или для применения коранических ценностей к реально существующим ситуациям. Период пророчества и время сподвижников представляли собой период, в течение которого был возможен прямой контакт с Пророком. Мусульмане того времени могли знать и подражать всему, что он говорил или делал. Например, он сказал: «Совершайте обряды хаджа подобно мне» и «Совершайте намаз (молитесь), как и я совершаю его...»

Подражание и соответствие требованиям зависят от практических действий, и, когда такие действия присутствуют, никаких трудностей

в применении не возникает. Таким образом, дела и слова Пророка сократили дистанцию между скрытой мудростью коранического пути и бытийным, хотя они сделали это с точки зрения особых умственных, языковых и интеллектуальных способностей людей, к которым он обращался. Рассказчики хадисов, чьей единственной заботой было сохранить каждое слово и поступок Пророка, передавали эту информацию в меру своих возможностей, поскольку она представляла собой методологию, с помощью которой спорные вопросы могли быть решены, прибегая к откровению. Это объясняет невероятное значение Сунны, которая позволяет нам следовать за Пророком в его повседневных действиях, будь то дома или в отъезде, на войне или в мирное время, как учителю или судье, как лидеру или простому человеку. Сунна также позволяет нам свидетельствовать и интерпретировать то, как Пророк обращался с Кораном и реалиями видимого мира, сочетая это.

Кроме того, Сунна раскрывает особенности реальности, с которой приходилось иметь дело Пророку. Очевидно, что эта реальность значительно отличается от реальности, с которой мы сталкиваемся сегодня. Это осознание приводит нас к построению методологии, основанной на том, как он применял учения Откровения к реальным ситуациям, а не прибегал к подражанию, возникающему из почтения или таклида. Другими словами, путь истинного подражания сильно отличается от пути таклида.

Сунна представляет собой воплощение методологии применения Корана к реальному существованию. Трудно понять многие вопросы, поднятые Сунной, если не понимать преобладающих обстоятельств времени и места миссии Пророка. Это также верно, когда кто-то стремится следовать Сунне или подражать примеру Пророка с точки зрения ее особенностей без предварительного построения методологии для подражания, которая может систематизировать Сунну объективным образом, поместив ее особенности в методологические рамки.

Например, несмотря на то, что Пророк запретил антропоморфные скульптуры и графические изображения и охарактеризовал художников-портретистов как наиболее сурово наказанных в Судный день, это не должно считаться основанием для позиции по отношению ко всей сфере эстетики. Такая позиция прямо противоречила бы учению Корана о том, как пророк Сулайман (Соломон) понимал этот вопрос: в Коране говорится, что он нанял джиннов, чтобы они создавали для него всевозможные скульптуры. Современные дебаты на эту тему ни-

когда не будут разрешены путем обращения к историческим подробностям, и такое обращение не даст ответа тем, кто утверждает, что они не питают склонности к поклонению изображениям, и задается вопросом, почему же тогда должен быть запрет на обращение к человеческой форме [в искусстве]. Конечно, конкретные фатвы (юридические ответы), разрешающие один вид изображения и запрещающие другой, ничего не решат. Скорее, методология, которая учитывала бы такие элементы, как высказывание Пророка, сделанное несколько раз: «Если бы ваше племя не участвовало в идолопоклонстве совсем недавно, я мог бы сделать ... [то или это]», – здесь необходима. В то время Пророк стремился искоренить идолопоклонство среди людей, для которых оно стало образом жизни, и заменить его простейшей и чистой формой таухида.

Очевидно, что необходима систематическая методология, способная регулировать эти вопросы и дисциплинированно их прочитывать. Используя такой инструмент, мусульмане смогут подходить к Сунне методично, а не просто как к совокупности конкретных ответов на конкретные вопросы и обстоятельства, которые слишком часто преобразуются в ходе судебных разбирательств в противоречивые заявления, как если бы это были правовые заключения, высказанные разными имамами.

В период откровения Корана арабы усвоили концепцию подражания и восприняли Пророка как образец и как того, кто воплощал для них определенный путь, в соответствии с их условиями и пространственными и временными обстоятельствами. В этих конкретных рамках возникли концепции *ма'сӯр* (сообщаемое) и *манкӯл* (передаваемое). Со временем передача хадисов продолжалась без ссылки на обстоятельства или ситуации, повлекшие за собой описанные события, или на другие элементы, которые способствовали бы всестороннему пониманию их истинного значения. В целом хадисы рассматривались так же, как и текст Корана: лексическим соображениям уделялось особое внимание. В попытке ослабить влияние этого подхода и вырваться за рамки строгого *ма'сӯр*, некоторые прибегали к эзотерическим или символическим интерпретациям. Однако эти начинания только усугубили и запутали ситуацию еще больше, поскольку требовалось разработать систематическую методологию работы с текстами Корана и Сунны. Только такая методология могла бы рассматривать особенности этих текстов с всеобъемлющей методологической точки зрения и в свете высших целей и задач ислама.

Интеллектуальный тип мышления постоянно ищет научную систематизацию проблем и пытается построить методологию рассмотрения всех их аспектов. В рамках такой методологической основы процессы анализа, критики и интерпретации приобретают более всеобъемлющую и проницательную роль при работе с универсальными и частными явлениями. Такая методология, хотя и допускает рассмотрение высших целей Корана, освободит исследования от рамок таклида, эзотерики и попыток применить исторические приложения к сегодняшним ситуациям. Старые решения в новом обличье по-прежнему остаются старыми решениями и никогда не приведут к необходимой реформе и не послужат высшим целям универсального послания ислама.

Пятый дискурс: пересмотр исламского интеллектуального наследия. Следует вновь обратить внимание на интеллектуальное наследие ислама. Это сокровище должно быть понято критически, аналитически и таким образом, чтобы избавить нас от трех подходов, которые обычно влияют на отношения с ним: полное отвержение, полное принятие и частичное усвоение. Эти три подхода представляют собой препятствия не только в настоящем, но и в будущем. Критическое и методологически обоснованное переосмысление этого наследия должно преодолеть эти три подхода и создать систему, в которой исламская парадигма и ее методология могут эффективно решать вопросы, которые, хотя и не являются предметом исследования, могут пролить свет на то, как мусульманское мышление справлялось с социальными и другими явлениями в прошлом и, следовательно, на то, как оно может быть связано с современными явлениями.

Поскольку интеллектуальное наследие ислама представляет собой продукт человеческого разума, то может становиться предметом относительных соображений: когда? где? кто? – о его происхождении. Тем не менее его связь с Откровением, будучи сама по себе превыше всех относительных соображений, делает это интеллектуальное наследие ближе к истине, чем те интеллектуальные традиции, которые не проистекают из Откровения. В конце концов, однако, необходимо понимать интеллектуальное наследие как идеи, трактовки и интерпретации исторической реальности, которая значительно отличается от той, в которой мы живем. Занимаясь пересмотром, мы не должны изыскивать готовые решения, но определять, каким целям стремились служить наследие, а затем оценивать использованные методы с точки зрения их полезности в наших современных условиях.

Шестой дискурс: работа с западным интеллектуальным наследием. Если мусульманское мышление хочет освободиться от доминирующей парадигмы и того, как оно работает с этой парадигмой, оно должно создать методологию работы с западной мыслью, как прошлой, так и настоящей. Полное неприятие или полное принятие, а также частичное заимствование элементов – без ссылки на систематическую методологию или социокультурные различия – не принесут пользы мусульманам.

Применение исламизации знания

Таковы шаги или, точнее, шесть дискурсов, из которых может проистекать концепция исламизации знания. В настоящее время мы сталкиваемся с повсеместным засильем позитивизма, который во имя науки и прогресса продвигает идею о том, что науке можно служить, разрушая связи между сотворенным и Творцом. Отчасти это достигается за счет выдвижения различных измышлений относительно самого существования, которые, по-видимому, противоречат большей части нашего исламского мышления. На самом деле эти идеи могут и впрямь противоречить исламскому вероучению и его принципам и в то же время вполне могут практически не противоречить.

Проблема здесь заключается не в том, что мы должны искать в наших религиозных учениях вопросы, которые, по-видимому, согласуются с такими идеями, исключительно для того, чтобы иметь возможность сказать: «Мы уже знали об этом», – или же просто отвергнуть такие идеи как неверие (*куффра*). В принципе, позиция [проекта исламизации] по отношению к естественным наукам является какой угодно, только не церковной, или попыткой следовать чужим примерам. По сути, их опыт в области знаний и прогресса значительно отличается от нашего. Если бы Священный Коран считался исключительно источником теологии и не более того, тогда [мусульманам] было бы дозволено только одно прочтение – первое. Однако опровержение этому кроется хотя бы в том факте, что Бог сам повелел нам осуществлять два прочтения. Вот почему мы не заинтересованы в оспаривании науки, поскольку понимаем, что истины, ниспосланные в айатах Корана, – это те же истины, которые содержатся в знамениях (*āyāt*) Божьего творения. Если появятся неверные представления, предположительно основанные на научных началах, наш долг – пересмотреть или оправдать эти начала.

Данная задача, в сущности, лежит в основе концепции двух прочтений. Когда религии бросала вызов чисто рациональная и позитивистская мысль, она никогда не пыталась защитить себя с помощью практических и прикладных наук, а также теоретических школ, которые их поддерживали. Таким образом, мусульмане как умма, призванная направлять человечество, должны пересмотреть современную научную традицию и науку в целом, чтобы вырвать ее из тисков влияния ошибочных теорий и позволить ей руководствоваться логикой двух прочтений.

Начинание, которое мы, мусульманские социальные ученые, отстаиваем, представляет собой благородный почин, даже если некоторые считают, что оно подпадает под конкретные географические и религиозные рамки ислама. В современном мире мы являемся частью реакции против вторжения экспериментальных и прикладных наук и во многом так же, как наши предшественники на протяжении последних двух столетий, реагируем на культурное вторжение Запада и его акцент на «чистом разуме». Сегодняшняя конфронтация, однако, связана с экспериментальным и позитивистским подходом, который [коренным образом] изменил естественные и социальные науки. Поэтому наши возможности ограничены: мы можем либо занять слабые догматические позиции, либо позиции, опирающиеся на исламизацию знания, которая стремится ориентировать и направлять естественные науки – в соответствии с всеобъемлющим кораническим взглядом на природную вселенную, и в то же время реконструировать естественные и социальные науки в соответствии с этим мировоззрением. Фактически большинство подходов, обнаруженных в экспериментальных науках, по-прежнему определяются как частные и не характеризуются аспектами универсального. Однако универсальность – это то, что воплощено в откровении Корана:

Воистину, в сердцах тех, которые препираются относительно знамений Аллаха безо всякого довода, явившегося к ним, нет ничего, кроме (поиска) высокомерия, которого они не достигнут. Прибегай же к защите Аллаха. Воистину, Он – Слышащий, Видящий (все). Воистину, сотворение небес и земли есть (не-что) более великое, чем сотворение людей, но большинство людей не знает этого (К. 40: 56-57).

Исламизация знания как начинание носит и универсальный, и коранический характер. Перед лицом безудержной религиозности и

краха современной цивилизации Коран выделяется как единственный источник, способный направлять многогранный методологический и интеллектуальный почин. Он, в свою очередь, может вносить постоянный вклад в развитие знаний и общества. Нынешняя битва цивилизаций представляет собой испытание для нас в постижении коранической методологии, испытание нашей способности защищать общество путем применения ее в социальных науках. Наша позиция заключается в том, что посредством взаимодополняемости двух прочтений баланс может быть восстановлен как в науках, естественных и социальных, так и в обществе. В настоящее время наука достигла стадии, когда любые явления могут быть сведены к бесконечно малым или галактически обширным масштабам. Природные явления уже нельзя понимать так, как их понимали наши предшественники. Явления обычно рассматриваются как то, что раньше было видно до научно-технической революции, открывшей мир микроскопических и электронных сенсорных устройств. В то время как предыдущие поколения визуализировали атомный уровень в виде песчинок, атомный и субатомный уровни на сегодняшний день являются чисто микроскопическими: «Клянусь тем, что вы видите, и тем, чего вы не видите» (К. 69: 38-39).

Более того, если наши предшественники понимали время как процесс поступательного движения, то сегодня мы понимаем его в терминах качественных и поддающихся классификации, а не просто количественных изменений. Это существенное различие лежит в основе различия между объективной и рациональной причинно-следственной связью, как это понималось в прошлом, и научной причинной обусловленностью настоящего.

Следовательно, исламизацию знания следует понимать не как праздное теоретизирование, а как начинание, призванное восстановить равновесие в знании посредством двух прочтений; это значит – высвободить человеческую мысль из обессиливающих и лишаящих воли тисков мистицизма, с одной стороны, и от позитивистских шаблонов научной мысли, которая стремится отделить созданное от Создателя, с другой. Каждая крайность имела ужасные последствия для жизни людей и общества. Исламизация знания может быть понята как методологическое и парадигматическое введение во всемирную социальную альтернативу, которая стремится вывести как мусульман, так и немусульман из нынешнего кризиса. Такое начинание требует большого количества выдающихся исследований, начиная с изучения

Корана, и должно осуществляться в свете нового понимания и перспективы. Эта ответственность ложится на дело исламизации знания, а также на будущие поколения, на чьи плечи ляжет обязанность ее реализации.

Без методологического понимания Корана (в рамках его полной и интегративной структуры), равного нашему методологическому пониманию природных явлений и их динамики (в рамках их особой структуры), исламизация знания останется невозможной. Более того, когда мы пытаемся объяснить этот вопрос миру, мы должны ожидать столкновения со множеством трудностей, одна из которых заключается в том, что современный интеллектуальный менталитет не расположен к писаниям, претендующим на статус «откровения». В некоторых случаях интеллектуалы могут с этим мириться, но лишь до определенной степени. Однако по большей части священное и трансцендентное были отнесены к сфере личных убеждений, что делает любую информацию, имеющую исток в такой литературе, научно неприемлемой. Таким образом, современное знание рассматривает невидимых существ, упомянутых в этих книгах, а также в рассказах о прошлом, как противоречащие позитивистской истории и объективному научному пониманию мира.

Однако такое понимание есть результат неполного восприятия двух прочтений, которые стремятся понять природные и реально существующие явления, руководствуясь высшими истинами Откровения, а не посредством оценки этих явлений в качестве самоцели. Такая однобокая интерпретация оставляет нас в царстве позитивизма, его деструктивного воздействия и релятивистских идей о существовании, что ведет к фрагментарному мышлению, в отличие от холистического коранического. Когда два прочтения могут дополнять друг друга, происходит естественный переход от части к целому – от ограниченного к абсолютному. Таким образом, всякий отказ от «метафизического» или «трансцендентного» на самом деле представляет собой отказ от первого прочтения (откровения), которое рассматривает трансцендентное как фундаментальный элемент своего метода, не только в аспекте веры, но и как показатель более великого универсального существования. На это, в свою очередь, указывает второе прочтение (реально существующего).

Если мир хочет выйти из нынешнего кризиса мышления и цивилизации, ему необходимо постичь как естественные, так и метафизические измерения существования во всей их полноте. Инициатива

по исламизации знания несет ответственность за обеспечение такого осознания. Это начинание столь же масштабно, сколь и амбициозно. Начиная с двух прочтений, его целью является не что иное, как исламизация человеческих знаний, чтобы истина восторжествовала, а руководство ею получило широкое распространение. Это, вкратце, представляет собой смысл существования исламизации знания, и ее общие цели можно резюмировать следующим образом:

Первая цель: восстановление связи между знанием и ценностями или, точнее, возвращение знания в сферу ценностей, из которой оно было вытеснено позитивизмом. Теперь ясно, что разделение знаний и ценностей было серьезной ошибкой. Любой наблюдатель того, как развивалось современное научное знание, заметит, что интеллектуальная продукция Европы и США начала проявлять признаки озабоченности почти во всех дисциплинах появлением тем, так или иначе связанных со знаниями и ценностями. Действительно, определенные постмодернистские тенденции демонстрируют эту озабоченность, особенно ввиду полного провала модернизма вкупе с бескомпромиссным разделением знаний и ценностей. Проект исламизации знаний стремится сделать этот вопрос предметом всеобщей озабоченности, излагая свои философские и стратегические основы, предоставляя средства, необходимые для его решения, и устанавливая руководящие принципы, необходимые для того, чтобы связать ученых с истиной, а не с домыслами. Следовательно, усилия, затраченные на теоретизирование, не будут потрачены впустую на попытку отделить знание от ценностей, свое «я» от субъекта, а на различение истины и реальности, а также подозрения и предположения. Это правило может быть выведено из следующего коранического аята: «И пусть ненависть других не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, потому что это ближе к богобоязненности» (К. 5: 8).

Вторая цель: обеспечение взаимодействия и обмена между прочтением Откровения и прочтением реально существующего. Это должно быть сделано таким образом, чтобы конечным результатом была гармония между человечеством и всеми другими элементами творения, все из которых управляются одними и теми же естественными законами (*сунан*) и стремятся к одной цели, а именно – поклоняться своему Создателю и славить Его. Это означает, что социальные и естественные науки будут связаны, но не так, как это пред-

усмотрено так называемой логикой позитивизма, которая гласит, что социальные науки, чтобы считаться истинными науками, должны основываться на той же методологии, что и естественные науки.

Подход исламизации знания состоит, скорее, в том, чтобы вернуть обе эти области к единой философии, которая объединяет и взаимодействует с прочтением Писания, в то же время стремясь различить общие принципы, регулирующие обе науки. Более того, эта философия порождает глубокое понимание природы и уважение к ней, что в конечном итоге приводит к бережному обращению и общей пользе, а не к разрушению окружающей среды и растрате природных ресурсов ввиду убеждения: просто природу надо покорить, а дикую природу – укротить. Напротив, исламизация знания поощряет взаимодействие человечества с природой, поскольку последняя была создана для того, чтобы служить ему, и, воплощая собой Его доверие, представляет собой важный фактор особой роли человечества как наместника.

Третья цель: решение проблемы «концов», поставленных статичными философиями, в которых погрязла современная западная наука. Эти философии постоянно говорят о конце истории, либерализма и самого мира¹⁹. Это делается для того, чтобы избежать ответов на те вопросы, на которые не смогли ответить все человеческие философии из-за своего отказа анализировать Откровение, в связи с ответом на такие вопросы, как: «Какова цель вселенной?» и «Где она закончится?».

Марксизм стремился определить воображаемый конец, который должен был наступить, когда настоящий коммунизм распространится по всему миру и каждый человек будет работать в соответствии со своими способностями и получать вознаграждение в соответствии со своими потребностями. Однако либеральный капитализм рассматривает свой собственный успех как конец истории. Исламизация знания и предлагаемые ею системы и парадигмы не связаны с такими театральными «концами» или воображаемыми сценариями дальнейшего существования человечества и его цивилизации. Напротив, предпринимаемый проект полностью отрицает идею «концов» как интеллектуальную проблему, предпочитая вместо этого расширять свой кругозор, поскольку проблема «концов» широко открыта и безгранична.

¹⁹ Как только такой «конец» достигает своего апогея, терминология меняется на «пост-». В любом случае, однако, акцент остается прежним. – *Примеч. пер.*

Пророк сказал: «Когда наступит Последний час и у одного из вас будет семя в руке, тогда иди и сажай его, если сможешь»²⁰. Очевидно, он хотел подчеркнуть, что никто, независимо от знамений и признаков, не должен предполагать, что наступил конец, или пытаться ограничить человеческую жизнь и общество.

Такова исламизация знания, как мы ее понимаем, в ее нынешнем состоянии развития. Это призыв к глобальной исламской культурной и интеллектуальной мобилизации для переосмысления основ человеческого общества, а затем его перестройки. Конечным результатом этого процесса является осознание счастья в настоящем и в Будущей жизни, а также спасение человечества от грядущего, над которым нависла угроза разрушения.

²⁰ Имам Ахмад ибн Ханбал передал этот хадис в своем Муснаде, 3: 184, на основании авторитета Анаса ибн Малика.



ИСЛАМИЗАЦИЯ МЕТОДОЛОГИИ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ НАУК²¹



Много лет назад, после многочисленных конференций, исчерпывающих исследований и консультаций по нынешнему положению исламского общества, а также обширного анализа наших прошлых и будущих устремлений, в умах группы убежденных молодых мусульман кристаллизовалась идея, что кризис уммы как по своей сути, так и в действительности, является интеллектуальным кризисом. Потому что все остальное в умме здорово, за исключением мышления. Она по-прежнему обладает всеми основами, которые когда-то делали ее «лучшей из общин, появившихся на благо человечества» (К. 3: 110). Все, чего ей не хватает, – это здравости мысли и способности развивать, использовать и укреплять ее. Что касается остального, то если умма и не лучше, чем была в прошлом, то, по крайней мере, вовсе не хуже. Таким образом, различные негативные явления в ней, по нашему мнению, являются лишь отражением и воплощением кризиса ее мысли.

Мысль – это плод всех источников знаний, образования, опыта, способностей, социальных концепций и тенденций. Для мусульман она формируется как откровением, так и присущими человечеству интеллектуальными способностями, культурным развитием, знаниями и опытом, в дополнение к врожденной природе людей (фитре), а также потенциалу, которыми Аллах наделил каждого человека. Мысль подобна дереву, так как для выживания ей тоже необходимы здоровые и крепкие корни. Следовательно, если корни и источники

²¹ Эта речь впервые была дана на четвертой конференции по исламизации знаний и затем появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Islamization of the Methodology of the Behavioral Sciences. American Journal of Islamic Social Sciences*, 6, no. 2 (December 1989). Она была слегка отредактирована.

знаний надежны, методология верна, а цели достойны, то улучшается как ее состояние, так и состояние тех, кто ее поддерживает. Однако, если в этих источниках есть ошибки или преднамеренные изменения и искажения, тогда и мысль будет искажена, а все аспекты жизни будут нарушены. Следовательно, люди станут недалекими и ограниченными, начнут пренебрегать основами веры и первичными социальными нормами из-за концентрации на второстепенных и несущественных вопросах, они будут игнорировать долгосрочные цели и задачи веры, сосредотачивая внимание на поверхностных ритуальных деталях. Кроме того, они будут либо игнорировать взаимосвязь между следствиями и их причинами, либо приписывать следствия неправильным причинам и, таким образом, становиться жертвами суеверий, будучи не в состоянии определить свои приоритеты.

Если общество достигнет такой стадии, его социальное равновесие нарушится и конфликт между членами группы (или уммы) начнет доминировать во всех политических, интеллектуальных и социальных аспектах жизни. Безопасность исчезнет, а недоверие и коррупция возобладают. Странные идеи и принципы будут преобладать и вызовут серьезные разногласия и раскол в обществе. Люди будут колебаться и бояться участвовать в коллективной и общественной работе, различных начинаниях и мероприятиях или вносить в них свой вклад. Испытывая недостаток доверия, лишены уверенности в себе, они будут склонны изолировать себя от общества. Позитивные, упорядоченные и справедливые устои исчезнут, а на смену им придут другие – взбалмошные, легкомысленные и беспорядочные. Объективное мышление будет утрачено и мгновенно уступит место макиавеллистским идеям и популистским сентенциям, а также смешиванию различных вопросов и методов в учении. У членов уммы не будет ничего общего. Убийства, пытки и репрессивное подавление всякой оппозиции станут единственным способом общения между правителями и народом. В результате члены общества потеряют способность анализировать текущую ситуацию и не смогут планировать будущее; их инициатива и деятельность будут ограничены борьбой с сиюминутными проблемами, возникшими в результате эгоизма и жадности. Все эти признаки служат четкими индикаторами сокрушительного интеллектуального кризиса.

Если мысль нации искажена и переживает такой этап, то положение общества не может быть исправлено или улучшено так, чтобы оно могло развиваться, без реформы его мышления. Любая попыт-

ка модернизации, предпринятая до разрешения кризиса мышления, обречена на провал и приведет к еще большей путанице и упадку в социуме. Несомненно, все средства реформы станут неэффективными, если на них в какой-либо степени повлияет неправильное и искаженное мышление. Положительные результаты таких попыток, если таковые и произойдут, будут недолговечными и даже могут быть использованы в качестве средства подавления прогресса и разрушения общества. Действительно, в нашей собственной истории есть много ярких примеров подобного.

Аллах повелел нам верить в то, что он предназначил цели всем процессам жизни и существования на Земле (*кадар*). Вера в *кадар* считается одним из самых важных столпов ислама, а именно: Аллах – Единственный Бог и Мухаммад – его последний пророк (*ġmān*). Всякий, кто не верит в это, не может считаться последователем ислама (*му'мин*). Данная вера побуждает мусульман к достижению великого, освобождает людей от всевозможных разрушительных страстей и страхов, а также от внешнего давления и дурного влияния. Это дает им ощущение собственного достоинства и позволяет, в соответствии с волей Аллаха, исследовать вселенную, используя эти знания для своей пользы, изучать ее естественные законы и взаимосвязи между ними, чтобы строить цивилизации и утверждать истину, благо и красоту.

Когда первое поколение уммы, а именно сахабы (сподвижники) и табиины (следующее поколение), объединили движущую силу веры с просвещенной мыслью и смогли понять ее с помощью ниспосланных откровений Всевышнего, никакие препятствия не могли им мешать, никакие трудности не могли встать на их пути достижения поставленных целей. Но, когда главный столп веры (*ġmān*) сочетается с искаженным мышлением, это приводит к лени, безразличию и апатии человека.

Если мы изучим взаимосвязь между причинностью и божественной властью, мы обнаружим, что первое поколение мусульман понимало этот вопрос всеобъемлющим и ясным образом. Каждый из них использовал то, чем обладал в своей жизни, и в случае успеха возносил благодарность и хвалу Аллаху, который создал и предоставил средства для этого, помог достичь желаемого результата. Однако, если они терпели неудачу, то возвращались к началу и тщательно пересматривали свои действия, чтобы выяснить, где просчитались, чтобы исправить ошибку. После этого первые мусульмане снова де-

лали все возможное в рамках данных Богом *сунан* (законов), чтобы достичь желаемых результатов. В то же время первые последователи ислама верили, что Бог имеет абсолютную силу творить все, что пожелает, и «всесилен над всякой вещью» (К. 2: 20).

Первое поколение верующих знало, что абсолютна божественная власть не лишала их возможности использовать доступные и подходящие средства достижение нужного результата. Как они верно полагали, все верующие должны делать все возможное наиболее искусно, точно и искренне, а затем оставлять Аллаху принесение результата в соответствии с его *сунан* и кадар. У Аллаха есть право испытывать Его слуг, но у них нет права испытывать Его, пренебрегая необходимыми средствами и целями с тем, чтобы увидеть, будет ли результат тем же или нет. Первое поколение всегда искало подходящих средств в любом вопросе. Никто из них не считал, что это умаляет искренность их убеждений (*ймāн*) или истинность упования на Аллаха (*таваккул*). Пророк резюмировал этот вопрос в одном предложении. Когда расстроенный и удивленный бедуин, который оставил своего верблюда отвязанным возле мечети, а позже узнал, что он убежал, пожаловался пророку, что он полагался на Аллаха в заботе о своем верблюде, пророк сказал: «Поставь верблюда на привязь (*'икил*), а затем полагайся на Аллаха (*ва таваккал*)».

Однако мысль современного поколения мусульман, охваченного идейным кризисом, в полной мере превратила этот простой и ясный вопрос в неразрешимую проблему. Теологи-схоласты (*калāmиййūн*) много говорили и писали о реальности и природе причины, а также о взаимосвязи между причинами и следствиями. Они подняли такие вопросы, как: «Обязательно ли следствие вызвано причиной?» и «Когда необходимо, а когда нет упоминать и объяснять причины?». Такие вопросы и вытекающие из них аргументы приводили в замешательство мусульманский разум. Иногда мусульманам говорили, что обращение к средствам – это признак слабости имана и *йакīн* (аподиктической уверенности в истинности ислама и его притязаниях); в других случаях им говорили, что использование средств является требованием веры.

Во всех случаях это оказывало значительное разрушительное воздействие на мусульманский разум и сознание. Умме сейчас необходимо приложить много образовательных и интеллектуальных усилий, чтобы избавиться от этих губительных последствий, парализующих прогресс. Отклонение в мышлении, вызванное принципом причин-

ности, в значительной степени ответственно за распространение суеверий, безразличия, отсутствия объективности и апатии в обществе. Эти негативные последствия усугубляются виртуозами гиперболизации фикха и рассуждениями о проблемах сокрытого. Примером могут служить те, кто пытается отменить наказание женщины, которая, будучи беременной в результате супружеской неверности, утверждала, что ее оплодотворил джинн, тем самым сделав свою вину «сомнительной».

Для первого поколения мусульман взаимосвязь между способностью разума к эмпирическому познанию (*'акл*) и откровением или передаваемым знанием (*накл*) была взаимодополняющей. Никакой источник не указывает на то, что кто-либо из представителей этого поколения считал, что между ними существует какая-то дихотомия. Всякий раз, когда приходило откровение относительно скрытого, незримого, того, что находится за пределами восприятия (*гайб*), они подчинялись ему без возражений (*и'тирād*), аргументов (*джидāl*), откладывания (*та'тйл*), сомнений (*ташбйх*) или интерпретаций (*та'вйл*), не пытаясь найти данным фактам какое-либо объяснение. Другими словами, на этом этапе у них не было необходимости в таких интеллектуальных процедурах, потому что их интеллект уже сыграл свою роль в определении того, говорит ли Пророк правду или нет; его последователи вволю успели поразмышлять, поспорить, пообсуждать и поискать доказательств (чуда) до того, как приняли ислам.

Пока мусульмане верили, что Пророк был посланником Аллаха и говорил правду и что Коран был Книгой Аллаха, в которой «ложь не подберется к нему ни спереди, ни сзади» (К. 41: 42), они могли легко принять все, что посланник говорил им по всем вопросам. Верующие были искренне убеждены, что о некоторых вещах можно узнать только через откровение и что Откровение было подтверждено в своей подлинности и верности его чудесностью. Следовательно, не было необходимости тратить драгоценную интеллектуальную энергию и время на эти вопросы. Скорее, гораздо лучше посвятить себя изучению материальной вселенной и использовать ее настолько творчески, насколько это возможно.

Кризис мышления серьезно повлиял на взаимосвязь между интеллектуальными способностями разума и откровением, что нанесло ущерб схоластической теологии и философии. Это привело к большому количеству искажений, путаницы и бесплодных споров о судьбе, свободе воли, причине и следствии, деяниях людей, роли челове-

ства, а также ценности и важности жизни и ее цели. Все это повлияло на образ мышления, мировоззрение, образование, поведение, установки и настроения мусульман. Фактически они превратили верующих в безвольных, недалководидных, все отрицающих, безразличных и инертных существ, которые слепо подражают другим и полностью, до состояния изнурения, погрязают в мелочах. Такие мусульмане подобны обломкам кораблекрушения, ведь у них нет никакой гармонии с их окружением.

Если бы чудесная гармония между интеллектуальными способностями и откровением сохранялась и если бы мусульмане продолжали изучать вселенную и ее законы, находить способы использовать эти знания на благо человечества, чтобы установить истину и справедливость, мы бы не оказались в столь трудной ситуации. Было бы невозможно, чтобы бразды правления исламской цивилизацией находились в чужих руках, а мусульмане стали бы при этом никчемными обломками. Если бы правоверные оставались трудолюбивыми, размышляя и поклоняясь Аллаху своим умом, а также своими действиями и поступками, смогла бы тогда эта нынешняя интеллектуальная летаргия, лень и инертность задерживать и парализовать их умственные способности?

Более того, если бы исламская мысль продолжала придавать должное значение *сунан* причины и следствия и устанавливать взаимосвязь между результатами и их причинами, могли бы суеверия по-прежнему доминировать в сознании мусульман? Если бы не слепое подражание другим ориентирам, которое заставило членов уммы вести себя как заблудшее стадо, разве мы бы обнаружили, что сейчас наше сообщество стремительно движется к разрушению и разорению, поскольку миллионы мусульман убиты (большинство из них – другими мусульманами)? Ситуация настолько хаотична, что убийцы не знают, почему они убивают, а мертвые не знают, почему они мертвы. Если бы не повсеместное заблуждение, вызванное этим интеллектуальным кризисом, возможно ли было бы, чтобы тысячи мусульман умерли от болезней, вызванных перееданием или другими особенностями импортированных чужеродных культур, в то время как миллионы других людей умирают от голода и отсутствия жилья?

Исламская умма существует уже четырнадцать столетий. Хотя трудно определить, когда именно начался ее кризис, отправной точкой можно считать раскол между политическими лидерами и алимами и факихами, возникший после эпохи четырех праведных халифов

(632–661 гг.). С тех пор этот раскол продолжал расти и развиваться, что в конечном итоге привело к формулированию политики, которая, в отличие от политики праведных халифов, не имела никакого отношения к целям ислама. Эта политика, которая оказала наихудшее влияние на представителей уммы и их мышление, способствовала распространению тех неправильных идей и концепций, которые и привели к интеллектуальному упадку.

Несомненно, область знания, наряду с ее источниками и методологиями, а также сфера образования, основанная на подобных знаниях, серьезно пострадала от текущего интеллектуального кризиса. Человеческая личность формируется посредством интеллекта и психики – двух составляющих, которые отличают людей от животных, позволяя им думать, анализировать и принимать решения. Человеческий интеллект формируется образованием и знаниями, а также экспериментами и жизненным опытом. Психика формируется искусством, литературой и установками, то есть сформированными представлениями и идеями. Таким образом, любое искажение в образовании обязательно отражается на интеллекте, а любая возмутительная тенденция или изменение в искусстве и литературе отражается на психике.

Социальные и гуманитарные науки (например, такие как психология, социология, педагогика, экономика, политика и средства массовой информации) формируют интеллект современных людей (независимо от их религии) в соответствии с их ориентацией и влиянием полученного образования. Все эти предметные области являются продуктом западного мышления, которое сформировало их в соответствии со своей философией и особым взглядом на вселенную, жизнь и человечество, а затем организовало их в соответствии с собственными потребностями Запада и без какого-либо учета интересов других народов. Советский Союз часто характеризует стандарты и методы этих наук как капиталистические. Интересно, какой термин мусульмане будут приписывать СССР после того, как его государственная идея изменится и воля народа будет освобождена от оков.

Методологии этих наук на Западе, а также их предмет, результаты, цели, подход к мировоззрению и поведению индивидуума – все это находится в резком противоречии с нашими убеждениями, концепциями и жизненными целями. В результате им удалось разделить образованных мусульман на несколько групп, каждая из которых придерживается одной из своих различных философий и школ мысли. Некоторые из них описываются как «логические и позитивистские»,

другие – как «экзистенциалистские», а третьи – как «материалистические».

Вскоре после своего создания Израиль учредил комитет по социальным наукам и поручил ему провести исследования в этих областях, чтобы просчитать степень угрозы, которую они представляют для еврейской и сионистской идеи. От комитета требовалось разработать способ избавления этих сфер науки от любого негативного воздействия на еврейский менталитет, потому что израильские лидеры и мыслители были хорошо осведомлены о негативном и разрушительном воздействии, которое эти науки могут оказать на жизнь социума. Тот факт, что многие из основных представителей философских школ были евреями, не помешал Израилю стремиться нейтрализовать их влияние на еврейский народ как внутри, так и за пределами Израиля.

К сожалению, мусульманская молодежь находится под сильным влиянием чужеродных исламу идей и концепций. Она принимает и распространяет их положительные и отрицательные элементы, не задумываясь, – так молодые мусульмане погружаются в грезы наяву. Их оправданием для принятия такого культурного и интеллектуального колониализма является то, что Запад взял основу своей культуры и цивилизации из исламского наследия. Во всем мусульманском мире нет единого центра критического изучения западных наук с точки зрения ислама, не говоря уже о центрах, которые могли бы предложить исламскую альтернативу.

Пришло время нашим университетам отказаться от своей роли подготовки обычных клерков и чиновников, а начать готовить образованных ученых: не просто выпускников с общими знаниями, но и просвещенных мусульман, которые осознают свои обязанности, хорошо разбираются в своей профессиональной области, понимают исламские концепции мироустройства и привержены им. Этого невозможно достичь, пока образованные верующие не вернутся к своей надлежащей роли в жизни, а именно: нести послание ислама и заниматься переформулировкой своего собственного наследия, а также культурного и научного наследия человечества, придавая ему исламский характер своими методологиями, принципами, результатами и целями. Таким образом, все области и методы познания, как в искусстве, так и в науке, станут начинаться и заканчиваться исламскими концепциями. Однако этого невозможно достичь без исламизации научных знаний.

Шариатские науки

На самом раннем этапе существования наше знание подверглось расколу. Истоки этого раскола можно проследить до второго-четвертого веков ислама, эпохи переводов, классификации, компиляции и записи устных источников. В итоге знания были разделены на две отдельные области: шариатские знания и «другие» знания. Это разделение все еще продолжает преобладать. Когда Запад колонизировал исламский мир, он усилил это разделение и придал ему новый импульс. Западные стратеги воспользовались дуальной системой образования, чтобы полностью изолировать ислам от жизни и ограничить его чисто теоретическими вопросами, которые мало служат практической цели и не оказывают большого влияния на повседневную жизнь. В каждой исламской стране, которую они колонизировали, была установлена светская система образования, которая способствовала вестернизации мусульманского сознания.

Следовательно, и это трагично, последователи ислама начали верить в западные ценности и придерживаться западных методологий во всех аспектах жизни и познании мира. Колонизаторы позволили этой светской образовательной системе влиять на общество и предоставили ей все средства для этого. Чтобы ликвидировать любую серьезную оппозицию, они разрешили некоторым религиозным школам остаться. В большинстве стран эти школы были при мечетях, а в других они оставались независимыми. В них преподавали наследие фикха, калама и *усул*, а также арабские науки, используя при этом книги и идеи, которые были созданы уже после того, как врата иджитихада были закрыты.

Эта двойная система образования привела к расколу образованных членов уммы на две группы: прозападную группу, которая пытается установить всевозможные связи и наладить взаимопонимание с Западом, полагая, что это улучшит положение уммы, и противостоящую ей группу, которая решительно сопротивляется этому, но не с использованием здравого смысла, а через мысль и менталитет, сформулированные в период упадка, когда складывались основы подобного взгляда на науку и образование. Этот конфликт, который продолжает растрчивать энергию уммы и разрушать ее единство, является главной причиной ее отсталости.

Учитывая вышеизложенное, мы можем ясно осознать настоятельную необходимость в том, что мы называем исламизацией знания, которая, помимо целей, упомянутых выше, направлена на отмену этой двойной системы образования и избавление мусульманского сознания

от навязанной дихотомии знаний. Эта цель, как только будет достигнута, создаст единую систему образования и методологическую программу, способную обеспечить умму мусульманскими специалистами во всех практических областях, а также в социальных и гуманитарных науках. Эти специалисты должны понимать общие правила шариата (*ахкām аш-шарī‘а*) в дополнение к знаниям своей профессии так, чтобы они различали, что необходимо принять, а что отвергнуть. Это позволило бы им привести свою деятельность в соответствие с общими целями ислама и его концепцией вселенной, жизни и человечества.

Исследования, которые известны как «шариатские», должны быть полностью пересмотрены в отношении используемых книг, привлеченных преподавателей, изучаемых предметов и проводимых исследований, а также применяемых методов преподавания. Многого нужно добавить, а саму учебную программу необходимо изменить. В нее следует включить гуманитарные и социальные науки, а также изучение человека и естественных законов, чтобы, таким образом, факихи могли понимать человеческую природу, ее инстинкты, как индивидуальные, так и социальные, а также различные аспекты жизни. Обладая такими знаниями, они смогут эффективно взаимодействовать с нынешними реалиями и, осознавая свои проблемы и ценности, играть активную роль в обществе.

Современная умма должна основать академические институты для исследований и обучения, которые бы занимались и специализировались в областях, упомянутых выше, чтобы с помощью знаний использовать свой потенциал для проведения собраний, приглашения ученых для исследований, написания статей, а также чтобы брать под крыло наиболее способных молодых людей и подготавливать их к разработке методик, программ, этапов, планов и условий, необходимых для проведения реформы интеллектуальной мысли уммы и исламизации знания. Более того, такие учреждения будут стремиться сделать это начинание главной заботой образованных мусульман, тем самым создавая устойчивую тенденцию, которая приведет мусульманскую общину к реальному мощному возрождению, будет нести послание ислама с всеобъемлющей, цивилизованной точки зрения, чтобы претворить в жизнь свои основные задачи. Это приведет умму к праведной жизни в этом мире и великой награде в Будущей жизни.

Первая Международная конференция по исламизации знания состоялась в Европе в июле 1977 года. Было принято решение о создании института, который будет работать над возрождением исламской мысли и ее методологии. Тогда МИИМ (ШТ) был основан в Вашингтоне,

в округе Колумбия, в 1981 году некоторыми мусульманами, которые добровольно взяли на себя эту ответственность, приняли этот долг и посвятили себя достижению целей института и обеспечению его независимости. Вторая международная конференция по исламизации была проведена в Исламабаде, Пакистане, в 1982 году совместными усилиями МИИМ и Международного исламского университета Пакистана. В результате исследований и дискуссий участников был сформулирован план исламизации знания, который был опубликован под названием «Исламизация знания: общие принципы и план работы».

Одним из результатов этой конференции стало то, что исламское направление в Пакистане не ограничивалось только сухими знаниями. Президент Пакистана самолично участвовал в конференции и поручил своим советникам и ведущим деятелям страны принять участие в исследованиях и обсуждении вопросов. С тех пор Пакистан предпринял масштабные шаги по исламизации во многих областях. Гражданское и уголовное законодательство было пересмотрено и заменено исламскими альтернативами. Была объявлена и вводится в действие система выплаты заката. Изучение исламской цивилизации и исламской мысли было включено в программы всех университетов, и во многих отраслях знаний высшие учебные заведения создали специализированные исследовательские центры для изучения того, как исламизировать эти предметы. Многие пакистанцы видят прямую связь между этой конференцией и последовавшими за ней изменениями.

Третья международная конференция по исламизации знаний была проведена в Куала-Лумпуре, в Малайзии, в сотрудничестве с Международным исламским университетом Малайзии. В ней приняли участие премьер-министр, а также другие официальные лица, члены партии и многие видные малазийские ученые. Это имело далеко идущие последствия для широкомасштабных шагов, предпринятых Малайзией в направлении исламизации многих областей. В большинство учебных программ были внесены полезные изменения, а в Куала-Лумпуре были основаны международный исламский университет и исламский банк. Приятно слышать, что немусульманское меньшинство Малайзии приветствовало призыв к исламизации и различные шаги в этом направлении. Это, вне всякого сомнения, доказывает, что если ислам преподносится людям правильным и позитивным образом, как решение их проблем, лекарство от их недугов, ответ на их вопросы, а также справедливый и практический способ их применения в различных жизненных проблемах, то они поспешат стать его приверженцами. Но

если наша религия преподносится в негативном ключе, будто она – это не более чем набор пустых слов, лозунгов и строгих действий, то она будет отвергнута и исламу будут сопротивляться.

Сегодня институт проводит свою четвертую международную конференцию в сотрудничестве с Хартумским университетом. Мы надеемся, что эта конференция даст всестороннее представление об исламской методологии и практической концепции, которая позволит исламизировать поведенческие науки, составляющие основу социального научного знания. Их следует предъявить преподавателям этих наук, чтобы они могли привести примеры и доказательства способности разума мусульман структурировать и развивать знания, затем вновь представить эти науки своим ученикам с исламской точки зрения, используя представления Корана и Сунны о человеческой душе, человеческой природе, законах индивидуальной и социальной природы (фитры), цели творения и божественных законах, управляющих вселенной, человечеством и жизнью.

В то же время они должны стремиться использовать все надежные средства и методы научных исследований, которыми Аллах наделил Своих слуг, чтобы эти знания помогли произвести новых последователей ислама, которые смогут выполнять свою роль наместника Аллаха на земле. Следовательно, смысл существования человечества, который состоит в служении Богу, включает в себя построение цивилизаций и использование всех энергий и всего потенциала – как явного, так и скрытого, которые Аллах предоставил для того, чтобы люди могли выполнять свою роль.

Институт надеется, что Судан оправдает это доверие, тем более что его правительство возглавляет авторитетный мусульманский мыслитель, который внес большой вклад в решение многих исламских проблем. Мы также надеемся, что премьер-министр включит это послание в свои предложения на Исламском саммите ОИК на высшем уровне и попросит мусульманских лидеров уделить должное внимание реформированию методологии и исламизации знаний.

Как мы отмечали ранее, три западные науки о поведении (а именно, психология, социология и антропология) считаются основой и отправной точкой для всех западных гуманитарных и социальных наук. Их допущения, правила и теории определяют понимание человечества и его природы, целей, мотивов и реакций, а также значение деятельности людей, их взаимоотношений и взаимодействий с другими людьми. Вполне можно сказать, что другие социальные науки состоят просто из применения допущений и правил этих наук к образованию, политике, экономике,

управлению, СМИ, праву и т. д. Однако западная мысль, встречающаяся в этих отраслях знания, имеет много отрицательных черт и серьезных недостатков, наиболее важные из которых перечислены ниже:

1. *Ограничение источников знания*: поскольку Запад ограничивает источники своих знаний одним только человеческим интеллектом, он лишил себя самого важного источника, а именно – Божественного откровения, которое обеспечивает всестороннее и детальное знание.

2. *Ограничение средств проверки знаний, полученных с помощью человеческого интеллекта*: поскольку Запад ограничивает эти средства одними экспериментами, он сделал это единственным доказательством надежности в любой отрасли знания. Следовательно, западные люди думают, что эксперименты являются единственным средством проверки и, следовательно, подходят для любой области знаний. Но это не так.

3. *Применение дедукции, несмотря на большие различия*: Запад подчинил поведенческие и социальные науки правилам и методологиям естественных и прикладных наук. Мотивом для этого послужили его большие достижения в этих науках.

Здесь я хотел бы, с вашего позволения, ненадолго остановиться в память о двух великих мучениках института: профессоре Исма‘иле Раджи ал-Фаруки и его жене Лоисе Ламйе ал-Фаруки (да сойдет на них милость).

Исма‘ил Раджи ал-Фаруки было представителем и лидером этого дела. Он путешествовал по миру, пропагандируя важную миссию в своих книгах и лекциях. Как и его предок ‘Умар ибн ал-Хаттаб ал-Фарук, ал-Фаруки хорошо различал истину и ложь. Подобно ему, он так же коменсировал, как преданный и убежденный мусульманин, свое время и энергию, которые потратил впустую на более ранние собрания, митинги и мероприятия. Дело реформирования методологии мышления и исламизации знания зажгло его *им‘ан*, который до того времени дремал, окутанный туманом философии, как древней, так и современной, как западной, так и восточной. Эта миссия вызвала в нем сильные эмоции, которые раньше были рассеяны по многим причинам. Внезапно он стал предан этому единственному делу: исламизации знания. Эта

задача доминировала в его жизни и деятельности, когда он размышлял, обсуждал и планировал со своими собратями-мусульманами, как реализовать эту идею и как мобилизовать для этого достаточное количество людей и ресурсов.

Ал-Фаруки всегда выражался искренне и ясно, излагал свои аргументы наилучшим из возможных способов. Он был осведомлен о недостатках христианства и иудаизма, изучив и освоив их, вдобавок к тому, что он хорошо разбирался в истории религий. Являясь знатоком западной философии, он определил ее пределы и был осведомлен о преимуществах шариата. У него была хорошая репутация на международном уровне, и вряд ли найдется конференция в какой-либо области гуманитарных и социальных наук, в которой бы этот ученый не участвовал, где он не являлся бы одним из главных докладчиков и не пленял умы своей аудиторией.

Рядом с ним всегда находилась его жена, мученица (*шахида*) Лоиса Ламья ал-Фаруки. Она была его спутницей жизни с момента его приезда в Соединенные Штаты. Выдающийся ученый в области искусства и цивилизации, она объединила свою энергию с его. На протяжении многих лет она посвящала свои усилия поиску истоков и созданию теории «исламского искусства». Она взяла на себя обязательство исламизировать искусства и преуспела в этом с величайшим смирением и скромностью, чего не смогли сделать сотни мусульманских женщин, выросших в религиозных семьях. Эта семейная пара стала целью врагов ислама, и поэтому Ламья была убита тем же ножом Рэмбо [с пилой на обухе клинка], что и ее муж. Она умерла за несколько минут до него. Убийца пытался убить и их беременную дочь, которую несколько раз ударил ножом, остановившись только тогда, когда подумал, что женщина мертва.

Это первая конференция института после мученической кончины семьи ал-Фаруки. Мы хотим, чтобы флаг продолжал развеиваться, чтобы наша организация продолжала распространять свое послание и чтобы братья и сестры семьи ал-Фаруки продолжали свою миссию, невзирая на все вызовы, препятствия и помехи.

В заключение мы просим Аллаха дать нам возможность выполнить нашу задачу и достичь наших целей, даровать всем нам решимость и искренность, благословить эту конференцию, из которой мы сможем вынести то, что принесет пользу нашей умме и поможет распространить прогресс, сделать наши усилия и усилия всех искренних мусульман успешными. В самом деле, Он – Единственный, у кого мы можем просить успеха, и Единственный, кто может его дать.



ЧАСТЬ 2
ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО
ПРАВОВЕДЕНИЯ





КРИЗИС МЫСЛИ И ИДЖТИХАД²²



Введение

Мусульманское сознание пережило кризис мышления, когда в первые века хиджры иджтихад (независимое суждение) стал рассматриваться как ограниченный юридическими вопросами и перестал считаться методом для всех аспектов жизни. Это ограниченное понимание породило недуг, позволивший таклиду (подражанию) достичь такой известности и авторитета, что его злокачественный, ограничивающий и неуместный фикх (мусульманское правоведение) распространился среди всех мусульман. Если бы иджтихаду удалось сохранить больше своего лексического значения и творческого потенциала, а фикх рассматривался бы только как одно из его применений, возможно, мусульмане смогли бы преодолеть многие из проблем, с которыми они столкнулись. Однако такая конкретизация иджтихада ограничила мусульманскую мысль, а таклид в конечном итоге парализовал ее творческие способности.

Если бы иджтихад остался образом жизни мусульман, как повелел Аллах, они бы не отстали в утверждении исламских наук, необходимых их обществу и цивилизации. Мусульманам также не пришлось бы наблюдать, как бразды правления переходят к Западу, самым важным качеством которого являлась способность к творческому и научному мышлению. Хотя его интеллектуальная традиция и была

²² Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Crisis of Thought and Ijtihad // American Journal of Islamic Social Sciences*, 10, no. 2 (Summer 1993): 234–237. была переведена Йусуфом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

испорчена языческим греческим влиянием, Запад добился мирового лидерства. Если бы мусульмане занялись этими науками и заложили основы своего общества, базируясь на таухиде (единстве), на земле сегодня все было бы по-другому, а само состояние цивилизации было бы гораздо более благополучным, чем сейчас.

До того как иджтихад ограничился чисто юридическими рамками фикха, мусульманский ум был просвещенным, стремящимся иметь дело со всеми видами мышления, способными противостоять вызовам, генерировать решения и достигать своих целей. Если бы не таклид и не подчинение ему мусульманского разума, мусульмане могли бы достичь великих свершений. Конечно, разум, начало которому положено в аяте К. 96: 1 «Читай (провозглашай) во имя Господа твоего, Кто сузее все сотворил...», должен был быть более чем способен обновить менталитет уммы, постоянно приспособляясь к меняющимся обстоятельствам и порождая науки цивилизации в то время, когда Запад все еще был захвачен дикими лесными племенами.

Что мы подразумеваем под иджтихадом?

По причинам, указанным выше, мы призываем к новому типу иджтихада. Вместо иджтихада, определенного специалистами по *усу́л*, мы говорим об иджтихаде, который представляет собой скорее методологию мысли. Такое понимание позволит мусульманскому разуму участвовать в интеллектуальном джихаде – джихаде, начатом с целью поиска новых идей и создания новой мусульманской идентичности, менталитета и индивидуальности. Этот джихад применим ко всем областям знаний, направлен на то, чтобы подготовить умму к выполнению своих обязанностей в отношении наместничества (*хилā-фа*) и дать ей возможность служить в качестве нации, придерживающейся золотой середины (*васатиййа*). Хотя такой иджтихад применим к юридическому и правовому фикху, он также применим к таким новым формам фикха, как религиозный фикх (*фикх ат-тадаийун*) и фикх, применимый к диалогу (*да'ва*), а также ко всем областям, требующим от уммы внимания и творческого мышления.

Иджтихад: союзник джихада

Оба слова – «иджтихад» и «джихад» – происходят от лексического корня *дж-х-д*, и оба этих понятия стремятся к одной и той же цели:

освободить всех существ от преданности сотворенному, чтобы они могли свободно практиковать преданность Творцу, увести их от несправедности религиозных отклонений и суеверий к справедливости ислама; и вывести их из ограничений физического мира и примитивного мышления к широким горизонтам ислама и Корана. По этой причине иджтихад считается одним из столпов ислама ровно так же, как и джихад. Без джихада не было бы уммы, а без иджтихада умма не обладала бы жизненной силой. Таким образом, и то, и другое можно рассматривать как важнейшие и постоянные обязанности.

Как только таклид в вопросах фикха утвердился в качестве всепроникающей интеллектуальной позиции, все, что осталось от иджтихада, – это его чрезвычайно редкое использование отдельными мусульманскими мыслителями и учеными (возможно, он использовался раз в столетие). Их роль была неоценима и в некотором смысле столь же важна, как и роль современных парламентарных и демократических институтов.

Иджтихад был методологическим приемом, который позволял мусульманам противостоять невежеству, угнетению и отклонениям. Однако когда мусульмане сами отказались от него, их постигли всевозможные неприятности. Закрыв врата иджтихада, мусульмане верили, что решают свои законодательные проблемы. В действительности, они лишь ослабили собственные интеллектуальные способности. Хотя призыв к возрождению иджтихада никогда не смолкал, таких призывов никогда не было достаточно, чтобы вывести умму из интеллектуального кризиса, в котором она погрязла. В результате иджтихад был оставлен в основном еретикам, обманщикам и, наконец, ориенталистам. Если бы истинный мусульманин высказал идеи, к которым люди не привыкли, или объявил о своей готовности практиковать иджтихад, он немедленно стал бы объектом насмешек и оскорблений со стороны сторонников таклида.

Умма должна понять, что иджтихад предоставляет ей фундаментальные средства восстановления собственной идентичности и своего места в мировой цивилизации. Без иджтихада мусульманское сознание никогда не поднимется на уровень, предусмотренный для него исламом, и умма не займет свое законное место в мире. До тех пор, пока призыв к иджтихаду не станет широко распространенной интеллектуальной тенденцией, остается мало надежды на то, что умма внесет какой-либо полезный вклад в мировую цивилизацию или скорректирует ее направление, создаст свою культуру или реформирует

свое общество. Чтобы высвободить мусульманский разум, умма нуждается в иджтихаде во всех аспектах своей жизни. Если умма хочет сыграть предначертанную ей роль, она должна предпринять новое прочтение Корана и Сунны, изучить свое прошлое, проанализировать свое настоящее и с помощью этого обеспечить свое будущее.

Муджтахид вознаграждается, будь он прав или неправ

Ни один простой призыв, объявление или реклама не приведут к иджтихаду, как и не произведут муджтахида. Такое развитие событий напрямую зависит от подготовки необходимой интеллектуальной и культурной атмосферы, поскольку муджтахид – это один из самых одаренных и состоявшихся ученых уммы. Когда Пророк говорил об иджтихаде и о том, что тот, кто выполняет его правильно, получает двойную награду, а тот, кто допускает ошибку, все равно вознаграждается, он обращался к умме, члены которой понимали: не так много людей обладают нужными способностями для этого. Вытекающая из этого ответственность была настолько велика, что даже те немногие, кто отваживался на собственное мнение, не всегда оглашали его, если оно казалось им противоречащим мнению большинства или властей.

Очевидно, что любое упоминание иджтихада и его важности должно сопровождаться серьезными усилиями по созданию правильной интеллектуальной и культурной атмосферы. Первым шагом на пути к этой цели является создание среды для полной свободы мысли и самовыражения. Если людям не хватает мужества для совершения джихада, им становится еще труднее совершать иджтихад и принимать вытекающую из этого ответственность. Насколько интеллектуальные позиции защищать труднее, чем военные позиции?

В нынешних более благоприятных обстоятельствах ни один человек из числа тех, кто может генерировать здравые идеи или осуществлять хотя бы частичный иджтихад, не должен колебаться, объявляя результаты своего иджтихада. Ни у кого, кто осознает, что вознаграждаются даже те, чей иджтихад неверен, нет никакого оправдания тому, чтобы играть определенную роль, или тому, чтобы приносить умме пользу своими идеями и изобретательностью. В конце концов, эти соображения могут стать основой нового культурного и интеллектуального уклада в умме. Не стоит продолжать слушать людей,

предупреждающих об опасностях, связанных с разрешением иджтихада. Умма уже слышала все их аргументы, и ничто из того, что они говорят, не помогло.

Лексическое и узкоспециальное значение термина «иджтихад»

Корень *дж-х-д* в арабском языке определяется как «приложение стараний для свершения дела, которое того требует». Во всех своих различных применениях этот термин обозначает затраты умственных и интеллектуальных усилий. Таким образом, муджтахид – это ученый, который исследует и изучает источники, информацию, статистические данные и все доступные материалы по какому-либо вопросу, пока не будет удовлетворен тем, что он сделал, чтобы изучить рассматриваемый предмет. После всех этих усилий можно обоснованно предположить, что его мнение является надежным. Именно поэтому ал-Газали определил иджтихад как «использование муджтахидом всего, на что он способен, чтобы стремиться к знанию предписаний шариата». В дальнейшем уточнении этого определения он затем написал: «Полноценный иджтихад совершается, когда муджтахид тратит все свои силы на поиски до того момента, когда он или она удовлетворен тем, что больше ничего сделать нельзя». Это определение относится к иджтихаду в области права и указывает на то, что затраченные усилия должны быть исчерпывающими и исходить от тех, кто обладает соответствующей квалификацией. Если же неквалифицированный человек предпримет те же самые усилия, то сказать, что иджтихад был совершен, невозможно.

Каким образом преодолеть проблемы таклида и зависимости?

Для того чтобы вырваться из когтей таклида и создать условия, при которых может процветать иджтихад, необходимо тщательно определить наши интеллектуальные предпосылки. При этом, однако, мы должны избегать современной западной парадигмы, которая в силу неподдающихся перечислению причин стала центральной для всех академических кругов и отправной точкой для большинства современных мыслителей. Одна из главных причин этого отказа за-

ключается в том, что западная парадигма основана на светском материализме, мировоззрении, которое прямо отвергает Откровение. Материалистический подход рассматривает как подходящий предмет для серьезного изучения лишь то, что можно измерить или количественно оценить. Люди, попавшие под западное влияние, определяют знания как информацию, полученную либо с помощью органов чувств, либо экспериментальным путем. Все современные социальные, гуманитарные науки, а также естественные науки основаны на этой предпосылке. Именно поэтому современные теории политики, общества, экономики и этики уходят своими корнями в одно и то же определение. Таким образом, секуляризм стал основой для всех интеллектуальных и академических исследований, анализа и синтеза. Мыслители и ученые всего мира в настоящее время приняли секулярную парадигму знания.

Принятие этой западной модели только усилило интеллектуальную зависимость уммы. В то же время она помогла стереть все черты, отличавшие незападные культуры и цивилизации от западных, и, возможно, сыграла свою роль в откровенном разграблении первых последними. Пока менталитет зависимости не преодолен, не может быть никакого иджитхада или интеллектуальной изобретательности.



ТАКЛИД И СТАГНАЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО СОЗНАНИЯ²³



Истоки и зарождение таклида

Всевышний Аллах избрал мусульман уммой предназначения (*ри-сāла*), образцом добра (*хайриййа*), золотой серединой (*васатиййа*) и свидетельством (*шахāда*) для человечества. Вместе с этими обязанностями появилась способность к обновлению, иджтихаду и правильному толкованию шариата. В результате, существует определенная неразрывная взаимосвязь между ролью уммы как срединного сообщества и цивилизационного свидетеля человечества и ее другой ролью – морального и этического образца, а также между ее способностью к иджтихаду и проведением реформ. Для того чтобы облегчить эти роли, Аллах наделил Коран и Сунну необходимой гибкостью в каждом аспекте ислама: его системе верований, методологии, шариате и организационной структуре.

Таким образом, для первых поколений мусульман, как на индивидуальном, так и на общинном уровне, было вполне естественно предложить миру уникальную идею: полное освобождение человеческого разума от всех форм ментального рабства и идолопоклонства. Дополнительной защитой от падения с этого высоты стало положение, сделанное для предотвращения ошибок, отклонений и неверных толкований: верить следовало только тем заявлениям, которые могли быть подтверждены приемлемыми или достоверными свидетельскими показаниями. Чтобы проиллюстрировать удивительную трансформа-

²³ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind // American Journal of Islamic Social Sciences*, 8, no. 3 (December 1991). P. 513–524. Она была слегка отредактирована.

цию, которой достиг ислам, достаточно взглянуть на иджитihad сподвижников, вне зависимости от того, были ли они сведущими *курра'* (чтецами Корана) или простыми людьми.

Почему мы не можем наблюдать подобной ситуации в наши дни? Что случилось с проникательными и просвещенными умами, вдохновленными исламом, которые освободили наших предков от их идолов и препятствий, блокировавших их прогресс? Как вышло, что такой разум вернулся в свою прежнюю тюрьму и вновь надел окопы, лишившись всякого шанса обновить и реформировать умму посредством иджитihada? Если говорить кратко, то ответ – это таклид, иначе – болезнь, которая проникла в мусульманский разум и паразитировала на нем, пока не вернула его в темницу. Данная статья представляет собой исследование таклида, призванное показать, почему он охватил умму.

Таклид и кризис уммы

Как мусульмане, так и немусульмане поражены тем, что одна из самых развитых цивилизаций в истории могла впасть в состояние подавляющей нищеты, невежества, отсталости и упадка. Почему так много кризисов мысли уммы? Почему, когда умма обладает достаточными природными, человеческими, духовными и цивилизационными ресурсами, ее видение остается туманным, а список приоритетов запутанным? Ответ (или ответы) на эти вопросы не найден, несмотря на бесчисленные исследования, посвященные этой общей проблеме с использованием разных методологий, и несмотря на то, что их результаты и выводы о причинах были выявлены, опубликованы и проанализированы.

Тем не менее изумление и разочарование по-прежнему никуда не делись. Цивилизация, которая некогда придавала такое значение грамотности и знаниям, остается в значительной степени неграмотной. Умма, получившая столь ясное божественное руководство, погрязла в пучине непонимания, неверного толкования и откровенной путаницы.

Другие вопросы ждут ответа: как единая умма, придерживающаяся таухида, разделилась на такое множество сект и подразделений? Почему умма, наделенная всеми средствами и ресурсами, необходимыми для экономического процветания, продолжает страдать от крайней нищеты? Почему умма, наделенная всеми средствами для

господства и непобедимости, по-прежнему подвергается политическому и военному унижению? Почему мысли людей, которым были открыты все источники руководства, по-прежнему полны иллюзий и заблуждений?

К сожалению, наше положение еще хуже, ибо мы видим, как часть нашей уммы пытается защитить эти отклонения, представляя их как полезные, приписывая их другим, пытаясь найти козлов отпущения. В иных случаях они даже пытаются преуменьшить их важность, объясняя, что такие вещи естественны и нормальны.

Таклид: естественное положение вещей или отклонение от нормы?

Аллах благословил эту умму *'акйда* (вероучением), шариатом и *минхадж* (методом). *'Акйда* дает мусульманам ясное восприятие жизни и вселенной, основанное на принципе чистого таухида в гармонии с фитрой (образцом, по которому Аллах создал человечество²⁴), в равновесии со всем, что существует, и в объяснении всего, что есть: *истихляф*²⁵, *ибтилā*²⁶, *тамкйн*²⁷, *тадāфу*²⁸, *тасхйр*²⁹, *такрйм*³⁰, *амāна*³¹, *'ибāда*³² и *шухūd*³³.

²⁴ См. К. 30: 30.

²⁵ *Истихляф* – назначение Аллахом человечества его халифами (наместниками) на Земле. См. К. 2: 30; 10: 14; 27: 26; 35: 39.

²⁶ *Ибтилā* – испытание бедствиями или изобилием. См. К. 3: 186; 21: 35; 89: 15-16.

²⁷ *Тамкйн* – Помощь Аллаха в становлении людей в мире, будь то в политическом, финансовом, профессиональном или ином плане. Эта концепция несет в себе необходимость человека и его/ее общества отвечать взаимностью, устанавливая молитву и совершая добрые дела. См. К. 22: 41; 6: 6; 7: 10.

²⁸ *Даф* ' и *тадāфу* ' – проверка и уравнивание одной группы людей или отдельного человека, который контролирует другого. См. К. 22: 40; 2: 251.

²⁹ *Тасхйр* – подчинение Аллахом природы и ее законов человечеству ради блага последнего. За эту благосклонность человечеству необходимо выразить свою благодарность (*шукр*). См. К. 22: 36-37; 14: 32; 16: 12, 14; 22: 65; 35: 13.

³⁰ *Такрйм* – почет и благоволение, дарованные Аллахом человечеству. См. К. 17: 70.

³¹ *Амāна* – доверие, которое Аллах оказал человечеству; врожденная способность выбирать между добром и злом. Это доверие ставит человечество на вершину творений Аллаха. См. К. 33: 72.

³² Цель создания человечества – *'ибāда*. См. К. 51: 56.

³³ *Шухūd* – концепция или цивилизационное свидетельство, которое Аллах сделал обязательным для своей уммы. См. К. 2: 143; 3: 140; 4: 135; 5: 8; 22: 78.

Шариат – это благословение благодаря его универсальности, всесторонности, совершенству, эффективности в сохранении всего нужного для существования, а также обеспечении того, что необходимо для построения цивилизации и ее самобытности. Кроме того, шариат охватывает все элементы, которые придают исламской жизни особый колорит, а также способствует достижению высших целей ислама. Таким образом, умма достигнет успеха и благополучия в земной жизни и в загробной, а мусульмане выполняют свою роль в качестве наместников Аллаха, только если задачи и принципы шариата четко поняты и оценены по достоинству.

Минхāдж в исламе – это благо, потому что Пророк сказал: «Это – сияющий путь, ночь которого так же ясна, как и день». Таким образом, тот, кто использует свой разум и чувства, не может сбиться с верного пути, ибо следование *минхāдж* ведет человека к счастью, общество – к общему благу, а умму – к ее целям *васаййа* и *шахāда*.

Мусульманские *'акйда*, шариат и *минхāдж* могут применяться лишь разумом, просветленным достоверным знанием и верой в Аллаха, способным понимать его цели и принципы, осознающим предпосылки ислама так, чтобы их можно было разумно связать, а также способным достичь наивысшей степени проницательности. Вот почему ислам так решительно настроен освободить человеческий разум от его прежних и нынешних оков. В Коране даже говорится, что если не достичь этого в самом начале, то умма не сможет совершать иджтихад, проводить реформы, давать наставления или следовать по стопам пророков: «Таковыми были (пророки), которые получили руководство Аллаха. Следуй руководству, которое они получили» (К. 6: 90). Таким образом, можно утверждать, что нынешнее состояние мусульманского разума неестественно, поскольку было принято множество концепций и практик, которые привели к остановке мышления и оцепенению.

Для уммы таклид представляет собой достойное порицания нововведение (*би'да*), а также отклонение (*далāла*) от прямого пути. Ни один исследователь или ученый никогда не находил достоверного текста из Корана или хадиса, ни одного аргумента, основанного на чистом разуме, в поддержку одобрения исламом таклида, поскольку сама идея таклида чужда исламскому представлению о человечестве. В исламском учении четко сказано, что любое утверждение должно быть подкреплено поддающимися проверке доказательствами. Если же эти элементы отсутствуют, то такое утверждение должно быть

отвергнуто. Это относится ко всем заявлениям (заявляемый факт должен быть проверяемым), утверждениям (они также должны быть проверяемыми), постановлениям (они должны содержать либо достоверные свидетельства, либо доказательства), повелениям или запретам (они должны выпускаться органом управления, основанным либо на Откровении, либо на укорененности в бытии и, следовательно, подлежащим эмпирической достоверности). Если такие условия не выполняются, утверждение должно быть отклонено. Это основные ориентиры в методологии мусульманской мысли.

Таклид: для мусульман или для немусульман?

Мусульманин, или тот, кто по милости Аллаха освободился от всех оков и пут, обладает свободным разумом и чистой совестью. Поэтому он/она принимает только истину, иными словами, только то, что подкреплено надлежащими доказательствами. Немусульмане, те, кто остался прикованным и поработанным своим постоянным идолопоклонством (*ширк*), были и остаются легкой добычей для любого рода лжи. О них Аллах сказал:

Когда им говорят: «Идите за тем, что ниспослал Аллах», они отвечают: «Нет! Мы должны идти по следу наших отцов». А что если у их отцов не было ни мудрости, ни наставничества? (К. 2: 170)

и:

Таким же образом, какого бы предостерегающего увещателя Мы ни направляли до тебя в какое-либо селение, его изнеженные роскошью жители обязательно говорили: «Воистину, мы нашли своих отцов на этом пути, и мы верно следуем по их стопам» (К. 43: 23).

На что те ответили:

Они скажут: «Господь наш! Мы повиновались нашим старейшинам и нашей знати, и они сбили нас с пути» (К. 33: 67).

Иногда случается так, что некий властный человек обманывает других, чтобы повлиять на них и, во имя религии, получить контроль

над их мышлением. Обычно это делается путем притязания на один из уникальных божественных атрибутов, например, на законодательство. Называя тех, кто следует за такими людьми, заблуждающимися, Аллах сказал: «Они признали своих первосвященников и монахов господами, помимо Аллаха» (К. 9: 31).

Комментируя этот аят, Хузайфа привел хадис, в котором ‘Ади ибн Хатим (обращенный из христианства) сказал Пророку: «Но на самом деле мы не поклонялись им, о Посланник Аллаха». Пророк ответил: «Но разве они не превратили то, что было харамом для вас, в халал, а то, что было халалом для вас, в харам? И разве ты не следовал тому, что они тебе говорили?» Ади ответил: «Да», на что Пророк сказал: «Вот так вы и поклонялись им»³⁴.

Подобные доказательства заставили мусульманских ученых согласиться с тем, что таклид ошибочен и его следует избегать. Контраргументы о том, что эти аяты были направлены только на использование таклида немусульманами, отвергаются на основании того, что любое сходство между мукаллидом (тем, кто следует слепо) в вопросах куфра (неверия) и мукаллидом в чем-либо другом не является куфром, а лишь следованием обычаям почивших мусульман, которое могло соответствовать шариату, а могло и не соответствовать.

Кроме того, мусульманские ученые в целом согласны с порицаемостью таклида как такового, даже если его проявления различаются по степени и формам. Очевидно, что тот, кто следует в своем мнении за неверующим, не тождественен тому, кто следует за грешником. Точно так же тот, кто следует за невежественным человеком в вопросах повседневной жизни, не тождественен тому, кто следует за невежественным человеком в вопросах религии. Тем не менее мусульманин не должен вовлекаться ни в какой вид таклида, поскольку Аллах показал человечеству, что именно может защитить и уберечь его от этого: «Аллах не вводит в заблуждение людей, которым Он указал прямой путь, пока Он не разъяснит им, чего они должны опасаться» (К. 9: 115).

Мусульманин никогда не должен принимать на веру что-либо без доказательств или верить во что-либо без доказательств его истинности. Аллах подчеркнул это, связав правовую компетентность мусульманина с его способностью использовать разум. Таким образом, если

³⁴ Этот хадис был передан несколькими толкователями Корана. Оригинальный хадис находится в сборнике ат-Тирмизи.

он/она становится неспособным рассуждать в соответствии с исламскими нормами и ценностями, его/ее компетентность признается недействительной.

Любое предположение, не подкрепленное надежными доказательствами (*занн*), подчиняется определенным правилам, поскольку есть некоторые вопросы, в которых оно, при отсутствии чего-либо лучшего, является приемлемым. В целом, однако, любое предположение должно быть отвергнуто, поскольку ожидается, что мусульманин будет активно искать то, что является достоверным, и не успокоится, пока не уверится, что доказательства убедительны. Среди первых мусульман это было само собой разумеющимся фактом, и никто из них никогда не принимал таклида, не использовал и не упоминал его и не прибегал к таклиду.

Источники знания

Аллах разделил источники знания на две основные категории: а) Откровение (*вахи*), как Он сказал в Коране: «Аллах ниспослал тебе Писание [Коран] и хикму [мудрость, подразумевается Сунна] и научил тебя тому, чего ты не знал (ранее)» (К. 4: 113); «И Он научил Адама именам всех вещей» (К. 2: 31); и «Читай (провозглашай) во имя Господа твоего, Кто сущее все сотворил, кто сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь – Самый великодушный. Он научил (тебя посредством) письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал» (К. 96:1–5); и б) Вселенную (*ал-кавн*), ибо Он сказал нам, что:

Воистину, в сотворении небес и земли; в смене ночи и дня; в кораблях, которые ходят по океану для человеческого блага; в дожде, который Аллах посылает с небес; и в жизни, которую он дарует его посредством мертвой земле, и во всякой живности, расселенной по земле; и в изменении ветров; и в облаках, которые покорно (воле Божьей), движутся между небом и землей; во (всем этом) – знамения для людей разумющих (К. 2: 164).

Аллах даже сообщил человечеству, каким образом оно может получить знания из этих двух источников: «Это Он вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, умом и сердцами, – быть может, вы будете благодарны (Аллаху)»

(К. 16: 78); «Человек не достоин того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством вдохновения или через завесу. Или же Он направляет посланника, который с Его позволения раскрывает то, что Он желает. Воистину, Он – Возвышенный, Мудрый» (К. 42: 51); «Таким же образом Мы, посредством Нашего повеления, даровали тебе вдохновение. Ты не знал, что такое Писание и что такое вера» (К. 42: 52).

Однако человек может извлечь пользу из этих средств только в том случае, если его разум просвещен и способен переварить эту информацию, а затем развивать на ее основе теории и выводы, необходимые для жизни по-исламски. По-видимому, нет ничего необычного в том, что разум не получает никакой пользы от информации, которую предоставляют органы чувств, ибо Аллах сказал: «И (неверующие) уже точно проходили мимо селения, на которое выпал недобрый дождь. Разве они не видели его (своими глазами)?» (К. 25: 40); «Глухие, немые и слепые. В них нет мудрости!» (К. 2: 171); «Мы сотворили много джиннов и людей для Геенны. У них есть сердца, которые не разумеют, и глаза, которые не видят, и уши, которые не слышат. Они подобны скотине, но являются еще более заблудшими. Именно они являются беспечными (к предупреждениям)» (К. 7: 179).

Мы замечаем, что таклид не представлен в качестве третьего источника знаний. Другими словами, он не представляет собой альтернативу ни откровению, ни науке. Таким образом, его использование неприемлемо, даже если в редких случаях он приводит к тому, что является правильным или верным. Вместо этого людям предлагается открыть истину с помощью способностей, которыми Аллах наделил их, чтобы они могли исследовать, наблюдать и созерцать Его творение. Аллах научил человечество стремиться к доказательству и искать свидетельства. Чтобы подчеркнуть это и сообщить человечеству, что оно не должно отказываться от этого поиска даже в вопросах, имеющих отношение к Нему, Он сказал: «...чтобы после пришествия посланников у людей (после прихода) не было никакого довода против Аллаха» (К. 4: 165). Это как если бы Аллах хотел объяснить человечеству, что оно должно приложить все усилия, чтобы найти необходимые доказательства в поддержку своей позиции (позиций). Таким образом, если Аллах ожидает от человечества такого рода проверки в его отношениях с Ним, то что уже говорить насчет отношений [людей] на индивидуальном уровне?

Как мусульмане опустились до уровня таклида?

Погружение уммы в пучину таклида произошло не вдруг. Напротив, мы можем проследить начало ее постепенного падения вплоть до эпохи табиинов. Оно происходило в три этапа: постепенное усиление зависимости людей от мнения ученых, ослабление интереса людей к учебе и научным занятиям и общее очерствение человеческих сердец.

Основным фактором, положившим начало первому этапу, было отсутствие у каждого отдельно взятого мусульманина интереса к получению истинного знания и неопровержимых доказательств. Вместо этого все становились все более зависимыми от авторитета ученых, полагая, что такое доверие может заменить их обязанность искать подтверждения и доказательства того, чему эти ученые учили.

Конечно, *куррā* и *фукахā*, которыми были благословлены первые поколения мусульман, вполне заслуженно пользовались большим уважением за свою ученость и благочестие. Однако рядовые мусульмане вскоре стали забывать, как эти люди спрашивали Пророка, опирались ли он на свой собственный авторитет (который можно было бы оспорить) или на авторитет откровения (что немедленно положило бы конец всем спорам). В случаях, когда Пророк высказывал собственное мнение, он часто призывал своих сподвижников помочь ему принять правильное решение. Иногда он даже следовал их предложениям. Во многих хадисах сообщается, что он говорил: «Говорите, братья. Укажите мне, какое решение принять». Аналогичный случай можно найти в его наставлении ‘Умару и ‘Амиру: «Используйте иджтихад». Действительно, такое поощрение побудило ученых-усулитов разойтись в мнениях касательно того, подвержен ли иджтихад Пророка ошибкам или нет, потому что он учил их никогда не принимать на веру ничего из того, что он говорил или делал, пока они не будут уверены, что это основано на откровении. Таклид не мог существовать в таких условиях. На самом же деле, мусульмане того времени считали его уделом лицемеров и немусульман.

Подобные настроения преобладали со времени хиджры до смерти последнего сподвижника в 99 г. х. После этого начали закрадываться отклонения, так как некоторые мусульмане, заинтересованные в предоставлении фатвы, стали испытывать некоторый благоговейный трепет в присутствии таких великих алимов и муджтахидов, как ‘Умар

ибн ‘Абд ал- ‘Азиз (ум 101 г. х.), ал-Хасан ал-Басри (ум. 110 г. х.) и Ибн Сириин (ум. 110 г. х.). Их обширные знания в сочетании с разрывом между поколением сподвижников и поколением преемников, постепенно привели к тому, что они стали казаться весьма неординарными личностями. Это благоговение вселило в простых людей определенное нежелание, порожденное восхищением, уважением и, возможно, немалым благоговейным трепетом, просить у них доказательств, подтверждающих их правовые решения и мнения. Однако на этом этапе большинство вопрошающих все еще требовали доказательств, а ученые знали, что их долг – предоставить их, и поэтому не возмущались в ответ.

Однако ко времени третьего поколения обучение и научные занятия перестали быть приоритетами для большинства мусульман, поскольку они были больше заняты заработком на жизнь. Таким образом, очень немногие люди посещали заседания ученых, чтобы обсудить полученные знания или исследования и поразмышлять над представленными текстовыми доказательствами. Вместо этого, когда у них возникали вопросы, они удовлетворялись простым ответом (за вычетом требуемых доказательств) от ученых. Эта новая практика проникла в интеллектуальную среду и заложила основу для таклида.

Третий этап характеризовался тем, что мусульманские массы привыкли принимать правовые заключения, не прислушиваясь ни к аргументам, ни к доказательствам, а правоведы привыкли делать заявления, никак не обосновывая их. В такой атмосфере стали возникать следующие вопросы: допустим ли таклид для человека, который не является знатоком шариата? какой человек может считаться ученым? кто обязан запрашивать доказательства? кто не может искать доказательства самостоятельно? Такие вопросы разделили ученых этого периода во мнениях (около 12 г. х.).

Часть из них утверждали, что ученые все равно должны объяснять свои доводы и что требовать эти доказательства – это обязанность сомневающегося (как указано в шариате). Эта группа также утверждала, что для ученого было бы харамом объяснять свои доказательства, поскольку это серьезно помешало бы вопрошающему составить собственное мнение. Представители другой части ученого сословия, однако, считали, что для простого человека вполне допустимо следовать за учеными: другими словами, таклид был халал. Это мнение привело к появлению широко распространенной поговорки: «У *‘амми* нет своего мазхаба; его мазхаб – мазхаб его муфтия».

Таким образом, таклид получил определенную легитимность, хотя, по крайней мере теоретически, алимы согласились с тем, что он запрещен и заслуживает порицания. Однако, несмотря на это, его популярность продолжала распространяться, что имело очень серьезные последствия для психологического настроения и умонастроения мусульман. В этот момент таклид начал создавать серьезную брешь в их сознании, поскольку его принятие привело к тому, что многие поколения мусульман стали полагаться на необоснованные мнения. Это впоследствии привело к формированию определенного менталитета и склонности к рабскому подражанию.

Последствия таклида

Осознав, что умме необходимо изменить курс, некоторые люди стали изыскивать способы излечения недуга. Среди предложенных вариантов были: кодификация определенного мазхаба; предоставление ему государственной поддержки; затем требование, чтобы все граждане следовали ему; поддержка только тех мазхабов, которым следует значительное число мусульман.

К таким идеям алимов привели несколько факторов. Одним из них был раскол между интеллектуальным и политическим руководством уммы, который сопровождал углубляющийся мировоззренческий кризис. Ответственные за управление мусульманами (*улу ал-амр*) разделились на две противоположные партии: правителей (у которых была власть) и алимов (у которых были правовые основания и аргументы)³⁵. Эта поляризация разрушила былую взаимодополняемость двух групп и заменила ее разрушительным конфликтом за легитимность и завоевание лояльности и поддержки уммы.

³⁵ В своем комментарии к Корану, «Ал-Манар», (4: 203-204) Рашид Рида пишет: «Хорошо известно, что муфассиры дают два толкования термину *улу ал-амр*: первое из которых – это правители или государственные представители, а второе – это ученые, в частности, факихи или правовые авторитеты. Также хорошо известно, что во времена Пророка не было ни правительственных представителей, ни группы людей, называемых факихами. Поэтому предполагаемый смысл слова *улу ал-амр*, как говорится в аяте К. 4: 83: „Когда до них доходит известие, касающееся безопасности или опасности (народа), они разглашают его. Если бы они обратились с ним к Посланнику и обладающим влиянием среди них, то известие от них узнали бы те, которые могут исследовать его (напрямую)“, – это люди, обладающие мудростью и авторитетом в умме, которые преследуют цели уммы, способны защитить ее интересы, и чьи мнения широко приняты в умме в целом».

В таких обстоятельствах правители стали задумываться о кодификации правовых текстов и провозглашении государственного мазхаба. Аббасидский правитель ал-Мансур (ум. 158 г. х./755 г. н. э.) рассматривал возможность принуждения своих подданных следованию «*Ал-Муватта`*» Малика. Малик не одобрил эту идею, опасаясь, что люди перестанут иметь дело непосредственно с Кораном и Сунной, в случае если эта политика будет реализована, а также поскольку считал, что одно решение не может быть применимо ко всем обстоятельствам. Несколько правителей также пытались оказать государственную поддержку той или иной правовой школе, но в каждом случае ученые выступали против этой идеи, опасаясь, что это может привести к таклиду.

Другим фактором, который привел к росту влияния таклида, была растущая вера в фатализм (*джабр*). Это воззрение помогло таклиду завоевать еще больше приверженцев, а политические лидеры все чаще стали оправдывать свои ошибки и отклонения от правильного пути, ссылаясь на эту доктрину. Попросту говоря, если бы их действия и решения были предопределены заранее, то они не могли бы нести за них ответственность, а следовательно, их подданные не имели бы оснований для возмущения. По сути, это давало правителям карт-бланш на управление уммой по своему усмотрению. Поскольку таклид был им выгоден, многие правители и поддерживаемые при дворе ученые выступали в его пользу, несмотря на несогласие со стороны алимов-традиционалистов.

Таким образом, таклид расчистил путь фатализму, который в свою очередь подготовил почву для тирании, несправедливости и деспотизма. «Великие», если выражаться словами Корана, привыкли отдавать приказы, а «низшие» по той же логике научились подчиняться. Этот результат, который должен раз и навсегда прояснить для уммы жизненно важную и неразрывную связь между таклидом и деспотизмом, даже упоминается в Коране: «Он [Фираун] обманул свой народ, и люди подчинились ему. Воистину, они были людьми нечестивыми (против Аллаха)» (К. 43: 54); «Фираун сказал: „Я указываю вам только на то, что (сам) считаю нужным. Я веду вас только правильным путем“» (К. 40: 29).

В заключение следует отметить, что и Коран, и история показывают нам, что те, кто занимаются таклидом, вскоре теряют представление об истинности того, чему они следуют, и не думают о последствиях своих действий. Через этот добровольный отказ от независи-

мого мышления такие люди вручают свою судьбу тому, кто способен установить над ними контроль, даже если этот новоизбранный лидер поведет их и всю умму к гибели.

Среди наиболее ярких последствий таклида можно выделить следующие:

Во-первых, распространение безразличия и желания следовать [за кем-то]. Таклид создал в психологическом облике мусульманина ощущение его/ее неспособности брать на себя ответственность. Так как сама суть шариата заключается в принятии личной и общинной ответственности, мы можем оценить степень негативного влияния таклида на умму.

Во-вторых, таклид и приверженность к определенной правовой школе привели к распространению публичных дебатов на богословские и правовые темы. Это, в свою очередь, привело к дальнейшей поляризации и росту разобщенности. Конечным результатом стало возникновение различных группировок и еретических сект, нацеленных на разрушение ислама и уммы. Еще более опасным результатом было то, что это мышление, основанное на таклиде, и предвзятость, основанная на фикхе, постепенно заменили стремление к свободному исследованию, которое Коран привил первым мусульманам.

В-третьих, это мышление, основанное на таклиде, проявлялось и среди предшествующих поколений мусульман в их неуверенности в отношении любого правового решения, по которому не было дано четкого постановления. Это наполнило современных мусульман сомнениями относительно того, как стоит вести себя в различных сферах исламской деятельности, не применяя мнения классических ученых. Удивительно, но сегодня самым главным считается, чтобы цитируемое мнение было древним, а репутация автора или ценность самого произведения не имеют значения.

От мусульман, выросших в такой интеллектуальной пустоте, вряд ли можно ожидать серьезного анализа исламских тем, независимо от того, согласны они с содержанием этих идей или нет. Вместо этого умма отказалась от данной обязанности и оставила ее ориенталистам, несмотря на очевидные предубеждения и предпочтения последних, а также их подобию из числа мусульманских студентов.

Все это способствовало созданию весьма значительного пробела в нашей мысли, который я называю «вакуумом иджтихада». Кажется, что мусульмане из страха совершить ошибку запретили иджтихад, фактически оставив его либо немусульманам, либо западным/секуляризованным мусульманам, которые больше не понимают и не практикуют основные принципы ислама. Короче говоря, иджтихад широко доступен для посягательств благонамеренных, но неквалифицированных людей, а также тех, кто враждебно относится к исламу.

В-четвертых, негативная среда, порожденная таклидом, привела к синдрому потребления, так как мусульмане начали возвращаться к своему историческому интеллектуальному наследию, чтобы потреблять все, что оно могло предложить. В то время как Европа пробуждалась, мусульмане повсюду искали путь, который мог бы привести их к тому, что, по их мнению, они заслуживали. Однако, когда блюстители исторического наследия не смогли указать мусульманам точное направление, несколько групп [мусульман] решили подражать Западу, полагая, что такой шаг увенчается успехом. Однако они столкнулись с кризисом идентичности огромного масштаба, который привел к тому, что убежденные мусульмане отправились на поиски своей исторической идентичности, в то время как вестернизированные мусульмане искали географическую или культурную идентичность. Такое развитие событий стало возможным только после того, как таклид привел к размыванию самобытности уммы, заложив основы ее отсталости и введя ее в состояние цивилизационного бездействия, несмотря на ее былое цивилизационное превосходство.

В-пятых, основанный на таклиде склад ума уммы привел к появлению мировоззрения, в котором доминируют практические соображения. Это, в свою очередь, фактически сделало таклид методом избегания нововведений (*би 'да*). Поскольку в целом считалось, что иджтихад может привести к ошибке или увлечению неприемлимыми идеями, таклид стал рассматриваться в качестве разумной альтернативы.

В-шестых, среди наиболее пагубных побочных эффектов таклида можно выделить его квазиосвящение статус-кво, независимо от того, соответствует ли он шариату или нет. Поскольку таклид сопутствует традициям, мукаллиды, которые имеют обыкновение привыкать к

определенным социальным условиям, склонны препятствовать любому движению за перемены или реформы. Таким образом, таклид тормозит социальные реформы и представляет собой образ мышления, который должен быть либо значительно изменен, либо уничтожен, прежде чем смогут произойти значимые преобразования.

Заключение

Проклятие таклида продолжает препятствовать попыткам уммы к самовозрождению и самореформированию. Негативное и калечащее влияние таклида не может быть преодолено путем изменения методов, с помощью которых он практикуется, или людей, которых он почитает. Мы также не можем рассчитывать на достижение каких-либо результатов, преобразуя проблемы таклида в отдельные институты, которые превращают в добродетель отказ от творческой мысли ради принципа следования за другими, а также делают определенных людей блюстителем пережитков прошлого во имя таклида.



ТАКЛИД И ИДЖТИХАД (ЧАСТЬ 1)³⁶



Полемика вокруг иджтихада

Со второго века хиджры и по сей день подлинная сущность, природа, правила, условия, предпосылки, средства и масштабы иджтихада остаются источником дебатов, в которых участвуют некоторые из величайших богословов исламского мира, теоретиков *усул* и факихов. В спорах также принимали участие сторонники той точки зрения, что возможность иджтихада была исчерпана и что фикх, оставленный четырьмя суннитскими имамами (Ибн Ханбал, Малик, аш-Шафи'и и Абу Ханифа), устранил необходимость в дальнейшем иджтихаде, а также теми, кто утверждал, что эта возможность все еще остается и что существующий фикх не может считаться достаточным для руководства современным мусульманским миром.

В наше время внимание сосредоточилось на пригодности шариата в качестве комплекса предписаний и образа жизни. Эта новая тема споров, ранее неизвестная среди мусульман, возникла после сокрушительных поражений, постигших мусульманскую умму после Первой мировой войны, таких как ликвидация халифатов и создание искусственных государств, управляемых Европой. Многие мусульмане винили ислам и его институты в своем поражении и вскоре начали подражать своим завоевателям. Другие, однако, придерживались совершенно иного мнения, которое заключалось в убеждении, что мусульманская умма претерпела эти бедствия потому, что она отдали-

³⁶ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Taqlid and Ijtihad // American Journal of Islamic Social Sciences*, 8, no. 1 (March 1991). P. 129–142. Она была слегка отредактирована.

лась от вечных истин ислама. Поэтому необходимо было вернуться к истокам ислама, а не отказываться от него в пользу чуждых институтов и идеологий. Одной из основных составляющих этого возвращения должно было стать использование иджтихада, ибо как еще мусульмане могут применить исламские принципы в ситуациях, с которыми им ранее никогда не приходилось сталкиваться?

Мусульмане, придерживающиеся второй точки зрения, знают, что они должны противостоять своим оппонентам в сфере идей, поскольку именно там будет определяться будущий курс уммы. Чтобы достичь успеха, необходимо направить огромную энергию на научное познание и концептуальное мышление, в стремлении понять место человечества (и то, что от него ожидается) в божественной схеме существования, а также – как эти знания могут быть применены мусульманами в их борьбе за то, чтобы заставить себя и свои общества соответствовать воле Аллаха. Без всеобъемлющего цивилизационного замысла, с помощью которого умма сможет восстановить свое прежнее срединное положение и выполнить свою роль «свидетеля для народов», она никогда не вернет свое прежнее положение и даже не положит начало новому³⁷.

Сегодня мусульманская умма находится в плачевном состоянии. Она больше не может представить себя как цивилизацию, обладающую уникальной культурой, системой ценностей, индивидуальностью или чем-либо еще, что отличает ее от всех других, поскольку масштабные заимствования с Запада подорвали и исказили все ее неповторимые черты. Теперь это лишь пародия на себя прежнюю, и умма может увековечить себя за счет подготовки специалистов по религии, академическое образование которых ограничивается только собственными законами ислама.

Однако есть некоторые признаки того, что перемены витают в воздухе. Они приняли форму попытки возрождения (*сахва*), которая стремится возвысить сознание уммы, очертить ее характерные особенности, а также объединить воедино ее прошлое и настоящее, чтобы можно было разумно наметить ее будущий курс, изучая свою культурную индивидуальность и цивилизационные компоненты, отраженные в ее мышлении, методологии, науках, дисциплинах, эстетике и так далее.

³⁷ Здесь имеется в виду аят К. 2: 143: «Так вы можете быть свидетелями народам, а Посланник – свидетелем вам самим».

Однако вся эта деятельность не принесет никакой пользы, если конечным результатом будет нечто иное, чем признание того факта, что существующий кризис мышления уммы может быть разрешен только путем реструктуризации ее культурной формы и изменения порядка ее приоритетов. Единственный способ сделать хотя бы первые шаги – это собрать вместе тех просвещенных и способных мусульман, которые понимают, что необходимо сделать. Иджтихад необходим, поскольку исторически можно показать, что мусульманская умма вступила в свой нынешний кризис только после того, как иджтихад вышел из употребления и был постепенно заменен таклидом.

Динамизм иджтихада в реструктуризации исламской методологии (ал-минхадж)

Изучение иджтихада и его принципов – один из столпов исламизации знания и как таковое входит в рамки изучения особой исламской методологии. Если эта методология станет применяться, то она приведет к всеобъемлющему и уникальному исламскому пониманию социальных явлений, их субъектов, основных элементов и взаимосвязей, а также к осмыслению законов и принципов, управляющих ими. В настоящее время подобное развитие невозможно, поскольку все существующие методологические основы являются творением Запада и, как следствие, по своей сути враждебны по отношению к исламу и его концепциям.

Что необходимо, так это создание исламской методологии, способной заменить ее западный аналог. Это непростое начинание, поскольку оно предполагает создание уникальной системы знаний, определение источников знаний и правил, регулирующих их использование, а также инициирование критического обзора всех аспектов как западной, так и исламской методологии с тем, чтобы сохранить подходящие элементы, а неподходящие либо преобразовать и принять, либо полностью отвергнуть.

В дополнение к рассмотрению характеристик западной модели, которые будут влиять на то, как мусульмане обращаются с исламской моделью, существует дополнительная проблема: использование западной терминологии. При изучении любой другой цивилизационной модели практически невозможно освободиться от категоризации и концепций, поддерживаемых западной наукой, или от их влияния. Таким образом, большинство

...научных методологий на Западе неспособны рассматривать ислам, исламское общество и его социальные слои, его экономику, его политический строй. И именно это лишает такие западно ориентированные исследования их академической целостности, так что они кажутся не более чем самонадеянными выводами, основанными на поверхностном сходстве. Это происходит потому, что невозможно понять ислам с точки зрения того, что западная наука предполагает в отношении организованной религии. Точно так же нереально предположить, что исламская модель общества может быть понята через категории, предложенные западной моделью исходя из ее собственного исторического опыта³⁸.

Однако мусульманам повезло в том, что им не нужно приступать к этой работе с самого начала, поскольку можно использовать большой объем материала, содержащегося в классическом исламском наследии. Это же наследие дает современным мусульманским ученым основу для организации правил, относящихся к исламским эпистемологическим источникам, и определения взаимосвязей между ними. Таким образом, можно утверждать, что уровень учености, достигнутый предыдущими мусульманскими учеными с помощью методологии, разработанной ранними муджтахидами, был чрезвычайно основательным для своего времени³⁹.

Если рассматривать исламизацию знаний как одну из высших целей ислама, а также как жизненную и цивилизационную необходимость, то насущность иджтихада становится очевидной. Он необходим не только для создания исламской методологии, но также играет ключевую роль в повседневной жизни мусульманина, а также в формировании духовно, умственно и интеллектуально сбалансированной мусульманской личности, способной взять на себя роль наместника Аллаха и преследовать наивысшие интересы уммы. Таким образом, его правильное выполнение, в соответствии с указанными условиями, чрезвычайно важно.

³⁸ *Shafiq M.* Al-islam fi marakah al-hadarah. P. 12-13; Также см. *Al-Fattah S.A.* Al-tajdid al-siyasi wa al-khibrah al-islamiyyah. Ph.D. diss. Cairo University, College of Economics and Political Science, 1987.

³⁹ *Shafiq M.* Al-islam. P. 36. См. также: *Al-Khayt A. A.* Manahij al-Fuqaha. Cairo and Damascus: Dar al-Salam, 1406/1986. P. 7.

Это иллюстрирует фундаментальное различие между двумя типами мусульман, которые мы можем наблюдать в наши дни. Одна группа принимает точку зрения, изложенную выше, в то время как другая отвергает ее и призывает к повсеместному принятию западных знаний. Вторая группа, часто называемая «реформаторами», еще не осознала различий между исламским миром и Западом, достигающих порой откровенного противоречия⁴⁰.

Как мы уже отмечали ранее, роль иджтихада в освобождении мусульманской уммы от раболепства перед Западом является первостепенной. Только благодаря иджтихаду мусульмане способны построить новую методологическую структуру, которая может заменить нынешнюю западную и позволит мусульманским ученым вновь основывать свои знания и эпистемологические парадигмы, основываясь на исламских первоисточниках. Степень, в которой мы сможем выполнить эту задачу, напрямую связана с тем, насколько успешно мы освободимся от западного господства⁴¹. Ни одно усилие не пропадет даром, поскольку все они являются инвестициями в будущее ислама и могут в конечном итоге разрешить очевидные противоречия, которые терзают нас и ныне: традиционализм против модернизма, классическая мысль против современной мысли, материальный мир против загробной жизни, наука против религии и другие.

Многие из современных теорий, касающихся исламской мысли, нуждаются в определении, перспективе и надлежащих отправных точках, поскольку из-за отсутствия необходимой методологии и четкого представления они кажутся результатом запутанного и зашоренного мышления. Полученные в результате теории повторяются и переформулируются, снова обсуждаются и, наконец, в итоге рассматриваются как решения, либо импортированные из-за границы, либо унаследованные от прошлого. Таким образом, ничего не решается, не улаживается и не согласовывается, что, безусловно, представляет собой невыносимую ситуацию. Для мусульман иджтихад – выход из этого тупика.

⁴⁰ Более детальное обсуждение см.: Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1409/1989.

⁴¹ Больше о разрешенных разногласиях и порицаемых разногласиях (*ихтилāф*), см.: *Al-Shafii M.* Al-risalah, ed. Shakir A. M. Cairo: al-halabi and Sons, 1940. P. 560; *Al-Shafii M.* Jima al-ilm, ed. Shakir A. M. Cairo: n.d.; *Al-Alwani T. J.* Adab al-ikhtilal fi al-Islam. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1987.

Панорамный взгляд на развитие иджтихада

В этом исследовании мы хотели бы оценить предыдущие труды и извлечь из них наиболее полезные выводы. Кроме того, мы хотели бы обсудить иджтихад от и до: как удел немногих и как деятельность, отвечающую потребностям всех квалифицированных ученых и мыслителей в умме. Надеемся, что это может стать катализатором, необходимым для того, чтобы помочь умме преодолеть барьеры, блокирующие ее собственные культурные, научные и эпистемологические структуры, а затем восстановить свое прежнее положение в мировом сообществе.

Классифицируя предыдущие исследования по таклиду и иджтихаду, можно сказать, что они делятся на две общие категории: специализированные исследования по *усул* и неспециализированные исследования.

Первая категория может быть разделена на две дополнительные подкатегории. Первая состоит из всеобъемлющих работ по *усул ал-фикх* в целом, то есть тех работ, которые касаются исходных доказательств и того, как на их основе выводятся правовые постановления, а также статуса муджтахидов или мукаллидов, который выводит подобные постановления. Независимо от мазхаба автора или от того, писал ли он в стиле мутакаллима, или факиха, или в их сочетании, эти исследования практически не изменились за прошедшие столетия. Почти в каждом из них имеется том, глава или подраздел, посвященные иджтихаду и таклиду. Почти всегда обсуждаются такие темы, как реальность (*хакйка*) и различные виды иджтихада, иджтихад Пророка, прав ли каждый муджтахид и подобные сложные технические вопросы, касающиеся его принципов и того, как они применяются для получения правовых решений.

Вторая категория состоит из книг, посвященных непосредственно иджтихаду. В классические времена этот вид исследований очень напоминал те, что относятся к первой категории. Тем не менее главное отличие заключается в том, что если в исчерпывающих работах по *усул ал-фикх* эта тема рассматривалась лишь вкратце, то в этих работах подробно разъясняются те моменты, которые в первой категории работ лишь обобщались. Также приводятся примеры, образцы и даже добавляются такие новые темы, как «Заккрытие врат иджтихада», «Частичный иджтихад», «Иджтихад в рамках мазхаба».

Тем не менее обе категории схожи в представлении иджтихада в чисто описательной перспективе⁴². Это делает его сложным, специализированным упражнением, которое ограничено и квалифицировано своими средствами, методами и условиями⁴³. Таким образом, иджтихад [в таких работах] уже не может считаться творческим и мыслительным начинанием, а скорее техническим, ограниченным в своей методологии и средствах, а также в сфере своего применения. С другой стороны, неспециализированные исследования рассматривают иджтихад как выражение интеллектуальной и творческой деятельности человека, стремящегося понять сущность человека, жизнь, вселенную и творение. Как таковые они рассматривают таклид в качестве жесткой и негативной силы.

Эти неспециализированные источники можно охарактеризовать как обобщенные социальные исследования, поскольку они касаются вопросов, волнующих всю умму, таких как ее умственное и интеллектуальное состояние, история ее культуры и мысли, ее инертность и отсталость, ее неспособность внести что-либо новое в современный мир. Таким образом, эта группа источников четко отличается от предыдущей тем, что понимает иджтихад не в строгом терминологическом смысле, а скорее в более широком лексическом значении затраченных интеллектуальных усилий, в смысле ощущения уникальности творческого состояния ума, диаметрально противоположного преобладающей интеллектуальной ригидности, встречающейся среди мусульман.

В этих исследованиях часто говорится о закрытии врат иджтихада и тем самым открытии пути для таклида, с дальнейшей попыткой представить это как проявление умонастроения всей уммы. При этом в этих исследованиях часто выражается удивление теми, кто утверждает, что врата иджтихада никогда не были закрыты и что окончательные решения так и не были приняты. На этом этапе обсуждения фокус внимания, как правило, смещается, поскольку участники начинают бесконечные дебаты о точном статусе иджтихада, о том, кто может или не может практиковать его или закрывать «врата» и о других вспомогательных вопросах. Независимо от всех аргументов, приводимых обеими сторонами, регулярный иджтихад не практиковался на протяжении веков, несмотря на его (очень редкое) использование

⁴² *Al-Mahallawi A. A.* Tashil al-wusul ila Ilm al-usul. Cairo: Mustafa al-babi, n. d. P. 8-9.

⁴³ *Al-Mursafi A.* Bughyat al-Muhtaj. Cairo: Maktabah al-Azhar, n. d. No. 1442, P. 4.

отдельными факихами, а интеллектуальные и культурные условия уммы не очень благоприятствовали его использованию.

Эти неспециализированные исследования также можно дополнительно разделить на две категории: светские и религиозные. Первая группа состоит из работ мусульманских секуляристов, пишущих на арабском языке, которые представляют возрождение и модернизацию, в западном понимании этих терминов, как средство исцеления [уммы]. Многие из их аргументов восходят к европейской эпохе Просвещения – времени сильных антицерковных настроений. Использование подобных рассуждений привело к тому, что их авторы рассматривают ислам и христианство, Мечеть и Церковь, а также факиха и священнослужителя как одно и то же. Это приводит их к дальнейшему предположению, что мусульманам нужен ренессанс, чтобы освободиться от этих оков, чтобы они могли следовать за христианами по пути прогресса, который, конечно же, включает в себя секуляризм. Они считают, что иджитihad как нельзя лучше подходит для этой цели, поскольку если лишить его лексического и юридического значения и сделать синонимом личных мнений и склонностей, то можно будет легко пойти по дороге, проложенной Западом.

Однако те самые люди, которые до предела расширили значение понятия «иджитihad», чтобы оправдать свою мечту о модернизации и вестернизации, теперь с трудом пытаются скрыть поверхностность своего мышления или кризис своей идентичности. В результате для достижения своей цели они начали использовать другие средства и терминологию, как современные, так и классические. Такие сочинения безошибочно распознаются по используемому ими символизму и глупостям, которые они исповедуют⁴⁴.

Вторая группа состоит из работ мусульман, которые считают, что умма переживает период интеллектуального кризиса, который может быть преодолен только путем восстановления ее первоначального ха-

⁴⁴ Среди наиболее удивительных случаев иджитhада, предпринятого такими авторами, можно назвать перенос дня и обязанности молитвы *джум'а* на воскресенье в западных странах, где воскресенье почти повсеместно – выходной день. Точно так же некоторые из этих людей провозгласили, что мусульмане теперь могут есть свинину, поскольку свиньи выращиваются в тщательно контролируемых условиях, тогда как во времена Пророка им позволялось свободно бегать. Другим примером такого «иджитhада» можно считать мнение о том, что многоженство разрешено только опекунам сирот, поскольку только они упомянуты в аяате, законодательно устанавливающем многоженство. Еще один пример – отрицание джихада как одного из столпов ислама.

рактера, реформирования ее внутренней жизни, изменения ее менталитета и формирования ее индивидуальности. По их мнению, умма достигла своего нынешнего плачевного состояния лишь после того, как ее члены перестали вносить значимый и разумный вклад в ее повседневную жизнь.

Эта группа также в конечном итоге приходит к той же дискуссии, что и первая категория авторов, но только после прохождения следующих этапов: рационалисты (*ахл ар-ра'ий*) против традиционалистов (*ахл ал-хадйс*), модификация иджтихада, ориентированного на фикх, и история развития призыва прекратить дальнейший иджтихад и принять законный авторитет четырех суннитских имамов (таклид) – поистине бесплодная веха в интеллектуальной жизни уммы, а также отправная точка ее нынешнего интеллектуального кризиса и культурного упадка.

Затем начинается дискуссия об открытии и закрытии врат иджтихада. Однако некоторые участники этих обсуждений не понимают, что общая интеллектуальная и культурная атмосфера уммы – это один вопрос, а обсуждение отсутствия иджтихада в одной ограниченной области знаний (т. е. фикхе) – уже совершенно другой вопрос. Таким образом, дискуссия среди тех, кто спорит, дозволен ли иджтихад в наши дни или нет, становится сомнительной.

По моему мнению, большинство тех, кто утверждают, что врата иджтихада закрыты, на самом деле указывают на то, что интеллектуальный вклад уммы в социальные науки исчерпан, в то время как вторая группа говорит о том, что собранный корпус литературы по фикху все еще способен решать текущие проблемы, независимо от того, вынесены ли правовые решения или нет. Тем не менее вопросы фикха – это, по сути, вопросы о деталях. Таким образом, если один ученый отказывается принять правовое решение или не может принять его, то другой сделает это на основе более ранних фатв, путем применения основных принципов, в соответствии с высшими целями шариата, или на основе аналогии (*кийас*). Однако спор идет не об этом. Скорее, кризис связан с абсолютным и неограниченным иджтихадом, открытым умом, структурированным мышлением и всеобъемлющим видением – всеми вопросами, без которых умма не может построить жизнеспособное общество или быть «свидетелем между народами».

Несмотря на кажущееся в настоящее время забвение, в строго юридическом смысле практика иджтихада (т. е. иджтихада как знания

методологии юридических источников, правил выведения правовых постановлений и способов указания правового предпочтения) никогда не прекращалась. Даже в наше время издаются фатвы, касающиеся правовых проблем. Однако это не уравнивает возникновения с самого раннего возраста нездорового интеллектуального и морально-психологического состояния умов, которое возникло не благодаря указу какого-либо султана, законодательству правительства или бездеятельности одного или нескольких ученых. Напротив, эта ситуация является результатом действия нескольких факторов, и по мере усугубления кризиса его негативные последствия распространяются на все аспекты жизни, в том числе и на фикх. Поскольку муджтахиды сыграли важную роль в исламской цивилизации и могут рассматриваться как мусульманская версия того, что Запад назвал бы «человеком эпохи Возрождения», пристальное внимание уммы к роли фикха и факихов вполне законно и понятно.

Традиционная роль факиха

Исторически сложилось так, что факихи являлись главной опорой исламского общества. Обученные как знатоки Корана и Сунны, чтобы иметь возможность использовать иджтихад при решении религиозных и мирских проблем, эти люди были основной гарантией того, что лидеры уммы не сойдут с верного пути. В некотором смысле они были эквивалентом таких крупных современных американских институтов, как Палата представителей и Сенат, и выполняли функцию сдержек и противовесов федеральной судебной системы по отношению к исполнительной и законодательной ветвям власти. Более того, их голос всегда был моральной силой, призывающей к добру и запрещающей зло.

Традиционный ученый никогда не ждал, пока кто-то придет и «одарит» его научной степенью, которая позволит ему практиковать иджтихад. Напротив, этот статус достигался благодаря личному изучению, путешествиям, наставлениям и общению с другими учеными. Когда он считал себя готовым, он выбирал себе возвышение в мечети, становился лицом к публике и начинал свои выступления. Его конечный успех или неудача зависели от его способности отвечать на вопросы других ученых и собственных учеников, использовать свои знания и умения в иджтихаде, решать новые проблемы, а также от того, были ли его опубликованные работы и решения приняты или

отвергнуты его коллегами и обществом в целом. Если его взгляды принимались, то то, что он считал правильным, постепенно становилось неотъемлемой частью мировоззрения и душевной организации общества, а то, что он считал неправильным, отвергалось.

Роль факиха в судебной системе. Мусульманские ученые контролировали судебную систему (*ал-кадā'*) и защищали права уммы по отношению к ее властителям. Им не только поручалось следить за тем, чтобы правители не преступали законные границы, но и заставлять правителей, сбившихся с верного пути, исправлять свое поведение. Таким образом, мусульмане всегда рассматривали ученых как защитников уммы и ее прав. Именно поэтому для рядового мусульманина вполне логично обвинить ученых во всех последующих несчастьях, если ему кажется, что ученые перестали выполнять эти функции, тем самым навлекая на умму множество трудностей и бедствий. Они считают обоснованным предположение, что неспособность ученых совершать *иджтихад* лежит в основе нынешней отсталости уммы, отсутствия вклада в развитие человечества и запутанной методологии.

Факих как ученый, изучающий общественные науки. Настало время, когда умма должна осознать, что факих – это, по сути, один из тех ученых-обществоведов, в которых так сильно нуждается умма. Хотя он не может заменить других ученых-социологов, они ровно так же не могут заменить его. Более того, традиционную роль факиха ныне могут взять на себя только те организации, которые занимаются вопросами образования, исследований, государственного управления, надзора или морального воспитания. Очевидно, что умма нуждается в таких институтах, которые бы упорядочили ее жизнь, направляли ее движения, контролировали ее политику и ориентиры, а также следили бы за образованием и душевным благополучием всех мусульман. Современная жизнь настолько сложна, что совершенно нереально ожидать, что один факих овладеет всеми знаниями, необходимыми для решения всех проблем. В действительности необходимо создать академические комитеты и академии, объединяющие различные дисциплины, включая дисциплины *фикха*.

Нерешенные вопросы *иджтихада*

Я просмотрел около 160 исследований, научных работ и статей, посвященных таклиду и *иджтихаду*, в дополнение к многочисленным главам, посвященным этим темам в книгах по *фикху*, *ал-усу́л* и исто-

рии исламского права. Несмотря на это, я заметил, что почти все эти исследования следуют по одному и тому же пути, который был проложен еще в четвертом и пятом веках ислама авторами классических сборников по фикху. Более того, эти исследования ограничиваются теми же вопросами, которые волновали классических ученых: значение иджтихада и таклида; категории иджтихада и их деление; связь иджтихада и таклида с некоторыми родственными понятиями; необходимые условия для осуществления иджтихада; почему в современном мире нет муджтахидов; как иджтихад стал фрагментированным – правильным и неправильным иджтихадом, и т. д. В крайнем случае некоторые из этих исследований могут отличаться включением других тем, возможно, из-за точки зрения их автора или потому, что они привлекают различные примеры иджтихада.

Таким образом, большинство этих исследований проводится практически по одной и той же схеме, отличаясь лишь в несущественных вопросах. Например, одно из них может подробнее остановиться на том, на что другие просто указывают мельком, или же рассмотреть изучаемые вопросы в другой последовательности. Кроме того, я заметил, что многие важные темы были либо полностью проигнорированы, либо упомянуты лишь вскользь. Среди наиболее важных тем можно назвать следующие:

1. *Историческая подоплека иджтихада и таклида.* Исторический контекст необходим для понимания многих проблем, связанных с этими двумя вопросами,⁴⁵ а именно: разделение между интеллектуальной и политической властью в истории ислама и его положительное и отрицательное влияние на иджтихад и таклид; появление сект и доктринальных разногласий (например, джабритов, кадаритов, мутазилитов) и их положительное и отрицательное влияние на иджтихад и таклид; рост мусульманского общественного самосознания, которое включает чувство отчуждения и рабский менталитет из-за искаженного понимания религии, мира, человечества, шуры, власти, главы государства, отношений между властью и гражданами, внутренних

⁴⁵ Некоторые из недавних исследований иджтихада и таклида представили предварительные обсуждения этих вопросов, поскольку они, по крайней мере, указывали на необходимость их разрешения. Но такие указания, при всей их важности, не более чем разрозненное и фрагментарное изложение этих вопросов. Таким образом, они не были помещены в рамки общей схемы для изучения таклида и иджтихада или для их понимания.

распрей, появления вероотступнической мысли и политики среди мусульман и влияние всего этого на иджтихад и таклид; отсутствие институтов, которые необходимы для формирования насущного методологического сознания, что привело к последующей зависимости от индивидуальных начинаний.

2. *Связь между иджтихадом и высшими целями шариата (макāsид аш-шарī‘а)*. Многие из этих исследований не иллюстрируют ни близости между иджтихадом и макāsид, ни противоположности между таклидом и макāsид. Исключение составляют работы, посвященные исключительно вопросам макāsид в попытке сосредоточиться на существенной связи между иджтихадом в его общем смысле и иджтихадом, связанным с макāsид⁴⁶.

3. *Влияние множественных тенденций в иджтихаде; как это влияет на понимание «единства истины, реальности и того, что правильно», а также выяснение истинных аспектов разногласий по этому вопросу и их важных интеллектуальных, психологических и образовательных последствий для мусульманского сознания*. Более того, эта тема требует особо пристального внимания, поскольку она касается наиболее важных факторов, ведущих к осознанию действительного многообразия в иджтихаде, разъяснения истины, стоящей за различиями во мнениях (*ихтилāф*), и различения двух разных видов *ихтилāф* (т. е. различий в разнообразии и различий в противоречии, или, другими словами, похвальных и разрешенных различий, а также заслуживающих порицания и запрещенных различий). Аналогичным образом в большинстве исследований, посвященных иджтихаду и таклиду, не уделяется достаточного внимания «единству истины» и расхождению между учеными в том, что именно это означает и что влечет за собой. Также отсутствует какая-либо обеспокоенность касательно потенциально опасных последствий того, что этот вопрос не рассматривается в надлежащем ракурсе с целью избавить умму от любого вредного негативного мышления.

4. *Ни в одной из этих книг не представлено реалистичного и практического решения нынешнего кризиса иджтихада, не рассмотрены*

⁴⁶ *Al-‘Ashur M. A. Muwafaqat al-Shatibi wa maqasid al-Shari‘ah; Al-Fasi A. Maqasid al-shari‘ah*. Вот два примера таких работ. Также существует несколько недавних диссертаций и исследований по этой теме на аспирантском уровне, например: *Al-‘Alim Y. Al-Ahdaf al-‘ammah fi al-shari‘ah al-islamiyyah*. Скоро будет опубликовано Международным институтом исламской мысли. Также: *Al-Ra‘isuni A. Nazariyat al-maqasid ‘inda al-imam al-Shatibi*. Марроканская публикация Международного института исламской мысли.

возможности проведения «коллективного» иджтихада или создания исследовательских институтов и академических организаций для поддержки такого начинания. Отсутствие какого-либо внятного решения проблемы оставило открытый простор тем, кто желает создать и затем навязать искусственное законодательство, основанное на собственном его понимании, которое может включать или не включать соответствующую литературу по фикху.

5. Были проигнорированы проблемы, касающиеся фикх ал-вāки' (фикх реального мира), а также факторы, способствовавшие его возникновению, и необходимость его увязки с иджтихадом. Поскольку фикх ал-ахкām (постановления, полученные на основе лингвистических и лексических исследований), таким образом, не рассматривался удовлетворительным образом, обстоятельства, связанные с формированием рассматриваемого постановления (т. е. само событие, время, место и человеческий фактор), были упущены из виду. Это привело к тому, что многие ученые поняли весь процесс иджтихада лишь частично. В результате они отнесли его к фикх ал-ахкām, а не к фикх ал-вāки', к которому он принадлежит, и должным образом не указали того, к кому будет применяться решение (махкӯм 'алайхи). Таким образом, они потеряли один из самых важных элементов в общем процессе иджтихада.

6. Многие из этих исследований не вдавались в подробности того, что есть таклид по отношению к отдельному человеку, и не объясняли, как иджтихад относится к человеку, о котором идет речь. Может ли эта связь считаться абсолютно негативной, как предполагает большинство исследований, или же существует какая-то возможность для позитивной роли? Если да, то какова природа этой роли, не говоря уже о том, в чем заключается сама роль? Изучение таких деталей является частью изучения махкӯм 'алайхи как элемента процесса иджтихада, поскольку, несомненно, личность – один из его аспектов. Более того, человек является бесценным источником информации для обретения правильного понимания фикх ал-вāки' и его составных элементов, не говоря уже о представлении того, где следует применять результирующие постановления. Таким образом, мы можем наглядно увидеть важность упорядочения и определения роли индивида в отношении иджтихада.

7. Во многих из этих работ отсутствует элемент постоянного самообновления через соответствие и приспособление к изменяющимся обстоятельствам на основе решений, принятых в рамках

иджтихада. Возможно, это связано с тем, что иджтихад рассматривается как чисто юридическая и законодательная функция, что серьезно ограничивает его традиционную и предполагаемую роль. Без этого элемента и без реального понимания связей, которые соединяют источники исламской мысли и культуры с динамикой иджтихада и реалиями, с которыми он сталкивается в настоящее время, умма обречена топтаться на месте, погрязнув в безнадежности и стагнации⁴⁷.

8. *Необходимость уточнения понятий*. Иджтихад – это одна из нескольких фундаментальных исламских концепций, которыми мусульмане или злоупотребляют, или неправильно понимают. В настоящее время существует, по сути, два толкования этого термина: либо это техническое и ограниченное фикхом занятие для квалифицированного меньшинства, что исключает всех остальных из его практики, либо же его представляют все новые мысли и идеи, независимо от того, имеют ли их обладатели право осуществлять иджтихад или нет.

Похоже, что ни строгая, ни либеральная интерпретации иджтихада не раскрывают нам истинного значения этого термина. Кроме того, разве не существует других толкований, как, например, такое – что четыре суннитских имама уже выполнили эту обязанность, тем самым избавив от нее всю умму? А как насчет тех людей, кто говорит, что все наследие фикха должно быть отброшено и заменено новым, которое не обязательно основано на традиционных принципах и руководствах, или тех, кто считает, что упадок уммы можно считать причиной пропасти, разверзшейся между ней и сущностью ислама? Эта последняя группа, к сожалению, не обладает необходимыми ресурсами и численностью, чтобы реально изменить ход событий, хотя и хорошо понимает, что именно необходимо сделать для восстановления прежнего положения уммы в мировом сообществе. Кроме того, нынешнее состояние уммы настолько далеко от чистоты ее первоисточников и, следовательно, искажено секуляризмом, вестернизацией и

⁴⁷ Среди исследований, посвященных этому вопросу, можно выделить следующие: *Al-Maraghi M. M.* Al-Al-ijtihad fi al-Islam. Cairo: al-Maktab al-Fanni li al-Nashr, 1379 AH; *Al-Islami M. A.* Al-ijtihad fi al-shari'ah al-islamiyyah. Saudi Arabia: Jami'ah al-imam Ibn Saud al-islamiyyah, 1401/1981; *Al-Musawi A. S.* Al-Nass wa al-ijtihad, ed. Mujtaba A. Beirut: Al-Dar al-islamiyyah, 1414 AH; *Al-Sadr R.* Al-Ijtihad wa al-taqlid. Beirut: Dar al-kitab al-lubnani, 1976; *Shaqrah M. I.* Al-Ra'i al-sadid fi al-Ijtihad wa al-taqlid. 1401/1981; *Al-Darawi A. I. A.* Nazariyat al-ijtihad fi al-shari'ah al-islamiyyah. Jeddah: Dar al-shuruq, 1403/1979.

процессом культурных изменений, что ни одна группа в одиночку не сможет выполнить эту работу.

Учитывая все вышесказанное, существуют ли какие-либо конкретные направления действий, которые действительно будут способствовать открытию врат иджтихада? После размышлений можно прийти к выводу, что есть два варианта: рассмотрение всех руководящих принципов, правил и предпосылок для процесса иджтихада наряду с его высшими целями (т. е. настолько укоренить иджтихад в сознании мусульман, чтобы он стал регулятором каждого шага уммы); принятие варианта, отстаиваемого секуляристами и нерелигиозными мусульманами: распахнуть врата иджтихада как можно шире и затем интерпретировать иджтихад таким образом, чтобы его можно было использовать для обоснования результатов, независимо от того, были ли постановления основаны на традиционных критериях фикха или нет. В настоящее время, похоже, что эта последняя группа одерживает верх, так как появились множество неквалифицированных людей, готовых выносить желаемые решения. Кроме того, некоторые современные факихи более чем охотно издают постановления – «по запросу» тех, кто наделен властью. Более того, те факихи, которые по каким-либо причинам предпочли остаться в стороне и не вмешиваться, фактически оставили всем самопровозглашенным ученым свободу выносить свои постановления.

Последний фактор – это неспособность многих современных факихов предложить действенные решения проблем из-за их неполного понимания вопросов или неспособности полностью осознать значение их предпосылок и условий. Таким образом, многие из их постановлений, по-видимому, лучше применимы к более ранней эпохе, что только дискредитирует все начинания и вовлеченных в них людей.

Учитывая все вышесказанное, данное исследование будет сосредоточено на нескольких ранее игнорировавшихся вопросах, связанных с иджтихадом. Основные цели исследования – поместить эти вопросы в общий контекст процесса иджтихада, объяснить, почему они должны быть изучены, установить их обоснованность и актуальность, а также дать им определение. С учетом этого создание современной исламской методологии, основанной на классической дисциплине методологии юридических источников и фикха, может продвигаться быстрыми темпами, используя свои методологические ресурсы для рассмотрения тех вопросов, которые необходимо решить, если цели должны быть реализованы.

Среди этих вопросов есть такие, как:

1. Представление исламской теории знания и ее наиболее важных элементов, средств и приемов, а также роли каждого из них.
2. Формулирование точного и четкого определения взаимосвязи между откровением (*вахи*) и разумом. Это поможет мусульманам решить многие проблемы, возникающие в связи с отношением знания к религии и знания к действительности. Это также поможет нам понять иджтихад с точки зрения реальности, опыта и практики.
3. Разработка согласованной системы аргументации и диалога, уважение и принятие различных мнений и результатов, а также понимание того, почему это важно, если ученые хотят правильно направлять умму.

Поэтому данная статья представлена в духе того, что она является первой в серии, призванной разъяснить исходную методологию фикха и методологию иджтихада для тех обществоведов, которые заинтересованы в применении того, что здесь обсуждалось, — усилий по исламизации знания в целом и его методологии в частности. Будем надеяться, что эта методология выиграет от полученных в результате определений, разъяснений и организации дисциплины, так что однажды она сможет встать на прочный методологический фундамент. Только если эта мечта воплотится в реальность, мусульманские социологи смогут изучать социальные явления со всем сопутствующим им разнообразием и сложностью, в рамках ислама и эпистемологической парадигмы. Затем они начнут восстанавливать исламскую цивилизацию на основе ее собственного понимания социальных наук. Эта деконструкция и последующая реконструкция должны быть осуществлены, если мусульманская умма хочет когда-либо занять свое предписанное Богом положение свидетеля для других народов.



ТАКЛИД И ИДЖТИХАД (ЧАСТЬ 2)⁴⁸



Лексическое и контекстуальное значение слова «таклид»

Лексическое значение и структура слова «таклид» ясно указывают на негативные коннотации, связанные с его формальным значением, а также на то, что оно сохраняет большую часть буквального смысла. Арабский корень *к-л-д* происходит от слова «*калд*», что означает «скручивать или закручивать». Поскольку большинство ожерелий было либо витыми, либо плетеными, это слово стало со временем применяться для обозначения ожерелья, а активный залог глагола (*таклид*) – означал «надевать ожерелье». Пример из ранней арабской поэзии использует «таклид» в этом смысле:

*Они возлагали на нее (на ее шею) амулеты,
чтобы отгонять злопыхателей и завистников.*

Это же слово используется для обозначения метки, сделанной на шее животного, предназначенного для жертвоприношения во время хаджа. Кроме того, о верблюде говорят, что он «надел ожерелье» (*мукалад*), когда на его голову и шею накидывают веревку. В менее буквальном употреблении это слово имеет смысл «возлагать ответственность на человека», как, например, «Султан возложил (*к-л-д*) на кого-то обязанность», поскольку обременение человека ответствен-

⁴⁸ Эта «статья-размышление» впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Taqlid and Ijtihad // American Journal of Islamic Social Sciences*, 9, no. 2 (summer 1992). P. 233–242. Она была слегка отредактирована.

ностью таким образом напоминает надевание ожерелья на его шею. Здесь тот, кто принимает на себя ответственность, подобен тому, кто носит ожерелье⁴⁹.

Классические факихи определяют таклид как «принятие чужого мазхаба без знания его обоснования». (В этом определении мазхаб включает в себя все, что относится к сфере иджитихада⁵⁰.) Хотя факихи и дают разные определения, все они сходятся в том, что это означает принятие чужого слова и действие в соответствии с ним без попытки его обосновать. Другими словами, определяющим фактором является доверие и почтение человека к ученому, либо его собственная небрежность, или отсутствие интереса к попыткам самостоятельно установить истину.

Дав определение таклиду, мы теперь объясним, что значит следовать за кем-то. Лексическое значение слова «следовать» происходит от слова, означающего хождение позади или попадание в ногу с кем-то другим, когда он/она проходит мимо (например, так мусульмане следуют за имамом во время молитвы)⁵¹. Следование, которое может быть как физическим, так и идейным, технически определяется как «размышление над повелениями Аллаха и Его Пророка и рассмотрение деяний и высказываний Пророка с целью послушания и подражания им».

Абу Умар ибн ‘Абд ал-Барр (463 г. х.) обсуждал этот вопрос в своем «*Джāми‘ байāн ал-‘илм*», в котором он процитировал слова Абу ‘Абд Аллаха ибн Хувайза ал-Малики: «Юридический смысл таклида заключается в принятии чьего-либо мнения, несмотря на отсутствие какого-либо обоснования (этого мнения). Это однозначно запрещено шариатом. Однако тогда, когда есть обоснование этого мнения, происходит следование (*mā tabatat ‘алайхи ал-худжжа*)». В той же книге Абу Умар говорит: «Всякий раз когда вы следуете чьему-то мнению без каких-либо оснований для этого, то это есть таклид, практика, которая считается неправильной в исламе. Если же вы следуете чьему-то мнению, основанному на его достоверных доказательствах,

⁴⁹ В словарях классического арабского языка можно найти следующие статьи: Al-Misbah, P. 704; Al-Mu‘jam al-wasit, 2: 706; Taj al-‘arus, 2: 474–376; Mufradat al-raghib, 411.

⁵⁰ Подробнее о различных определениях классических факихов см.: Al-Jurjani A. A. Ta‘rifat, 57; Al-Amidi S. A. Ihkam al-ahkam, 4: 221; Al-Ghazali A. H. Al-Mustasfa, 2: 387; Al-Mawardi A. A. Adab al-qadi. P. 269; Al-Shawkani M. Irshad al-fuhui. P. 234.

⁵¹ Al-Misbah, 1: 99; Taj al-‘arus, 5: 385–388.

то это является следованием, которое разрешено. Но таклид непозволителен»⁵². Абу Давуд процитировал Ахмада ибн Ханбала, который сказал: «Следование подразумевает [намерение] твердо держаться повествований о Пророке и его сподвижниках. Что касается повествований о практике последующего поколения (табиинов), то здесь каждый волен решать сам»⁵³.

Таким образом, разница между таклидом и следованием совершенно очевидна: таклид означает следовать за кем-то без какого-либо обоснования этого, в то время как следование подразумевает следование тому, что может быть оправдано доказательствами. Это различие делает первое запретным, а второе – допустимым.

Правовые постановления о таклиде: сподвижники и таклид

Согласно достоверному рассказу о беседе между ‘Али ибн Абу Талибом и Кумайлом ибн Зийадом ан-Наха‘и, ‘Али сказал:

О, Кумайл, сердца подобны сосудам: лучшие из них содержат в себе самое хорошее. Есть три типа людей: знающие, люди духа, ученики на пути к спасению и сброд, который следует за любым, кто достаточно громко кричит. Эта группа не просвещена знаниями и не ищет поддержки ни в чем существенном...

Это повествование порицает людей, считающих, что они знают истину, несмотря на то, что их проникательность (*басйра*) ничтожна, либо же ее и совсем нет в случаях, когда они сталкиваются с чем-то, чего не могут понять. Это вводит их в состояние беспокойства в такие моменты.

Несомненно, невежественный мукаллид (последователь), не знающий о доказательствах или обоснованиях, приводимых теми, кому он подражает, является частью сброда, о котором идет речь, так как его знания об исламе – это обрывки фраз: что некий уважаемый имам сказал или сделал. Он даже не знает, было ли мнение имама правильным или нет. В результате последователь не освещает свой путь светом знания и не стоит на твердой почве, потому что не знает, что правильно, а что нет. В одном из пророческих хадисов Пророк сказал:

⁵² *Ibn ‘Abd Al-Barr A. Jami‘ bayan al-ilm*. P. 109–119.

⁵³ *Ibid.*, 2: 117; *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I‘lam al-muwaqqi‘in*, 2: 190–200.

Аллах не будет сразу забирать знания, раскрыв вашу грудь. Скорее, он будет отнимать их, забирая ученых (постепенно с помощью смерти). Тогда люди возьмут себе в лидеры тех, кто невежественен (в вопросах шариата). Когда их будут спрашивать, они будут отвечать, не зная верных ответов. Таким образом, они уйдут с верного пути и увлекут за собой других⁵⁴.

Передают, что Ибн ‘Аббас однажды сказал: «Горе тем, кто следует ошибкам ученых!» Когда его спросили, что он имеет в виду, он ответил:

Когда ученый говорит что-то, основываясь только на своем собственном мнении, а затем отказывается от него, когда обнаруживает, что кто-то более знающий, чем он, высказал другое мнение, основанное на чем-то, переданном от Пророка; в то время как человек, который спросил мнение первого ученого, ушел и ничего не знает о мнении, основанном на хадисе Пророка.

Передают, что Ибн Мас‘уд говорил: «Не прислушивайтесь к мнению другого в вопросах религии так, что если он верит, то и вы поверите, а если он не верит, то и вы нет. В делах зла не может быть мерила [человеческих достоинств]».

Поскольку и Пророк, и Коран отвергли таклид, то сподвижники и многие другие сочли его злом и также отвергли его. Таким образом, ученые – это те, кто высказывают свое мнение (фатву), а затем разъясняют аудитории свои доказательства и свидетельства, когда ему задают вопросы. Следовательно, те, кто спрашивают, становятся последователями доказательств, а не просто слепыми адептами определенных уважаемых личностей.

Все эти цитаты указывают на то, что таклид был запрещен. Последующее поколение (табиины) энергично критиковали его и предостерегали людей от него. ‘Абд Аллах ибн ал-Му‘тамм сказал: «Нет никакой разницы между ведомым животным и человеком, который совершает таклид». Таким образом, если не соблюдать определенные условия, таклид неверен в корне, неприемлем и несостоятелен с точки зрения выполнения религиозных обязанностей. С другой стороны, следование разрешено, так как оно подразумевает убеждение другого

⁵⁴ Имам ал-Бухари передал это в разделе «Ал-И‘тисам би ас-Сунна».

человека с помощью достоверных доказательств или свидетельств в обоснованности его мнения. Ибн ‘Абд ал-Барр сказал:

Среди ученых нет разногласий в том, что таклид – порочное явление... поэтому он никогда не был широко распространен (среди первых поколений мусульман). Именно они сказали: «Если бы мукаллид использовал свой интеллект, то он бы никогда не плелся в хвосте у другого. Вместо этого он использовал бы свои способности, чтобы самому понять, почему великие имамы, даже и принадлежащие к одной правовой школе, часто расходились во мнениях».

Имамы и таклид

Имамы Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и и Ибн Ханбал предостерегли людей от слепого следования тому, что они говорят или делают, и осудили тех, кто так поступал. Имам аш-Шафии утверждал:

Тот, кто ищет знания без доказательств, подобен собирателю дров, который ночью идет в лес, чтобы собрать упавшие ветки, и его кусает змея, когда он, думая, что это другая ветка, поднимает ее⁵⁵.

Его ученик и передатчик его знаний, Ибрахим ал-Музани, написал в своей книге «*Ал-Мухтасар*»:

Я обобщил все сказанное на основе знаний имама аш-Шафи‘и и смысла того, чему он учил, чтобы передать это тому, кто этого хочет, чтобы читатель сам рассмотрел доказательства ради своей веры и был более осмотрительным в их отношении, с учетом его уведомления о запрете на таклид (следование за мнением [имама аш-Шафи‘и] или мнением других)⁵⁶.

Великий мухаддис Абу Давуд сказал:

⁵⁵ Об этом передавал Абу Бакр ал-Байхаки. См. *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I‘lam al-muwaqqi‘in*.

⁵⁶ *Al-Muzani I. Al-Mukhtazar*. P. 1 (напечатано на полях тома 4 *Китаб ал-умм аш-Шаф‘ии*).

Однажды я спросил Ахмада [Ибн Ханбала]: «Следовал ли Авза'и Сунне больше, чем это делал Малик?» Ахмад ответил: «В вопросах религии не будь мукаллидом ни одного из этих людей. Заимствуй все достоверное от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, и от сподвижников. Когда дело дойдет до поколения преемников (табиинов), то ты уже волен выбирать»⁵⁷.

Он также сказал: «Не будь мукаллидом ни моим, ни Малика, ни Таври, ни Авзайи. Лучше черпайте из тех же источников, из которых черпали они»⁵⁸. Абу Йусуф сказал: «Никто не может высказывать то, что мы думаем, если не знает причин, по которым мы придерживаемся этого мнения»⁵⁹.

Когда Абу Ханифу спросили, что следует делать, если окажется, что одно из его правовых заключений противоречит Корану, он ответил: «Откажитесь от того, что я сказал, в пользу того, что приводится в Коране». Когда его спросили, что следует делать, если его мнение противоречит чему-то в хадисе, он ответил следующее: «Откажитесь от того, что я говорю, в пользу хадиса Пророка, да благословит его Аллах и приветствует». Когда его спросили, что следует делать, если его мнение противоречит мнению сподвижников, он ответил следующее: «Откажитесь от того, что я говорю, в пользу того, что было сказано сподвижниками»⁶⁰. По этому поводу Малик говорил: «Я человек. Может быть, я ошибаюсь, а может быть, я прав. Так что прислушайтесь к моему мнению. Если оно соответствует Корану и Сунне, то примите его. Но те, которые не являются таковыми, должны быть отвергнуты»⁶¹. Ибн ал-Джавзи писал: «Таклид – это сведение разума на нет, ибо разум был создан для размышления и созерцания. Поэтому не подобает тем, кому дан светильник разума, гасить его и вместо этого блуждать ощупью в темноте»⁶².

В целом таклид появился только после ухода из жизни первого поколения и его преемников. Это верно и в отношении четырех суннитских имамов, которые стали объектами таклида только после своей смерти. На самом деле они ничем не отличались от своих предше-

⁵⁷ *Abu Dawud Al-Sijistani S. Masa'il al-Imam Ahmad*. P. 276

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I'lam al-muwaqqi'in*, 2: 201.

⁶⁰ *Al-Shawkani M. Al-Qawl al-mufid*. P. 54.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Al-Jawzi A. F. Tablis Iblis*. P. 90.

ственников в своем порицании и отвержении таклида⁶³. Хорошо известны истории о том, как Малик отказал ал-Мансуру и как Абу Йусуф отказал ар-Рашиду, когда эти правители хотели приказать своим подданным следовать единому мазхабу⁶⁴.

Пример аргументации, приводимой ранними учеными, излагается здесь со слов Ибрахима ал-Музани:

Тому, кто выносит суждение на основе таклида, можно сказать: «Есть ли у тебя доказательства твоего суждения?» Если он ответит: «Да», то в этом нет никакого таклида, ибо он пришел к своему суждению на основе доказательств. Если же он ответит: «Нет», то такого человека следует спросить: «Почему же ты проливал кровь, узаконивал соитие и расточал средства, когда Аллах запретил все это? Раз нет веских доказательств этого, то почему же это следовало делать?» Аллах сказал: «Нет у вас никакого доказательства (вашим словам)» (К. 10: 68). Если этот человек ответит, что знал, что его суждение было правильным, даже если он не знал доказательств, лишь потому что он мукаллид великого ученого, который выдавал правовые заключения только на основе убедительных доказательств, ему следует ответить: «Значит, ты хочешь сказать, что таклид твоего учителя был правомерным, даже если ты не знал причин, по которым он принял это мнение? Таким образом, ты считаешь законным, чтобы твой учитель совершал таклид своему учителю, даже если он не знал причин, побудивших его принять определенное мнение? Так являешься ли ты мукаллидом своего учителя или

⁶³ *Al-Shawkani M. Al-Qawl al-mufid*. P. 5.

⁶⁴ *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I'lam al-muwaqqi'in*, 2: 187. Попытки Мансура, Харуна ар-Рашида и других кодифицировать и стандартизировать закон представляли собой, по мнению имамов, отказавшихся санкционировать подобные начинания, попытку ограничить их свободу формулировать собственные юридические мнения. В действительности они опасались, что любое ограничение приведет к попытке правителей подавить свободу мысли в целом, тем самым прокладывая путь к политическому абсолютизму. Некоторые ученые предположили, что смятение правителя, вызванное наличием множества разнообразных и противоречивых правовых мнений, может быть разрешено путем одобрения одного мазхаба, позволяя при этом изучать все остальные правовые мнения и использовать их для выработки альтернативных решений текущих вопросов. Таким образом, благодаря тому, что никто не будет лишен возможности формулировать свои собственные мнения посредством иджихада, проблема стандартизации в судах и правовой системе будет решена.

же мукаллидом учителя своего учителя?» Если он ответит, что он мукаллид учителя своего учителя, то он отказался от таклида своего учителя в пользу учителя своего учителя... это означает, что он отказывается от таклида одного учителя за другим, пока, наконец, не вернется к Пророку и его сподвижникам (что неверно). Если он отрицает это, то он противоречит сам себе, и тогда его можно спросить: «Как же ты придаешь законность совершения таклида тому, чьи знания и положение (по сравнению с Пророком) столь незначительны? Это явно является противоречивым». Если он ответит: «Потому что мой учитель, хотя и занимал более низкое положение, сочетал свои собственные знания с теми, которые он получил от своих предшественников. Поэтому его мнения были более обоснованными в плане того, что он принимал, а что отвергал», то ему можно сказать следующее: «Тогда то же самое должно быть и с теми, кто учился у твоего учителя, потому что они объединили свои знания с его знаниями и знаниями его предшественников. Поэтому ты должен быть мукаллидом учеников своего учителя. Это означает, что ты должен быть мукаллидом самого себя, потому что ты объединил свои знания со знаниями своего учителя и его предшественников»⁶⁵.

Формы таклида, какими их определяли факихи

Существуют три формы таклида: а) таклид в отношении вопросов, которые приводят либо к знанию, либо к наиболее вероятному предположению. Примерами такого таклида можно считать принятие свидетельских показаний или доказательства (когда соблюдены условия их достоверности), принятие мнения ученого по вопросу, имеющему личное значение (для неученого), обращение слепого человека к кибле, к которой его направляет зрячий, принятие чужих слов о биографических данных рассказчиков хадисов, об их достоверности или ее отсутствии. Лично у меня есть сомнения в том, действительно ли эта категория подпадает под категорию таклида;⁶⁶ б) таклид, который не

⁶⁵ *Ibn 'Abd Al-Barr A. Jami'* bayan al-'ilm, 2: 204.

⁶⁶ *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I'lam al-muwaqqi'in*, 2: 254.

приводит ни к знанию, ни к вероятному предположению, в зависимости от того, как они определены и какие условия установлены для них;⁶⁷ и в) таклид, который можно считать дозволенным и законным. Ар-Рази и последовавшие за ним исследователи *усул* рассматривали его как таклид неученого ученому или таклид менее знающего ученого более знающему⁶⁸.

* * *

Из мнений и высказываний ученых сподвижников, табиинов, факихов и усулитов становится очевидно, что в целом таклида следует избегать и что его запрет, если не признается иджмой (общепризнанным среди ученых), то, по крайней мере, совпадает с мнением большинства (*джумхур*). Суть проблемы заключается в том, что следует полагаться на источники, из которых можно вывести правовые суждения. Более того, когда человек совершает иджтихад для себя без правового доказательства, то его последующие действия допустимы только в качестве правового допущения (*рукса*) и поэтому не могут быть слепо скопированы другим человеком, если только он сам не найдет для этого законного основания (доказательства).

Итак, первая форма таклида, упомянутая выше (если ее вообще можно считать таклидом) приемлема и предписана законом. Принятие свидетельских показаний, например, предписывается как в Коране, так и в Сунне, в то время как запрет на сокрытие доказательств считается иджмой. То же самое верно и в отношении принятия повествований заслуживающих доверия рассказчиков.

Также неученому человеку предписывается спрашивать у ученого, ибо Аллах сказал: «Спросите же Людей Напоминания [ученых], если вы не знаете этого» (К. 16: 43; К. 21: 7). В ранние времена ислама простые люди обычно задавали сподвижникам Пророка вопросы о том, как им поступать в случаях, которые их волновали. Когда сподвижники давали свои ответы, люди поступали в соответствии с ними. В другом случае человек мог обратиться за решением своей проблемы к другому сподвижнику, а затем с полной уверенностью последовать его совету.

⁶⁷ Знание может быть определено как определенное представление, которое соответствует реальности, тогда как вероятное предположение (*зани*) может быть принято как восприятие более вероятной из двух возможностей.

⁶⁸ *Al-Armawi T. Al-hasil min al-mahul*. Неопубликованная рукопись. Folio 3. P. 977.

Некоторые исследователи считали таклид ученому, выполненный необразованным человеком, не за таклид, а скорее за некое следование, поскольку предполагается, что тот, кто отвечает на вопрос, должен, по крайней мере, обладать какими-то знаниями, и что такой человек не сможет дать ответ, если не будет доказательств в его поддержку. В одном из известных хадисов сообщается, что Пророк сказал: «Зачем же они не спросили того, чего не знали? Поистине, невежество лечится вопросами»⁶⁹. Исходя из этого возникло нечто похожее на консенсус в отношении обязанности необразованных людей задавать вопросы ученым, когда они сталкиваются с запутанными обстоятельствами. Однако после этого возник вопрос о том, обязан ли спрашивающий знакомиться с доказательствами, подтверждающими ответ ученого. Должен ли он или она знать обоснования того или иного ответа? Большинство ученых высказали мнение, что вопрошающий должен запросить доказательства, а ученый должен упомянуть об этом⁷⁰.

То, что было сказано до сих пор, приводит к уверенности или, по крайней мере, к вероятному предположению (*зани рāджих*), что второй тип таклида не обладает никакой правомерностью и что мы несем ответственность за осуществление собственного иджтихада и за подготовку себя к тому, чтобы стать способными к этому. Такая форма таклида запрещена, так как любое убеждение, основанное на ней, не лучше предположения, которое явно неприемлемо в качестве основы для веры. Следовательно, она также неприемлема в качестве основы для судебного решения или правового заключения (фатвы). Такой таклид, будь он таклидом живому или мертвому муджтахиду, категорически запрещен. Приведенная выше третья форма таклида ничем не отличается от первой.

Ученые, которые считают, что определенные формы таклида допустимы, разошлись в том, чье мнение может быть принято. Некоторые из их позиций таковы:

1. Допускается таклид за более сведущими, чем спрашивающий, классическими и современными учеными, поскольку Ал-

⁶⁹ Это передал Абу Давуд со слов Джабира Ибн Самура. Этот же хадис передали Ахмад, ал-Хаким и Абу Давуд от Ибн Аббаса, и со словами: «Разве задавать вопросы не есть лекарство от невежества?». См. *Al-Suyuti J. Al-fath al-kabir*. 2: 295.

⁷⁰ *Al-Amidi S. Ihkam al-ahkam*. 4: 228; *Al-Shatibi A. I. Al-Muwafaqat*. 4: 292. Противоположной позиции придерживался Ибн Хазм. См.: *Al-Amidi S. Ihkam al-ahkam*. 1: 151–153.

лах сказал: «Спросите же Людей Напоминания [ученых], если вы не знаете этого» (К. 16: 43; К. 21: 7).

2. Некоторые ученые считали дозволенным таклид за сподвижниками и табиинами, поскольку Пророк сказал: «Лучшее из поколений – мое поколение, затем следующее за ним»⁷¹.

3. Аш-Шафи‘и (который впоследствии поменял свое мнение), Ибн Ханбал, Исхак Ибн Рахавайа и Суфийан аз-Заври говорили, что приемлем лишь таклид за сподвижниками. В своей ранней работе «*Ар-рис‘ала ал-Багд‘дийа*» аш-Шафи‘и писал: «Сподвижники превосходили нас во всех отношениях, когда дело касалось знаний, иджитхада, благочестия и понимания. Соответственно, их мнение будет для нас полезнее, чем наше собственное». В той же работе аш-Шафи‘и после дальнейшего восхваления их многочисленных достоинств спрашивает: «Так разумно ли ожидать, что таклид их должен быть таким же, как таклид тех, кто ни в коей мере не может сравниться с ними?»⁷². Абу Давуд передал, что Ибн Ханбал сказал: «Следование означает, что человек следует тому, что пришло от Пророка, мир ему и благословение, и от его сподвижников. В отношении последующих поколений человек имеет волю принять собственное решение»⁷³.

4. Некоторые ученые считали, что таклид должен ограничиваться первыми четырьмя халифами (*ал-хулаф‘а‘ ар-р‘ашид‘ун*), ибо Пророк сказал: «Придерживайтесь моей сунны и сунны правоверных халифов, которые придут после меня»⁷⁴.

5. Другие ученые считали, что таклид можно совершать только в отношении Абу Бакра и ‘Умара, потому что Пророк сказал: «Следуйте за двумя, что придут после меня, Абу Бакром и ‘Умаром»⁷⁵.

6. Мухаммад ибн ал-Хасан (ученик Абу Ханифы и учитель аш-Шафи‘и) считал, что таклид допускается совершать менее сведущему человеку за более сведущим.

⁷¹ Этот хадис передан ал-Бухари, Муслимом, ат-Тирмизи и Ахмадом. См. *al-Suyuti J. Al-fath al-kabir*. 2: 99. Хадисоведы говорили об этом виде решения. См.: *Al-Mawardi A. Adab al-qadi*. 1: 27.

⁷² *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I‘lam al-muwaqqi‘in*, 2: 261-262.

⁷³ *Abu Dawud Al-Sijistani S. Masa‘il al-Imam Ahmad*. 276.

⁷⁴ Передано Ахмадом, Абу Давудом, ат-Тирмизи, Ибн Маджой, Ибн Хиббаном и ал-Хахимом со слов ал-Ирбада ибн Сарийи. См. *Al-Mawardi A. Adab al-qadi*. 1: 271.

⁷⁵ Передано Ахмадом, ат-Тирмизи, Ибн Маджой и Абу Йа‘ла от Хузайфы. См.: *Al-Suyuti J. Al-Fath al-kabir*. 1: 215.

7. Согласно другому мнению, таклид допускается только в отношении вопросов, непосредственно касающихся самого себя, но не в вопросах, которые могут быть использованы в качестве фатвы для других.

8. Ибн Сурайдж (представитель шафиитской школы) считает, что ученик может совершать таклид за своим учителем по вопросам, представляющим непосредственный интерес для него самого, но только если у него недостаточно времени для совершения иджтихада, прежде чем будет потеряна возможность поступить соответствующим образом⁷⁶.

Различные мнения классических ученых по этому вопросу довольно хорошо обобщены Ибн Таймийей:

Что касается особенностей права, то большинство богословов и юристов говорят, что иджтихад – это обязанность, возложенная на каждого человека, даже на неученых. Однако это мнение не выдерживает критики, так как, если бы поиск доказательств был обязанностью каждого человека, необходимым стало бы наличие способности к этому, а такой способностью явно не обладает подавляющее большинство простых людей. С другой стороны, есть некоторые последователи той или иной правовой школы, которые говорят, что таклид считается обязанностью каждого человека, следующего после [четырёх суннитских] имамов, включая как ученых, так и неученых.

Позиция большинства ученых заключается в том, что в целом и иджтихад, и таклид разрешены. Эти исследователи не требуют выполнения иджтихада от каждого человека, называя таклид харамом, и при этом не требуют таклида, объявляя иджтихад харамом. Иджтихад допускается для тех, кто способен на него, а таклид разрешен тем, кто не способен на иджтихад. Как же быть с теми, кто способен на иджтихад? Может ли такой человек прибегать к таклиду? Мнения по этому вопросу разнятся. Правильный ответ, однако, заключается в том, что таклид допустим для такого человека, когда он не может совершить иджтихад из-за недостатка времени, противоречивых доказательств или полного отсутствия оных. Это происходит потому, что, ког-

⁷⁶ Мнение записано у ал-Маварди: *Al-Mawardi A. Adab al-qadi*. 1: 262-263.

да человек не может совершить иджтихад, необходимость в нем отпадает. Вместо этого предписывается альтернатива, которой в данном случае считается таклид. Это подобно тому, как человек не может найти воду для совершения омовения⁷⁷.

То же самое верно и в отношении неученого. Если он/она может самостоятельно совершить иджтихад для себя по определенным вопросам, то он считается допустимым, поскольку иджтихад не считается абсолютом – ключевым моментом оказывается способность к нему или ее отсутствие. Таким образом, человек может быть в состоянии совершать иджтихад по одним вопросам и не в состоянии по другим. Тем не менее эта способность может быть приобретена только через знание тех наук, которые ведут к пониманию искомого. Однако трудно представить, как знание какого-то одного аспекта дисциплины или науки может дать право на иджтихад. Аллаху ведомо лучше⁷⁸.

* * *

Более того, ислам запрещает нам придерживаться какого-либо иного пути, кроме пути знания. Аллах говорит: «Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут спрошены» (К. 17: 36). Таким образом, наша ответственность в отношении каждого аспекта Божественного закона (*шар'*), будь то повеление или запрет, заключается в том, чтобы мы достигали познания его мудрости любыми возможными способами. Если достоверное знание недостижимо, мы должны достичь понимания, основанного, по крайней мере, на наиболее вероятной возможности. Вот почему ученые не разрешали таклид, за исключением случаев, когда речь идет о самых невежественных и неспособных [людях]⁷⁹.

⁷⁷ При таких обстоятельствах законной альтернативой считается использование пыли в соответствии с условиями, предписанными для тайаммума.

⁷⁸ *Ibn Taymiyyah T. Majmu' al-fatawa*, 20: 203-204.

⁷⁹ *Ibn al-Qayyim Al-Jawziyya Sh. I'lam al-muwaqqi'in*, 2: 260.



КРИЗИС ФИКХА И МЕТОДОЛОГИЯ ИДЖТИХАДА⁸⁰



Введение

310/922 год, в котором умер последний из признанных муджтахидов⁸¹, можно считать началом кризиса фикха, который продолжается и по сей день. В то время исламский фикх претерпел очень серьезные изменения, и к концу четвертого исламского века стали очевидны их самые негативные последствия: на мышление ученых серьезно повлияло опасение, что некоторые правители, ссылаясь на разрешение, полученное в результате неправомерного использования фикха, воспользуются тем, что дорого умме.

Таким образом, идея закрыть врата иджтихада родилась из страха. Эта по сути защитная идея была реализована с помощью положений о том, что прибегать можно только к иджтихаду, сделанному учеными первых поколений, что в их иджтихад нельзя вносить никаких изменений и что любое мнение, не соответствующее их мнению, должно быть отвергнуто⁸².

Итак, наступил закат истинного иджтихада и на его место пришел обыкновенный таклид, который позволил широко распространиться

⁸⁰ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad // American Journal of Islamic Sciences*, 8, no. 2 (сентябрь 1991 г.). Р. 317–337. Она была слегка отредактирована.

⁸¹ Ибн Джарир ат-Табари.

⁸² Если бы иджтихад включал в себя присущую ему способность к самореформированию и мог бы обеспечивать необходимые гарантии отсутствия злоупотребления и негативного влияния в виде давления со стороны на мусульман-муджтахидов, то эти ученые могли бы найти другой выход, не связанный с закрытием врат иджтихада и настаиванием на таклиде.

правовой и интеллектуальной вялости. Более того, связи уммы с двумя источниками законодательства, Кораном и Сунной, а также с прочими источниками ослабли, а затем и вовсе прекратились. Наконец, изучение фикха ограничилось несколькими конкретными учебниками, комментариями к этим учебникам, комментариями к комментариям и аннотациями к комментариям к комментариям⁸³.

Давайте рассмотрим, как ал-Газали (505/1111) описал эту ситуацию, и как в его объяснении упоминаются наиболее важные события в изучении шариата в целом и фикха в частности. Он написал:

Вы должны знать о том, что после Пророка Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, правление халифатом стали осуществлять *ал-хулафā' ар-рāшиидūн*⁸⁴ (полноправные имамы и шариатские ученые). Более того, они активно выносили фатвы и правовые решения. Поэтому им лишь изредка, если вообще когда-либо, приходилось обращаться за мнением факихов. Результатом этого стало то, что факихи погрузились в познание грядущего мира и сторонились всего остального. Так, они стали известны тем, что отказывались давать фатвы и правовые советы по мирским вопросам, предпочитая вместо этого посвятить все свои дедуктивные способности поклонению Всевышнему.

⁸³ Сравните это плачевное положение дел с тем, как самые ранние ученые подходили к фикху. Мухаммад ал-Кавсари писал в предисловии ал-Баннури к «*Нашб ар-райа*» аз-Зайла'и: «Самой очевидной чертой, отличавшей правовую школу Абу, было то, что это была школа (взаимных консультаций)». Затем ал-Кавсари привел несколько сообщений биографов Абу Ханифы. Среди них было сообщение о том, что «сподвижников Абу Ханифы, тех, кто излагал фикх письменно вместе с ним, было сорок человек; это были величайшие из величайших (ученых). Среди них был Йахйя ибн Абу За'ида, который был их писцом в течение тридцати лет». В другом сообщении, переданном Муваффаком ал-Макки, говорится: «Абу Ханифа установил в своей правовой мысли такой порядок, что он никогда не монополизировал процесс иджитхада, исключая других. Это было то, к чему привел его иджитхад по этому вопросу; и таким образом он подчеркивал свою добрую волю к Аллаху, Пророку и всем мусульманам. Таким образом, он задавал один за другим вопросы и слушал, что скажут о них другие. Только после этого он высказывал свое собственное мнение. После этого они спорили снова и снова, иногда в течение месяца, прежде чем прийти к согласию, и их решение записывалось».

Большинство других великих имамов фикха на ранних стадиях следовали этому методу. См.: *Al-Zayla'i A. Nasb al-rayah*. 2d ed. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'Arabi. 1978. Pp. 37-38.

⁸⁴ Четыре праведных халифа. – *Примеч. пер.*

Но когда вскоре после смерти *ал-хулафā' ар-рāшидūн* халифами стали становиться люди, не имевшие нужных способностей для руководства уммой и не сведущие в вопросах фикха и фатв, возникла необходимость советоваться с факихами и искать их совета почти во всем. В то же время в поколении преемников (табиинов) все еще оставались те, кто продолжал жить так же, как и раньше, исповедуя ислам в полной чистоте и следуя примеру самых образованных и благочестивых из своих предшественников. Поэтому, если их искали (власть имущие, которые задавали им вопросы), они убегали прочь или иным образом уклонялись от ответа. В результате такого отношения правители были вынуждены прибегнуть к давлению на ученых, чтобы заставить их занять должности судей (*кудāт*) и государственных чиновников. Таким образом, поскольку ученые неоднократно отказывались от предложений правителей и лидеров, люди того времени стали свидетелями истинной природы их образованности. Это, в свою очередь, побудило многих самостоятельно отправиться на поиски знаний, чтобы суметь заслужить уважение народа и внимание правителей.

Так люди стали съезжаться сюда, чтобы узнать о науке фатвы. После этого они делали все возможное, чтобы заявить о себе правителям, чтобы в дальнейшем они смогли выпрашивать должности и милости. Среди них были и те, кто потерпел неудачу, и те, кто преуспел. Но те, которым удалось добиться успеха, не смогли избежать унижения, пожертвовав своим достоинством ради прошений. Таким образом, факихи превратились из тех, кого искали, в тех, кто искал, и из тех, кого уважали за то, что они отвергали предложения правителей, в тех, кого презирали за их оппортунизм. Конечно, были и те истинные богословы (*дйн*), которых Всевышний избавил от всякого бесчестья. Но, как бы то ни было, наибольший интерес в те времена представляло вынесение правовых решений (фатв) и приговоров (*кадā'*), поскольку требовались люди, способные занять руководящие посты в судах и правительстве.

Таким образом, мало-помалу фикх был преобразован в результате этих ошибочных практик. Из средства регулирования жизни людей в соответствии с указаниями шариата, [он превратился] в инструмент, используемый для узаконивания всего существующего или для удовлетворения чисто теоретических желаний

рассуждать о постановлениях, которые могут быть применены в предполагаемых ситуациях⁸⁵.

Учитывая состояние фикха в те времена, не стоит удивляться тому, что мусульмане чувствовали себя неловко и даже были немало сбиты с толку. Зачастую то, что объявлялось харамом одним факихом, в то же время, в том же месте и при тех же обстоятельствах объявлялось халалом другим. Чтобы составить представление о том, что происходило в те времена на самом деле, достаточно отметить, что в юриспруденции создавалась новая обширная глава: *ал-хийал ва ал-мах̣аридж* (правовые уловки и ухищрения). Действительно, овладение этой конкретной темой стало признаком эрудиции и научного превосходства факиха!

Итак, с течением времени и уменьшением влияния ислама люди стали позволять себе все больше и больше вольностей в отношении шариата. Некоторые факихи даже доходили до крайности, преступая границы ислама и его высшие цели (*мак̣асид*), при этом оправдывая себя тем, что они сделали это либо для упрощения сути вопроса, либо для его усложнения. Одна группа среди них постоянно искала новые способы привести фикх в соответствие с прихотями и мирскими желаниями, а другая была полна решимости выносить лишь самые суровые и неприятные постановления.

Более того, до этого периода застоя фатвы никогда не использовались для оправдания политики или действий правительства. Однако это происходило в период слабости османского правления, и с этого времени недуг лишь продолжал распространяться.

⁸⁵ На заре ислама единственными обязанностями ученого или муджтахиды были *ал-ифтā'* (дача правовых советов) и *ал-кадā'* (составление юридических документов, или официальное вынесение решения). Ученый также должен был преподавать. Действительно, великие имамы фикха считали обучение формой очищения, способом поминания своего Господа и Творца и методом достижения большего понимания *дйн*, что само по себе можно рассматривать как форму поклонения. По этим причинам первые поколения ученых никогда не требовали от властей платы за свое преподавание, пользуясь лишь средствами *авкāф* (пожертвованиями). Тот, кто нуждался, брал ровно столько, сколько ему было нужно, а тот, кто не нуждался, преподавал исключительно ради удовольствия Аллаха. На самом деле, многие учителя лично финансировали обучение своих учеников, а многие вносили свой вклад в фонд школ, в которых они преподавали.

Упадок иджтихада

Так иджтихад был сокрыт сгустившимся сумраком. Тем не менее многие благочестивые люди обеспокоились тем, что неквалифицированные и недобросовестные ученые все равно попытаются практиковать иджтихад, несмотря ни на что. Действительно, эту обязанность брали на себя люди, которые во многих случаях воспитывались под присмотром правителей и научились искажать тексты в угоду своим желаниям. Другая группа состояла из тех, кто был охвачен слепой преданностью одной школе правовой мысли (мазхабу). Поэтому они либо отменяли или переосмысливали все, что казалось противоречащим их мазхабу, либо спорили и пререкались с каждым, кто выступал против их мазхаба или пытался издать фатву на основе другого мазхаба.

Когда благочестивые ученые обратили свое внимание на исправление этой ситуации, единственным решением, к которому они пришли, был таклид: строгое следование либо мнению конкретного факиха, либо учению определенного мазхаба. Представьте себе, насколько серьезным был этот кризис, если решением проблемы стали оковы таклида!

Так и получилось, что соперничество факихов, непрекращающиеся дебаты, педантичные препирательства и противоречия привели к выводу, что единственным выходом из возникшей путаницы было возвращение к мнению предыдущих имамов. Действительно, из-за тесных связей между судьями и правителями (которые назначали и обеспечивали их), а также из-за любви многих судей к мирским вещам и того, что они не замечали многих несправедливостей, народ потерял веру в них и их решения. В конце концов единственными суждениями, уважаемыми среди людей, стали те, которые основывались на мнении одного из четырех имамов Сунны⁸⁶.

Поэтому большие толпы мусульман следовали за этими людьми, придерживались их мнений и выводили то, что они сказали неконкретно, из того, что они сказали в целом, считая это достаточной гарантией против таких суждений и мнений, которые исходят от исследователей шариата, не боящихся Аллаха. Именно поэтому имам ал-Харамайн (478/1086) утверждал, что среди ученых его времени существует иджма (консенсус) и что таклид одному из сподвижни-

⁸⁶ Поименно: Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и и Ахмад Ибн Ханбал.

ков неприемлем. Вместо этого люди должны были придерживаться фикха одного из этих четырех имамов, которые исследовали и изучили шариат, классифицировали и придали форму вопросам фикха, и усвоили учения и мнения сподвижников и преемников. Именно это в конечном итоге привело к утверждению, что обычные мужчины и женщины, любые люди, кроме истинных муджтахидов, обязаны следовать одному из четырех [суннитских] мазхабов⁸⁷.

Основываясь на высказывании имама ал-Харамайна и утверждении иджмы, Ибн ас-Салах (643/1246) заявил, что следование одному из этих имамов обязательно (*ваджиб*), поскольку только их учения были систематизированы, разъяснены и сохранены, тогда как мнения сподвижников и преемников никогда не удостоивались такого внимания. Более того, эти четыре мазхаба передавались из поколения в поколение в форме обычной повседневной практики.

С этого времени люди стали пренебрегать Кораном и его науками, а также Сунной и связанными с ней дисциплинами. Вместо этого они довольствовались цитированием и аргументацией в пользу учения различных мазхабов и в условиях, которые можно было бы считать наилучшими с точки зрения проявления правовой проницательности, использовали их в качестве основы для углубления в детали.

Упадок продолжался, а различия во мнениях по правовым вопросам увеличивались и становились все более глубокими. Поколения ученых выросли под влиянием таклида, и таким образом вся независимая правовая мысль была задушена, а древо иджтихада зачахло.

Вследствие этого люди стали думать о факихах как о тех, кто выучил наизусть часть учений и мнений предыдущих имамов, не развив при этом способность отличать среди этого здоровое от необоснованного. Нередко они не знали ни доказательств, ведущих к формулировке этих учений, ни методов, используемых для их вывода из источников.

Подобным образом мухаддисом становился тот, кто запомнил несколько хадисов и знал некоторые профессиональные термины. Великим ученым становился тот, кто выучил наизусть основные тексты (*муту́н*) нескольких основных дисциплин и овладел тонкостями тех или иных основных текстов факихов или усулитов до такой степени, что мог подробно говорить или писать о них. Великим хадисоведом

⁸⁷ См. *Al-Juwayni A. M. Al-Burhan*. Qatar: Matabi‘ Dohah al-Hadithah, 1399 ah. 11: 1146.

считался тот, кто мог повторить мнение некоторых ранних авторитетов относительно подлинности текста хадиса или правдивости его рассказчика.

В этой атмосфере всепроникающего интеллектуального мрака, однако, виднелось несколько ярких огоньков. Тем не менее к моменту создания Османской империи в 680/1342 году состояние уммы было таковым. Таким образом, османы столкнулись с народом, который сохранил очень мало элементов своего истинного характера; его убеждения ('*акā'id*) были расплывчатыми, поведение порочным, праведность почти отсутствовала, мышление окаменело, иджитihad был парализован, фикха не существовало, междоусобицы стали обычным явлением, а разногласия широко распространились.

Соответственно, османы обязали всю умму принять мазхаб ханафитов. Они выбрали ханафитских судей и других должностных лиц, назначали ханафитских имамов в свои мечети и ханафитских преподавателей хадиса и фикха в свои школы. По их мнению, такой образ действий был наиболее благоразумным, поскольку возвращение к текстам Корана и Сунны потребовало бы от них предприятия, которое они считали невозможным: коллективных усилий одаренных и преданных шариату ученых.

Этот важный этап среди многих этапов развития фикха необходимо разделить на несколько этапов, основываясь на изменениях в политике, обществе, мышлении и самом фикхе. Это требует весьма всестороннего исследования, однако здесь это делать не совсем уместно. Достаточно того, что было упомянуто выше, чтобы мы могли перейти к обсуждению следующего вопроса.

Фикх и интеллектуальная свобода

Попытки подавить академическую свободу, включая свободу в области фикха, можно проследить с довольно раннего времени. Некоторые из этих попыток имели место при Омейядах, другие – при Аббасидах.

Возможно, самой известной из подобных попыток было решение Абу Джафара ал-Мансура (правил в 754–775 гг.) обязать всех мусульман следовать учению Малика, записанному в «*Ал-Мувамта'*», и запретить им совершать иджитihad, выходящий за рамки этого труда или противоречащий ему. Аналогичный пример можно увидеть в со-

глашении между Харуном ар-Рашидом (правил в 786–809 гг.) и его главным юридическим советником, *кади* Абу Йусуфом, ограничить назначаемых судей и муфтиев последователями Абу Ханифы, чтобы заставить народ следовать ханафитскому мазхабу. Аналогичным образом ал-Мамун велел своим подданным принять учение мутазили-тов в вопросах богословия.

С практической стороны эти попытки психологически и интеллектуально подготовили умму к молчаливому признанию того, что врата иджитхада закрыты. Если бы умма осознала опасность этого вопроса или его негативные последствия или если бы ученые смогли провести различие между чисто академическим (когда для ответа на вопросы предлагаются различные мнения) и по сути административным (в котором таклид менее удушающ), то умма могла бы избежать последующего хаоса в фикхе и сумятицы в своих мыслях. Если бы это было так, то необходимости подавлять свободный поток идей на всех уровнях не возникло бы.

Интеллектуальная дряхлость уммы достигла своего пика при правлении Аббасидов в пятом веке хиджры, когда закрытие всякой возможности для иджитхада стало вопросом государственной политики, а также академической доктрины. Более того, это было равносильно провозглашению умственной и интеллектуальной неспособности уммы противостоять факторам разложения и упадка. Наконец, несмотря на то, что после этого периода появилось несколько мыслителей и муджтахидов, общее оцепенение в академических кругах и кругах факихов распространилось до такой степени, что отдельные усилия уже не могли уберечь умму от разложения.

Поэтому, когда умма была застигнута врасплох крестоносцами, она едва смогла защитить себя. В результате своих завоеваний крестоносцы захватили многие важнейшие города и территории уммы и основали там свои институты, предварительно унизив мусульман и разгромив их армии. Однако после долгих реформ и многочисленных горьких переживаний умме удалось вернуть часть своей былой жизнеспособности. Затем она дала отпор крестоносцам, а Салах ад-дин (Саладин, ум. 1193) отвоевал священный город Иерусалим⁸⁸.

⁸⁸ Салах ад-дин ал-Айуби (Саладин) никогда бы не достиг своих политических и военных триумфов без предварительных реформ в области фикха, культуры, управления, мысли и политики. Действительно, эти реформы были впервые проведены его предшественником Нур ад-дином Занджи. Салах ад-дин довел их до конца благодаря своей победе над крестоносцами, которой мы, мусульмане, гордимся и

Однако во многих частях мусульманского мира дела уммы перешли в руки мамлюков (правителей-рабов), которые одновременно представляли собой источник власти и военное руководство. Результатом этой ситуации стало то, что наука и фикх, а также средства для их реформирования были проигнорированы. В частности, арабский язык, язык Корана и хадисов и главное средство осуществления иджтихада, был оставлен без надлежащего внимания. Использование таклида продолжало расти, иджтихад игнорировался, а фикх ослабевал. Более того, простые люди крепко придерживались мазхабов своих отцов и, что еще хуже, стали фанатично привержены тому или иному мазхабу. Все это, конечно же, только способствовало дальнейшему распаду и упадку уммы.

Затем, в 656/1258 году, на земли уммы пришли монгольские войска, которые нашли путь к разрушению Багдада, подготовленный для них разобщенностью, возникшей из-за разности мазхабов, политических расколов и внутренних распрей.

Фикх в Османской империи

После того, как на долю мусульманской уммы выпали всевозможные бедствия и несчастья, над горизонтом засияла звезда Османской империи. Действительно, создание Османской империи вновь объединило исламский мир под единым знаменем. Османы пришли к власти в седьмом/тринадцатом веке, и вскоре большая часть исламского мира оказалась под их властью. В последующие века, по мере расширения империи и достижения значительных успехов в плане лидерства, военных побед, консолидации власти и организации армии, к ней были присоединены арабские территории.

Османы одержали ряд крупных побед в Европе и на Балканах, так что за относительно короткий период их империя стала самым могущественным государством на земле. Действительно, Европа была серьезно озабочена вопросом о том, как справиться с опасностью, исходящей от турок-османов. Таким образом, мусульмане вернули себе утраченные честь и гордость.

Однако из-за собственного воинственного характера османы считали свой военный гений своим главным достоинством и самым дальним пределом своих амбиций. Поэтому они уделяли мало внимания даль-

сегодня. Этот период и эти реформы нуждаются в серьезном изучении. Дополнительную информацию см.: *Khalil I. Nur al-Din Zanji*; *Al-Kaylani M. Kayfa zahara Jil Salah al-din*.

нейшим успехам на поле боя путем реформирования интеллекта и культуры уммы или возобновления изучения фикха. Более того, арабский язык по-прежнему игнорировался, даже несмотря на то, что его система графических знаков была принята для письма на турецком языке⁸⁹.

Существенные особенности османского периода

Что касается фикха, то вся свобода мысли, которая еще оставалась в нем, была окончательно ликвидирована, поскольку ханафитский мазхаб был объявлен государственным и единственным мазхабом, на который ссылались в судебных решениях. Ученым трех других мазхабов было разрешено совершать молитвы в соответствии с учением

⁸⁹ Всевышний Аллах избрал арабский язык в качестве средства передачи Своего послания человечеству. Он ниспослал Свою Книгу на арабском языке. Более того, Он избрал его языком Своего последнего Пророка и тех, кому было поручено распространять послание ислама по всему миру. Таким образом, источники откровения ислама, Коран и хадисы, арабские. Учитывая это, независимо от качества переводов и квалификации переводчиков, практически невозможно перевести все нюансы арабского языка, его смысловые оттенки и подтексты, тонкие указания, образные выражения и метафоры. Кроме того, текст Корана неповторим, поэтому трудно понять его истинный и предполагаемый смысл, основываясь лишь на буквальном прочтении. Для этого необходимо полное понимание стилистических и синтаксических элементов текста. Если это так в случае с носителем арабского языка, то каков шанс точно передать все эти текстовые аспекты на другом языке? Действительно, все переводы Корана представляют собой толкования (тафсир), которые зависят, по сути, от способности переводчика интерпретировать то, что он понимает. Невозможно представить, что в этих работах будут переданы все оттенки смысла точно таким же образом, как в оригинальном тексте. Алимь, как в прошлом, так и сейчас, могут многое сказать о переводе смыслов Корана. Однако независимо от их мнения о том, дозволен ли перевод этих смыслов, все они согласны с тем, что невозможно передать полный смысл Корана на каком-либо другом языке. Таким образом, все ученые согласны с тем, что каждый, кто пытается изучать фикх или овладеть дисциплинами, необходимыми для иджтихада, должен владеть арабским языком.

‘Умар ибн ал-Хаттаб говорил: «Станьте сведущими в Сунне и станьте сведущими в арабском языке». Также сообщается, что он говорил: «Изучайте арабский язык, ибо он является частью вашей религии». Первые мусульмане распространяли арабский язык во всех местах, где они селились. Через несколько поколений на нем говорили на всех землях, ранее принадлежавших персам и византийцам. В настоящее время необходимо удвоить наши усилия, чтобы сделать арабский язык языком всех мусульман. Более того, особенно важно, чтобы те ученые и мыслители, которые занимаются исламизацией общественных наук, получили как можно более полное представление об арабском языке. Это само по себе будет очень важным шагом для исламизации знания.

их мазхабов в определенных мечетях, но только в том случае, если поклоняющиеся в них были последователями этого конкретного мазхаба. Подобным образом ученые могли преподавать фикх своего мазхаба, если к нему был достаточный интерес. В это время Абу Ханифа получил титул *ал-Имам ал-азам* (Величайший имам), а его мазхаб стал называться *мазхаб ал-Имам ал-азам*. После этого большое количество вакуфов было направлено на обучение и продвижение ханафитского мазхаба. Однако другие мазхабы (кроме четырех основных) полностью игнорировались. Особенно это касалось шиитских мазхабов, так как отношения между османами и шиитскими Сафавидами в Персии оставались бурными в течение 350 лет⁹⁰.

Однако османы не были первыми, кто сделали ханафитский мазхаб государственным: в 170 году хиджры Харун ал-Рашид назначил ученика и близкого сподвижника Абу Ханифы, Абу Йусуфа, главным *кади́* своей империи; назначение всех судей и муфтиев должно было утверждаться Абу Йусуфом или производиться по его рекомендации. Таким образом, все судьи в Ираке, Хорасане, Сирии, Египте или Северной Африке были ханафитами. Очевидно, что эта политика сыграла большую роль в распространении ханафитского мазхаба.

Ибн Хазму приписывают цитату, что два мазхаба получили широкое распространение благодаря официальному указу и авторитету: ханафитский и маликитский. Однако, когда османы приняли ханафитский мазхаб, все изменилось. Турки, правители, губернаторы, лидеры, а также албанцы и другие балканские народы изначально были ханафитами, причем фанатичными. Поэтому, когда этот мазхаб стал официальным придворным мазхабом, у мусульман, последовавших за другими имамами, фактически не осталось выбора: либо они становились последователями Абу Ханифы и получали право занимать должности в армии и на гражданской службе, либо довольствовались ограниченными возможностями, тяготами и безвестностью.

⁹⁰ Династия Сафавидов в Персии, основанная в 1507 году, по сути, была теократической, поскольку монархи претендовали на роль представителей шиитских имамов. Затем, хотя большинство людей на этой земле до этого времени были суннитами, шиизм был навязан в качестве государственной религии. До их падения в 1732 году их разногласия с османами, как политические, так и религиозные, были источником постоянных трений. Фактически большая часть энергии османов была потрачена на то, чтобы обуздать этого мусульманского соседа, тем самым лишив себя ресурсов, военных и других, столь необходимых на их западных границах.

Кризис фикха

Покойный шайх Махмуд Шалтут, да помилует Аллах его душу, описывал затруднительное положение фикха в те времена следующим образом:

1. Дух беспристрастного научного исследования был поражен спорами о семантике и слепой приверженностью словам авторов и комментаторов.
2. К мнениям предыдущих поколений стали относиться как к священным, и вскоре они стали выше всякой критики. В результате новое мышление никогда не воспринималось всерьез.
3. Ученые занялись интеллектуальными спекуляциями о возможных решениях по событиям и обстоятельствам, которые в действительности никогда не происходили, игнорируя при этом развитие практического фикха, который удовлетворял бы потребностям людей в их повседневных делах и юридических вопросах.
4. Исследователи фикха были увлечены изобретением правовых лазеек и хитростей, которые позволили бы людям избежать постановлений шариата. Действительно, были разработаны уловки почти по каждому вопросу, рассматриваемому в фикхе. В отличие от первых имамов, которые разрабатывали юридические хитрости исключительно для того, чтобы избежать ущерба или убытков, эти ученые стремились изобрести способы уклонения от юридической ответственности.
5. Фанатичное стремление возвысить определенный мазхаб над другими привело к спорам по таким вопросам: разрешено ли совершать салах за имамом, который придерживается другого мазхаба. В результате были построены мечети с несколькими михрабами, чтобы последователи разных мазхабов могли молиться позади своих собственных имамов.
6. Была поддержана идея о том, что все мазхабы, кроме четырех основных, должны быть запрещены. Таким образом, был отвергнут огромный свод правовых знаний, каковые были сами по себе – милостью Аллаха для уммы.

* * *

Похоже, что Османская империя, внесшая свой вклад в окаменение и ослабление фикха, стала раздражаться им. Таким образом, государство часто игнорировало и фикх, и факихов, предпочитая вместо этого решать свои проблемы с помощью институтов, созданных или установленных государством. Первым османским правителем, который «взял дело в свои руки», был Мухаммад ал-Фатих (ум. 1481), который приказал подготовить гражданский и уголовный кодексы, чтобы заменить шариатские *худо́д*. Движение в этом направлении было завершено десятым османским правителем, султаном Сулайманом (ум. 1566), которого называли Ал-Кануни (досл. Законодатель) за большое количество принятых им законов. Действительно, султан Сулайман внес значительные изменения в административные процедуры, а также в организацию алимов и религиозного образования. Он также сделал муфтия высшим религиозным чиновником в судебной системе, а не *кади́*, как это было до Мухаммада ал-Фатиха.

Впоследствии стали проявляться правовые противоречия, особенно когда шариатские судьи выносили одно решение, а правительственные чиновники – другое. И народ, и государство испытывали неудобства. Поэтому в конце концов было решено пригласить неких факихов, чтобы они урегулировали все эти противоречия путем кодификации законов империи. Таким образом, в качестве первого шага к тому, чтобы помочь судьям и должностным лицам понять ханафитский мазхаб, был составлен сборник правовых постановлений, известный как «*Ал-фатāвā ат-татāрхāниййа*». Эта кодификация была завершена составлением «*Маджаллат ал-ахкām ал-‘адлийа*».

Тем не менее окаменение фикха, общий интеллектуальный упадок, неправильное толкование ислама и повторяющиеся ошибки, допущенные в попытках применить исламские учения к меняющимся ситуациям, были более серьезными проблемами, чем могли решить любые частичные решения. Надлежащим средством было бы комплексное интеллектуальное усилие, основанное на фикхе, чтобы вернуть мусульман к первоисточникам, Книге Аллаха и Сунне Его Пророка и с их помощью добиться перемен в каждом аспекте жизни. Действительно, невозможно представить, чтобы община, которая считает осуществление иджитхада сомнительным поведением или которая считает назначение судьи из другого мазхаба преддверием неприятностей, могла удержать бразды правления мировым лидерством, прогрессом и цивилизацией. Напротив, судьбой такой общины может быть только упадок и потеря своего места в истории, уступка

его тем, кто лучше использует свой гений, освобождает свой разум от всех оков и противостоит своим трудностям с помощью обучения и понимания законов вселенной, жизни, природы и человечества. Именно такими должны быть мусульмане.

Однако в тот период времени умма забыла свои корни, ее сердце ожесточилось, а народ стал фаталистом. Суфийские настроения и философские представления о том, что человеку нужно уповать только на Аллаха, затуманили видение уммы. Затем, потеряв из виду представление о своей роли в этой жизни, умма лишилась шанса на обновление как раз в тот момент, когда в Европе начали дуть ветры пробуждения и перемен. Какая ирония судьбы, что реформаторская мысль, выдвинутая европейскими философами, писателями и мыслителями, появилась, по сути, в ответ на вызов, брошенный Европе исламом! Европейский Ренессанс же, в свою очередь, стал величайшей из всех угроз для ислама!

Различные ситуации, вопросы и проблемы, выдвинутые на первый план эпохой Возрождения, а затем уже и промышленной революцией, одна за другой сталкивались с безразличной мусульманской уммой. И, не имея возможности ответить на эти вызовы, умма еще больше погрузилась в смятение, не зная, что принять, а что отвергнуть. В таком ее состоянии любая ее мысль была ничтожна, а фикх бесполезен. Распространение современных технологий и изобретений по всему миру ошеломило миллионы мусульман. Для многих это, несомненно, было делом рук сатаны или знамением пришествия Судного дня, и поэтому новшествам следовало сопротивляться или противостоять, усиленно читая такие усыпляющие молитвы, как «*Далā'ил ал-хай-рāt*»⁹¹. Другие искали убежища в том, чтобы объявить все новое харамом. После того как был изобретен печатный станок и государство объявило, что будет печатать Коран, факихи спорили по этому поводу до тех пор, пока большинство не постановило, что такое начинание – это харам!⁹²

Тем не менее на землях, находившихся под властью Османской империи, были люди, выступавшие за реформу мусульманских взглядов, мышления и фикха. Однако общая тенденция заключалась в том, чтобы отвергать все подобные призывы к реформированию и улучшению

⁹¹ Я не хочу умалять ценность этой книги или ее содержания. Скорее, я осуждаю тех, кто обращается к ее декламации, или к чтению *Сахих* ал-Бухари, или повторению тасбиха 10000 раз вместо решения проблемы.

⁹² *Al-Nabhani T. Al-Dawlah al-Islamiyyah*. P. 138.

положения. Например, историк ал-Джабурти, рассказывая о событиях, произошедших в Египте во время Рамадана 1711 года, писал:

Проповедник турецкого происхождения сидел в мечети Ал-Му'айад в Каире и увещевал людей осудить такие практики, как обращение к могилам благочестивых, натирание себя пылью, которую они там находили, и обращение к святым жителям с просьбой о заступничестве перед Аллахом. Действительно, проповедник приобрел большое число последователей. Но ученые из университета Ал-Азхар выступили против него. Наконец вмешались власти и избили или изгнали последователей турецкого проповедника, так что в итоге полемика была подавлена⁹³.

Во времена угнетения делалось много попыток реформирования так же, как и попыток сбросить удушающее иго таклида и освободить мусульманское сознание от его влияния. Тем не менее это тяжкое ярмо продолжает давить умму по сей день. Точно так же стремление к истинному иджтихаду остается лишь стремлением, несмотря на все попытки, многие из которых действительно были исполнены вдохновения.

При подготовке этого исследования я обратился к трудам Мухаммада ал-Худари, одного из самых известных авторов по истории исламского права. Осмысляя этот временной интервал, от падения Багдада (1258) до настоящего времени, он писал: «Мне было совершенно непонятно, что я могу сказать об этом периоде, потому что встряхнуть иджтихад не удавалось, его оживление зашло в тупик и не было никаких особенностей, представляющих достаточный интерес, о которых можно было бы написать».

Затем он добавил:

Многое можно сказать о первом периоде, поскольку именно тогда Аллах открыл Свои заповеди сердцу Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), который затем распространил послание и разъяснил его людям; также о втором и третьем периодах, поскольку именно тогда сподвижники и преемники разъяснили методы выведения правовых постановлений из Книги Аллаха, Сунны Его Пророка и посредством здравого рассуждения; и о четвертом периоде, потому что именно тогда главные имамы и

⁹³ *Al-Bishri T. Al-Mas'alah al-Qanuniyyah. P. 669.*

величайшие из факихов активно записывали и приводили в порядок подробные постановления шариата; и о пятом периоде, потому что это было время, когда постановления шариата были отсортированы, откорректированы, отобраны, отдавая предпочтение одному перед другим. Но что можно сказать об этом *последнем* периоде? Особенно когда нет ничего, чем бы он мог выделиться среди других. Тем не менее, поскольку этот период включает в себя наш собственный и поскольку мы остро нуждаемся в самореформировании, как это делали наши благочестивые предшественники, я подумал, что было бы полезно перечислить наши недостатки, поскольку, если они будут определены, наши мыслители и ученые смогут найти для них решения.

Самая значительной особенностью этого времени является то, что таклид настолько доминировал в сознании мусульман, что ни один ученый не стремился достичь уровня муджтахиды. Мухаммад ал-Худари далее продолжает:

С начала десятого исламского века и до настоящего времени ситуация, как и ориентиры, изменилась, так что даже было объявлено, что ни один факих не должен выбирать между учениями в рамках мазхаба (в случаях, когда от имама или его сподвижников было записано более одного мнения по определенному вопросу) или пытаться отдать предпочтение одному перед другим, потому что, во-первых, время для этого прошло и потому что уткло много воды с тех пор, как были написаны книги первых ученых по фикху, так что ныне ученые сегодня должны полагаться только на труды, созданные более поздними поколениями.

Причины упадка, сформулированные ал-Худари, можно резюмировать следующим образом:

1. Отсутствие связей между исследователями фикха из разных мусульманских стран.
2. Недостаточное внимание к работам самых ранних ученых по фикху и их откровенное игнорирование.
3. Пагубная тенденция к сокращению, особенно в учебниках (*ал-мутун*).
4. Ошибочные и устаревшие методы преподавания.

По моей собственной оценке (Аллаху, конечно, ведомо лучше), это лишь несколько симптомов истинных причин нашего упадка. По сути, первопричина – это отсталость нашего мышления, то, что я называю «кризисом мысли», потеря нами прямого контакта с Книгой Аллаха и Сунной Его Пророка, потеря ясного видения и полная глухота к доводам разума.

Интересно отметить вторую причину, указанную ал-Худари, потому что она показывает, насколько неохотно наши ученые возвращались к источникам. А как насчет их отказа иметь дело непосредственно с Кораном и Сунной? Они не желают углубляться дальше пятого исламского века! Более того, когда ал-Худари упомянул о тенденции к сокращениям, он написал:

Ближе к концу этого периода тенденция к сокращению приняла неожиданный оборот. Это была попытка втиснуть как можно больше вопросов фикха в как можно меньшее количество слов. Затем, поскольку уровень владения арабским языком у авторов этого жанра сокращенных текстов фикха был ограничен, их сочинения стали напоминать головоломки, как будто авторы стремились к тому, чтобы их труды никогда не были поняты.

Я полагаю, что они предназначали свои произведения скорее для разгадывания, чем для понимания, потому что разгадывание загадок было признаком эрудиции среди них! Ал-Худари привел примеры такого стиля письма из трех наиболее известных работ, которые до сих пор используются в качестве учебников во многих наших шариатских учреждениях. В них значения так кратко обобщены, что стали загадочными. Во многих предложениях вы найдете сказуемое, приведенное на странице после подлежащего, или вам, возможно, придется искать его еще дальше, а возможно – догадаться, что это такое, с помощью импликации! Вот почему учебники требовали комментариев, комментарии требовали примечаний, а примечания требовали пояснений. Ситуация с некоторыми из этих текстов настолько плоха, что попытка учителя объяснить предполагаемый смысл отдельного отрывка может занять несколько дней!

Сначала иджтихад был запрещен. Затем, в пятом и шестом исламских веках, ученые ограничивались *тарджихом* (предпочтением мнения того или иного имама по вопросам фикха). Но затем и *тарджих* был запрещен, и ученым остался лишь выбор между постановления-

ми в рамках одного мазхаба (в случаях, когда от имама или его сподвижников было записано более одного мнения по определенному вопросу). Таким образом, врата независимой правовой мысли были закрыты, а затем и вовсе заперты на засов.

Рассмотрев некоторые исторические предпосылки, мы можем перейти к изучению иджтихада как методологии, которая в своем историческом развитии испытала влияние положительных и отрицательных факторов.

Методологическая перспектива: закрыты ли врата иджтихада?

Со стороны тех, кто выступают против исламского обустройства современного общества, часто звучат упреки в том, что врата иджтихада были закрыты еще в давние времена и что ислам учит: никто не может осуществлять иджтихад по вопросам, которыми не занимались первые имамы. Конечно, их намерение совершенно явно состоит в том, чтобы создать трудности сторонникам исламского выхода из кризиса, изображая их некомпетентными людьми, которые не могут предложить какой-либо разумный ответ на многочисленные и сложные вызовы, с которыми сегодня сталкивается умма. Более того, оппозиция хочет сказать, что ислам – это, по сути, историческое явление, чей день пришел и ушел. Таким образом, они открывают путь для своих собственных идеологий и притязаний.

Для того чтобы проанализировать этот вопрос должным образом – таким, чтобы прояснить все ему сопутствующее, а также вытекающие из него проблемы; необходимо изучить его с трех разных точек зрения, чтобы ясно представлять себе, в чем состоит вопрос⁹⁴.

Первая точка зрения. Все мусульмане, как специалисты, так и неспециалисты, согласны с тем, что иджтихад является как юридической и жизненной необходимостью, так и постоянной религиозной обязанностью. Это понимание обосновано текстами Корана и Сунны, а также разумом. Все это зафиксировано в трудах *усул ал-фикх*, посвященных иджтихаду, его правовой основе и значению.

Таким образом, утверждение о том, что врата иджтихада закрыты, противоречит всем источникам доказательств. Действительно, ни

⁹⁴ *Abd al-Fattah S. Al-tajdid al-siyasi wa al-khibrah al-islamiyyah. Ph.D. diss. Cairo University, College of Economics and Political Science. 1987.*

разу за всю историю уммы среди мусульман не было единого мнения о том, что эти ворота закрыты. На самом деле, мусульмане знали, что гарантия сохранения и продолжения шариата заключается в жизнеспособности иджтихада и преемственности квалифицированных муджтахидов, одного за другим, на протяжении веков.

Как институт иджтихад больше пострадал от факторов, сдерживающих мусульманский разум, чем от какой-либо воображаемой утраты самого института. Казалось, не было конца искаженному мышлению, которое породило представление о том, что более ранние поколения ничего не оставили последующим, что иджтихада следует избегать, потому что он включает в себя возможность ошибки (а ошибки должны быть учтены), что ворота иджтихада должны быть закрыты, чтобы неквалифицированные [люди] не прошли через них, и так далее. По разным причинам и с разными намерениями правителям и ученым было предложено занять позицию, согласно которой ворота должны быть закрыты. Намерение правителей состояло в том, чтобы умма не чувствовала себя свободной в выражении противоположных мнений, даже в академических вопросах, чтобы у людей не вошло в привычку высказывать все свои мнения, включая политические.

Наконец, был достигнут момент, когда определенные правители действительно издали указы, запрещающие даже абсолютно квалифицированным ученым проводить иджтихад или издавать фатвы по конкретным вопросам, если результаты не согласуются с желаниями правителя.

Вторая точка зрения. Никогда, ни на какой стадии своего развития, это утверждение не опиралось на подлинные подтверждения из шариата или обоснованный довод о ненужности иджтихада. На самом деле, исследователи шариата самым решительным образом доказали, с помощью как разума, так и откровения, что такая потребность будет существовать всегда. Один из их основных аргументов заключался в указании на то, что тексты источников законодательства ограничены [эпохой создания], в то время как события, требующие правовых решений, происходят непрерывно. Они также отметили, что в каждом веке должен быть свой муджтахид, способный толковать суждения Аллаха⁹⁵, и что умма несет ответственность за то, чтобы такие уче-

⁹⁵ *Al-Suyuti J.* Kitab al-radd ‘ala man akhlada ila al-ard wa jahila anna al-ijtihad fi kulli ‘asr fard. Ed. Al-Khafif A. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah. 1403/1983. Также см. *Al-Khafif A.* Al-Ijtihad fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah. P. 210-211.

ные продолжали появляться, а в ином случае вся умма может быть привлечена к ответственности за совершение ошибки. В шариате такая групповая ответственность называется *фард кифāйя*, и возможно, что утверждению о том, что врата иджтихада были закрыты, отчасти способствовало распространенное мнение, а именно: иджтихад – это *фард кифāйя*, а не индивидуальная ответственность (*фард ‘айн*). В этом случае, как полагают большинство обывателей, достаточно, чтобы несколько специализированных знатоков шариата взяли на себя эту ответственность, и только те, кто имеют достаточную квалификацию, могут быть привлечены к ответственности.

Однако распространенное понимание *фард кифāйя* ошибочно. На самом деле, этот вид *фард* имеет большое значение, более важное, чем *фард ‘айн*, потому что *фард кифāйя* – это забота всей уммы, ее задачи обычно касаются принципов, с помощью которых умма доказывает, что она есть умма, способная вносить собственный вклад в цивилизацию и способствовать миссии человечества как халифа (наместника Аллаха на земле). Действительно, Вечный Законодатель предписал эти обязанности умме в качестве уммы, а не как обычной группы людей, собравшихся вместе. Таким образом, ответственность за цивилизацию и культуру была распределена предусмотрительно и со справедливостью.

Концепция иджтихада также зачастую неправильно понимается. В прошлом предполагалось, что его охват ограничен фикхом и юриспруденцией. В настоящее же время его значение настолько размыто, что оно больше не сохраняет своего первоначального исламского содержания; скорее оно используется для обозначения любого вида интеллектуальной деятельности, независимо от ее природы или идеологической основы, из которой она исходит или на которую она направлена. Все это привело к путанице в отношении первоначального исламского значения термина, особенно среди современных авторов. Для некоторых из них иджтихад означает вестернизацию, модернизацию, просвещение, секуляризм, атеизм или перемены – даже отмену всех законов шариата и свободу от учений исходных текстов! Таким образом, вопрос о том, открыты ли еще врата иджтихада, продолжает разделять людей.

Третья точка зрения. Чтобы прояснить две ранее упомянутые точки зрения, необходимо объяснить противоположность иджтихада: таклид. Более того, интересно отметить, что почти никто из ранних усулитов не пытался с какой-либо ясностью проследить таклид до его

легитимирующего источника в текстах Корана и хадисов, или даже защитить его, или увидеть в нем абсолютно принятую концепцию шариата. Скорее, самое большее, что они могли сказать о таклиде, – это, что он представляет собой правовую уступку, основанную на вынужденной необходимости⁹⁶.

Подобно тому, как прогресс иджтихада постепенно тормозился, пока некоторые из более поздних поколений не подумали, что он был прекращен и его врата закрыты, так и таклид возник постепенно, из-за материализации нескольких факторов. По сути, причина этого заключалась в том, что таклид был чужд мусульманскому разуму и далек от природы таухида, который питал и просвещал этот разум. Более того, в первые два века ислама о таком понятии, как таклид, вовсе не было известно⁹⁷. Тем не менее обстоятельства были таковы, что некоторые люди предположили, хотя и ошибочно, что именно таклид был необходимым решением. Таким образом, осуществление иджтихада было приостановлено⁹⁸.

Заключение

Три вышеупомянутые точки зрения, взятые вместе, составляют суть методологической позиции по иджтихаду. Если коротко, иджтихад – это правовая необходимость, и поэтому ни одна эпоха не может

⁹⁶ *Al-Shawkani M.* Al-Qawl al-murid fi adillat al-ijtihad wa al-taqlid. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1347 AH. P. 3; *Jalal I.* Wilayat Allah wa al-tariq ilayha, a study and critical edition of al-Shawkani's Khat al-wali 'ala hadith al-wali. Cairo: Dar al-kutub al-hadithah, n.d. P. 290; *Al-Tahtawi R.* Al-Qawl al-sadid fi adillat al-Ijtihad wa al-taqlid. Cairo: Wadi al-Nil, 1387 AH. P. 11.

⁹⁷ *Al-Dahlawi W.* Al-Insaf fi bayan asbab al-ikhtilaf. Cairo: Matb'ah sharikat al-matbu'at al-Ilmiyyah, 1329 AH. P. 18. Автор цитирует Абу Талиба ал-Макки, сказавшего: «Эти книги и конспекты созданы недавно. То же самое и с цитированием других в качестве авторитетов, с выпуском фатв только на основе одного мазхаба, с пониманием мазхаба в качестве закона, с приведенем только мнений из мазхаба в связи со всем случающимся и с изучением единственно лишь одной школы фикха». Ясно, что люди в первом и втором веках не поступали таким образом.

⁹⁸ *Al-Ayyubi H.* Al-Ijtihad wa muqtadayat al-'asr. P. 147–153. Амин аш-Шинкити указывает, что таклид мазхабу по существу равен пренебрежению Кораном и Сунной. Он пишет: «Такое пренебрежение Кораном и Сунной», как и вера в то, что их можно распылить обращением к записанным мазхабам преобладающего большинства мусульман, относится к числу величайших катастроф, произошедших с уммой за века ее истории». См.: *Al-Shinqiti A.* Al-Qawl al-sadid fi kashf haqiqat al-taqlid. Cairo: Dar al-sahwah, 1985. P. 107.

существовать без муджтахидов. Более того, муджтахид должен соответствовать определенным требованиям, например – обладать юридическим опытом и эрудицией, которые, по существу, превращают иджтихад в исключительный процесс. Наконец, умма несет совместную ответственность за то, чтобы иджтихад продолжался вечно, иначе каждый ее член будет привлечен к ответственности как виновный.

Безусловно, таклид, как противоположность иджтихаду, сыграл большую роль в препятствовании оному. Более того, если менталитет уммы, основанный на иджтихаде, позволил ей провести цивилизационное обновление и ответить на требования прогресса, то менталитет, основанный на таклиде, вывел из строя мусульманский разум так, что он не мог более удовлетворительно реагировать на новые события. Действительно, проявления этого менталитета включали государственную поддержку одного конкретного мазхаба, неправильное применение постановлений мазхаба, упорное следование учениям мазхаба, смелость издавать фатвы без надлежащих оговорок, колебания муфтиев между строгостью и небрежностью без использования каких-либо шариатских указаний для регулирования своих ответов⁹⁹.

Те, кто призывал закрыть врата иджтихада, напрасно поставили себя в положение, для которого существовали альтернативы. Подобным образом они действовали поспешно, когда было достаточно вре-

⁹⁹ Дальнейшее чтение о вратах иджтихада и необходимости удерживания их открытыми, см. следующие работы: *Al-Qaradawi Y.* Al-Fiqh al-Islami. P. 39ff; *Al-Rafi' I M.* Al-Islam: Intilaq la jumud. Cairo: Al-Majlis al-a'ala li al-shu'un al-islamiyyah, 1386/1966. P. 174 ff; *Faraj M. I.* Al-Tashri' al-islami fi madinat al-rasul. Cairo: Dar al-i'tisam, 1404/1983. P. 67ff; *Jalal M. S.* Al-Ijtihad fi al-shari'ah at islamiyyah. Cairo: Dar Thabit, 1402/1982. P. 5ff; *Sulayman M.* Bi ayyi shar' tahkum? Cairo: Al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1936. P. 12; *Al-Zuhayli W.* Tajdid al-ijtihad // *Al-Tazi M. K. et al.* Al-Ijtihad wa al-sha'ir al-islami Muhammad Iqbal. Опубликовано в материалах Седьмого заседания Форума исламской мысли в Алжире Министерством по религиозным делам, 1403/1983, 5; *Al-Qattan I.* Al-Shari'ah salihah li kull zaman wa makan // *Majalat al-dirasat al-Islamiyyah*, 6. Vol. 17 (nov-dec. 1982). P. 48-49; *Al-Afghani J.* Al-A'mal al-Kamilah. P. 329; *Rida M. R.* Muhawarat al-muslih wa al-muqallid wa al-wahdah al-islamiyyah. Cairo: Matba'ah al-Manar, 1323 AH. P. 135-136. Также см. текст Мухаммада Захида ал-Кавсари в работе: *Al-Dhahabi Sh.* (ed.) *Zaghal al-'ilm.* Damascus: Matb'at al-tawfiq, 1347 AH. P. 21. Ал-Кавсари пишет: «Врата иджтихада широко открыты всегда, но закрываются перед любой бесхитростной некомпетенцией, неспособной проверить одну главу по фикху», – комментарий к суждению аз-Захаби: «О мукаллид, тебе не нужны ус'ул ал-фикх. Тебе, который считает, что с иджтихадом покончено, и больше не будет никаких муджтахидов». Также см.: *Al-Sharqawi M.* Al-Tatawwur ruh al-shari'ah al-islamiyyah. Beirut: al-Maktabah al-'asriyyah, 1969. P. 212–218.

мени для решения этого вопроса. Но в конечном счете они закрыли то, что должно было оставаться открытым (иджтихад), и оставили открытым то, что должно было быть закрыто: (*калām* [схоластическое богословие]).

На самом деле, они считали, что иджтихад – это фактор разделения мусульман. Но это было верно только в отношении того иджтихада, который осуществлялся в области *'илм ал-калām*. Это сфера, в которой все серьезные ученые согласны с тем, что нет никакой возможности для иджтихада и нет множественности того, что может быть правильным. В вопросах веры истина исключительна. И самый безопасный способ достичь ее – это принять ее непосредственно (как она была открыта в Коране) от Вечного и Всезнающего. Углубление в вопросы веры вызвало раскол в умме и разрушило ее единство настолько, что все ее существо ослабло и само ее существование оказалось под угрозой. Конечным результатом этого стало появление сект и их ответвлений: «...тех, которые внесли раскол в свою религию и стали сектами, каждая из которых радуется тому, что имеет» (К. 30: 32).

Конечно, секты, рассмотренные в таких их книгах, как *«Макālāt ислāmийййн»* ал-Ашари, *«Ал-милал ва ан-нихал»* аш-Шахрастани, *«Ал-Фисал»* Ибн Хазма, *«Ал-И'тикādāt»* Фахр ад-дина ар-Рази, *«Ал-Фирак»* ал-Багдади, *«Ат-Табсīр»* ал-Исфараини и *«Ал-Хūr ал-'ин»* ал-Йамани ал-Зубайди», – все выросли из мнений по непонятым моментам теологии, а не в результате иджтихада, проведенного по вопросам права или цивилизации.

Даже те печальные события, имевшие место в нашей истории, события, которые, возможно, казались результатом разногласий по некоторым моментам фикха, на самом деле никогда бы сами по себе не разгорелись в пламя открытого раздора, если бы не вопросы теологического характера, которые стояли в центре этих споров.

Очевидно, что наши ученые должны определить темы, в которых можно практиковать иджтихад, описать различные области, более подробно разъяснить концепцию и позаботиться о том, чтобы не переступать границы чрезмерности или пренебрежения. Благодаря этому истинное положение иджтихада будет прояснено.



О РОЛИ ИСЛАМСКОГО ИДЖТИХАДА В РЕГУЛИРОВАНИИ И УПОРЯДОЧИВАНИИ РЫНКОВ КАПИТАЛА¹⁰⁰



Я медлю с тем, чтобы начать говорить о роли иджтихада на исламском рынке капитала, потому что эта тема требует понимания двух важных, но сложных областей, первоисточники которых написаны на разных языках. Первая такая область – иджтихад, непременно связанный с фикхом. Большинство его источников написаны на арабском языке. Вторая область – экономика, которая связана с анализом рынков капитала. Большинство источников этой области написано на различных европейских языках. Связь этики и экономики необходима, потому что каждый экономический выбор имеет духовное измерение. Но это сделать трудно, поскольку светская экономика разрывает эту связь, сводя ценности к вкусовым пристрастиям и утверждая, что различные этические ценности не меняют метод выбора. Поэтому правильное увязывание иджтихада и экономики требует решительных усилий, чтобы опровергнуть светское разделение этики и экономики. Я провел более ста часов, размышляя, читая и анализируя основные положения обеих областей, пока не смог найти общее среди них.

Иджтихад, занимающий центральное место в *усул ал-фикх*, – это метод воплощения духа священных текстов в различных условиях. Начиная с третьего исламского века, он стал главной темой диалога между различными правовыми школами. И по сей день ученые продолжают обсуждать этот вопрос.

¹⁰⁰ Настоящая статья впервые появилась в Американском журнале социальных наук: *The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets* // *American Journal of Islamic Social Sciences*, 14, no. 3, Fall 1997. P. 39–66. Перевод Валида эл-Ансари. Она была подвергнута некоторой редакции.

Экономика – важная наука, которая оказывает влияние на ряд других наук. Поскольку рынок капитала является важной темой в экономике, мы должны понимать сильные и слабые стороны неоклассического анализа рынков капитала, чтобы развивать исламский рынок капитала. Кроме того, мы должны понимать историю экономической мысли – то, как рынки капитала стали ее важной частью, и почему многие экономисты-неоклассики считают, что их анализ объективен и духовно нейтрален.

Начиная с XIX века, алимы пытались найти общий язык между экономикой и иджтихадом в вопросах экономического развития, усвоив взгляды многих экономистов. Некоторые алимы призывают подражать Западу и его современности для достижения процветания и, таким образом, перенимают элементы западной методологии. Они считают, что умма сопротивляется переменам, цепляясь за понятия «халал» и «харам» в экономической деятельности, которые препятствуют развитию общины и не дают ей преодолеть свои экономические проблемы. Они пытаются оправдать это экономическое подражание *маслаха* (выгодой) общины, относительностью фикха, отсутствием альтернатив или комбинацией этих факторов.

Однако такой подход оправдывает таклид (слепое подражание) Западу тем, что ошибочно сочетает иджтихад с западной экономикой. С другой стороны, истинно исламская экономика и иджтихад должны применять традиционные принципы к современному миру, сочетая традиционные (*наклй*) и интеллектуальные ('*аклй*) науки. В основе обеих этих дисциплин должно лежать точное понимание исламских принципов, чтобы установить истинную взаимодополняемость между ними, а затем успешно применить исламскую парадигму к экономическим проблемам. Плохой экономический анализ может исказить самый лучший иджтихад, так же как и ошибочный иджтихад может опорочить самый лучший экономический анализ. Те, кто призывает к таклиду Западу, часто сочетают обе эти ошибки.

Таким образом, неспособность применить традиционные исламские принципы ни к иджтихаду, ни к экономике создает некую двойственность между старым и новым, между *накл* и '*акл*. А эта двойственность, в свою очередь, создает потенциал для антагонизма, что становится серьезным вызовом для всех мусульманских мыслителей, независимо от того, экономисты ли они, политологи, социологи или факихи.

Этот вызов поднимает серьезные вопросы. Может ли ислам справиться с этой двойственностью или нет? Может ли шариат дать ре-

шения для всех проблем – прошлых, настоящих или будущих? Умма должна осознать, что шариат предоставляет решения, применяя традиционные исламские принципы как к наукам *наклй*, так и к наукам *'аклй*. Таким образом, решение должно исходить из эпистемологической и методологической точки зрения, которая тщательно определяет и применяет исламские принципы, а не из слепого копирования Запада. Чтобы найти решение, основанное на традиционных исламских принципах, нам необходимо понять *макāsид аш-шари'а* (высшие ценности и цели шариата). Если игнорировать все эти тонкости, то становится очень трудно ответить на вопросы экономической политики и на вызовы светской экономической мысли, особенно на рынках капитала.

Исламская парадигма необходима для создания общей основы между иджитихадом и экономикой, на которой будет базироваться исламское решение. Наша парадигма основана на трех основных исламских принципах: таухид (Бог есть абсолют и необходимая отправная точка любого исламского анализа), *тазкиййа* (очищение человечества и общества от зла) и *'умрāн* (построение цивилизации в целях достижения добра).

Эти принципы образуют полный и последовательный комплекс правил, который может быть применен к иджитихаду и экономике, поскольку знание того, что Бог – это абсолют, требует устранения зла и достижения добра. Более того, все три принципа необходимы в истинно исламском обществе. Например, было бы лицемерием знать истину, но не использовать ее для очищения себя и общества от зла, а также пренебрегать реальными потребностями при построении цивилизации, предназначенной для достижения добра. Точно так же очищение от зла невозможно без знания истины, а существование исламской цивилизации имеет решающее значение для того, чтобы дать человечеству возможности познать эту истину и соответствовать ей. Наконец, построение цивилизации для достижения блага невозможно, если она не основана на истине и отражает алчность, а не чистые намерения.

Эти важнейшие исламские принципы или высшие ценности являются столпами нашей исламской парадигмы. Они гарантируют, что наша парадигма характеризуется *васатиййа* (избегает излишеств как зла и находит добро, расположенное между двумя крайностями), *тавāзун* (сбалансированная), *'адл* (справедливая), *истикāма* (прямая, а не извилистая), *раббāниййа* (нисходящая от Бога), *'āламиййа* (гло-

бальная), *ал-‘умӯм* (универсальная) и *аш-шумӯл* (включает в себя все аспекты жизни).

Когда эти три принципа станут общей основой иджтихада и экономики, мы сможем объединить их для развития исламского рынка капитала. Однако стоит учитывать то, что ссылки на иджтихад и экономику сильно отличаются. Иджтихад – центральный вопрос *усӯл ал-фикх* всех правовых школ (это седьмая глава любой традиционной книги усулитов). Все источники иджтихада написаны на арабском языке, что представляет собой серьезное препятствие для многих исследователей. Поэтому иджтихад будет первой темой нашего обсуждения.

Экономика и рынок капитала станут второй темой нашего обсуждения. К сожалению, на языках народов, исповедующих ислам, мало книг на эту тему, однако их много на европейских языках. В большинстве этих книг экономисты-неоклассики смешивают ценности и предпочтения, чтобы отделить этику от экономики, тем самым исключая из своего анализа существенные духовные принципы. Экономисты-неоклассики делают сомнительное заявление о том, что их анализ объективен и духовно нейтрален. Мы установим, что этику и экономику нельзя разделить, потому что нельзя смешивать ценности и предпочтения. Это основа исламской теории выбора. Конечно, полное рассмотрение этой темы требует, чтобы многие исследователи работали и с западными, и традиционными исламскими источниками с разных точек зрения.

Наше вступительное слово показывает, насколько сложно правильно связать иджтихад и экономику и рассматривать рынок капитала с исламской точки зрения. Тем не менее мы должны попытаться справиться с этой задачей. На данный момент я хотел бы подчеркнуть, что в этой статье мы будем рассматривать эти темы объективно, без попыток вынести правовые постановления или рекомендовать конкретную политику. Мы попытаемся обнаружить связь между этими двумя областями, имея дело с теми принципами, которые смогут помочь другим в приложении к конкретным случаям.

Иджтихад

Размышляя об иджтихаде в рамках *усӯл ал-фикх*, мы не можем однозначно сказать, что его нынешний формат предоставляет нам эффективную методологию для получения оптимальных решений всех современных проблем. Мы не можем сделать такое заявление,

независимо от того, есть ли кто-либо, кто может быть муджтахидом *мутлак* (экспертом, имеющим право совершать иджтихад во всех областях фикха без каких-либо условий), и независимо от того, в состоянии ли мы идентифицировать такого человека. Поэтому нам необходимо реконструировать саму концепцию иджтихада, чтобы она стала методологическим инструментом, способным отвечать на вызовы и вопросы нашего времени и будущих поколений. Иджтихад не должен быть закрытым инструментом, который можно использовать только в рамках специализированной методологии.

Чтобы реконструировать иджтихад, нам необходимо принять к сведению следующее. Во-первых, в аспекте фикха иджтихад ограничен талантом ученого, который может сформулировать соответствующий вопрос, учитывая конкретное событие (события), и обратиться к тексту Корана и Сунны для вынесения решения. Если он/она не может найти прямого ответа, то он/она должен искать ответ в постановлениях, основанных на *иджма* ' (консенсусе), кийасе (аналогии) или сформулировать свой собственный продуманный правовой принцип¹⁰¹.

Однако в наше время беспрецедентный и продолжающийся бум знаний и коммуникаций сделал это невозможным. С приходом социальных наук в мировые дела и их продолжающимся распространением в различных сферах появляется еще больше информации для включения в иджтихад. Аналогичным образом крах идеи «ограниченности текста и неограниченности событий» перед лицом целостного мышления и целей Корана и Сунны (которая иллюстрирует коранические принципы) делает необходимым применение исламских принципов в рамках иджтихада. В свою очередь, такое применение требует информации из других наук, а это означает, что иджтихад больше не может быть ограничен сферой фикха или одним человеком. Таким образом, мы должны установить прочную связь между социальными науками (как инструментом для понимания событий, чтобы сформулировать соответствующий этический вопрос) и фикхом (как наукой, в соответствии с которой эти формулировки имеют моральную ценность и значение).

Во-вторых, в связи с трудностью индивидуального иджтихада, мы должны принять принцип коллективного или институционального иджтихада, основанного на различных дисциплинах и специалистах,

¹⁰¹ Например, что избегание зла предворяет совершение добра.

вне рамок существующих комитетов по фатвам или советов по фикху, несмотря на их сохраняющуюся важность. Иджтихад должен осуществляться в рамках создания квалифицированных исследовательских институтов, в состав которых входят преданные своему делу ученые всех школ фикха и *усул*, права, хадисоведения и тафсира, а также социологи, лингвисты и общественные лидеры. Руководящие принципы определения состава команды могут быть установлены в зависимости от проблемы. Это не отрицает роли индивида в иджтихаде, а скорее, подчеркивает ее и придает ей направление.

Всякий раз, когда развивается такой институт коллективного иджтихада, природа самого иджтихада меняется. Во-первых, он перестает быть процессом, основанным на интериоризированном в отдельном муджтахиде теоретическом диалоге между текстом и словарями с целью вывести постановление, основанное на умозаключении, с опорой на семантику, к которой привыкли ученые-усулиты и специалисты по логике.

Во-вторых, этому учреждению необходимо будет использовать все доступные методологические средства социальных наук и, возможно, некоторые из доступных методологий естественных наук, чтобы понять, проанализировать и лучше дать определение конкретному событию. Такой подход включает в себя, в дополнение к лингвистическому методу, статистические, количественные и качественные методы, а также другие инструменты. Даже лингвистический метод придется модифицировать, чтобы лучше использовать новые разработки, которые произошли в изучении, анализе и деконструкции текста, для более глубокого представления о его назначении.

В-третьих, на первый план должны быть выдвинуты характеристики шариата и природа его универсальных текстовых доказательств (*ал-адилла ал-куллиййа*). Таким образом, становится необходимо понимать конкретные текстовые доказательства в рамках универсальных текстовых доказательств. Уже недостаточно собирать только те конкретные доказательства, которые имеют отношение к вопросу; скорее, такие доказательства или свидетельства должны быть поняты в контексте универсальных доказательств, целей и задач шариата, а также природы его исходного источника (Коран) и его особого, разъясняющего и обязывающего источника (Сунна).

В-четвертых, очевидным станет понимание точной взаимосвязи между Кораном и Сунной. Эти отношения должны рассматривать Коран как единственный источник закона, а Сунну – как единствен-

ный разъясняющий и обязывающий источник. Такая взаимосвязь не позволяет отделить один источник от другого. Кроме того, это требует понимания природы *байина* (доказательства), его характеристик и того, как оно детализирует всеобщее, интерпретирует расплывчатое, конкретизирует общее и обобщает частное. Все это делается для того, чтобы раскрыть методологию применения текста к реальности во времена Пророка и показать, как такая методология может быть обобщена для использования в дальнейшем, чтобы человечество могло руководствоваться ценностями и предписаниями Корана и Сунны до конца времен.

В-пятых, после создания центров и научных академий их членам придется пересмотреть «спорные правовые понятия» (*ал-адилла ал-мухталаф фйхā*) и перестать обращаться к тем, которые утратили актуальность. Другие понятия могут обновляться, разрабатываться и дополнительно регулироваться источниками, которые их порождают и разъясняют.

В-шестых, высшие ценности шариата – таухид (единство Бога и признание Его абсолют), *тазкийа* (очищение от зла) и *‘умрāн* (построение цивилизации в целях достижения добра) должны быть путеводными огнями, регулирующими стандартами и справедливыми весами, с учетом которых должны оцениваться результаты институционального иджитхада.

В-седьмых, после того как такой институциональный иджитхад получит широкое распространение, люди поймут, что независимо от того, сколько гарантий и средств было введено в действие, иджитхад не может быть представлен как создание обязательных правил для будущих поколений или как утверждение этих правил в качестве отвечающих их потребностям. Этот иджитхад не должен приводить к появлению новых школ мысли и сект, которые могут разрушить единство уммы, помешать ее будущему развитию и воспрепятствовать практике иджитхада будущих поколений. Максимум, что мы можем ожидать от фикха любого поколения, – это предлагать решения кризисов и проблем, с которыми сталкивается конкретное общество в определенное время, в определенном месте и при определенных обстоятельствах. Результат такого иджитхада не может быть окончательным, он должен считаться обязательным лишь для этого поколения и для того, кто решит его принять. Если среди людей какого-либо региона или определенного времени существует консенсус относительно предыдущего постановления иджитхада, оно становится обя-

зательным для них, но не обязательно для людей других регионов или других времен. Только Коран и Сунна имеют обязательную силу. Таким образом, мы восстанавливаем эффективность, жизнеспособность и непрерывность иджтихада и делаем его неотъемлемой частью, а не исключением из морального и ментального состояния уммы.

В-восьмых, иджтихад, проводимый академическими и исследовательскими центрами, выявит универсальные характеристики ислама, которые являются не просто добродетелями, а скорее средствами, подлежащими применению в качестве методологических ориентиров при формулировании коллективного иджтихада. Универсальность ислама, стоящая на первом месте среди этих характеристик, подтверждается тем фактом, что шариат – это закон легкости и милосердия, основанный на авторитете Корана, закон, связанный с окончательностью пророчества и обеспечивающий необходимую методологию. Эта универсальность указывает на то, что послание ислама предназначено для всего человечества вплоть до Судного дня, независимо от времени и места. Его быстрое распространение происходило в соответствии с совершенной методологией, которая началась с подготовки последнего Пророка, поручения ему предупредить своих родственников (жителей Макки и окрестностей), а затем создания уммы, которая послужила образцом для подражания остальному человечеству.

Миссия ислама глобальна, хотя он обращается к человечеству через конкретное социальное образование на его родном языке (арабском) и занимается потребностями и проблемами данной общины. Это не обязательно проблемы, общие для всего человечества во все времена и во всех уголках мира; скорее, другие сообщества могут использовать их в качестве модели для удовлетворения своих собственных различных нужд и проблем, опираясь на методологию, ценности и цели Корана. Коран столь многогранен, что может дать ответы на конкретные вопросы независимо от времени и места. На одном уровне он дает ответ, актуальный для времени Пророка, а на другом применяет связь с общиной Пророка, чтобы спроецировать ответ на будущее. Многозначность текста и его применение завораживают, и именно таким образом Коран передает абсолютные ценности в относительной среде, связывает преходящее с вечным и специфическое с общим. Это соотношение между относительным и абсолютным было достигнуто в тексте Корана, поскольку если бы он игнорировал проблемы общины Пророка, то не смог бы спроецировать абсолютные

ценности на будущие поколения. Другими словами, в таком случае не было бы примера того, как применять послание.

Ислам охватил многие другие цивилизации за короткий промежуток времени благодаря своему универсальному видению, тем самым доказав свою благотворную силу в любое время и в любом месте. Это заключительное послание, представленное Совершенной Книгой и Последним Пророком, содержит категории, объединяющие постоянное и временное, общее и конкретное, глобальное и локальное для достижения своих целей и задач.

К сожалению, наши современные религиозные учения и исследования не готовят нас к пониманию этих важнейших принципов. В результате некоторые люди относятся к Корану так, как будто он предназначен только для них самих, подобно запечатанному письму, которое наши предки носили, ни разу не открыв. Это приводит к тому, что некоторые люди начинают неверно толковать Коран, основываясь на своей нынешней точке зрения, например приравнивая джиннов к бактериям, деньги – к капитализму или социализму. Некоторые люди придерживаются противоположной позиции, полагая, что послание Корана предназначалось для наших предков и просто дает нам общие указания, но не содержит конкретных инструкций. Каждая из этих позиций – крайность, которая не соответствует истинному пониманию Корана, поскольку накладывает ограничения на методологию, используемую для его понимания. Глубокое понимание требует знания дихотомий в исламском дискурсе, а именно: абсолютного и относительного, общего и конкретного, постоянного и временного, локального и глобального в кораническом учении. В отсутствие этого знания мы не сможем понять священный текст.

Наши предки разбирались в этих категориях и включили их в *усул ал-фикх* как «терминологические главы» и «главы о том, что общего в Коране и Сунне». Эти главы включают обсуждение общего и специфического, абсолютного и ограниченного, аятов Корана (*āyāt*) со скрытыми и гибкими значениями, отменой [положений одних аятов] и отмененным и другими темами. В дополнение к этому они установили некоторые ограничения и критерии, позволяющие различать те или иные уровни дискурса: законодательный и ненормативный, а также обязательный (*фард* или *вāджиб*) и запретный (харам) или предосудительный (*макрух*). Наши предки настолько четко понимали эти различия, что сформулировали пять категорий действий: запрещенные, предосудительные, нейтральные, рекомендуемые и обяза-

тельные. Они даже различали два вида предосудительных категорий: *макрӯх танзӣх*, что подразумевает непригодность, и *махрӯх такрӣм* – ведет к границе харама. Также они разделили вещи первой необходимости на три категории: основные потребности, средства для удовлетворения этих потребностей и украшения или аксессуары, поддерживающие эти средства.

Для того чтобы нести послание ислама с чувством служения, а также доказывать его применимость и полезность для любого времени и места, нам необходимо опираться на это великое наследие. Мы должны использовать наши знания, чтобы вернуться назад и переосмыслить содержание различных категорий, рассмотренных выше. Это важный, опасный и трудный путь, особенно для менталитета, привыкшего за несколько столетий к таклиду вместо иджтихада. Чтобы помочь мусульманам в этом начинании, мы должны создать центры коллективного иджтихада.

Для того чтобы понять, какими принципами руководствуется иджтихад, рассмотрим один пример того, как конкретный случай превращается в общий правовой принцип. Возьмем случай усыновления. Коран рассматривает этот вопрос на примере Зайда (приемного сына Пророка), заявляя, что у Пророка не было сыновей. Даже с учетом того, что это сообщение относилось к конкретной арабской общине, принцип, согласно которому усыновление не влечет за собой изменения имени ребенка и буквального появления у него новых родителей (хотя Коран подчеркивает великую ценность и духовные достоинства заботы о сиротах), по-прежнему применим сегодня. В фикхе есть множество других примеров установления принципов посредством конкретных событий, таких как освобождение рабов и раздел военной добычи.

Поскольку наши предки понимали, что Коран передает принципы через конкретные случаи, они не нуждались в том, чтобы Коран указывал им: «Это относительно, это абсолютно. Это – общее, а это – конкретное. Если обстоятельства изменятся, делайте то или это». Но Аллах ниспослал Коран по Своей воле, и Он открыл его умме именно таким образом, тем самым возложив великую ответственность за толкование текста на людей зикра (поминания) и ученых:

(Это) Писание, которое Мы ниспослали тебе, чтобы они размышляли над его знаменами и чтобы обладающие разумом помнили назидание (К. 38: 29).

Верующим не следует выступать в поход всем вместе. Почему бы не отправить из каждой группы по отряду, чтобы они могли изучать религию и увещевать людей, когда они вернутся к ним? Быть может, они защитят себя (от зла) (К. 9: 122).

Благодаря такому пониманию наши предки добились многих великих достижений. Если бы наше поколение могло продолжать деятельность на том же уровне способностей, не прекращая иджтихад, мы могли бы правильно понимать коранические категории, упомянутые в *усул ал-фикх*. Если мы будем стремиться к углубленным размышлениям и просветим свой разум, то сможем опираться на великие достижения наших предков.

Муджтахиды давних времен вывели множество принципов для вынесения правовых суждений и выработки соответствующих решений, таких как облегчение юридических трудностей, блокировка законных способов для достижения незаконных целей, выбор наиболее разумного пути, ограничение проблемы в целях расширения вариантов ее решения, осознание того факта, что трудности привлекают возможность понимания, понимание, что незаконное может быть признано законным в силу необходимости или непреодолимых обстоятельств, что потребности общества могут считаться такими же, как потребности отдельного человека и что в дальнейшем может быть принято решение о вопросах, неприемлемых изначально. В этих правилах отражена глубокая юридическая и правовая мысль, и прошлые поколения, возможно, считали их более чем достаточными для решения своих проблем. Благодаря этим частичным правилам, основанным на общих целях шариата, они могли должным образом понять эти правила, относящиеся к конкретным ситуациям. Они не всегда четко формулировали рамки, которые они использовали для выведения этих частичных правил, а также применения целостной точки зрения, включающую различные уровни коранического дискурса и руководства.

В этой связи важно то, как Коран относился к алкоголю и рабству, которые были широко распространены во время его ниспослания. Коран постепенно запрещал алкоголь, и ожидалось, что вскоре после этого мусульмане покончат с рабством. Однако неспособность ликвидировать рабство во времена Пророка не означает, что оно должно было продолжать свое существование. Постановление об отмене рабства содержалось в Коране, но его полное применение заняло не-

которое время. Поскольку все предписания Корана касаются именно освобождения, а не самого рабства, мы знаем, что рабству в конечном счете должен быть положен конец. В сущности, рабы должны были рассматриваться как братья и сестры хозяина – есть то, что они едят, носить то, что они носят, и работать так, как они работают (а не выполнять непосильные задания). Все это позволяло людям понять, что рабство – это лишь временное явление. Более того, людям запрещалось называть других людей «рабами», к ним следовало обращаться более ласково. Многие толкуют о том, как ислам освободил рабов, но никто не говорит о том, почему рабство продолжалось до недавнего всеобщего освобождения рабов. Почему мы не пришли к всеобщему запрету рабства? Мы должны были прийти к этому решению сами, поскольку у нас не было никаких правил порабощения людей.

Правда в том, что рабство было деликатным вопросом. Факихи обошли его стороной – мы не нашли никого, кто решился бы сделать первый шаг. Аббасиды и османы были гораздо могущественнее других цивилизаций своего времени, но и они не отменили рабство, потому что не понимали сути священного текста. К примеру, тексты требуют освободить раба, чтобы искупить вину за непреднамеренное убийство. Согласно тафсиру Насафи, освобождение раба подобно оживлению мертвого. Действительно, рабство ассоциируется с куфром в дни джахилии, а куфр связан с духовной смертью; человек, принявший ислам, подобен человеку, который был мертв и которому Бог даровал жизнь.

Более того, аналогия между благотворительностью и освобождением раба ошибочна, потому что сущность денег – это объект использования, в то время как предназначение человека – быть свободным. Наши предки поддерживали идею освобождения, говоря, что рабство подобно смерти и куфру. Они были очень близки к запрету рабства, но не приняли его. Однако если наша задача состоит в том, чтобы противостоять куфру и искоренить все его следы в нашей общине, то почему мы не ликвидировали рабство в нашем обществе и всем остальном мире? У нас была власть. Даже если бы другие цивилизации продолжали использовать рабский труд, мы могли бы, по крайней мере, устранить его в своей цивилизации. Весь вопрос упирается в нашу неспособность разобраться с тем, что в Коране является продолжительным и ограниченным, а также с тем, что считается глобальным и конкретным. Вот почему мы оставили отмену рабства на усмотрение Запада. Обратимся теперь к экономике.

Экономика и рынок капитала

Исламская экономическая традиция хранит в себе богатую историю экономики как прикладной этики. Мусульманские интеллектуалы хорошо понимали различие между вкусами и ценностями, а также то, что ценности определяют методологию выбора, в то время как вкусы – нет. Поскольку ценности не могут быть сведены к предпочтениям или вкусам, различия в содержании желаний, обусловленные ценностями, предполагают различные методологии выбора. Таким образом, мусульманские ученые признают, что этика и экономика неразделимы, ведь поскольку Бог есть Абсолют, каждый выбор имеет духовное измерение.

Светская неоклассическая экономическая мысль, с другой стороны, отрицает, что «можно последовательно провести различие между вкусами, предпочтениями, ценностями и этикой»¹⁰². Данная теория смешивает ценности и вкусы, утверждая, что различные ценности меняют методологию выбора не больше, чем вкусы, а следовательно, разделяет этику и экономику¹⁰³. Вот почему Милтон Фридман мог заявить в своей речи при вручении Нобелевской премии: «Великие святые истории служили своим „личным интересам“ точно так же, как самый жадный до денег скряга служил собственным интересам»¹⁰⁴.

Однако если неоклассическая теория не проводит логического различия между предпочтениями и ценностями, то как она может способствовать исламской экономической политике, которая такое различие проводит? Мы рассмотрим этот вопрос, предположив, что светская неоклассическая теория не может учесть исламские ценности и что исламская теория выбора, признающая различие между вкусами и ценностями, способна лучшим образом обосновать коллективный иджитхад о рынках капитала. Кроме того, мы обрисует политические последствия важнейших исламских принципов таухида, *тазкийя* и *'умран* для рынка капитала и ответим на возможные возражения экономистов-неоклассиков.

Начнем с неоклассической теории выбора, которую исповедуют Милтон Фридман, Гэри Беккер и Чикагская школа экономики, по-

¹⁰² Brennan G. The Economist's Approach to Ethics: a Late Twentieth Century View // Groenewegen P. Economics and ethics? New York: Routledge, 1996. P. 124.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Machan T. Reason in Economics versus Ethics // International Journal of Social Economics. 1996, Vol. 21.

скольку они получили большинство Нобелевских премий по экономике за последнее десятилетие и обеспечивают хорошую отправную точку для неоклассического подхода. Хотя их подход пытается ответить на важнейшие экономические вопросы, ему не хватает духовной нейтральности, поскольку он основан на доктрине, согласно которой единственное, чего каждый может желать или преследовать как самоцель, – это собственный интерес или полезность, в которой удовольствие, удовлетворение и счастье используются как синонимы¹⁰⁵. Теория признает, что люди иногда желают счастья другим, но настаивает на том, что это желание представляет собой лишь средство для достижения собственного счастья. Следовательно, чисто альтруистических, благотворительных действий и желаний не существует. Другими словами, согласно неоклассической теории, благородные поступки Пророка или *мукаррабун* (тех, кто близок к Аллаху) являются замаскированными формами эгоистичного поведения, а не образцами соответствия истине. Одно дело – предполагать, что люди часто «ставят свои интересы на первое место», что исламская экономика учитывает, но совсем другое – утверждать, что они не способны ни на что иное, и тем самым отрицать способность человека руководствоваться истиной или Богом, а не выгодой. Как сказано в Коране, Бог – это Истина (*ал-хакк*), потому что Он – Сущий.

В то время как неоклассический подход Чикагской школы отрицает духовную природу человека (почитайте их литературу по экономике преступности, брака, рождаемости и т. д.), исламская экономика признает, что конечной мотивацией верующих считается не польза или счастье, а истина, ибо, хотя счастье и сопровождает соответствие истине, это скорее следствие, чем мотивирующая причина. «Наше стремление к чему-либо вдохновляется не только нашими желаниями. В основе своей оно вдохновляется истиной, а она не зависит от наших сиюминутных интересов»¹⁰⁶. Если человек полностью удовлетворяет свои духовные потребности, сообразуясь с истиной всем своим существом, результатом будет духовная добродетель, или «красота души»¹⁰⁷. С духовной добродетелью приходит истинное счастье,

¹⁰⁵ Dyke C. *Philosophy of Economics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981. P. 10-11.

¹⁰⁶ Schuon F. *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Middlesex: Perennial Books. 1987. P. 93.

¹⁰⁷ Например, смирение происходит от полной зависимости от Бога. Это осознание не дает людям переоценивать себя, недооценивая других.

ибо красота и любовь к красоте даруют душе счастье. Действительно, «чувственные прелести пребывают вне души, и их встреча с ней более или менее случайна; если душа желает быть счастливой безоговорочно и постоянно, она должна нести прекрасное внутри»¹⁰⁸. Счастье, таким образом, – это эффект, сопутствующий духовной добродетели. Это объясняет, почему благочестивый человек, даже имея незначительный доход, гораздо счастливее, чем нечестивый человек, обладающий большим богатством. Как сказал Пророк: «Мусульманин счастлив [*би хайр*] в любой ситуации».

Чикагская школа ошибочно переворачивает причину и следствие, подчиняя истину пользе и объявляя полезность единственной мотивирующей причиной. Теория выбора подходит для *нафс ал-аммāра* (души, повинующейся злу), поскольку только *нафс* сводит ценности к вкусам, подчиняет истину пользе и игнорирует причины, лежащие в основе предпочтений. Такая редукция применима как к духовным компонентам (например, к физическим потребностям), так и к противоположностям (например, к антидуховным желаниям). Например, неоклассический подход Чикагской школы предполагает, что духовно настроенный человек должен распределять свое время между взаимодополняющими потребностями (например, молитвой, приемом пищи и работой) таким образом, чтобы полезность последнего мгновения, проведенного за каждым из этих видов деятельности, была одинаковой. В этом случае полезность будет максимальной, поскольку любое несоответствие будет означать, что человек может увеличить полезность, перераспределив свое время. Данный принцип также применим к распределению времени на разные вопросы на экзамене.

Тем не менее такой подход к иерархии духовных и прочих потребностей подходит только для *нафса*, поскольку эти потребности качественно отличаются (в отличие от баллов на экзамене). Объединить «духовную полезность», «пищевую полезность» и «рабочую полезность» в одну полезность невозможно, потому что для этого необходимо, чтобы духовные и прочие потребности служили заменителями друг друга. Подобное соотношение создало бы напряженность между ними. Эта точка зрения ошибочна еще и потому, что и еда, и работа сопровождаются другим типом «духовной полезности». Как сказал Пророк, человек, работающий, чтобы прокормить свою семью, со-

¹⁰⁸ Как отмечает Сейед Хоссейн Наср, марксизм – это христианская благотворительность без Христа. См. *Nasr S. H. The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press. 1993. P. 152.

вершает акт богослужения, подобно тому, как если бы он молился. Жизнь человека может быть организована вокруг сакрального центра только в том случае, если одновременно существуют качественно различные виды полезности. Такая интеграция позволяет объяснить, как священное всегда присутствует в жизни человека и не вступает в конфликт с его другими потребностями. В исламе все аспекты жизни считаются священными, поскольку ничто не существует вне Абсолюта. Более того, ни один аспект жизни не является мирским, потому что все связано с Богом. Учитывая это, верующим не нужно распределять ресурсы между священным и мирским, между духовными и другими потребностями, потому что все имеет духовную подоплеку. Они находят конечную цель любого действия в Боге, потому что вне Его невозможна никакая цель, и никакая цель не имеет достаточных оснований, если она не достигает Его.

Таким образом, неоклассический подход к духовным и прочим потребностям сводится к одному виду полезности, порождая компромиссы, которые не существуют в реальности, а являются лишь иллюзией нафса. В действительности такие компромиссы могут существовать только в том случае, если человек, с одной стороны, не признает духовную природу всех видов деятельности, а с другой – искажает духовную деятельность низшими намерениями. Благодаря таким ложным компромиссам неоклассический подход Чикагской школы подготавливает почву для принесения в жертву духовных потребностей.

Тот же принцип применим и к противопоставлению духовных потребностей и антидуховных желаний. Например, литература Чикагской школы по экономике преступности предполагает, что духовные издержки преступления могут быть сопоставлены с материальными выгодами в единой шкале полезности. Очевидно, что это – теория выбора для нафса, поскольку такие издержки и выгоды несоизмеримы. Верующие признают, что духовные блага нельзя обменять на преступную выгоду, поскольку для этого потребуются существование конечной цели вне Бога, Который объединяет и то, и другое. Такое утверждение противоречит истине о том, что Бог есть Абсолют. По этой причине они не занимаются этим конкретным типом расчетов.

В отличие от нафса, рух (дух) осознает, что добро и зло качественно отличаются друг от друга, поскольку связаны с разными намерениями, потому что существуют качественно разные критерии, на основании которых можно осуществлять выбор. Рух оценивает су-

шествующие альтернативы не с точки зрения полезности, а с точки зрения истины, исследуя причины, стоящие за различными добрыми и злыми желаниями. Действительно, рух не стал бы корректировать свою оценку «монополезности», если бы материальные выгоды от преступлений увеличились. Более того, неоклассический подход не только не имеет значения для руха, но и оказывается нестабильным для нафса, поскольку невежество в отношении истины не обязательно является постоянным. Бог спасает, кого пожелает, а рух может преодолеть *нафс ал-аммāра* с помощью истины, превратив его в *нафс ал-мутма 'инна* (душу в состоянии покоя). Таким образом, неоклассический подход как к духовным дополнениям, так и к противоположностям соответствует теории выбора для нафса, а не для руха.

Экономисты пытаются сделать все варианты выбора соизмеримыми, сводя их к одному намерению и используя понятие «безразличие». Например, если человек оценивает варианты А и Б как одинаково благоприятные, он «безразличен» к ним. Однако такое безразличие возможно только при наличии одного намерения – при наличии нескольких намерений человек может предпочесть вариант А варианту Б или наоборот, в зависимости от того, какое намерение имеет больший приоритет. Другими словами, безразличие в таком случае невозможно, а предпочтение необходимо при наличии двух или более намерений. При сравнении множества вариантов, набор пунктов, которые человек оценивает одинаково, формирует то, что экономисты называют «кривой безразличия». Эти кривые занимают центральное место в неоклассическом экономическом анализе, поскольку к ним можно применить высшую математику (т. е. максимизировать полезность в соответствии с формой кривых безразличия). Учитывая это, у праведника и у жадного до денег скряги просто разные формы кривых безразличия.

Хотя это может быть верно для вкусов, отражающих одно намерение, но не может быть справедливо для ценностей, отражающих несколько намерений. Лишь сведя ценности к предпочтениям, Чикагская школа может претендовать на существование теории выбора, независимой от этики. Однако такая теория выбора сама по себе включает в экономику плохую этику и подходит только для нафса. Фактически она даже отрицает существование внутренней борьбы между рухом и нафсом, поскольку утверждает, что все сводится к одному намерению в соответствии с кривыми безразличия. Другими словами, Чикагская школа отрицает учение Пророка о том, что мы должны

постоянно участвовать во внутреннем джихаде, потому что для нее такой битвы просто не существует.

Некоторые экономисты признают, что это явно неверно и что существуют серьезные проблемы с неоклассическим подходом Чикагской школы. Они пытаются ограничить применение кривых безразличия ситуациями, в которых альтернативы качественно схожи и морально нейтральны, например, оптимальным распределением времени на вопросы на экзамене, чтобы максимизировать свой балл. Поскольку разнообразие дальнейших намерений согласуется с этой целью, такие ситуации учитывают их множественность. Несмотря на то, что такой подход к ограничению использования кривых безразличия духовно нейтрален, он страдает определенным недостатком: подходящих ситуаций слишком мало, чтобы охватить важнейший экономический выбор, поскольку духовные соображения проявляются повсюду. Например, то, к какому богатству стремится человек, и характер экономических институтов – это духовный выбор в традиционной исламской цивилизации, поскольку ничто не может быть по сути своей мирским. Экономическая теория без объяснения «бюджетных ограничений» и институциональной среды фатально неполноценна, поскольку абстрагируется от сути проблемы, которую она стремится решить.

Более того, применение кривых безразличия только к таким товарам, как еда и одежда, не устраняет проблему духовной нейтральности. Например, когда человек переодает или покупает слишком много одежды просто для своего удовольствия, между такими предпочтениями могут существовать кривые безразличия. Но когда человек направляет потребности в еде и одежде на поддержку духовной работы, они не считаются заменителями, а значит, кривые безразличия не существуют, поскольку невозможно носить еду или есть одежду. Их можно рассматривать только как заменители одного намерения, такого как удовольствие, если нафс, а не рух контролирует их. В этом смысле несоизмеримость реальных потребностей основана на ценностях, тогда как соизмеримость произвольных желаний – на вкусовых предпочтениях. Преуменьшая те потребности, которые не являются заменителями желаний, определяющихся посредством кривых безразличия, неоклассическая теория в очередной раз сводит ценности к предпочтениям и нарушает духовную нейтральность. Диапазон духовно нейтральных экономических решений, к которым применимы кривые безразличия, гораздо уже, чем допускает любой неоклассиче-

ский экономический подход. Действительно, экономисты, признающие, что кривые безразличия не существуют для духовных потребностей, должны обосновать, почему они должны существовать между другими качественно отличными потребностями.

Следовательно, именно эти кривые безразличия, которые занимают центральное место в неоклассической теории, заставляют экономистов выбирать между духовной нейтральностью и логической завершенностью. Экономисты могут либо применять свою теорию выбора духовно нейтрально, оставляя существенные экономические вопросы без ответа, а теорию неполной, либо они могут дать ответы на основные вопросы, используя теорию выбора, которая не является духовно нейтральной.

Исламская экономика не сталкивается с этой проблемой, поскольку отрицает существование кривых безразличия между иерархией качественно различных духовных и прочих потребностей, с одной стороны, и между духовными потребностями и недуховными желаниями – с другой. Исламская экономика признает существование кривых безразличия внутри каждого качественно сопоставимого «уровня» и применяет этический анализ для определения различий между этими уровнями. Поскольку только нафс смешивает ценности и вкусы, игнорируя причины этих «предпочтений», неоклассическая экономика – это лишь теория выбора для нафса. Хотя кривые безразличия, отражающие одно намерение, могут существовать для разных вкусов, они не распространяются на разные ценности. Если «о вкусах не спорят», поскольку они не зависят от истины и не требуют обоснования, то о ценностях, которые зависят от истины и требуют обоснования, спорят по этическим соображениям. Исламская экономика признает эти важнейшие различия и тем самым объединяет этику и экономику в теорию выбора для руха, которая является духовно нейтральной (поскольку она признает абсолютом Бога, а не полезность) и логически завершенной.

Поэтому любые попытки коллективного иджтихада на рынке капитала должны остерегаться ошибок неоклассических экономистов. Развитие исламского рынка капитала требует не только правильного понимания иджтихада, но и правильного видения экономики, с помощью которого иджтихад можно обосновать. Нельзя основывать экономический анализ на мирских экономических заблуждениях, так же как нельзя основывать иджтихад на антиисламских принципах. В самом деле, сторонники модернизма обычно заменяют таклид вели-

ким имамам, таким как Абу Ханифа и его школа права, рассказами о некоторых экономистах, таких как Милтон Фридман и представители Чикагской школы. Полезно помнить, что не так давно многие приводили доводы в пользу таклида, основанного на Карле Марксе, а не на Абу Ханифе, несмотря на то, что многие религиозные лидеры признавали и предсказывали, что коммунизм должен потерпеть крах, потому что он переворачивает духовные принципы¹⁰⁹.

Дело не в том, что весь исламский мир обязан слепо следовать за имамами прошлого, а в том, что не следует просто заменять их светскими экономистами современности. Слепое следование Милтону Фридману вместо Карла Маркса может просто заменить одну ошибку другой. Принятие неоклассического заблуждения, которое переворачивает духовные принципы, неизбежно ведет к саморазрушению, поскольку Коран и хадисы постоянно предупреждают человечество о духовном безразличии, независимо от того, применяется ли оно к коммунизму или любой другой экономической системе. Одним словом, основывать таклид на светской экономической мысли опаснее, чем на исламской мысли прошлого, и понимание последней может сыграть ключевую роль в опровержении первой для правильного обоснования иджтихада.

Если говорить кратко, то опасность слепого следования неоклассической экономике в развитии исламского рынка капитала иллюстрируется светским анализом *рибā*. (Независимо от того, как определять *рибā* – «предпочтения» могут порождать как чрезвычайно высокие, так и низкие процентные ставки, – суть не в том, чтобы исследовать исламские аргументы в отношении процентов, а в том, является ли неоклассическое обоснование этого духовно нейтральным.) Светские экономисты обычно пытаются обосновать нравственность *рибā*, утверждая, что потребление в настоящий момент приносит больше пользы, чем потребление в будущем, поэтому кредитор должен ограничивать себя, чтобы давать деньги в долг. Эта теория была популяризирована Ирвингом Фишером (крупным экономистом по рынкам капиталов) и преподается на экономических курсах по сбережениям и инвестициям. (Хотя мы признаем, что это не единственное неоклассическое обоснование *рибā*, оно популярно. Цель этого пассажа – всего лишь проиллюстрировать, что оно не является духовно нейтральным.)

¹⁰⁹ *Schuon F.* Esoterism as principle and way. Middlesex: Perennial Books. 1981. P. 94.

Согласно этому аргументу, «усилия» кредитора по самоограничению заслуживают вознаграждения ровно в той же степени, что и усилия рабочего, занятого на производстве. Этот светский экономический аргумент приравнивает принцип «не потреблять слишком много», который мусульманин должен соблюдать даже при отсутствии всякого вознаграждения, к джихаду человека, который работает, чтобы содержать свою семью. Однако с точки зрения ислама эти два вида «усилий» несопоставимы. Воздержание от такого зла, как чрезмерное потребление, не требует вознаграждения, в то время как совершение блага (например, работа для поддержки семьи) заслуживает компенсации. Как сказал Пророк: «Расплатитесь с наемным работником, пока не высохнет его пот». Он не сказал, что нужно дополнительно приплачивать человеку, имеющему больше денег, чем ему нужно сегодня, чтобы тот не поддавался греху чрезмерного потребления.

Настоящее усилие заключается в том, чтобы воздерживаться от *рибā*, а не просто сдерживать себя от чрезмерного потребления в данный момент. Светские экономисты часто отвечают, что воздержание от употребления алкоголя разрушит экономику. Коран опровергает это, утверждая, что сатана грозит мусульманину бедностью, если он/она воздерживается от *рибā*, в то время как Бог обещает ему/ей благо. Божье обещание эмпирически подтверждается тем простым фактом, что в долгосрочной перспективе инвестиции в акции намного прибыльнее, чем в облигации. Например, статистика Ibbotson Associates показывает, что один доллар, вложенный в долгосрочные государственные облигации в 1926 году, сегодня будет стоить 33,73 доллара, тогда как доллар, вложенный в акции Нью-Йоркской фондовой биржи, будет стоить \$1 370,95, а доллар, вложенный в наименьшие 10 процентов акций на бирже, стоил бы \$4 495.¹¹⁰ Если кто-то возразит, что фондовый рынок не может вместить небольшие или краткосрочные инвестиции, чтобы обеспечить более высокую доходность капитала, то можно ответить, что и в подобных случаях воздержание от *рибā* не приведет к крайней бедности, как представляют экономисты.

Гарантированный процент, напротив, обременяет будущие мусульманские поколения. Любой экономист, специализирующийся на природных ресурсах, подтвердит, что для максимизации стоимости таких невозобновляемых ресурсов, как нефть, необходимо продать

¹¹⁰ Ibbotson R., Sinquefeld R. Stocks, Bonds, Bills, and Inflation: 1997 Yearbook. Chicago: Ibbotson and Associates, 1997.

практически все в течение 50–100 лет. При предоставлении скидки на потребление будущих поколений стоимость их потребления этих невозобновляемых ресурсов практически равна нулю. «Оптимальный» план продаж предусматривает исчерпание почти всего ресурса в течение нескольких поколений, после чего ресурс будет иметь незначительную экономическую ценность, поскольку при положительной процентной ставке 20 долларов за баррель нефти на сегодняшний день стоят гораздо больше, чем 20 долларов за тот же баррель через 50 лет. Таким образом, будущие поколения не будут должным образом отражены в экономическом уравнении, что является случаем «отсутствия рынков» на языке экономистов.

Более того, труд имеет духовную цель, направленную в конечном итоге к Богу в соответствии с истиной, в то время как *рибā* нет, ибо Пророк сказал, что человек, работающий, чтобы прокормить свою семью, совершает акт богослужения точно так же, как если бы он молился. Действительно, шариат превращает усилия по зарабатыванию хлеба насущного в религиозный акт, который столь же обязателен, как и конкретные религиозные обязанности, и придает религиозный смысл всем действиям, необходимым для жизни мусульманина, исключая те, которые представляют собой эксплуататорское излишество, как, например, *рибā*. Вот почему в Коране подразумевается, что зарабатывать на жизнь и проявлять заботу о своей семье, в противоположность накоплению богатства с помощью *рибā*, равносильно защите веры¹¹¹.

Пророк подчеркнул этот факт, когда крепкий юноша пробежал к своей лавке через место, где Пророк собирал войска для отражения вражеского нападения. Кто-то заметил, что хотел бы, чтобы этот молодой человек использовал свое тело и здоровье на пути Аллаха, записавшись в войско для защиты веры. Пророк ответил на это:

Если юноша бежит с желанием не зависеть от других и воздержаться от попрошайничества, то он следует за Богом. Если он стремится обеспечить средствами к существованию своих немощных родителей или слабых детей, то он следует за Богом. Если он пытается показать свое здоровье из гордыни, он следует за сатаной¹¹².

¹¹¹ *Abdul-Rauf M.* A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism. Washington, DC: American Enterprise Institute. P. 5.

¹¹² *Al-Ghazali A. H.* Ihya ulum al-din. New Delhi: Kitab Bhavan, n.d. 2: 54.

В соответствии с определением *маслаха* как результата соответствия истине, исламская экономика выступает против ошибочного неоклассического определения *маслаха* как личного желания. Только видение экономики, которое верно распознает духовную способность истины служить мотивирующей причиной, а *маслаха* – быть следствием, может обеспечить иджтихад, необходимый для развития исламских рынков капитала.

В этом кратком примере проиллюстрировано, почему таклид таким западным экономистам, как Милтон Фридман, может привести к краху при формировании исламских рынков капитала¹¹³. В самом деле, таклид, основанный на более старом, но истинно исламском иджтихаде, предпочтительнее современных историй о западной экономике, основанных на светском иджтихаде. Даже если предположить, что этот таклид случаен, мусульмане никогда не должны забывать, что слепое следование секулярной экономической мысли, будь то неоклассическая или марксистская, в конечном итоге приводит к краху. Более того, этот непреднамеренный таклид представляет собой реальную опасность в нынешних условиях. В то время как некоторые современные ученые утверждают, что мусульманам не нужна фатва для оправдания таклида западным финансовым институтам, другие мусульмане часто неосознанно путают фатву, поддерживающую такой таклид, с настоящим иджтихадом. Очевидно, что эти два понятия совершенно различны, точно так же, как оккупированная территория отличается от независимого государства.

Тем не менее таклид прошлым правовым решениям по экономическим вопросам также опасен. Несмотря на то, что исламское представление о людях как о служителях Бога (*'абд*) и его наместниках (*халифат Аллāх фī ал-ард*) не изменилось, изменились обстоятельства, в которых люди выполняют эти роли и совершают свой выбор. В современной сложной среде промышленного производства и институциональной торговли таклид уже невозможен. Ранние фатвы касались относительно простых экономических ситуаций, в которых обмен был скорее индивидуальным, чем институциональным, а производство – скорее сельскохозяйственным, чем промышленным. Поскольку вопросы о справедливых и несправедливых сделках были более простыми, факих (эксперт по исламской правовой практике) не

¹¹³ Как поясняется в первом разделе статьи, важно отметить, что беспроцентный рынок капиталов сам по себе не гарантирует, что рынок капиталов – исламский, поскольку можно иметь неисламский рынок капиталов, свободный от процентов.

нуждался в экспертных знаниях других людей и мог самостоятельно проводить правовые рассуждения.

Делать это крайне сложно, поскольку знания, необходимые для работы в сегодняшней сложной среде, огромны и требуют специализированных исследований в нескольких областях. Кроме того, ранние фатвы касались сделок внутри *дār ал-ислām* в то время, когда исламская цивилизация была политически и экономически доминирующей, и не рассматривали международную торговлю современности, когда многие мусульманские страны находятся под экономическим, если не политическим, доминированием. По всем этим причинам фикх прошлого по экономическим вопросам не обязательно применим к текущей обстановке. В результате мы должны обратиться за руководством к Корану и Сунне.

Правильная методология заключается в применении исламских принципов к экономической политике, с тем чтобы объединить этику и экономику вокруг трех основных принципов: таухид, *тазкийа* и *'умран*. Каждый принцип имеет важные последствия в отношении исламского взгляда на богатство и, как следствие, роли рынков капитала в исламском обществе. В применении к богатству истина о том, что Бог есть абсолют, требует, чтобы люди признали, что богатство – это средство, которое служит их духовным интересам, и что оно не может быть самоцелью. Если абсолют – это то, что не требует дополнительного обоснования, то первый принцип исключает возможность рассматривать деньги или что-либо другое как самодостаточную цель. Более того, первый принцип, очевидно, требует, чтобы верующие ставили своей конечной целью Бога, а не какое-либо другое благо, поскольку Бог не может быть средством для достижения какой-либо другой цели. Утверждать обратное – значит отрицать, что Он – Высшее Благо, «не требующее обоснования с точки зрения высшего блага»¹¹⁴.

Второй принцип, *тазкийа*, требует, чтобы воля и чувства людей были чистыми и добровольными и чтобы они любили все во имя Бога. Чистота требует, чтобы воля *homo islamicus* держала в поле зрения Высшее Благо и рассматривала все вещи в их взаимосвязи с этим благом. Их чувства должны быть объективными в любви ко всем вещам в их божественном контексте. Для *homo islamicus* нелогично и противоестественно желать или любить вещи

¹¹⁴ Schumacher E. F. Guide for the Perplexed. New York: Battam, 1997. P. 58.

независимо от их Божественной Первопричины, ибо это было бы грехом идолопоклонства, определяемого как «косвенная ненависть к Первопричине, от которой проистекает все совершенство и вся любовь»¹¹⁵. Следовательно, второй принцип требует, чтобы люди не были страстно привязаны к богатству; они должны быть благодарны Богу за свой *ризк* (пропитание) и рассматривать природу как аят (знамение) Аллаха, а также должны быть щедрыми по отношению к окружающим. Тот факт, что *закат* основан на том же корне, что и *тазкийя*, показывает, насколько тесно щедрость связана с чистотой.

Третий принцип, *'умран*, требует, чтобы люди совершали добро в ходе построения цивилизации. Другими словами, они не должны растрачивать впустую данные им Богом таланты и ресурсы, либо недостаточно используя их и пренебрегая удовлетворением своих реальных потребностей, либо эксплуатируя их в угоду жадности, а не Богу. Третий принцип требует, чтобы человечество было бдительным, а не ленивым, создавало богатство и строило цивилизацию для удовлетворения реальных духовных и прочих потребностей, а не злоупотребляло ими ради удовлетворения страстей.

Эти три принципа свидетельствуют о том, что ислам признает важность богатства в иерархии духовных и прочих потребностей человечества (*мас'алих*). Исламская экономическая иерархия признает, что такие внешние блага, как богатство, служат средством для достижения телесных благ, таких как здоровье и красота, которые, в свою очередь, представляют собой физическую поддержку для духовной работы, проявляющейся в присущей человеку добродетели, «благах души». Исламские принципы таухид, *тазкийя* и *'умран* регулируют эту иерархию и объединяют духовные и прочие потребности человечества в значимое целое, реализуя тем самым *шах'адатайн* (основные свидетельства веры). В этом смысле исламская экономика признает возможность того, что люди могут быть мотивированы истиной или Богом, а не пользой или счастьем, чтобы устранить зло и достигнуть блага.

Учитывая все вышеизложенное, можно сказать, что ислам четко признает роль рынков капитала в привлечении средств для компаний и проектов, призванных помочь обществу в удовлетворении его физических и прочих потребностей, обеспечивая при этом не-

¹¹⁵ *Schuon F.* Stations of Wisdom. Bloomington: World Wisdom Books, 1995. P. 94.

обходимую ликвидность. Но рынок капитала не может предавать цель своего существования, которая определяется этими тремя важнейшими исламскими принципами. Исламские ценности должны учитываться как на рынке, так и в мечети, поскольку Бог – свидетель всех заключаемых договоров. Поэтому компании и инвесторы должны распоряжаться своими ресурсами этично, в соответствии с этими принципами. В связи с этим возникает много вопросов, например: как рынок капитала может быть использован в качестве средства для обогащения или развития, которое поддерживает духовные цели общества? На такие вопросы нельзя ответить, если просто предположить, что рынок капитала или богатство являются самоцелью. Действительно, эти принципы подразумевают, что свобода – это не безусловное право, а скорее результат выполнения своих обязанностей. Утверждение, что человеческое достоинство дает неограниченные права самым низменным людям, весьма противоречиво, поскольку это позволило бы таким людям уничтожить то, что составляет подлинное достоинство людей: их привязанность к Богу.

Ниже приведены вопросы, которые предполагают, какие виды ответственности эти принципы подразумевают для компаний и инвесторов. Они носят рекомендательный (а не обязывающий) характер, наводя на размышления, и непосредственно относятся к рынку акций (а не долговых обязательств). Хотя некоторые вопросы относятся к обоим рынкам, они задаются в контексте фондового рынка, а не рынка облигаций, поскольку последний противоречит основным исламским принципам в конечном итоге. Необходимо провести дополнительные исследования, чтобы определить различия между типами облигаций и выяснить, какие из них приемлемы с точки зрения ислама (например, облигации для таких проектов общественных работ, как аэропорты).

Обращаясь в первую очередь к компаниям, эти принципы поднимают вопросы корпоративной ответственности перед клиентами, сотрудниками и акционерами. Например:

1. Допустимо ли с точки зрения ислама, чтобы компании использовали деньги, привлеченные на рынке капитала, для создания входных барьеров, которые препятствуют конкуренции, благодаря чему они могут устанавливать более высокие цены для своих клиентов? Исламские принципы гласят, что нет. Од-

нако это уже произошло в некоторых американских отраслях промышленности¹¹⁶.

2. Могут ли компании по-разному относиться к некоторым акционерам, даже если они инвестируют одни и те же средства? Правосудие требует, чтобы к инвесторам относились справедливо, а произвольное обращение считалось неприемлемым.

3. Какие технологии будут приобретены компаниями на привлеченный капитал? Исследования Института техники для развивающихся стран (Appropriate Technology Institute, ATI) показывают, что Запад часто продает развивающимся странам технологии, которые невозможно применить в других странах и которые часто оказываются непригодными для использования. Э. Ф. Шумахер, экономист, известный популяризацией соответствующих технологий, наглядно продемонстрировал, что крупномасштабные западные технологии часто не отвечают наилучшим интересам народа¹¹⁷. Конечно, некоторые экономисты могут возразить, что рынок всегда производит наиболее эффективные виды технологий, но исследования Института показывают, что это не всегда так и что неподходящие технологии могут вступить в конфликт с духовными принципами. После того как миллиарды долларов были одолжены развивающимся странам на покупку неподходящих технологий, приведшей к столь плачевным результатам, пришло время рассмотреть более подходящие технологии.

4. В чем заключается ответственность компании перед окружающей средой и будущими поколениями в вопросах загрязнения и ресурсов? Например, могут ли компании использовать капитал с фондового рынка для истощения невозобновляемых ресурсов в течение 50 или 100 лет с целью получения максимальной финансовой прибыли? И вновь это нарушает принципы ислама. Однако это обычная практика нефтяной промышленности, которая представляет одни из крупнейших в мире публичных

¹¹⁶ Недавним примером является отрасль производства хлопьев для завтрака, представленная такими компаниями, как Kellogg's и Post. Только после того, как американское правительство оказало сильное юридическое давление, компании отрасли ответили снижением цен. Эти и другие примеры см. в *Scherer F. M. Industrial Organization*.

¹¹⁷ *Schumacher E. F. Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Penguin, 1973.

акционерных компаний. Одним словом, чтобы идея исламского рынка капиталов имела хоть какой-то смысл, капитал должен использоваться в соответствии с исламскими принципами.

Несмотря на то, что эти вопросы подчеркивают некоторые различия между исламским и светским фондовыми рынками, есть несколько областей, вызывающих общую озабоченность. Особенно важно предоставлять инвесторам полную информацию о корпорациях, чтобы недобросовестные брокеры и компании не могли ввести их в заблуждение и заставить покупать практически ничего не стоящие акции, как это было распространено на заре американского фондового рынка и, в некоторой степени, сегодня.

Только в последнее десятилетие Комиссия по ценным бумагам и биржам США закрыла такие печально известные брокерские фирмы, как *Blinder and Robinson*, знакомые опытным инвесторам и отраслевым экспертам под именем «Ослепи и ограбь их»¹¹⁸. Эта брокерская фирма регулярно создавала компании, в которых она была единственным «маркетмейкером», или участником сделок по продаже, и создавала огромный спред между ценой «спроса» и ценой «предложения», получая таким образом огромную прибыль на разнице. Чтобы обмануть потенциальных инвесторов и заставить их купить акции, брокерская фирма сообщала им, что компания производит нечто достойное морального одобрения, наподобие Библии. Затем она манипулировала ценой акций, поднимая ее все выше и выше, заставляя инвесторов то входить в фонд, то выходить из него (так называемое «взбалтывание счетов»). Каждая сделка приносила огромную прибыль. Фирма будет продолжать манипулировать ценой акций, повышая ее, прежде чем обрушит ее и уничтожит оставшихся инвесторов. После этого процесс начинается заново с новой группой инвесторов. Некоторые виды акций до сих пор печально известны скандалами, такими как «грошовые акции» золотых или нефтяных компаний, которые привлекают инвесторов ложными обещаниями огромных открытий месторождений золота или нефти. Таким образом, при значительном падении цены акций необходимо провести расследование, чтобы убедиться в отсутствии всяческих манипуляций.

Аналогичным образом, недобросовестные брокеры должны быть лишены возможности продавать собственные акции клиентам по не-

¹¹⁸ В оригинале: *Blind'em and Rob'em*, игра слов. – *Примеч. пер.*

оправданно высоким ценам, приобретая акции для себя раньше своих клиентов. Однако устранения этих махинаций недостаточно для того, чтобы сделать рынок «исламским», поскольку исламский рынок затрагивает и другие этические вопросы. Более того, функции всех участников рынка капиталов (например, маркетмейкеров и дилеров) должны быть изучены и обоснованы в свете принципов ислама.

Исламские принципы, будучи обращенными к инвесторам, поднимают вопросы о вложениях, доступных инвесторам. Конечно, любые инвестиции в акции алкогольных компаний и казино запрещены. Но как насчет торговли фьючерсами и опционами на компании, продающие халалную продукцию? Фьючерсные контракты на акции требуют более тщательного изучения и должны быть приостановлены до тех пор, пока они не будут должным образом проанализированы. Конечно, для заключения фьючерсных контрактов на сырьевые товары требуется, чтобы продавец действительно имел товар, указанный в контракте. Опционы также являются сомнительными, поскольку они позволяют одному инвестору купить акции у другого инвестора или продать акции другому инвестору до определенного времени и по заранее установленной цене в обмен на фиксированный платеж, не подлежащий возврату. Многие ученые утверждают, что такая сделка поощряет спекуляцию и допускает эксплуатацию, что противоречит принципам ислама.

Аналогичным образом, необходимо определить, какой размер кредитного плеча¹¹⁹ допустим с точки зрения ислама при инвестировании в акции? Могут ли инвесторы вложить 10 процентов в надежде на большую прибыль и выплатить проценты с 90-процентного остатка? Такова была политика Нью-Йоркской фондовой биржи до краха фондового рынка в 1929 году. После этого минимальный размер инвестиций был увеличен до 50 процентов, потому что такое высокое кредитное плечо способствовало обвалу цен и создавало нестабильность, поощряя спекуляции. Такие дестабилизирующие спекуляции явно противоречат исламским принципам и служат основной причиной, по которой некоторые модернисты утверждают, что необходимо использовать облигации, поскольку акции нестабильны.

Однако многие экономисты отмечают, что долговое финансирование и спекуляции являются основной причиной нестабильности

¹¹⁹ Заемные средства, предоставляемые брокером при покупке актива, с расчетом на то, что прибыль от сделки для держателей акций значительно превысит стоимость займа. – *Примеч. пер.*

фондового рынка¹²⁰. Это особенно важно в нынешних рыночных условиях, когда соотношение цены и прибыли находится на чрезвычайно высоком уровне. В прошлом году Алан Гринспен, председатель Федеральной резервной системы США, неоднократно предупреждал инвесторов о необходимости инвестировать с осторожностью, явно не одобряя инвестиции с привлечением заемных средств, которые повышают волатильность рынка. Это хороший совет, потому что соотношение цены и прибыли и волатильность рынка сейчас достигли уровней, аналогичных тем, что были до краха рынка в 1987 году. Ряд экономистов утверждают, что волатильность фондового рынка не поддается рациональному объяснению и что необходимо более эффективно применять информационные системы относительно деятельности компаний и цен на акции. Поэтому торговые правила, ограничивающие кредитное плечо, имеют решающее значение для стабилизации фондового рынка и обеспечения максимальной безопасности инвесторов. Краткосрочные продажи также усиливают нестабильность и явно противоречат исламским принципам. В соответствии с правилами торговли, допускающими кредитное плечо и короткие продажи, которые снижают стабильность, меньше инвесторов будут процветать за счет роста публично торгуемых компаний, и меньше фондов будет доступно для рынка капиталов в долгосрочной перспективе.

В целом экономисты-неоклассики часто утверждают, что правила регулирования, которые ограничивают выбор для инвесторов и компаний, вредны. Они утверждают, что следует войти в противоречие основным исламским принципам Корана или Сунны из-за *маслаха* общины, относительности фикха, отсутствия альтернатив или комбинации всех трех факторов. Однако те, кто участвуют в коллективном иджтихаде, должны защищать от этих ошибочных обвинений исламский экономический подход, использующий прикладную этику. В связи с этим мы сделаем несколько предложений.

Начнем с последнего аргумента: отсутствия альтернатив. На самом деле, это разновидность довода, связанного с *маслаха*, поскольку он черпает свою силу из того ущерба, который постигнет общину, если она воздержится от рассматриваемой экономической деятельности. Как показало предыдущее обсуждение принципов исламского рынка

¹²⁰ *Chapra M. U. Towards a Just Monetary System. Leicester: The Islamic Foundation, 1985. P. 95–100.*

капитала, альтернативы действительно существуют, но отсутствие у нас творческого подхода и желания реализовать поставленную цель препятствует их реализации. Поэтому в данном разделе основное внимание уделяется первым двум доводам экономистов-неоклассиков: *маслаха* общины и относительности фикха.

Как указывалось ранее, то, что относительно, должно соответствовать абсолютному, а не наоборот. Исследователи *усул ал-фикх* утверждают, что аргументы, основанные на относительном (например, *маслаха* и время), не имеют силы против аргументов, основанных на абсолютном, а именно на Коране и Сунне, а также на принципах, которые они обязательно подразумевают. Ошибочные аргументы, которые противоречат абсолютному на основании относительного, делают относительное абсолютным и тем самым противоречат первому принципу таухида. Без абсолютных и вечных стандартов, основанных на таухиде, невозможно дать оценку ни *маслаха*, ни изменения во времени. Следовательно, нет никакой основы для очищения людей и общества от зла или для совершения добра, что противоречит второму и третьему принципам *тазкийя* и *'умран* соответственно.

Заявление о том, что человечество может определить, что отвечает его наилучшим интересам, просто поразмыслив о *маслаха*, не обратившись при этом к Откровению, абсурдно. Коран повелевает нам размышлять о своих интересах с помощью чистого разума (*салим*). Однако это возможно только в том случае, когда мы следуем шариату. Если страстные желания овладевают нами и мы нарушаем шариат, то одного нашего интеллекта недостаточно, чтобы определить, что отвечает нашим наилучшим интересам.

Точно так же тот факт, что некоторые части фикха относительны, не может быть использован для утверждения, что все его части относительны. Этот ошибочный аргумент подразумевает, что все относительно, что само по себе противоречиво. На этот абсурдный довод один ученый отвечает следующим образом:

Релятивизм стремится свести каждый элемент абсолютности к относительности, делая при этом совершенно нелогичное исключение в пользу самой этой редукции. По сути, релятивизм состоит в признании истинным того, что такой вещи, как истина, не существует, или в признании абсолютно истинным того, что не существует ничего, кроме относительно истинного; с таким же успехом можно сказать, что языка не существует,

или написать, что нет такой вещи, как письменность. Одним словом, каждая идея сводится к какой-то относительности, будь то психологическая, историческая или социальная, однако само это утверждение сводит себя на нет тем, что оно тоже представляет себя как психологическую, историческую или социальную относительность. Это утверждение опровергает само себя, если оно истинно, и, опровергнув себя, логически доказывает тем самым, что оно ложно. Его изначальная абсурдность заключается в неявной претензии на уникальность его ускользания, словно по мановению волшебной палочки, от относительности, которая объявляется как единственно возможная¹²¹.

Таким образом, аргументы, противоречащие абсолюту из-за *маслаха* или временных факторов, ошибочны. К сожалению, светская экономика сочетает обе ошибки еще более экстремальным образом, чем у Наджм ад-дина ат-Туфи¹²², который утверждал, что *маслаха* главенствует даже над Кораном и Сунной. Светские экономисты и некоторые мусульмане использовали этот вид аргумента против развития подлинно исламского рынка капитала. Конечно, специалисты в области *усул ал-фикх* признают опасность доводов ат-Туфи и создали обширную литературу о надлежащем использовании *маслаха* в правовых спорах. Ученые решительно отвергли радикальные интерпретации *маслаха*, о чем свидетельствует следующая цитата из критики Захида ал-Кавсари¹²³ в адрес ат-Туфи:

Один из сомнительных методов изменения закона (*шар'*) в соответствии со своими желаниями – заявить, что «основным принципом законодательства в таких вопросах, как сделки между людьми, служит принцип *маслаха*; если текст противоречит *маслаха*, то от текста надобно отказаться и следовать *маслаха*». Как порочно произносить подобные заявления и делать их основой новых законов!

¹²¹ *Schuon F. Logic and Transcendence. Middlesex: Perennial Books, 1984. P. 1.*

¹²² Наджм ад-дин ат-Туфи (1276–1316 гг.) – ученик Ибн Таймийи, ханбалит, известный своими работами, посвященными *маслаха*. – *Примеч. пер.*

¹²³ Захид ал-Кавсари (1879–1952 гг.) – османский религиозный ученый, мыслитель и писатель. – *Примеч. пер.*

Это не что иное, как попытка нарушить божественный закон (*аш-шар‘ ал-Илāхй*), с целью разрешить во имя *маслаха* то, что запрещено шариатом. Спросите таких свободолюбцев (*ал-фāджир*), что это за *маслаха*, на которой они хотят основать свой закон?.. Первым, кто открыл эти врата зла... был Наджм ат-Туфи ал-Ханбали... Никто из мусульман никогда не делал подобных заявлений... Это откровенная ересь. Тот, кто прислушивается к таким разговорам, не имеет ничего общего ни со знанием, ни с религией¹²⁴.

Хотя ат-Туфи явно потерпел неудачу в своей попытке злоупотребить концепцией *маслаха* и создать еретическое законодательство, на Западе, к сожалению, его британский коллега Иеремия Бентам, который остро реагировал на несправедливость Церкви, добился гораздо большего успеха. Бентам сыграл ключевую роль в развитии светской экономики, которая сегодня противостоит развитию истинно исламского рынка капитала. Бентам определял *маслаха* в терминах индивидуальных желаний, независимо от того, исходят ли они от *нафс ал-аммāра* или нет. Современная экономика использует тот же подход, определяя *маслаха* как любой добровольный выбор. Согласно этой теории, более широкий выбор всегда лучше, поскольку любой добровольный обмен предположительно увеличивает *маслаха* всего общества (при условии, что он не создает негативной «внешней среды»). Согласно этой теории, исламские правила этики не подходят рынку капитала, поскольку они сужают возможности выбора людей. Современная экономика претендует на то, чтобы служить *маслаха* всего общества, максимизируя этот выбор в соответствии с законом Парето, провозглашающим, что «никому не может быть лучше без того, чтобы кому-то не стало хуже».

С точки зрения ислама, такое определение *маслаха* абсурдно и просто подменяет служение Богу служением своим страстям из соображений пользы. Теория делает относительное абсолютным, подчиняя истину желанию, не проводя различия между «психическими установками, связанными с верой в то, что на самом деле является истиной, и успешным обманом»¹²⁵. Это неоклассическое определение игнорирует, соответствует ли действие или намерение истине Абсо-

¹²⁴ *Masud M. K. Shatibi's Philosophy of Islamic Law. India: Kitab Bhavan. 1997. P. 163.*

¹²⁵ *Griffin J. Well-Being: its Meaning, Measurement, and Moral Importance. Oxford: Clarendon Press, 1986. P. 13.*

люта, тем самым позволяя эгоистической иллюзии быть предпочтительнее горькой правды, а полному заблуждению, что познан смысл существования, соответствовать тому, чтобы сделать это на самом деле. Таким образом, для экономики не имеет значения, является ли воспринимаемая *маслах* ложной по отношению к своей цели или уровню. В последнем случае «цель может быть благой, но [достигнутое] счастье может быть и ошибочным, если она отрезает себя от Божественного контекста...»¹²⁶.

Подобное ложное счастье или *маслах* неприемлемо с любой духовной точки зрения. Если выбор осуществляется *нафс ал-аммāра*, а не рухом, то и для человека, и для общества лучше будет иметь меньшее количество вариантов выбора. Как сказал ал-Газали, некоторых людей нужно загонять в рай кнутом. Приведение рынка капиталов в соответствии с исламскими принципами путем устранения дурного выбора и создания правильного выбора – вот истинное определение *маслах*. К сожалению, многие мусульманские ученые считают, что западная экономика способна направить умму на развитие рынков капитала. Поэтому крайне важно показать, как эти экономические аргументы делают *маслах* абсолютом вместо Бога и как они переворачивают основные исламские принципы.

Действительно, экономическое определение *маслах* разрушает исламскую интеграцию духовных и прочих потребностей уммы путем инверсии трех ключевых принципов. Это определение явно искажает первый исламский принцип (*таухид*), делая *маслах* абсолютом вместо Бога. Оно отрицает, что Бог есть суверенное благо, «не требующее обоснования высшим благом», и заменяет Бога на *маслах*¹²⁷. Согласно экономике, богатство может быть самоцелью, потому что *маслах* не подчиняется истине.

Заменяя истину заблуждением, экономика аналогичным образом искажает второй исламский принцип (*тазкийя*). Сделав *маслах* абсолютом, экономика отрицает необходимость чистоты в желании и любви ко всему сущему ради Бога, таким образом делая неизбежной ее инверсию. Вместо того, чтобы устранять зло, действуя в соответствии с экономическими соображениями, мы достигаем его. Без истины, регулирующей *маслах* и наши желания, мы неизбежно будем страстно привязанными к богатству, неблагодарными и жадными

¹²⁶ *Schuon F.* Esoterism. P. 102.

¹²⁷ *Schumacher E. F.* Guide for the perplexed. P. 58.

(*тазкийя* требует сдержанности, удовлетворения и щедрости), о чем свидетельствуют Коран и хадисы.

Точно так же это определение извращает третий принцип (*'умран*), подменяя достижение блага преувеличенной концепцией развития, которая больше напоминает иррациональный рост опухоли, чем построение понятной цивилизации. Безграничная жадность ведет к эксплуатации природы и, что неизбежно, к экологическому кризису. Более того, общество приходит в упадок из-за стремления к аморальным удовольствиям, связанным с этим пониманием экономики. Это явно не согласуется с третьим принципом построения цивилизации во имя добра, поскольку оно подразумевает богатство, мотивированное жадностью, а не духовными принципами.

Фактически, это отправная точка западной экономики, начиная с Адама Смита, который в своей книге «Исследование о природе и причинах богатства народов» анализировал богатство народов с точки зрения материальных устремлений¹²⁸. Будучи деистом, он считал, что Бог существует отдельно от нашего мира. Подобным образом Джон Локк считал, что Бог непознаваем и что цивилизация должна основываться на человеческом разуме, а не на откровении. Для него цель правительства заключалась в содействии неограниченному накоплению денег и эксплуатации природы ради материального процветания. «Отрицание природы, – утверждал он, – это путь к счастью»¹²⁹. Такие доктрины представляют собой пародию на исламскую концепцию *'умран*.

Такие современные ученые, как Мухаммад Са'ид Рамадан ал-Бути, справедливо утверждают, что утилитарная философия, центральным приложением которой считается экономика, представляет собой не что иное, как попытку уничтожить ислам¹³⁰. Чтобы лучше понять этот опасный характер секулярной экономики, полезно больше узнать о Иеремии Бентаме, «отце-основателе» современного утилитаризма¹³¹. Бентам ненавидел Бога и религию и яростно нападал на них. Джон Колс, бывший ученик Бентама, который позже отвернулся от

¹²⁸ Landreth H., Collander D. History of Economic Thought. Boston: Houghton Mifflin Co., 1994. P. 67.

¹²⁹ Rifkin J., Howard T. The Emerging Order: God in the Age of Scarcity. New York: G. P. Putnam's Sons, 1979. P. 30.

¹³⁰ Masud M. K. Shatibi's philosophy. P. 132.

¹³¹ Более полный рассказ о Бентаме см.: *El-Ansary W. The Spiritual Significance of Jihad in Economics // American Journal of Islamic Social Sciences. June 1997. Vol. 251.*

него, назвал книги Бентама о религии «томами откровенной клеветы и оскорблений... против Создателя христианства и Его народа»¹³². Бентам нападал на учение Церкви, утверждая, что запреты на практики, которые не «вредят другим», такие как потворство сексуальным желаниям и гомосексуальности, на самом деле снижают [общую] выгоду. Для него вопросы об истинности религии были неуместны и отходили на второй план, если не были обоснованы с точки зрения полезности.

В его книге «Введение в основания нравственности и законодательства» были сформулированы утилитарные принципы, в соответствии с которыми государство должно заменить религиозные законы, чтобы управлять обществом с помощью светских законов, основанных на законодательном утилитаризме. Пытаясь повлиять на других с помощью этой книги до ее публикации, Бентам мечтал, что он «основатель секты, личность великой святости и важности»¹³³. Он воображал себя спасителем Англии и, возможно, всего мира. Когда некто «великий» спросил его, что он должен сделать «для спасения нации», Бентам ответил: «Возьмите мою книгу и следуйте за мной». Бентам подразумевал, что его книга должна заменить Священное Писание как наилучший план спасения мира, потому что его книга обладает «истинным вкусом плода древа познания». Ангел, доставивший ему этот плод, сказал, что Бентаму «не придется есть его... как это сделал святой Иоанн: все, что оставалось сделать, это запихнуть его как можно глубже в глотки других людей»¹³⁴.

Учитывая этот рассказ об источнике вдохновения Бентама, не должно возникать никаких вопросов о применении светской экономики к развитию исламских рынков капитала. К сожалению, многие мусульманские ученые обращаются за помощью к светским экономистам, не понимая опасных допущений, лежащих в основе их рекомендаций по экономической политике. В светской экономике нет понятия «мотивация истиной», потому что полезность носит абсолютный характер. Мусульманские экономисты могут опровергнуть этот подход, обратившись к ценной литературе по *усул ал-фикх*, которая одновременно опровергает и мнение ат-Туфи. Исследователи *усул ал-фикх* также должны знать об опасных постулатах, лежащих в

¹³² См. *Crimmins J. Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 148.

¹³³ *Ibid.* P. 287.

¹³⁴ *Ibid.* P. 315.

основе неоклассической экономики. Представители обеих групп этих ученых могут создать подлинно исламские альтернативы и опровергнуть доводы модернистов о том, что исламская экономика не способствует *маслаха* общества.

Заключение

Итак, таклид в области светской экономики и ее институтов еще более опасен, чем таклид ученых в области исламского права. Современные мусульманские ученые должны получить точное представление как об иджтихаде, так и об исламской экономике, чтобы на их основе строить политику на рынках капитала. Неудачный экономический анализ может ввести в заблуждение лучший иджтихад, точно так же ошибочный иджтихад может исказить лучший экономический анализ. Правильное понимание обеих дисциплин должно быть достигнуто путем применения трех основных исламских принципов: таухид – истина о том, что Бог есть Абсолют; *тазкийя* – очищение человечества и общества от зла; *'умран* – построение цивилизации для достижения блага.

Только признав, что истина – это движущая сила верующих в очищении от зла и совершении добра, можно объединить подлинный иджтихад и исламскую экономику для развития настоящего исламского рынка капитала. Этот же анализ с помощью фатвы должен опровергнуть ошибочные правовые и экономические аргументы тех, кто выступает за таклид Западу. Если нынешний иджтихад не сможет применить эти важнейшие исламские принципы, то умма в будущем столкнется с более опасной ситуацией, так как без истины нельзя достичь чего-либо хорошего.

Самая главная причина наших нынешних экономических проблем – это недостаток мудрости. Следовательно, мы не знаем, как правильно использовать данные нам Богом ресурсы. Аргумент светских экономистов о том, что дефицит необходим, потому что все должны иметь ненасытные желания, – это миф, распространяемый Западом. Источником нашего руководства должна быть Божья справедливость, ибо богатство – это Божье богатство, а человечество – Божье творение. Мы – Его наместники и должны исполнять свой долг перед Ним. Бог говорит правду, и да наставит Он нас на путь истинный.



ЧАСТЬ 3
Права человека





СВИДЕТЕЛЬСТВОВАНИЕ ЖЕНЩИН В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ¹³⁵



Введение

Единственный аят Корана, в котором свидетельство двух женщин приравнивается к свидетельству одного мужчины, – это К. 2: 282, так называемый «айат долга» (*āyat al-dāyin*). Этот аят содержит значительное количество материала, который более поздние правоведы отнесли к категории рекомендуемых или просто поучительных (*иршād*) и не имеющих правового значения. Тем не менее немногие юристы считают, что запись долгов, свидетельствование и все другие вопросы, о которых говорится в стихе, могут быть отнесены к категории обязательных (*вāджиб*).

Согласны ли мы или не согласны с той или иной школой, все правоведы практически единодушны в том, что упомянутое в Коране свидетельское показание в связи со сделками было ниспослано для того, чтобы посоветовать мусульманам, как они могут уменьшить вероятность возникновения недоразумений между собой. Таким образом, весь вопрос свидетельства был открыт человечеству в виде наставления. Очевидно, что наставление – это одно, а обязательные правовые предписания – совсем другое.

Более того, аят о долге может рассматриваться как связывающий свидетельство, включающее вызов свидетелей, согласие обеих сторон с договором в момент его ратификации и принятие судьей (*кādй*) показаний, данных свидетелями, следующим образом:

¹³⁵ Данная статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Testimony of Women in Islamic Law // American Journal of Islamic Social Sciences*. 13, no. 2 (Summer 1996). P. 173–196. Перевод Йусуфа ДеЛоренцо. Была подвергнута некоторой редакции.

...И возьмите двоих свидетелей из своих мужчин, а если таковых не будет, то мужчину и двух женщин... (К. 2: 282).

Далее аят объясняет причину обращения за свидетельством к двум женщинам вместо свидетельства одного мужчины, говоря: «...и когда одна из женщин забудет [что-нибудь], другая [сможет] напомнить ей» (К. 2: 282). [Перевод М.-Н. О. Османова. –Примеч. ред.]

Таким образом, аят ясно указывает на то, что существуют различия в способности женщин выступать в качестве компетентных свидетелей и давать показания в делах, связанных с финансовыми операциями, в сложившихся социальных условиях. Соответствующая формулировка подразумевает, что в целом сделки не часто волновали женщин в то время. Она также указывает на то, что фактическим свидетелем будет одна женщина, хотя ее показаниям может потребоваться помощь другой женщины, которая «напомнит» ей в случае необходимости. Таким образом, одна женщина выступает в качестве гаранта точности показаний другой женщины.

Очевидно, что эти две не находятся на одном уровне, поскольку предполагается, что одна свидетельница должна быть хорошо осведомлена и знать, о чем она дает показания. Именно поэтому ее показания считаются приемлемыми с правовой точки зрения. Другой свидетель – всего лишь гарант, так как основа всех юридических свидетельств заключается в том, что они должны помочь судье в рассмотрении дела, как если бы он сам был его свидетелем. Более того, свидетельствование считается правовой обязанностью, призванной внушить свидетелю повышенное чувство сознания Бога и важности предпринятого им дела, чтобы он не был небрежен при даче показаний и не поддавался эмоциям или собственным чувствам. Если бы аят был понят именно таким образом, то, вероятно, многих прошедших и нынешних споров вокруг него можно было бы избежать, поскольку основной причиной таких споров было убеждение, что аят имеет обязывающее и правовое значение.

Кроме того, классические ученые добавили к указаниям айата относительно свидетельских показаний еще один вопрос, который не имеет абсолютно никакого отношения к распределению обязанностей, о которых идет речь в аяте: они полагали, что аят указывает на природную неполноценность женщин, особенно в плане их умственных и физических способностей, несмотря на его четкое упоминание о женщинах, живших во времена откровения – во времена, когда у женщин было мало или вообще не было возможностей получить образование,

занять ответственное положение в обществе или заняться работой, которая обогатила бы их опыт таким образом, что «напоминание» стало бы ненужным. Однако, когда общество перешагнет этот этап и женщинам будет позволено участвовать в его делах в полной мере (и в сделках, в частности), необходимость в таких мерах должна отпасть.

Вопрос для рассмотрения заключается в том, можно ли, исходя из контекста айата (*'илла*), принять свидетельство одной женщины, даже если в айате говорится, что свидетельствовать должны две женщины. Однако, прежде чем приступить к изучению этого вопроса и выяснить, может ли он считаться правомерным или нет, можно ли на него ответить утвердительно или отрицательно, мы должны задуматься над несколькими другими вопросами.

Первая проблема. Коран как дискурс был адресован народу, который до его откровения практически не обращал внимания на женщин и не допускал их участия в делах, считавшихся уделом мужчин. Фактически доисламское арабское общество санкционировало убийство младенцев женского пола:

Они приписывают Аллаху дочерей! – Пречист Он! Себе же они оставляют тех, кого хотят. Когда кому-либо приносят весть о (рождении) ребенка (женского пола), лицо его чернеет, и он наполняется гневом. Со стыдом он прячется от людей из-за «плохих» вестей, которые ему принесли. Примет ли он этот «позор» (с терпением) или же закопает в земле? Какому же злumu (выбору) они следуют (К. 16: 57–59).

Согласно толкователю Корана Фахр ад-дину ар-Рази:

Во времена джахилии мужчины скрывались, когда узнавали, что их жены вот-вот родят. Если им говорили, что у них родился сын, они радовались. Но если они узнавали, что родилась девочка, то огорчались и уединялись, пытаясь решить, что им делать с ребенком: *Оставить ли этого [ребенка], несмотря на презрение [которое он испытывает к нему], или же предать его земле?* Должен ли мужчина оставить ребенка в живых, как постоянный символ презрения, или просто избавиться от него?¹³⁶

¹³⁶ *Al-Razi F. Al-tafsir al-kabir.* Cairo: Matba'ah al-bahiyyah, n.d. 12: 54–56. Курсив добавлен для выделения акцента.

Это явление не было очень отдаленным от периода откровения. На самом деле, некоторые первые мусульмане убивали своих новорожденных дочерей. Однажды Кайс ибн ‘Асим сказал Пророку:

«О Пророк! В дни невежества я похоронил заживо восьмерых дочерей». «Освободи по одному рабу за каждую дочь», – сказал ему Пророк. Мужчина ответил: «У меня есть много верблюдов». Тогда Пророк сказал ему: «Если хочешь, принеси в жертву по одному верблюду за каждую дочь (во время хаджа)»¹³⁷.

Другой человек сказал Пророку:

«Я так и не смог вкусить сладость веры, хотя и принял ислам. Во времена невежества у меня была дочь. Однажды я велел своей жене нарядить ее. Когда жена отправила ее ко мне, я отвел ее в далекую пустынную долину, где ничего не росло. В том месте я сбросил свою дочь с верблюда и ускакал. Когда я оставил ее, я услышал, как она зовет меня: „Отец! Ты убил меня!“ Теперь, когда я думаю о ней и о том, что она сказала, нет мне избавленья». Пророк ответил: «Все, что происходило во времена невежества, упраздняется исламом. И все, что происходит во времена ислама, может быть упразднено покаянием (*истигфār*)»¹³⁸.

Коран перенес людей того времени в царство веры в абсолютном равенстве полов. Этот элемент веры, пожалуй, как никакой другой, представлял собой революцию, не менее знаменательную, чем осуждение идолопоклонства и порицание слепой веры, передаваемой от одного поколения к другому. Теоретически, такое равенство может показаться относительно легко приемлемым. Но когда дело доходит до реализации любой новой социальной модели на практике, обязательно возникают проблемы. В случае с ранним мусульманским обществом было необходимо осуществлять такие изменения поэтапно и делать поправку на способность общества приспособиться к ним, учитывая давние обычаи, взгляды и нравы доисламской Аравии. Например, если Бог запретил вино постепенно, как об этом сообщает

¹³⁷ *Ibn Kathir Al-Dimashqi I. Tafsir al-Qur’an al-Azim*. Cairo: at maktabah al-balafiyah, n.d. 4: 478; *Al-Razi F. Al-tafsir al-kabir*.

¹³⁸ *Al-Razi F. Al-tafsir al-kabir*.

Аиша¹³⁹, то, следовательно, Он сделал бы то же самое в отношении вопроса, который имел гораздо большую важность и деликатность в том обществе, а именно – равенства мужчин и женщин.

Судя по всему, Коран стремился к постепенным изменениям с помощью разумных и взвешенных мер, а не хотел сразу достичь всех своих целей одновременно, поскольку в этом случае вероятность отторжения и негативной реакции была бы выше. Таким образом, его первоначальным намерением было наставить мусульман на путь истинно цивилизованного общества, в котором экономические, социальные и другие изменения были бы неотъемлемой частью развития. Более того, такие изменения должны происходить в соответствии с кораническим учением о проведении реформ на основе двух чтений: Откровения и реально существующего мироздания. Именно это доносит до нас аят о долге.

Коран в своей тонкой манере и с характерной для него пронизательностью ставит на повестку дня вопрос о признании женщин полноправными членами общества. Коран стремится наделить женщин определенной ролью в засвидетельствовании сделок, даже если во времена откровения они не имели особого отношения к таким вопросам, и тем самым воплотить в жизнь представление о женщине как о свидетельнице: «...И возьмите двоих свидетелей из своих мужчин, а если таковых не будет, то мужчину и двух женщин...» (К. 2: 282).

Цель состоит в том, чтобы положить конец традиционному восприятию женщин, включив их в число приемлемых свидетелей, и добиться их признания в качестве полноправных партнеров в обществе посредством этого практического признания. Таким образом, Коран стремится преодолеть психологические препятствия, мешающие мужчинам принять женщин как равных себе членов общества. Во времена откровения вопрос о численности не имел никакого значения, поскольку Коран стремился подчеркнуть именно равенство женщин. Даже свидетельствование служило лишь средством достижения цели или практическим способом утверждения концепции гендерного равенства, поскольку критически важным было применение Кораном принципа равенства не только на религиозном или мирском уровне, но и на уровне общества, межличностных отношений и, что особенно важно, торговли. В сложившихся обстоятельствах все это было чрезвычайно ценно.

¹³⁹ *Al-Bukhari A. M. Kitab fada'il al-Qur'an (Virtues of the Qur'an [«Достоинства Корана»]) // Al-Jami' al-sahih, 4707.*

Таким образом, Коран тонко пытался внести серьезные изменения в общество, обычаи которого были серьезным препятствием к этому, и обращался к данному обществу «приемлемым» образом, подразумевая, что женщины как-то менее важны в качестве свидетелей в таких вопросах. В результате показания двух женщин приравнивались к свидетельству одного мужчины. Коран словно согласился с мнением общества о том, что женщины в целом быстрее забывают о делах, к которым они практически не имели отношения, особенно если они обычно велись и завершались в устной форме.

Кроме того, в устной культуре общества доминировали две культуры: языческой Аравии с ее инфантицидом девочек и людей Писания (христианских и иудейских жителей аравийских городов), считавших женщину главной причиной изгнания человечества из рая. В этих обстоятельствах и с помощью такого подхода изменение, которого добивался Коран, не предполагало полной отмены обычаев общества, а скорее модификацию или разумную закладку основ для принятия учения о равенстве в целом. В остальном же более чем очевидно, что «забывчивость», которую взяли в качестве косвенного обстоятельства для правового постановления о принятии показаний двух женщин вместо показаний одного мужчины, – это черта, одинаково присущая всем. С самого начала истории каждый мужчина и каждая женщина были подвержены ей. Фактически Адам характеризуется как человек, забывший завет своего Господа, что имеет гораздо большее значение.

И арабы-язычники, и арабские люди Писания считали, что женщины в чем-то уступают мужчинам. Действительно, доминирующей культурой на Аравийском полуострове в то время была культура христиан и иудеев, которые отказывались предоставлять женщинам равные права с мужчинами¹⁴⁰.

Вторая проблема. Христианские, иудейские и мусульманские ученые пренебрегли мудростью своих соответствующих откровений, которые касались равенства полов. Толкователи Корана и правоведы,

¹⁴⁰ Из Библии можно привести множество отрывков, например, следующие: «...и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3: 15); «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (Тим. 2: 10-11); Коран раскрывает некоторые из этих представлений в своей истории о том, как мать Марии поклялась, что плод ее чрева будет служить Богу, и как она была поражена, узнав, что родила девочку. См. К. 3: 35–37.

в частности, похоже, проигнорировали более широкие интеллектуальные аспекты свидетельства женщины. Кроме того, некоторые, судя по всему, позволили себе полностью игнорировать основной коранический принцип равенства полов, хотя это наставление содержится буквально в сотнях коранических аятов. Вместо этого они увлеклись исследованиями, подчеркивающими биологические и психологические различия, пытаясь таким образом извлечь из божественного откровения доказательство в поддержку взглядов и обычаев, существовавших в их доисламском прошлом.

Подобное предубеждение, явно не имеющее ничего общего с исламом, не позволило мусульманским ученым рассмотреть вопрос о свидетельстве женщины в свете более широкого учения Корана о равенстве. Вместо того чтобы рассматривать проблему как простое разделение труда, они рассматривали ее как базирующуюся на природной некомпетентности [женщин]. Взяв пример с иудейских, христианских и языческих арабских традиций и взглядов, они остановились на «природной склонности женщины к забывчивости и заблуждению» и ее физических «недостатках». Разве Бог не сказал, утверждали они, что «...и когда одна из женщин забудет [что-нибудь], другая [сможет] напомнить ей» (К. 2: 282), тем самым читая не более чем букву Откровения и не принимая во внимание контекст аята или не пытаясь сбалансированно прочесть женщину или природу?

Мусульманские правоведы и толкователи Корана, по сути, позволили своим культурным предрассудкам повлиять на свои рассуждения о женщинах. В своем невежестве они использовали аяты, провозглашающие правомочность и равенство женщин, чтобы «доказать» обратное. Используя ту же извращенную логику, они разобрались с вопросом о долях, причитающихся женщинам по законам о наследовании.

Третья проблема. Перейдем к обсуждению значения слова «ошибка» (*dalāl*) в рассматриваемом аяте. Согласно словарю арабского языка¹⁴¹, его основное значение – «отсутствие». Позже это слово стало использоваться для обозначения любого отклонения от правильного пути, будь то намеренно или иным образом¹⁴². Слово стало употребляться в значении «забывать», ибо забывающий – это тот, для кого отсутствует правильный путь. Мудрость в выборе Кораном именно

¹⁴¹ *Al-Fayyumi A.* Al-Misbah al-munir, 3d ed. Egypt: al-Matba‘ah al-amiriyyah. 1912. P. 496.

¹⁴² *Al-Asfahani A.* Mufradat fi gharib al- Qur’an. P. 297.

этого слова, а не того, которое обычно используется для обозначения «забыть» (*нисйān*) или «ошибиться» (*хата*'), объясняется, вероятно, тем, что значение слова «далāl» шире и полнее, чем два других, поскольку ошибка в показаниях может быть как преднамеренной, так и непреднамеренной¹⁴³.

Четвертая проблема. Поскольку большинство толкователей объяснили, что значение слова «далāl» в этом стихе, вероятно, означает «забывать», было бы лучше, если мы рассмотрели значение инфинитива «забывать», означающего недосмотр и упущение. Это также может произойти как намеренно, так и непреднамеренно.

Пятая проблема. Толкователи расходятся в интерпретации слова «напомнит» в аяте: «... и когда одна из женщин забудет [что-нибудь], другая [сможет] напомнить ей» (К. 2: 282). Например, Суфйан ибн 'Уйайна полагал, что женщина, которая дает показания и которой помогает напоминание другой женщины, становится равной мужчине в правовом отношении. Другие толкователи, в том числе ат-Табари, отвергли это мнение на том основании, что «напоминание» другой женщины имеет эффект, заставляющий первую женщину вспомнить то, что она забыла:

Очевидно, что ошибка, которую может совершить одна из женщин, давая показания, – это забыть о чем-то, как это делает человек в вопросах религии, когда он не уверен в чем-то и поэтому отступает от истины. И если одна женщина сделает так, то разве возможно, что напоминание другой заставит ее вспомнить то свидетельство, о котором она забыла и ошиблась?¹⁴⁴

Последующие толкователи Корана не выходили за рамки этих двух положений, а именно: женщина вспоминает после напоминания (и

¹⁴³ Более подробно см. *Al-Farra' A. Ma'ani al-Qur'an*. Cairo: Dar al-kutub al-misriyyah. 1955. 1: 184; 2: 181. *Al-Tabari M. Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. 2: 62–67; 16: 132–33; *Al-Razi A. Ahkam al-Qur'an*. 1: 507–14. *Ibn al-'Arabi A. B. Ahkam al-Qur'an*. 1: 252–256.

¹⁴⁴ Другими словами, эти правоведы отказывались приравнивать показания женщины к показаниям мужчины, поскольку ни она, ни ее спутница не могут дать надежных показаний; показания первой отвергались, поскольку она может забыть, а второй, поскольку ее роль заключается лишь в том, чтобы исправлять первую, а не давать показания. – *Примеч. англ. пер.*

тогда может быть юридически приравнена к одному мужчине, но только с помощью «напоминания») или сочетание напоминающей женщины и забывчивой женщины с юридической точки зрения приравнивается к одному мужчине, который помнит.

Ибн ал-‘Араби в своем труде «*Ahkām al-Qur’ān*» сначала упомянул мнения, приведенные выше, а затем задал риторический вопрос: «А что если одну женщину будет сопровождать один мужчина, так что мужчина сможет напомнить ей, в случае ее забывчивости?»¹⁴⁵ В чем здесь смысл?» Однако тут же он отмечает этот вопрос, заявляя: «Ответ заключается в том, что Аллах устанавливает то, что пожелает, и Он лучше знает, что за смысл скрывается за Его законодательством. Конечно же, необязательно, чтобы Его творение знало и понимало полный смысл того, что Он предписывает для его блага и благополучия».

Интерпретируя слова «ошибка» и «напоминать», толкователи Корана подошли к вопросу с точки зрения, основанной на предположении, что необходимость разделения свидетельских показаний женщин на две части каким-то образом связана с присущим женщинам подчиненным положением по отношению к мужчинам. Эту идею разделяли как классические, так и современные толкователи, поэтому поколение за поколением мусульман, руководствуясь только таклидом (слепым подражанием), продолжали увековечивать это ошибочное понимание. Безусловно, отношения, порожденные таким недоразумением, распространились далеко за пределы правовой сферы.

Исходя из вышеизложенного, я хотел бы сказать, что целью этой конкретной статьи закона было подчеркнуть коранический принцип гендерного равенства с помощью практической формулы. Кроме того, предмет этого принципа ни в коем случае не ограничивается свидетельствованием и юридическими показаниями, независимо от того, считаем ли мы это правом, обязанностью или партнерством в делах общества. Важно то, что присутствие двух женщин в качестве свидетелей в таких делах считается необходимым, даже если одна из них присутствует только для того, чтобы напомнить другой, если та забудет.

Таким образом, вопрос Ибн ал-‘Араби правомерен: «Что, если одну женщину будет сопровождать один мужчина, чтобы напомнить

¹⁴⁵ Другими словами, при таких обстоятельствах следует ли считать свидетельское свидетельство женщины равным [свидетельству мужчины] в результате напоминания мужчины или равным в сочетании с напоминанием мужчины? См. *Ibn al-‘Arabi A. B. Ahkam al-Qur’an*. Cairo: Dar ihya’ al-maktabah al-‘Arabiyyah, 1958. 1: 252–256.

свидетельнице?» Если целью является воспоминание о событии после того, как оно было забыто, то достаточно, чтобы мужчина напомнил женщине в случае, если воспоминания отрывочные. Тем не менее акцент на необходимости присутствия двух женщин делается для того, чтобы они могли поддерживать друг друга в свидетельских показаниях и в преодолении психологических барьеров, воздвигнутых обществом, независимо от их количества. Все это – часть чудесной сущности Корана, который одним аятом проложил путь для крупных социальных изменений в экономике, праве, взаимоотношениях и социальной структуре.

Шестая проблема. Каким же образом это «чудо» было превращено в обвинение (или инсинуацию), которым оно стало и которое поколениям мусульман не удалось опровергнуть? На это есть несколько причин, среди которых следующие:

1. Доминирующая культура во времена Откровения, как уже упоминалось, представляла собой смесь культур языческих арабов, христиан и иудеев-раввинов, которые мало заботились о женщинах, преуменьшали их роль в обществе, подчеркивали их природную неполноценность по сравнению с мужчинами и отказывались предоставлять им равные права.

2. Преобладающие социальные обычаи были продиктованы устной правовой традицией, передаваемой из поколения в поколение старейшинами племен мужского пола. Эта традиция увековечивалась через пресловутое арабское почитание своих старейшин и предков.

3. Преобладающая социальная структура была основана на военном и коммерческом успехе, и оба эти фактора, в силу их физической природы, были делом мужчин: военный успех зависел от силы оружия, а торговый успех – от караванов, путешествующих по обширным просторам пустыни.

4. Честь семьи была ключевым элементом этого общества, а женщины воспринимались как слабые звенья в цепи, сохраняющей эту честь. Поэтому мужчины считали своим долгом контролировать женщин.

Эти и другие факторы заставляли исламско-арабскую мысль заикливаться на физических и психических различиях между мужчинами и женщинами всякий раз, когда она сталкивалась с текстами Корана или Сунны, которые по-разному относились к мужчинам и

женщинам, особенно в вопросах свидетельствования, наследования и возмещения за телесные повреждения. Например, рассмотрим чрезвычайно предвзятый комментарий ар-Рази, написанный в седьмом исламском веке, к аяту К. 2: 282.¹⁴⁶

В природе женщин преобладает забывчивость из-за преобладания в их физической конституции холодного и влажного. Забывчивость двух женщин менее вероятна, чем забывчивость одной женщины. Вот почему две женщины должны занимать место одного мужчины.

Он также утверждает, что рассматриваемый аят можно читать по-разному, а именно: «чтобы, когда кто-то совершит ошибку», как будто совершение ошибки является предрешенным выводом, и «предполагая, что когда одна совершит ошибку», как бы говоря, что это Божья воля, чтобы одна из них совершила ошибку. Он оправдывает это странное утверждение, говоря:

[У этого аята] есть две цели. Первая – дать свидетельство, а этого не произойдет, если одна из двух женщин не напомнит другой. Вторая – объяснить, что мужчина превосходит женщину, чтобы стало понятно, почему справедливо приравнивать двух женщин к одному мужчине. Это объяснение работает только в том случае, если одна из двух женщин действительно забудет. Более того, обе цели должны быть достигнуты, и этого никак не произойдет, если только одна из женщин не забудет, а другая не напомнит ей, что, несомненно, и требуется.

Читатель может заметить, как этот очень уважаемый ученый попытался вложить в Коран собственные размышления с единственной целью поддержать господствующие в обществе идеи, несмотря на то, что это разрушило бы принцип, который Коран стремится установить как один из своих важнейших – равенство полов! Задумайтесь, как ученый уровня ар-Рази мог с уверенностью утверждать, что Бог предусмотрел наличие двух женщин-свидетельниц только для того, чтобы заставить одну из них забыть и тем самым установить принцип превосходства мужчин!

¹⁴⁶ *Al-Razi F. Al-Tafsir al-kabir. 2: 366-367.*

Прежде чем обсуждать доказательства, представленные в Сунне, я должен объяснить, что свидетельство (*шахāда*) и законодательная власть (*вилāйа*) – это два совершенно разных понятия. Однако многие правоведы игнорируют этот момент при обсуждении вопроса о том, почему показания женщины равны лишь половине показаний мужчины. Скорее, свидетельствование следует понимать как попытку представить судье объективный отчет о событии, чтобы тот мог вынести справедливое решение. Все десять или более условий, предусмотренных юристами для свидетелей, были сформулированы таким образом, что постановление не могло быть заранее надиктовано судье. Поскольку в исламе правитель рассматривается как заместитель Бога (*халиф*) и ответственен за исполнение Его воли путем претворения в жизнь шариата (т. е. правитель не обладает суверенитетом сам по себе), то как можно утверждать, что свидетель имеет законную власть над судьей или надиктовывает ему решение?

Подводя итог, можно сказать, что между мужчинами и женщинами нет никакой разницы с точки зрения их способности и склонности забывать, возможности сговора с целью представления ложного свидетельства или способности говорить правду или неправду. Более того, цели Корана не включают в себя ничего, что указывало бы на обратное. Поэтому нет никаких доказательств того, что между полами существует нечто иное, чем равенство.

Доказательства, содержащиеся в Сунне

Я рассмотрю доказательства, содержащиеся в Сунне, в связи с этим вопросом. Но прежде я хотел бы подчеркнуть, что первенство в нем, как и во всех других, принадлежит только Корану, ибо только Коран не имеет изъянов, поскольку его текст оберегается самим Богом¹⁴⁷. Кроме того, пророку Мухаммаду было велено зачитывать его людям, передавать его мудрость и очищать их с его помощью. После этого людям было приказано изучать его, размышлять над его смыслом и свободно распространять полученные знания. Коран был ниспослан «для разъяснения всех вещей» (К. 16: 89), и поэтому никакой другой источник не может разделять его качества и свойства. Поэтому именно к нему следует обращаться при возникновении разногласий: «Решение всего, в чем вы расходитесь во мнениях, остается за Аллахом»

¹⁴⁷ К. 42: 41.

(К. 42: 10). Сунна, с другой стороны, разъясняет Коран и помогает нам понять и истолковать его смысл. Она не опровергает Коран, не выходит за его рамки, не отменяет его текст, не противоречит ему и не нарушает его принципы¹⁴⁸.

Таким образом, Сунна не преступает границ, установленных Кораном в отношении принципов равенства всех людей, мужчин и женщин. Напротив, это твердо установленный принцип, одна из самых высоких исламских ценностей и неизменная методологическая и эпистемологическая истина. Более того, многие хадисы подчеркивают этот момент. Например, Абу Давуд передал хадис, в котором сообщается, что Пророк сказал: «Поистине, женщины – вторые половинки мужчин»¹⁴⁹. Подобно этому, ал-Бухари передал хадис, в котором ‘Умар ибн ал-Хаттаб сказал: «Во времена невежества мы считали, что женщины не могут высказывать своего мнения. Это продолжалось до тех пор, пока Аллах не ниспослал откровение о них и не наделил их соответствующими правами»¹⁵⁰. Другая версия этого же хадиса гласит: «Клянусь Аллахом! В доисламский период мы не считались с женщинами, пока Аллах не определил для них в Коране их права и их удел»¹⁵¹.

Если Коран уравнивает в абсолютном смысле человечность обоих полов и говорит, что мужчины и женщины равны, никто не имеет права утверждать обратное. Кроме того, никто не вправе говорить, что Сунна утверждает обратное, поскольку Сунна служит для разъяснения Корана, а не для того, чтобы противоречить ему или отвергать его основные принципы. С такими «правами» нельзя смириться, особенно если учесть, что Пророк затронул этот вопрос в своем последнем послании, которое было передано мусульманам по случаю прощального паломничества:

Воистину, Всемогущий отдалил вас от времени невежества и его возвеличивания ваших предков-мужчин. Все люди произошли от Адама, а Адам произошел из праха.

¹⁴⁸ *Al-Shafi'i A. A* Kitab al-umm. Cairo: Maktabat al-kulliyah al-azhariyyah, 1961. 7: 264-265.

¹⁴⁹ *Al-Albani N.* Sahih al-jami' al-saghir. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1969. Hadith no. 2329.

¹⁵⁰ *Al-Bukhari A. M.* Kitab al-libas // Al-Jami' al-sahih.

¹⁵¹ Эта версия передана ал-Бухари и Муслимом.

В своем комментарии к аяту о сотворении каждой души из мужчины и женщины аз-Замахшари пишет:

...то есть от Адама и Хаввы (Евы). И сказал Всевышний, что Он сотворил каждого из вас от отца и матери, так что нет среди вас никого, кто мог бы утверждать иное, кроме того, что он или она были созданы так же, как и все остальные, точно таким же образом¹⁵².

Поэтому нет никаких оснований утверждать, что кто-то из них в чем-то уступает другому. Такая точка зрения лишь демонстрирует незнание ее обладателем Сунны и ее подлинной связи с Кораном, поскольку, по сути, он утверждает, что Сунна содержит нечто, что опровергает коранический принцип абсолютного гендерного равенства, пренебрегает им или противоречит ему.

В классический период ученые-хадисоведы потратили много усилий на изучение Сунны. На самом деле, если бы алимы продолжали совершенствовать методологию этих ученых, мусульманский мир, возможно, не столкнулся бы с интеллектуальными трудностями и ловушками, которые лишили его жизненной силы и замедлили его прогресс до такой степени, что даже сегодня он продолжает страдать от последствий интеллектуального застоя.

Неспособность использовать эти методологии сохраняется с момента появления стадного менталитета, поощряемого таклидом (слепым подражанием). Более того, этот же образ мышления заставил мусульман пренебречь различиями между понятиями служения Богу и рабского подчинения деспотам, так что одно было приравнено к другому с катастрофическими последствиями для мусульманского общества. В то время как таклид узаконил отказ от совершения иджтихада (попыток определить действительный смысл) и обновления своей веры, тем самым сделав мусульманский мир последователями горстки имамов в вопросах фикха, а также подведя к мысли о степени достоверности или отсутствии таковой у хадисов и о том, что может и что не может быть принято из Сунны, а что нет.

Методологии работы с Сунной остались теми же, что использовались первоначальными разработчиками, и практически не претер-

¹⁵² *Al-Zamakhshari A. K. Al-Kashshaf 'an haqa'iq al-tanzil. Bulaq, Egypt: Al-Matba'ah al-amiriyyah, 1900. 3: 569.*

пели изменений. Таким образом, создается впечатление, что они использовались в первый период иджтихада, а затем были заброшены. Такое упущение привело к тому, что мусульманский мир продолжает принимать понимание Сунны, основанное на индивидуальных усилиях нескольких ученых классической эпохи или первых трех веков хиджры. Что же касается свидетельских показаний женщин, то любые дискуссии на эту тему были прекращены на раннем этапе нашей истории, в то время, когда преобладающие общественные взгляды были враждебны по отношению к женщинам. В течение последних нескольких столетий, когда бы ни поднималась эта тема, всегда делалась ссылка на размышления предыдущих поколений и вопрос закрывался.

Рассмотрим различия классического периода между иджтихадом по вопросам фикха и иджтихадом по вопросам достоверности некоторых хадисов. Вокруг имамов фикха выросли целые школы. Например, Абу Ханифа никогда не выносил решения по важному вопросу, пока не представлял его десяткам своих учеников и не обсуждал его с ними подробно, часто в течение целого месяца¹⁵³. В то же время хадисоведы работали по отдельности, собирая, запоминая и передавая повествования. Поскольку большинство хадисов передавалось от одних людей другим, критерии и методы, используемые при этом, были в высшей степени индивидуальными. Например, в отношении подлинности определенного хадиса мы читаем, что «он был подтвержден в соответствии с условиями (установленными) ал-Бухари» или каким-либо другим знатоков хадисов. Эти условия, конечно же, отражают личные предпочтения и критерии ученого, основанные на индивидуальном опыте и вкусе. Все это указывает на серьезные различия между факихом и мухаддисом.

В рамках фикха целая область знаний (а именно, *усул ал-фикх*) постепенно переходит к изучению методологических принципов и рекомендаций, регулирующих текущие процессы, связанные с получением правовых постановлений и классификаций из шариата. В силу своего теоретического характера и важности в глазах ученых, *усул ал-фикх* прошел несколько этапов развития и совершенствования как самостоятельная дисциплина. Для сравнения, «условия» становления хадисоведов в значительной степени оставались результатом инди-

¹⁵³ См. введение ал-Кавсари к работе аз-Зайла'и: *Zayla'i A. Nasb al-rayah*. India: al-majlis al-'ilmi, 1936. 1: 37-38.

видуальных усилий и, таким образом, никогда не достигали утонченности *усул ал-фикх*. Любая попытка определить всеобъемлющую методологическую основу потребовала бы больших усилий, чтобы собрать воедино целый ряд методов и критериев из работ различных хадисоведов. Ни один набор «условий» никогда не сможет заменить нечто, приближающееся к всеобъемлющей методологии. Существует большая разница между существованием таких «условий» в корпусе классической литературы по хадисам и их упорядочением таким образом, чтобы облегчить формальный процесс ранжирования хадисов в соответствии с установленными методологическими критериями.

На протяжении веков возникало много споров по поводу Сунны и ее достоверности как источника классификаций и постановлений шариата, ибо, хотя ее достоверность очевидна, методология работы с ней оставалась сложной¹⁵⁴. Более того, хотя целостность коранического текста гарантирована Богом, Пророк настаивал на том, чтобы сподвижники запомнили и сохранили его. Его настойчивость была настолько велика, что однажды он запретил им собирать его изречения (хадисы) и относиться к ним так, как к Корану. Тем не менее некоторые сподвижники запомнили и передали то, что говорил и делал Пророк. Однако во многих случаях они использовали свои собственные слова для передачи сказанного Пророком, поскольку их больше интересовал смысл, чем точная формулировка. Такие изменения открывали путь для возможных дальнейших искажений, поскольку другие рассказчики чувствовали себя свободно, передавая смысл хадиса, а не его точный текст. Это, в свою очередь, увеличивало возможность намеренного искажения. Более того, по мере того, как значение все больше отдалялось от того, которое изначально подразумевал Пророк, намеренно или нет, также терялся смысл контекста и во многих случаях становилось невозможно определить истинное послание хадиса.

С ростом богословских споров и сектантства распространилось большое количество поддельной литературы по хадисам. Это заставило великих хадисоведов искать способ сохранения Сунны, который включал в себя определение методов и процедур для отсеивания достоверных повествований от слабых. Хотя их усилия продолжают

¹⁵⁴ Количество аятов Корана, свидетельствующих о достоверности Сунны, таково, что едва ли найдется сура, в которой этот факт не упоминается. Однако наиболее значимыми среди них являются следующие: К. 4: 105; К. 59: 7; К. 4: 59; К. 4: 80; К. 16: 64.

приносить пользу всем мусульманам, методы, которыми они пользовались, определялись эпохой, в которой они жили, и доступными методологическими инструментами.

На самом деле, методы, которые они использовали, были весьма разнообразны, а некоторые даже получили широкое распространение. Главными среди них были методы, разработанные для классификации и аутентификации цепочки передатчиков (*иснād*). Проводились узкоспециализированные и сложные проверки каждого человека, который рассказал хотя бы один хадис, чтобы узнать его сильные и слабые стороны как рассказчика и использовать их при присвоении ранга соответствующему хадису. Писались книга за книгой в виде истории (*тārīх*), рейтинга (*табакāt*) и биографий (*сийар* и *риджāl*), чтобы охватить истории интеллектуальной жизни сотен тысяч рассказчиков. Несмотря на это, поскольку «условия» определения или критерии отличались от биографа к биографу, существовало много разногласий по поводу того, каких рассказчиков можно (или нельзя) считать заслуживающими доверия или точными, особенно в отношении тех, кто пришел после первого поколения.

Кроме того, эти ученые разработали методы критики текста и выявления, по их мнению, «фатальных» текстуальных ошибок, которые лишали рассматриваемый хадис возможности серьезного рассмотрения, даже если в его методе повествования или цепочке передатчиков не было обнаружено никаких недостатков. Ученые-хадисоведы подчеркивали, что хадис не может быть приведен в качестве доказательства (правового показателя) до тех пор, пока он не будет удовлетворять всем методологическим критериям, используемым для проверки подлинности как его цепочки передачи, так и его текста. Если бы это было справедливо в отношении того, чему учит Сунна в отношении женщин, то их статус в современном мусульманском мире, скорее всего, был бы совершенно иным.

Мустафа Сибā'и, который стремился обобщить методологические соображения, разработанные хадисоведами для критики текстов хадисов, насчитал около семнадцати¹⁵⁵. Однако не каждый ученый, изучающий хадисы, принимал все эти критерии. Между ними существуют значительные расхождения в том, как они применяют принятые ими критерии. Некоторые из этих критериев могут пока-

¹⁵⁵ *Siba' I M. Al-Sunnah wa makanatuha fi al-tashri' al-Islami*. Damascus: Al-Maktab al-Islami, 1979. P. 271.

заться совпадающими, а некоторые, по-видимому, больше касаются цепочки передатчиков, чем самого текста. Тем не менее важно то, что хадисоведы признали необходимость таких критериев, в дополнение к критериям, которые они разработали для классификации цепочки передатчиков.

Мусфир Гарам Аллах в последние годы проделал важную работу в отношении критериев, используемых при текстологической критике хадисов. Он обобщил критерии, собранные Сибачи, в семь¹⁵⁶ следующим образом:

1. Он (хадис) не должен противоречить Корану.
2. Его различные версии должны быть согласованы.
3. Зафиксированные в хадисе обычаи (сунна) должны соответствовать тому, что известно об этом конкретном обычае.
4. Он должен соотноситься с известными историческими фактами и событиями.
5. В нем не должно быть грамматических и стилистических слабостей.
6. Он не должен противоречить установленным принципам шариата или универсальным истинам ислама.
7. В нем не должно быть ничего такого, что невозможно было бы представить исходящим от Пророка.

Тем не менее разум мусульманина все еще сталкивается с материалами из хадисной литературы, которые явно противоречат естественным законам, установленным для Вселенной. Например, в нескольких сборниках хадисов приводится рассказ Асмы бинт 'Умайс, сообщающий о том, что Пророк получал откровение, когда его голова лежала на коленях у 'Али. Однажды откровение длилось так долго, что 'Али не смог совершить молитву *'аср* до захода солнца. Тогда Пророк сказал: «О Боже! Он был занят повиновением Тебе и Твоему Пророку! Поэтому, пожалуйста, верни солнце». Асма сказала: «Я видела, как солнце зашло, а потом оно появилось над горизонтом после захода».

Похоже, что намерением людей, сфабриковавших этот хадис, было желание посоревноваться с иудеями. Если иудеи гордились чудом,

¹⁵⁶ *Al-Damini M. G. A. Fi maqayis naqd mutun al-Sunnah. Riyadh: Imam Muhammad ibn Sa'ud University Press, n.d. P. 127–129.*

будто солнце оставалось над горизонтом достаточно долго, чтобы Иисус Навин и его армия смогли победить своих врагов и принести победу бану Исра'ил, то почему племянник пророка Мухаммада не мог похвастаться подобным? Многие знатоки хадисов, включая Ахмада ибн Ханбала, Ибн Касира, Ибн Таймиййу, аз-Захаби, Ибн ал-Джавзи и Ибн Каййима, говорят, что это выдумка. Тем не менее многие другие подтвердили его подлинность, в том числе такие ученые и уважаемые имамы, как ал-Байхаки, ат-Тахави, Ибн Хаджр, Кади 'Айад, ал-Хайтами, ал-Кусталани, ас-Суйути, 'Али ал-Кари и др.¹⁵⁷

Но как это могло произойти? Как мог разум мусульман принять повествование одного рассказчика¹⁵⁸ о таком невероятном событии? Как такой хадис ускользнул от их пристального внимания или прошел их критерии текстологической критики? Почему они не сравнили его с другим хадисом, который был подтвержден ал-Бухари и Муслимом, а также многими другими? В этом конкретном хадисе говорится, что во время Битвы у рва, когда сражение было настолько ожесточенным, что мусульмане не могли совершить молитву 'аср, Пророк сказал: «Да наполнит Аллах огнем дома и могилы идолопоклонников, ибо они помешали нам совершить молитву 'аср!» Бог не остановил движение солнца и не вернул его обратно к горизонту после захода, чтобы Пророк и его сподвижники могли совершить молитву 'аср, даже несмотря на их вовлеченность в джихад.

Современный ученый-хадисовед Мухаммад 'Умрани Хафаши завершил превосходное исследование, в котором он применяет методологию муджтахидов как к цепочке передатчиков, так и к тексту хадиса, приведенному ал-Бухари и Муслимом и признанному обоими достоверным. Хафаши, однако, устанавливает, что этот хадис, несомненно, является выдумкой. Хадис, о котором идет речь, передан Абу Зарром ал-Гифари:

Однажды Пророк спросил у своих сподвижников: «Знаете ли вы, куда уходит солнце (ночью)?» Они ответили: «Богу и Его

¹⁵⁷ *Al-Jawziyya S. Al-Manar al-munif fi al-hadith al-da'if*. Aleppo: Maktabat al-matbu'at al-Islamiyyah, 1970. P. 58.

¹⁵⁸ Термин «повествование одного рассказчика» (*хабр ал-ва'хид*) относится к хадису, который в какой-то момент был передан только одним рассказчиком. Подлинность таких передач оспаривалась среди хадисоведов и факихов, многие из которых считали, что такие рассказы приемлемы только в качестве подтверждающих доказательств.

Пророку лучше знать». Тогда Пророк ответил: «Оно продолжает свой путь, пока не придет к месту своего упокоения под Троном, где оно падает в *саджда* (простирается ниц). Оно остается в этом положении до тех пор, пока ему не скажут подняться и вернуться туда, откуда оно пришло. Оно встает и возвращается назад, поднимаясь со своего места на горизонте. Затем оно продолжает свой путь, пока снова не достигнет Трона и не упадет в *саджда*. И снова остается в таком положении, пока ему не прикажут подняться и вернуться на свое место восхода на восточном горизонте. Оно будет делать это снова и снова, и никто не заметит ничего плохого, пока однажды, когда оно будет находиться в положении *саджда*, ему не прикажут подняться с западного горизонта. Знаете ли вы, когда это будет?» – спросил Пророк у своих сподвижников. «Это будет в тот день, когда вера не поможет никому, кто не имел ее ранее или не заслужил с ее помощью какое-либо благо».

Хафаши пишет:

Сегодня никто, кто хоть немного знаком с географией или астрономией, не усомнится в том, что этот хадис несостоятелен, особенно если принять во внимание два принципа отвержения хадисов: во-первых, хадис не должен противоречить тому, что можно воспринять и засвидетельствовать, а во-вторых, он не должен противоречить законам природы или естественному устройству Вселенной. Кроме того, хадис не поддается объяснению, поскольку в нем ясно говорится о солнце, находящемся под Троном и ожидающем разрешения взойти. Таким образом, хадис не может быть словами, сказанными Пророком, поскольку он никогда не говорил по своей прихоти. Так как большинство ученых, изучавших хадисы, ничего не знали о естественных науках, я воспользуюсь их собственной методологией проверки подлинности текста и цепочки передачи хадисов, чтобы установить, что хадис является поддельным.

Затем он пересматривает цепочку передачи этой истории, приведенную ал-Бухари, Муслимом и другими крупными учеными-хадисоведами, а также труды тех толкователей Корана, которые приводили ее. В ходе анализа он обнаружил четырнадцать версий и продемонстриро-

вал, что цепочка передачи, записанная ал-Бухари и Муслимом, обнаружила серьезные недостатки при применении методологии и критериев, разработанных самими учеными-хадисоведами. Далее он показал, что то же самое относится к каждой из версий. Применяв этот критерий к критике самого текста, он объявил хадис выдумкой. Надеемся, что Международный институт исламской мысли сможет опубликовать это исследование в своей серии методологических исследований по Сунне.

Все это подчеркивает необходимость тщательного изучения хадисов, приведенных в «достоверных» сборниках как первоочередной работы. Ее выполнение должно проводиться квалифицированными специалистами в соответствии с методологией и критериями, разработанными мухаддисами, чтобы очистить Сунну от всего, что противоречит авторитету Корана, законам природы, разуму и логике или историческим фактам. Кроме того, необходимы лингвистические, социологические и психологические исследования литературы о хадисах, чтобы рассмотреть влияние сектантства и/или теологических и идеологических направлений. Только если это будет сделано, тема гендерного равенства сможет получить должное освещение в литературе по хадисам.

Пренебрежение критериями текстологической критики хадисов, а также отсутствие достаточного интереса к этой теме привели ко многим проблемам, связанным с Сунной, с которыми сталкиваются мусульмане. Ярким примером является гендерное равенство, или место мужчин и женщин с точки зрения их общей принадлежности к человеческому роду, их интеллектуальной и психологической конституции, а также противоречий относительно их роли в обществе. Почти все законодательные акты, касающиеся наследования, свидетельствования, брака, развода и возмещения ущерба (за телесные повреждения), основаны на различиях мужчин и женщин в их религиозных и социальных ролях и обязанностях. Очевидно, что будут существенные расхождения во мнениях и позиции тех, кто придерживается мировоззрения, основанного на интеллектуальной парадигме, сформулированной Кораном (с его понятиями божественности, поклонения, завета, суда, наместничества, творения, единственности, единства человечества, единства вселенной, которая была создана как обитель человечества и как пелена, и единства истинного предназначения), и тех, чье мировоззрение лучше всего может быть представлено следующим аятом: «Есть только наша мирская жизнь. Мы умираем и рождаемся, и нас не губит ничего, кроме времени» (К. 45: 24).

Одним из величайших бедствий, постигших мусульманское общество и приведших к поистине опасному расколу, стало то, что религиозное наследие иудеев и христиан, со всеми его извращенными представлениями о женщинах, были взяты в качестве источника для толкования Корана и Сунны. Еще большая катастрофа произошла, когда некоторые рассказчики хадисов начали добавлять в свои повествования слова и выражения, несущие иудейские и христианские понятия, а затем представлять их как исходящие от Пророка. В действительности, многие хадисы были неправильно поняты или получили толкования, основанные на доминирующем культурном влиянии того времени, даже если они были несостоятельны или несовместимы с первоначально задуманным духом и значением. Все эти факторы, в свою очередь, повлияли на законодательство или судебные заключения, регулирующие институт семьи, который является краеугольным камнем всего существования, творения и человечества, а также всей совокупности ролей каждого человека как халифа.

Первая родина послания Пророка, культурная среда Макки с ее языческими обычаями и взглядами, представляла собой серьезное препятствие для социальных изменений и реальную проблему для создания прочной системы семейных отношений. В дополнение к инфантициду девочек, существовали и другие практики, еще более коварные по воздействию на семейный уклад, такие как наследование сыновьями жен своих отцов и другие обычаи, которые унижали и оскорбляли женщин. Как результат, языческая арабская концепция семьи была в лучшем случае запутанной и двусмысленной¹⁵⁹.

Все эти факторы создают фон, на основе которого необходимо изучать определенные хадисы, чтобы достичь их точного понимания. Пророк был мудрым и практичным человеком, когда дело касалось образования и воспитания. Поэтому, когда ислам начал перестраивать семью, проповедуя принцип равенства полов, Пророк был вынужден играть роль посредника между силами недавно освобожденных и силами традиционной реакции. В этом качестве его регулярно призывали просвещать, советовать и предостерегать своих последователей относительно многих деталей, вызванных последовавшей социальной революцией. В некоторых случаях ему приходилось поправлять людей. Такие поправки, вырванные из контекста, привели к непра-

¹⁵⁹ Ал-Бухари приводит длинный хадис от Аиши, в котором она рассказывает о разнообразии форм языческих браков. См. X: 4835.

вильному толкованию некоторых текстов хадисов, которые стали «ключевыми» для классического понимания вопросов, касающихся женщин.

Один из таких хадисов был передан ал-Бухари и Муслимом со слов ‘Абд Аллаха ибн ‘Умара, который сообщил, что Пророк, совершив специальную молитву (*салат ал-хусуф*) во время солнечного затмения, сказал:

«Поистине, солнечные и лунные затмения – это знамения Всемогущего и Великого Аллаха, и они не происходят из-за чьей-то смерти или рождения. Посредством них Он устрашает Своих рабов, поэтому во время затмений поминайте Аллаха, обращайтесь к Нему с мольбами и спрашивайте у Него прощения». Люди сказали: «О посланник Аллаха, мы видели, как ты взял что-то, находясь на своем месте, а потом мы видели, как ты отошел назад». В ответ на это он сказал: «Поистине, я видел Рай и протянул руки, чтобы взять гроздь (растущих там плодов), и если бы я сумел сорвать их, то вы, несомненно, могли бы питаться (этими плодами) до скончания мира этого. Кроме того, мне было показано пламя ада, и я не видел ничего более ужасного, чем то, что увидел сегодня, и я увидел, что большинство обитателей ада составляют женщины». Его спросили: «О посланник Аллаха, почему же так?» Он сказал: «Потому что они неблагодарны». Его спросили: «Они неблагодарны по отношению к Аллаху?» Он сказал: «Они неблагодарны по отношению к мужьям, и не благодарят за оказываемые им благодеяния. Если ты всю жизнь станешь делать одной из таких добро, а потом она увидит от тебя что-нибудь, что ей не понравится, то скажет: „Я никогда не видела от тебя добра!“».

В этом случае кажется очевидным, что Пророк воспользовался возможностью, чтобы дать несколько наставлений женщинам-мусульманкам. Его слова явно не были предназначены для того, чтобы довести их до отчаяния или заставить их думать о себе хуже. Напротив, намерение состояло в том, чтобы предостеречь и дать совет. На самом деле, литература по хадисам полна тысяч примеров таких предостерегающих повествований, иногда адресованных отдельным людям, а иногда подразумевающих общий смысл. В отношении этого конкретного хадиса Хафиз ибн Хаджр писал о наличии другой вер-

сии, в ней указывается, что женщины, замеченные в Огне, обладали серьезными недостатками в характере, ибо другая версия включала следующее: «Я заметил, что большинство его обитателей были женщинами, которые, если им что-то доверили, предали бы это доверие, или если бы попросили о благотворительности, отказались бы дать что-либо, или если бы им дали что-то, не оценили бы этого».

Очевидно, что этот конкретный хадис можно считать примером предостережения и наставления, призывающего всех мусульман стремиться к раю и избегать ада. Затем он продолжил объяснять женщинам, как один аспект их поведения может потребовать их внимания. В других случаях Пророк обращался к различным недостаткам мужчин, торговцев, воинов, мужей и отцов.

Абу Са'ид передал другой хадис, включенный в сборники ал-Бухари и Муслима, в котором он сообщил, что во время *'Ид ал-аза* Пророк вышел к месту молитвы и прошел мимо группы женщин. Он сказал:

«Я не видел никого с большим недостатком ума и несовершенством в выполнении религиозных обязанностей, чем вы. Предусмотрительный и благоразумный человек может быть сбит с пути некоторыми из вас». Женщины спросили: «О Посланник Аллаха, в чем же недостаток нашего ума и несовершенство в исполнении религиозных обязанностей?» Он сказал: «Разве свидетельство двух женщин не приравнивается к свидетельству одного мужчины?» Они ответили: «Да». И он сказал: «Это – недостаток ее ума. И разве не правда, что женщина не может совершать молитву и держать пост во время месячных?» Женщины ответили: «Да». И он (продолжил): «Это – несовершенство в исполнении ее религиозных обязанностей».

Такие хадисы способствовали возникновению фундаментальных недоразумений в отношении равенства полов. Более того, эти заблуждения привели к серьезным правовым и интеллектуальным последствиям, вплоть до ограничения и перечеркивания коранического принципа равенства. Кроме того, вытекающие из этого заблуждения послужили основой, на которой была сформулирована практическая исламская позиция по женским вопросам. Таким образом, учение Корана о равенстве и общие принципы, вытекающие из этого учения, были проигнорированы и практически похоронены, за исключением выводов, сделанных из айата «...и возьмите двоих свидетелей из сво-

их мужчин, а если таковых не будет, то мужчину и двух женщин...». Дело осложнилось еще больше, когда классические правоведы сочли соответствующую литературу по хадисам имеющей важное правовое значение, поскольку очевидно, что правовое решение имеет реальные последствия не только для закона, но и для истории, общества и культуры.

Позиции классических правовых школ были обобщены Ибн Рушдом следующим образом:

Все правоведческое сообщество согласно с тем, что показания женщин не принимаются в делах *худūd*. Однако юристы-захириты высказали мнение, что свидетельство более чем одной женщины может быть принято, если оно подтверждено (свидетельством) одного мужчины, поскольку именно так буквально говорится в аяте. Абу Ханифа сказал, что показания женщин могут быть приняты в финансовых вопросах и в личностных вопросах, не относящихся к *худūd*, таких как развод, брак, манумиссия [освобождение от рабства] и т. п. Имам Малик, однако, постановил, что их показания не могут быть приняты в вопросах, касающихся личных прав. Свидетельствование женщин в самостоятельном порядке, когда показания дают только женщины (а не мужчины), принимается всем правовым сообществом в вопросах, связанных с личностью, при условии, что этот вопрос имеет такой характер, что только женщины могли знать об этом. К таким вопросам относятся роды, менструация, скрытые физические дефекты и тому подобное. По этому вопросу нет разногласий, за исключением того, что касается кормления грудью и установления приемных отношений¹⁶⁰.

Ибн Хазм писал:

В случаях супружеской измены незаконно принимать показания менее четырех мужчин-мусульман, которые признаны судом заслуживающими доверия (*'удūl*). Однако вместо любого из них могут выступать две достойные доверия мусульманские женщины. Во всех случаях, связанных с такими такими вопросами, как *худūd*, вина в совершении убийства, *кисās*, брак, развод, возвра-

¹⁶⁰ *Ibn Rushd A. W. Bidayat al-mujtahid. Cairo: n.d. 2: 174.*

щение в брак (*радж'а*) и финансовые дела, могут быть приняты показания двух мужчин, или одного мужчины и двух женщин, или четырех женщин. Во всех подобных случаях, кроме случаев *худуд*, если тот, кто добивается соблюдения прав, дает клятву, то достаточно показаний только одного заслуживающего доверия свидетеля мужчины, или одного мужчины и двух женщин, или четырех женщин. Аналогичным образом во всех подобных случаях, кроме случаев *худуд*, принимаются показания одного мужчины или двух женщин, если они сопровождаются клятвой истца. Только в вопросах грудного вскармливания принимается свидетельство одной заслуживающей доверия женщины или заслуживающего доверия мужчины.

Ибн Таймийа писал:

Аят – «и возьмите двоих свидетелей из своих мужчин, а если таковых не будет, то мужчину и двух женщин. И при таких свидетелях, если одна из них ошибется, то другая напомнит ей» – указывает на то, что причина приравнивания показаний двух женщин к свидетельству одного мужчины заключается в том, что одна женщина может напомнить другой, если та допустит ошибку. Вообще говоря, ошибка, которая может произойти, – это забывчивость и неспособность вспомнить. Именно на это намекал Пророк, когда сказал: «...что касается недостатка в их интеллекте, то об этом свидетельствует тот факт, что свидетельство двух женщин равнозначно свидетельству одного мужчины». Таким образом, он пояснил, что причина уменьшения вдвое их свидетельств связана с недостатком их интеллекта, а не с их религией. Отсюда мы узнаем, что надежность женщин как свидетелей такая же, как и надежность мужчин, однако интеллект женщины ниже. Таким образом, в отношении свидетельских показаний по вопросам, в которых можно не опасаться, что они допустят ошибки, их показания не приравниваются к половине показаний мужчин. Что же касается вопросов, по которым принимается исключительно свидетельство женщин, то к ним относятся такие вещи, которые женщины имеют возможность наблюдать сами, или слышать, или иным образом ощущать, так что их интеллект не играет никакой роли в свидетельстве. Это такие вопросы, как роды, менструация, скрытые физические дефекты, кормление грудью и тому подоб-

ное. Обычно такие вопросы не забываются легко и не требуют большого ума для понимания, в отличие от слов, произносимых при признании долга и подобных вещей, которые сложны и обычно требуют большого ума, чтобы их понять. Установив это, мы можем сказать, что свидетельство мужчины и двух женщин принимается в каждом случае, в котором принимается свидетельство одного мужчины и клятва истца. И 'Ата' ибн Аби Раба, и Хаммад ибн Сулайман придерживались мнения, что показания одного мужчины и двух женщин принимаются в делах *худуд* и *кисас*. И, согласно одному из рассказов, они принимали такие свидетельства также в случаях брака и отпущения на волю. Об этом же говорили Джабир ибн Зайд, Ийас ибн Му'авийа, аш-Ша'би, ас-Саври и другие представители рационалистических школ правоведения. То же самое, согласно другому повествованию, относится к делам, связанным с возмещением ущерба и компенсацией.

Приведенных выше отрывков должно быть достаточно в качестве примеров того, как классические ученые ислама понимали рассматриваемые нами айаты Корана и хадисоведческую литературу на эту тему. Очевидно, что правовые решения, вытекающие из этих текстов, исходили не только из заявлений, сделанных в императивной или запретительной форме, но и из каждого аспекта представленных текстов.

Также кажется, что выражение «совершить ошибку» в этом айате было истолковано как упущение, если рассматривать его в сочетании с соответствующей литературой по хадисам. Читатель, вероятно, помнит, что значение этого слова толковалось комментаторами Корана и лексикографами по-разному: либо как «забыть», либо как «не замечать». Кроме того, хадис, переданный 'Абд Аллахом ибн 'Умаром, был по-разному интерпретирован. Например, имам Муслим привел его в главе под названием «Объяснение недостатка веры посредством недостатка преданности и объяснение того, что слово „куфр“ не всегда означает неверие в Бога, но иногда используется для обозначения неблагодарности».

Шараф ад-дин ан-Навави, объясняя хадис Абу Са'ида о «недостатке ума» женщины, заявил, что смысл высказывания Пророка «у вас недостаток ума» следует понимать как «это признак вашего недостатка»¹⁶¹.

¹⁶¹ *Al-Nawawi M. Sharh Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-fikr, 1990. 5: 226.

В любом случае, когда мы исследуем классические комментарии к этим хадисам, мы обнаруживаем, что ни в одном из них не использовались критерии текстологической критики, которые установили их авторы или их предшественники. Сами мухаддисы заявили, что подлинность цепочки передачи хадиса сама по себе не гарантирует подлинность текста. Итак, в дальнейшем я применю некоторые из этих критериев для проверки подлинности текстов хадисов. Для целей данной статьи я буду рассматривать только тексты и классические критерии их критики¹⁶².

Трудность в хадисе, утверждающем «интеллектуальную и религиозную неполноценность женщин», заключается в том, что он приписывает Пророку утверждение, указывающее на религиозную неполноценность людей, которые не совершают ничего сверх того, что предписано им Богом как в Книге природы, так и в Коране. Поэтому утверждение о том, что женщины неполноценны в своей религии, потому что они не могут молиться или поститься во время менструации, явно подозрительно. Несколько комментаторов хадисов пытались объяснить это тем или иным образом, но факт остается фактом: Бог приказал женщинам не поститься и не молиться в это время. Таким образом, когда они следуют этим предписаниям, они получают вознаграждение за послушание Его повелениям, в то время как Он говорит им: «Я не погублю деяния, совершенные любым из вас, будь то мужчина или женщина» (К. 3: 195).

Для сравнения, шариат считает сокращение молитвы во время путешествия изначальным положением дел. В одном хадисе ‘А’иша передала: «Когда молитва впервые была предписана как обязанность мусульман, количество ракаатов составляло два. Позже это число было увеличено до четырех для тех, кто не путешествует, а для тех, кто в пути, оно осталось прежним»¹⁶³. Таким образом, сокращение молитвы для путешественника не имеет ничего общего с чьими-либо недостатками.

Кроме того, крайне трудно согласовать вопрос об «интеллектуальной недостаточности» с кораническим принципом равенства между полами. Если бы речь шла о недостатке свидетельских показаний, то никакого затруднения могло бы и не возникнуть. Но когда в хадисе упоминается «недостаток ума», что явно противоречит свидетель-

¹⁶² *Abu Shuqqah A. H.* Tahrir al-Mar’ah fi ‘asr al-risalah. Kuwait: Dar al-qalam, 1990. 1: 271–91.

¹⁶³ *Shaybah A. B.* Al-Musannaf. Beirut: Dar al-fikr, n.d. 14: 132.

ствам как природы, так и из недвусмысленных текстов Корана в отношении равенства, то возникает определенная проблема. Более того, эта проблема не становится менее важной только потому, что она обнаружилась лишь в наше время. В конце концов, послание ислама универсально и применимо к любому времени и месту. Эти истины не подлежат сомнению.

Западные интеллектуальные тенденции, включая научный метод, сегодня широко распространены и привели к развитию важных критических и аналитических навыков и инструментов. Современные мыслители с большой неохотой рассматривают то, что не может быть подвергнуто их различным критическим методологиям. Это привело к оговоркам и сомнениям почти во всем, что связано с религией и религиозным опытом. Чтобы противостоять этим сомнениям, мы должны разработать методологии, основанные на коранических парадигмах, и стремиться развивать свои методологии критики хадисов, вместо того, чтобы оставлять наше интеллектуальное наследие на растерзание другим. То, что мусульманский мир ожидает от своих хадисоведов, медресе и университетских кафедр изучения хадисов, – это не просто переосмысление того, что было создано в прошлом, а обновление в смысле дальнейшего развития на базе заложенных в прошлом основ, чтобы они могли быть укреплены современными методами критики. Если мы хотим служить Сунне, мы должны двигаться именно в этом направлении.

Мы знаем, что ранние имамы-хадисоведы отвергали некоторые хадисы с надежными цепочками передачи, потому что их тексты были неубедительными, и что они отвергали хадисы с убедительными текстами, потому что их цепочки передачи были ненадежными. Кроме того, они допускали, чтобы их суждения о подлинности этих хадисов были обусловлены фактом того, что они включены в сборники ал-Бухари и Муслима. Ал-Бухари, например, отобрал 2 602 хадиса в свою коллекцию из более чем 600 000 хадисов. Не умаляет его усилий по включению только самых достоверных хадисов и то, что позднее ученые обнаружили, что некоторые из них на самом деле не были достоверными или что некоторые не соответствовали критериям, которые он установил для их подлинности.

Если иджтихад, выполненный четырьмя главными имамами фикха, оспаривался другими, то почему трудно представить, что может возникнуть критика иджтихада, выполненного ал-Бухари и Муслимом в определении того, какие хадисы являются достоверными, а

какие нет? На самом деле, их работа была исправлена многими великими хадисоведами, среди которых Абу Мас‘уд ад-Димашки, Абу ‘Али ал-Джийани ал-Гассани и Абу ал-Хасан ад-Даркутуни, которые обнаружили в сборниках ал-Бухари и Муслима 200 хадисов, которые не соответствовали критериям достоверности, установленным этими двумя собирателями. Подобным образом, два великих биографа и специалиста по *илм ар-ридждāl* Абу Зур‘ах ар-Рази и Абу Хатим перечислили ошибки, допущенные ал-Бухари в его биографических трудах. Абу Хатим даже написал книгу на эту тему: «*Байāн хатā’ Мухаммад ибн Исмā’ил ал-Бухārī фи тārīхихи*». Ал-Хатиб ал-Багдади сделал то же самое в своей книге «*Муваддих авхām ад-джам‘ ва ат-тафрīх*»¹⁶⁴.

Таким образом, реальная проблема заключается в методологии. На сегодняшний день существует реальная необходимость в разработке методологии работы с Сунной и ее тщательном применении, что позволит поддерживать баланс в отношении литературы по хадисам. Только так мы сможем защитить Сунну от необоснованных нападков и неправильного практического применения (посредством предположений или выводов, сделанных на основе не совсем аутентичных хадисов). Для того чтобы решить эту проблему подходящим и эффективным образом, необходимо преодолеть пропасть между критериями классических ученых и современными методологиями, опираясь на основы классической эпохи и развивая их в свете эпистемологии Корана. Как только эти вопросы будут прояснены, станет возможным пересмотреть большую часть правового наследия ислама в отношении женщин и вопросов гендерного равенства.

В мои намерения не входит подвергать сомнению труды ал-Бухари и Муслима. Скорее, я занимаюсь серьезной наукой и уделяю академическое внимание использованию современных методов для критики и анализа хадисов. Наконец, наши нынешние проблемы с литературой по хадисам вызваны не тем, что было сделано классическими мухаддисами, а скорее тем, что наши ученые оказались неспособны продолжить работу своих предшественников и развить ее дальше. Если бы современные ученые прикладывали столько же энергии к изучению и критике текстов хадисов, сколько классические ученые приложили к изучению и критике цепочек передачи хадисов,

¹⁶⁴ См. введение *Al-Asqalani Sh. Fath al-bari*. Beirut: Dar al-fikr, n.d. P. 346, 375-376, 465.

мы смогли бы объединить наше прочтение Корана с прочтением Сунны, а также наше прочтение Корана с прочтением «Книги» реально существующего.

Вот некоторые из моих размышлений на тему свидетельских показаний женщин. Я надеюсь, что они вдохновят других на более подробное рассмотрение этой темы и прочих, связанных с ней, с точки зрения их соответствующих дисциплин. Очевидно, что из-за недостатков в нашей интеллектуальной истории наше отношение к женщинам и их роли в обществе не соответствовало идеалу Корана. Если мы хотим добиться прогресса в этом конкретном вопросе или в любом другом из существующих в наших обществах перекосов, мы должны пересмотреть учения Корана и Сунны и то, как мы с ними имеем дело.



НАТУРАЛИЗАЦИЯ И ПРАВА ГРАЖДАН¹⁶⁵



Натурализация, представляющая собой неотъемлемую часть концепции идентичности и связанных с ней проблем, была проблемой мусульманского мира с момента его первых контактов с западной мыслью, культурой, военным делом и политикой. Несмотря на то, что на практике этот вопрос был решен появлением этнических и географических национальных государств на обломках Османской империи, он все же остается открытой темой на культурном и академическом уровнях. Независимо от того, рассматривается ли это как вызов, предлог или средство достижения цели, натурализация остается важным и очень деликатным вопросом. По мере того, как новые этнические и региональные мусульманские национальные государства начинают проявлять признаки нестабильности, тема усложняется: она приобретает новые аспекты идентичности и принадлежности и стремится найти наилучший способ упорядочить отношения между народами каждого региона или между ними и контролирующими их (фракционными, военными или иными) элитарными правительствами.

С появлением нового исламского движения и веры его членов в то, что ислам представляет собой жизнеспособную политическую альтернативу, вопрос натурализации стал серьезной проблемой. Фактически его часто швыряют им в лицо их светские оппоненты. Таким образом этот вопрос стал ключевым в нынешней политической борьбе, разворачивающейся в мусульманском мире. Многие прави-

¹⁶⁵ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Naturalization and the Rights of Citizens // American Journal of Islamic Social Sciences* 11, no. 1 (Spring 1994). P. 71–78. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

тельства мусульманских стран ссылаются на коренное немусульманское меньшинство в качестве предлога, чтобы лишить мусульманское большинство, подчас составляющее 98 процентов всего населения, права на то, чтобы им управлял шариат. Это те же самые правительства, которые дискредитируют исламские движения, рассматривая само их существование, принципы, требования и цели как угрозу национальному единству. Чтобы противостоять таким «угрозам», они принимают «чрезвычайные меры» и приостанавливают действие конституционных правовых кодексов.

Натурализация – это базис национализма, который придает идентичность современному государству. Она также может быть определена как принадлежность к тому или иному географическому региону. На всех людей, ведущих свою родословную в данном регионе, распространяются все сопутствующие права и обязанности. Таким образом, связь между ними является как светской, так и мирской. То же самое верно и в отношении связей между государствами, поскольку они полностью светские и оцениваются с точки зрения прибыли и убытков. Считается важным, чтобы все граждане, независимо от их религиозного, этнического или конфессионального происхождения, растворились в этой региональной и экономически выгодной принадлежности, отбросив те составляющие своего прошлого, которые могут привести их к конфликту с государством. В этом смысле натурализация должна происходить в атмосфере, в которой безраздельно господствуют светские концепции, порядки и методология. Именно поэтому секуляристы в мусульманском мире рассматривали присутствие немусульманских меньшинств как мощный аргумент, который можно использовать для подавления требований исламской политической повестки дня. В результате они выступили против исламистов и призвали к созданию «гражданского общества» или того, что они выдвигают в качестве противоположности «религиозного общества».

Несколько исламистских лидеров подчеркивали, что исламский политический вектор может способствовать созданию желаемого гражданского общества, но лишь в исламских рамках. Они также заявляли о своей готовности принять многие устои западного общества, поскольку оно считается лучшим примером гражданского общества. Тем не менее большинство секуляристов по-прежнему не удовлетворены этим. Со своей стороны, исламистские лидеры много размышляли над возражениями секуляристов против исламского политического вектора. Многие исламисты писали о демократии, заяв-

ляли о своем принятии ее и находили соответствующие прецеденты в подлинных исламских источниках. Они даже объявили о своем признании политического плюрализма как одной из основ, на которых строится демократия, а также гражданских свобод, хотя некоторые из них при этом сделали определенные оговорки. В своей книге «Права граждан» Рашид ал-Ганнуши четко заявляет, что ислам может принять натурализацию, в ее народном понимании, а затем приводит и объясняет причины своего утверждения и приводит подтверждающие его прецеденты. Однако некоторые секуляристские группы продолжают отвергать исламскую политическую повестку дня и опасаться ее. Похоже, они предпочитают жить в тени диктатуры и репрессий, нежели принять исламский политический вектор, независимо от того, как он может быть изменен.

Теперь мы переходим к принципиально важному вопросу: пониманию того, что логика исламской мысли (т. е. основа исламского политического вектора развития цивилизации) основана на константах, а не на переменных ислама. Другими словами, исламская цивилизационная программа рассматривает переменные в рамках этих констант. Кроме того, заимствование концепций у цивилизации с языческими корнями и существенно иной системой принципов – это отнюдь не то же самое, что заимствовать несколько простых слов или перевести механическую, сельскохозяйственную, промышленную и другую терминологию. Безусловно, основополагающие идеи нельзя упускать из виду с точки зрения их влияния на мышление и культуру. Тем не менее заимствование терминов из таких областей менее опасно, чем заимствование терминов, основанных на основополагающих идеях и ценностях, которые могут оказывать влияние на практическую жизнь, таких, например, как «национализм» и «демократия».

Далее я приведу несколько примеров опасностей, присущих заимствованию ключевых понятий из совершенно разных цивилизаций. Очевидно, что необходимо установить подходящие правила и стандарты для такого рода заимствований, с тем чтобы разделение между переменными и константами в обществе оставалось неизменным.

Во-первых, стоит отметить, что слово «гражданин» появилось лишь после Французской революции 1789 года. До этого времени люди объединялись по религиозному, языковому, этническому или племенному признаку. Нигде люди не связывали себя с землей, на которой они жили. Во-вторых, секуляризм стремился свести к минимуму или преодолеть все различия между людьми, поскольку разли-

чия создают проблемы для секуляризма и умаляют его способность создавать всеохватные организации, основанные на целесообразности, удовольствии и мирских выгодах, которые он генерирует вместо религиозных и моральных ценностей.

В-третьих, соответствующие тексты Корана и Сунны, а также фактическая реализация этих концепций (т. е. Мадинская конституция и вытекающие из нее решения первых четырех халифов и сподвижников) указывают на то, что ислам более всего стремится помочь сохранить свои религиозные, культурные и этнические особенности людям, которые еще не приняли ислам.

Всем мусульманам гарантированы пять жизненно важных потребностей. При заключении договора *зимма* (договор о защите) всем немусульманам обеспечиваются те же права, что и мусульманам, гарантируются их официальное признание, защита и охрана их национальных или расовых отличительных особенностей. Если же им угрожает опасность, мусульманские воины обязаны их защищать. Таким образом, немусульмане пользуются свободой мысли и суждения, чтобы они могли сами решить, придерживаться ли им прежних взглядов или обратиться в другую веру. Фактически ислам рассматривает немусульман с точки зрения универсального послания, отвергающего принуждение: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256).

Исламский закон защищает немусульман двумя способами: он предлагает им те же покровительство и права, что и мусульманам, а также защищает их культурные и этнические особенности, гарантируя им способ вооруженной защиты, такой же, как мусульманам. В данном случае может показаться, что немусульмане пользуются привилегией, которой не пользуются мусульмане. Неужели получается, что привилегия может рассматриваться как знак пренебрежения со стороны тех, кто ее предоставил? Ислам гарантирует уважение и привилегии своим подданным-зимми (т. е. охраняемым немусульманам), потому что ислам – универсальная религия, которая рассматривает каждого человека одинаково: как потомка Адама, произошедшего из праха, пусть и обладающего некоторыми особыми характеристиками, отличающими его от всех остальных. Именно поэтому ислам придает такое значение всем отношениям, которые связывают последователей авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама – друг с другом и со всем остальным человечеством. В конечном итоге это разнообразие должно быть использовано как средство взаимного признания и ознакомления между детьми Адама.

В-четвертых, ученые в области ислама, особенно мусульманские социологи, должны участвовать в иджтихаде и тем самым вносить вклад в построение идеального исламского общества. В вопросах правового значения и творчества исламское движение нуждается в иджтихаде, чтобы решать вопросы социальной значимости и закладывать основы исламской цивилизации. Те, кто практикуют его, должны быть осторожны, чтобы не принимать необоснованные идеи и не проводить аналогии между исламом и другими религиями, поскольку иджтихад – это человеческое начинание и поэтому может быть подвержен ошибкам. Также важно понимать, что предыдущие постановления не могут быть отменены – новые постановления являются не более чем дополнениями к существующим знаниям фикха.

В-пятых, среди наиболее последовательно непонятых и неверно истолковываемых постановлений есть те, которые связаны с *зимми* и разделением мира на два враждующих лагеря: *дār ал-харб* и *дār ал-ислām*. Многие классические правоведы неправильно истолковали айаты, связанные с *зимми*¹⁶⁶, особенно следующий: «Сражайтесь с теми, кто не верует ни в Бога, ни в Последний день, кто не считает запретным то, что запретили Бог и Его Посланник, кто не признает религию истины, из числа людей, которым было даровано Писание, – пока они не станут платить джизью, добровольно подчинившись» (К. 9: 29). Такие толкователи упустили из виду самый простой смысл: после победы новые подданные должны были подчиняться исламскому правлению и платить джизью. Вместо этого классические правоведы истолковали фразу «добровольно подчинившись» так, будто побежденные должны быть унижены, поскольку они платят джизью. Несомненно, такая точка зрения породила множество сомнений и вопросов относительно того, как мусульманское большинство сегодня будет относиться к немусульманскому меньшинству.

¹⁶⁶ В книге «К исламской теории международных отношений» (Towards an Islamic Theory of International Relations. Herndon, VA: ИИТ, 1993) ‘Абдулхамид Абу Сулайман пишет: «В классической юриспруденции этот термин (*аз-зимма*) определяется как своего рода постоянное соглашение между мусульманскими политическими властями и немусульманскими подданными, которое обеспечивает защиту мусульман и мирные взаимоотношения с немусульманскими подданными. Взамен последние принимали исламское правление и выплачивали джизью вместо призыва в армию. Правоведы прекрасно понимали, что в свою очередь мусульманское государство обязано не только с терпимостью относиться к вере, религиозным обычаям и законам немусульман, но и обеспечивать им защиту жизни и имущества: „Их кровь – как наша кровь, а их имущество – как наше имущество“» (с. 28).

Эти постановления вызвали много критики со стороны современных секуляристов. Однако если бы их первоисточники были рассмотрены заново и в свете прогресса, достигнутого в социальных науках, то они вполне могли бы обеспечить решение давних проблем и предложить основу для гармоничного сочетания разнородных элементов, а затем трансформироваться в источники силы, а не напряженности (такой как, например, расовая напряженность в США). Действительно, из-за пробелов в американской социальной мысли этнические, религиозные и расовые конфликты никогда нельзя полностью сбрасывать со счетов.

Мир и внешнее ощущение спокойствия, присущие, например, Соединенным Штатам, а также относительная легкость в отношениях между различными этническими, религиозными и расовыми группами, являются лишь кажущимися. Такая гармония, по-видимому, основана на принципе, согласно которому свобода индивидуума заканчивается там, где начинается свобода группы, а также на открытом признании индивидуальности и особых характеристик каждого человека как части его человеческих прав. Однако эта концепция свободы ошибочна. Аналогичным образом этот идеал прав человека оставляет желать лучшего. Баланс, найденный в американском обществе и в тех, которые последовали его примеру, лучше всего можно описать как баланс тигров,¹⁶⁷ поскольку западная мысль и философия, основанные на неприятии и попытке уничтожения «другого», по своей сути дуалистичны, спорны и противоречивы. Если и наступает состояние баланса, то это лишь временная патовая ситуация между противостоящими силами или одинаково мощными интересами. Например, европейцы одолели более слабых коренных американцев, а затем истребили их и захватили их земли. После этого европейцы подвергли дискриминации представителей цветного населения, женщин и все другие меньшинства. Поэтому всякий раз, когда они говорят о балансе, то делают это в терминах временных решений, навязанных им силой преходящих интересов. Следствием этого является то, что такие решения всегда подвержены снижению эффективности и провальны.

Учитывая это, если распад Советского Союза объясняется неспособностью марксизма, основанного на классовой борьбе, преодолеть естественную склонность индивида к самовыражению, то другая западная модель в зародыше несет многое из этого учения. Идея свобо-

¹⁶⁷ Впервые эту фразу использовал Исмаил ал-Фаруки в своей лекции «Запад и мы».

ды сама по себе может быть преобразована в парадигму временного равновесия, которое вполне может рухнуть под давлением, превратив свободу в негативное средство, которое может быть использовано для разрушения любого истинного равновесия между различными группами.

Что объединяет американцев, так это общее представление о том, что они представляют собой разнородную группу людей из разных стран, собравшихся вместе в рамках общественного договора, к которому они имеют доступ как налогоплательщики. Таким образом, надлежащей характеристикой гражданина можно назвать регулярную и своевременную уплату налогов и в то же время пользование льготами, которые эти налоги предоставляют. Марксизм был, по сути, попыткой вылечить недуги западной мысли и цивилизации, но он потерпел неудачу. Это не означает, однако, что пациент был вылечен и восстановил здоровье. Напротив, гораздо более вероятно, что болезнь стала более серьезной, а потребность в лечении более острой.

Тем не менее ислам, с его общинной организацией и кодифицированным положением каждого человека в рамках группы, удовлетворяет психологические и духовные потребности тех, кто живет в пределах его границ. Таким образом, ни одно большинство не имеет права подавлять меньшинство или стирать его особые или отличительные характеристики. Точно так же ни одно меньшинство не имеет права утверждать свою уникальность, умаляя права большинства или уничтожая его отличительные черты. Таким образом, исламская концепция социального баланса основана на взаимном признании всех черт и характеристик данного общества и их кодификации таким образом, чтобы позволить развиваться и процветать как большинству, так и меньшинству. Это позволяет различным чертам и характеристикам общества трансформироваться в позитивное социальное разнообразие.

Если понимать вышесказанное в концептуальном контексте, то отношение ислама к немусульманам содержит многое, что может оказаться ценным при рассмотрении скрытых кризисов современных обществ, особенно тех, которые построены по американскому образцу. Исторически сложилось так, что меньшинства в мусульманском мире сохраняли свою культуру и образ жизни, потому что исламская система законодательно закрепила и кодифицировала их особые характеристики и тем самым обеспечила им государственную защиту. Таким образом, немусульманские меньшинства веками сосущество-

вали с мусульманами и даже играли важную роль в мусульманских обществах. В мусульманском мире едва ли найдется город без христианского или еврейского квартала. Однако на Западе, несмотря на повторяющиеся волны иммигрантов, все их религиозные и другие различия, кажется, утратились в плавильном котле мирского секуляризма, который лишает все священной природы.

Колониализм привел к нападкам на все представления коренных народов, как мусульманских, так и немусульманских. Постепенно колонизаторы давали собственные толкования многим понятиям, тем самым сбивая с толку и вводя в заблуждение людей в вопросах религии. В результате исламское законодательство в отношении меньшинств стало восприниматься как унижающее достоинство и сегрегационистское, и некоторые меньшинства стремились разрушить эту систему, полагая, что это негативно скажется только на большинстве. Однако в итоге пострадали обе группы, ведь все религиозные и культурные различия пали жертвой иностранной светской повестки дня. Представителям большинства и меньшинств не мешало бы вспомнить прошлое, прежде чем пытаться блокировать исламское законодательство.

В настоящее время мусульмане страдают от серьезных разногласий в своей культурной и интеллектуальной жизни, поскольку вокруг них бушует теоретическая война. На одной стороне – фракции секуляристов, модернистов и атеистов, на другой – фундаменталистов и традиционалистов. Умма не нуждается ни в одной из этих фракций, ни в их компромиссах для достижения какого-то воображаемого политического равновесия. Что ей необходимо, так это обнаружить свою уникальную сущность и определить систему координат, в которой все ее сообщества могут определять свои принципы, легитимность и стандарты. Хотя различные фракции могут согласиться с необходимостью свободы, демократии, возрождения и национализма, они не могут договориться о единой интерпретации или методе реализации этих требований. Посмотрите, как демократия была отвергнута в Тунисе и Алжире, когда общенациональные выборы показали, что исламисты победили. Причиной в обоих случаях были различия в стандартах. Вслед за этими отказами возникло сильное секуляристское течение, которое предпочло военную диктатуру исламскому правлению. Очевидно, что необходимость для уммы согласовать единый стандарт и систему координат, а также исправить свое мышления и интеллектуальные, культурные, политические и социальные основы гораздо важнее, чем потребность в приспособлении и компромиссе,

поскольку они исчезают так же быстро, как и вызвавшие их обстоятельства¹⁶⁸.

Мы не хотим, чтобы политическое давление вынуждало нас принять промежуточное решение, включающее уступки со стороны секуляристов или националистов в обмен на пропорциональную уступку со стороны исламистов. Мы полностью осознаем, что это происходит в рамках светско-материалистической западной культуры, которая навязала себя всем другим цивилизациям. Новый центр этой культуры, Соединенные Штаты, рассматривает принятие своей культуры и мировоззрения как важнейшее условие успеха того, что они называют «Новый мировой порядок».

Если бы мусульманские интеллектуалы стремились понять такие концепции, как натурализация и демократия в рамках универсальной исламской среды, основной исламской культуры или, по крайней мере, в рамках самодостаточной исламской культуры, они могли бы избежать многих из этих [негативных] замечаний или найти удовлетворительные ответы. Однако в современных условиях требуется проявлять осторожность. По большей части светские и атеистические интеллектуалы мусульманского мира, в частности арабского, не предоставляют [своим оппонентам] ничего, кроме переводов западной критики ислама. Они ловко переделывают эти работы, чтобы направить их против Корана, Сунны и исламского закона в целом. Таким образом, им нечего сказать нового. Из этого также следует, что мусульманские мыслители и интеллектуалы лишь зря потратили бы свое время, если бы попытались опровергнуть эти заимствованные критические замечания.

Когда секуляристы видят, как исламисты участвуют в развитии новаторской и независимой мысли, они быстро принимают традиционные ортодоксальные позиции и прикрываются теми же текстами, что и приверженцы ортодоксальных взглядов. Например, один из таких людей сказал: «Естественно, мы знаем, что абсолютное равенство, о котором говорят революционные исламские группы, неверно с точки зрения исламского права. Тексты Корана и Сунны недвусмысленно говорят о различиях в статусе».

Когда шайх Надим ал-Джиср опубликовал в ливанской ежедневной газете «*Ан-Нахār*» статью, в которой пытался найти теоретиче-

¹⁶⁸ См. *Al-Bishri T. Mustaqbal al-hiwar al-Islami al-'ilmani // Mushkilatan: wa qi-ra'atan fihima. Herndon, VA: ИИТ, 1992.*

скую связь между современной теорией света и сверхъестественными существами (т. е. ангелами и джиннами), Садик Джалал ал-‘Азм опроверг его, написав книгу под названием «*Накд ал-фикр ад-дйни*» («Критика религиозной мысли»). В ней он утверждал, что коранические тексты могут быть истолкованы только в соответствии с постановлениями первых поколений мусульманских ученых. Более того, он утверждал, что знание, о котором говорится в Коране и которое заповедано мусульманам, – это знание шариата, и ничего более. В поддержку своего аргумента он привел определение знания, данное ал-Газали (ум. 1111) в его книге «*Ихйā’ ‘улūм ад-дйн*».

Для того чтобы изучить такого рода исследования, проводимые секуляристами, потребовалось бы отдельное исследование. Однако ясно, что вряд ли секуляристы обратят серьезное внимание на аргументы исламистов. Но это само по себе не умаляет ценности и необходимости исламистской мысли, особенно когда она вписана в контекст и используется для вывода мусульманского сознания из кризиса, в котором оно находится в настоящее время. Иджтихад, в смысле самостоятельного и новаторского мышления, – это то, что нужно исламистам.

И теперь мое последнее замечание: с самого начала наших контактов с Западом и всего несколько десятилетий назад мусульманский разум часто занимала идея сближения – попытка преодолеть пропасть между исламской мыслью, западными идеями и цивилизацией. Время этой идеи уже прошло, поскольку ее негативные начала намного перевешивают позитивные. Она доказала свою несостоятельность. Это относится и к сравнительному мышлению, и к рассмотрению вопросов исламской мысли с точки зрения западного менталитета. И если идея сближения способствовала ослаблению мусульманского характера и лишению мусульман их интеллектуального и культурного наследия, то идея рассмотрения вопросов с западной точки зрения принудила мусульман к модернизации или заставила их искать убежище в прошлом – «прогрессировать в обратном направлении». Очевидно, что последствия в любом случае заключались в дальнейшем расширении пропасти между мусульманами и современностью, а также между мусульманами и их собратьями в современном мире.



ПРАВА ОБВИНЯЕМЫХ В ИСЛАМЕ¹⁶⁹ (ЧАСТЬ 1)



Введение

Ислам как религия и уклад жизни включает в число своих важнейших целей осуществление справедливости и искоренение несправедливости. Справедливость – это исламский идеал в любых обстоятельствах и во все время. На него не должны влиять чьи-либо предпочтения, или неприязнь, или наличие (или отсутствие) кровных уз. Скорее, как говорится в Коране, это цель, которую нужно достичь, и идеал, к которому следует стремиться: «Аллах повелевает быть справедливыми, делать добро» (К. 16: 90); «Я уверовал в то, что Аллах ниспослал из Писания, и мне велено относиться к вам справедливо» (К. 42: 15); «Будьте стойки ради Аллаха, свидетельствуя о правде, и пусть ненависть других не подтолкнет вас к несправедливости» (К. 5: 8). Также во многих хадисах предписывается справедливость и запрещается зло. Более того, достижение справедливости считается одной из целей, к которым стремится человеческая природа, в то время как ее противоположность – несправедливость – вызывает у людей естественную ненависть.

¹⁶⁹ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Rights of the Accused in Islam (Part One)* // *American Journal of Islamic Social Sciences*. 11: 3 (Fall 1994). P. 348–364. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

В свете нынешнего интереса ученых в области прав человека и того, как ими пренебрегают в различных странах, журнал представляет настоящее исследование. Вероятно, среди всех прав человека как личности, права обвиняемых наиболее часто нарушают. Из-за объема исследования оно публикуется в двух частях. – *Примеч. англ. пер.*

Аллах predetermined меры, с помощью которых можно познать справедливость и отличить ее от противоположности. Он разъяснил средства, с помощью которых каждый может достичь этой цели, облегчить пути ее достижения и сделать эти способы (важнейшим из которых является институт суда [*kāḍā*]) понятными для них.

Аллах установил институт судебного разбирательства, чтобы «люди придерживались справедливости» (К. 57: 25). Этот институт гарантирует, что все будет оцениваться по одним и тем же критериям, что сделает невозможным несправедливое отношение к личности или богатству другого. В результате все люди будут жить в атмосфере мира и справедливости, где их права будут защищены, а чувство счастья окутает их сердца, души, личности, честь и достаток.

Историческое развитие правовой системы

Судебная власть стала незыблемой религиозной обязанностью и формой поклонения Богу с тех пор, как Пророк положил ей начало, основав первое исламское государство в Мадине. Это ясно из договора между мухаджирами и ансарами и их иудейскими и политеистическими соседями. Этот договор гласит: «Любое происшествие или случай, который, как можно опасаться, может привести к пороку, должно быть передано на суд Аллаха и Мухаммада, Его Пророка»¹⁷⁰.

Во времена правления Пророка Мадина была небольшой, и правовые проблемы общины были немногочисленными и несложными. По этой причине требовался только один судья (*kāḍū*) – Пророк. Но по мере того, как территория, управляемая мусульманами, начала расширяться, Пророк начал поручать некоторым из правителей Мадины судебные обязанности, а также разрешил некоторым из своих сподвижников рассматривать дела. Он отправил их в разные земли и посоветовал им добиваться справедливости и бороться с несправедливостью. Али был послан судьей в Йаман, тогда же судьями стали и другие сподвижники Пророка, среди которых были Абу Муса и Муаз¹⁷¹. Суждения Пророка всегда основывались на том, что ему ниспослал Аллах.

В большинстве судебных разбирательств две спорящие стороны договаривались поочередно представить свои аргументы Пророку.

¹⁷⁰ *Ibrahim H. Tarikh al-islam al-Siyasi*. 1: 102.

¹⁷¹ *Ibid.* 1: 458.

Выслушав обе стороны, он говорил им, что принимает решение по их делу исключительно на основании внешних обстоятельств (т. е. улики и свидетельских показаний)¹⁷². Он тщательно разъяснил, что на его решения не следует ссылаться для того, чтобы разрешить запрещенное или запретить разрешенное. Он объяснил, что такое доказательство и улика, а также способы защиты и опровержения¹⁷³: «Ответственность за доказательство несет истец; тогда как от того, против кого выдвинуто требование, достаточно клятвенного заверения»¹⁷⁴. Другими словами, факт признания, со всеми его условиями, считается доказательством против признающего, и любой приговор не может быть вынесен до тех пор, пока обе стороны не будут выслушаны. У Пророка не было никакого штата для сбора и проверки доказательств в пользу или во вред какой-либо из сторон.

Как только после смерти Пророка Абу Бакр стал главой государства (халифом), он доверил судебную власть ‘Умару ибн ал-Хаттабу. Вероятно, благодаря репутации сурового человека, в течение двух лет ‘Умару не пришлось рассматривать ни одного дела. Однако когда он стал правителем, ситуация изменилась. Во время его правления происходили крупные завоевания, и территория, подвластная исламу, становилась поистине огромной, а поэтому впервые начали возникать правовые разногласия. В ответ на это ‘Умар заложил основы институционализированного правового порядка, в котором судьи, выбранные правителем на основе определенных критериев и функционирующие в качестве его заместителей, будут рассматривать дела, разрешать споры и выносить законные решения. Он назначил Абу ал-Дарду судьей Мадины, Шурайа ибн ал-Хариса ал-Кинди судьей Куфы, Абу Муса ал-Аш‘ари судьей Басры, а ‘Усмана ибн Кайса судьей Египта. Для территорий Шама (Великой Сирии) было создано отдельное учреждение.

‘Умар подал своим судьям замечательный пример для подражания и предостерег их, чтобы они не отклонялись от него. В своем письме к Му‘азу он написал:

¹⁷² Пророк говорил: «Я правлю на основании внешних обстоятельств». Тот же смысл можно извлечь из нескольких других хадисов, многие из которых являются достоверными. Подробнее см. сноски в *Razi F. Al-Mahsul*. Beirut: Mu’assasat al-gisalah, 1992. P. 80–83.

¹⁷³ Этот хадис передали ат-Тирмизи, Абу Давуд, ан-Насаи, ал-Байхаки и ал-Хаким. См. *Al-Shawkani M. Nayl al-Awtar*. Beirut: Dar al-jil, n.d. 9: 220

¹⁷⁴ Общий правовой принцип гласит: «Свидетельство – для того, кто утверждает, а клятва – для того, кто отрицает». Таким образом, бремя доказательства возлагается на утверждающего или утверждаемого. – *Примеч. англ. пер.*

Что касается следующего: воистину, вынесение судебных решений – это установленная религиозная обязанность и практика (сунна), которой следует подражать. Поэтому, если это поручено вам, помните, что говорить правду, когда ее нечем подкрепить, бесполезно. Устанавливайте мир между людьми на своих собраниях, в выражении своего лица и в своих суждениях, чтобы ни один порядочный человек не мог сказать о вашей несправедливости и чтобы ни один угнетенный человек не отчаивался найти с вами справедливость.

Время доказывания лежит на истце, а для ответчика существует присяга. Арбитраж между мусульманами является законным, за исключением случаев, когда законное (халал) делается незаконным (харам) и наоборот. Если кто-то заявляет о своем праве на что-то, чего нет, и не имеет на это никаких доказательств, то предоставьте ему что-то подобное. Если он опишет требуемое, то воздайте ему должное. Если же он не сможет этого сделать, значит, вы решили дело за него самым красноречивым и поучительным образом.

Пусть ваше предыдущее решение не помешает вам изменить свое мнение об истине, если вы передумаете и будете руководствоваться своим пониманием, чтобы принять другое решение. Действительно, сама истина вечна, и ничто не может ее изменить. Для вас лучше изменить свое мнение, чем настаивать на том, что является ложным.

Все мусульмане, за исключением тех, кто виновен в лжесвидетельстве, подвергся наказанию плетьюми в соответствии с *хадд* или находится под подозрением из-за своего родства с обвиняемым, могут быть надежными свидетелями. Только Аллах знает тайны Своих рабов, и Он сокрыл их злодеяния, за исключением тех, которые подтверждены доказательствами и свидетелями.

Вы должны проявлять понимание, когда поднимается вопрос, который не упоминается непосредственно ни в Коране, ни в Сунне. Используйте аналогии и найдите примеры, которые вы будете использовать. А затем придерживайтесь мнения, которое кажется более угодным Аллаху и наиболее близким к истине.

Избегайте гнева, раздражения или недовольства людьми. Не будьте враждебны при рассмотрении дела (или «по отношению к одной из сторон дела» [рассказчик Абу ‘Убайд не уверен]), ибо, безусловно, правильное решение вознаграждается Алла-

хом и является тем, о чем будут говорить хорошо. Таким образом, тот, чье искреннее намерение состоит в том, чтобы служить истине, даже если это пойдет против него, будет вознагражден Аллахом за то, что происходит между ним и другими.

Тот, кто украшает себя тем, чем не обладает, будет представлен Аллахом в неприглядном виде. Ведь, поистине, Аллах принимает от Своих рабов только то, что делается ради Него. Поэтому помните о наградах Аллаха как в этой жизни, так и в Грядущей. Да ниспошлет вам Аллах Свой мир, благословения и милость¹⁷⁵.

Институт судопроизводства во времена четырех праведных халифов оставался простым и незамысловатым. У судей того времени не было судебного писца или письменного протокола своих решений, так как эти решения приводились в исполнение немедленно и под непосредственным наблюдением конкретного судьи. Никаких подробных процедур судебного процесса, регистрации исков, разграничения юрисдикций или любых других вопросов, которые могли возникнуть позже, разработано не было, поскольку жизнь людей еще не была достаточно сложной, чтобы требовать такого рода усовершенствований. Даже шариат не уточнил никаких деталей, а оставил их на усмотрение иджитихада. Другими словами, правовой системе было позволено развиваться таким образом, который наилучшим образом соответствовала бы жизненным условиям и обычаям народов¹⁷⁶.

При четырех праведных халифах судебная власть ограничивалась разрешением гражданских споров. Другие виды споров, такие как *кисās* (в которых может быть назначена смертная казнь), *худūd* (в которых наказание, включая смертную казнь, предписано Кораном) или *та'зир* (в которых наказание, включая смертную казнь, оставлено на усмотрение судьи или правителя), решались правителем или назначенным им наместником.

При Умайадах, особенно при первых правителях, в институте суда не произошло больших изменений, поэтому судопроизводство оставалось несложным. Основные изменения сводились в основном к записи принятых решений, чтобы предотвратить уклонение и забвение. В частности, подобный случай произошел во время правления Му'авийи ибн Суфйана, когда Салим ибн Му'изз, судья Египта, вынес ре-

¹⁷⁵ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. I'lam al-muwaqqi'in*. 1: 85; *Al-Mawardi A. H. Al-Ahkam al-sultaniyyah*. P. 71-72; *Al-Bayhaqi A. B. Al-Sunan al-kubra*. 10: 115.

¹⁷⁶ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq al-Hukmiyyah*. P. 218.

шение по делу о наследстве. Когда наследники возобновили спор и вновь обратились к нему, он зафиксировал свое решение в письменном виде¹⁷⁷. В этот период также было достигнуто: соглашение о квалификации судьи, месте проведения судебной процедуры, разработка системы устранения несправедливости в государственном управлении¹⁷⁸.

С приходом Аббасидов судебная система достигла значительного прогресса. Ее изощренность возросла как по форме, так и в процессуальном плане, а ее возможности расширились по мере увеличения разнообразия рассматриваемых дел. Был введен судебный реестр, расширилась юрисдикция судьи, а государство учредило должность главного судьи (*кадй ал-кудй*), которая в наши дни сопоставима с должностью председателя верховного суда. Однако одним из негативных моментов был все более слабый характер иджтихада, тем самым ограничивая судей следованием предыдущим постановлениям четырех признанных суннитских школ правовой мысли – таклидом. Так, в Ираке и на восточных территориях судьи руководствовались постановлениями Абу Ханифы, в Сирии и Испании – Малика, а в Египте – аш-Шафи‘и¹⁷⁹.

После разрушения Багдада монголами и последовавшего за ним конца империи Аббасидов в 606/1258 году возникло несколько небольших государств, которые развивали свои собственные правовые институты. Если по своим основам и принципам, на которых они были созданы, эти правовые институты почти не отличались друг от друга, то в вопросах организации, судебных процедур, критериев назначения и смещения судей, а также школ правовой мысли, которым следовали, они существенно расходились.

Ибн ал-Хасан ан-Набахи описал судебную систему мусульманской Испании в восьмом веке ислама следующим образом: «Власти, которые занимаются правовыми решениями, – это прежде всего судьи, затем представители центральной полиции, местной полиции, сотрудники апелляционных инстанций, местные управленцы, а затем регуляторы рынка»¹⁸⁰. Ибн ал-Каййим описал современные ему ин-

¹⁷⁷ Kitab al-qada'. P. 309; *Arnus M. Al-Qada' fi al-Islam*. P. 49; *Awad I. M. N. Al-Nizam al-qadi*. P. 48.

¹⁷⁸ *Al-Hadrami A. Z. Al-Muqaddimah*. P. 741.

¹⁷⁹ *Ibid.* P. 1150. Также см. *Ibrahim H. Tarikh al-Islam al-siyasi*. 2: 55; 3: 306.

¹⁸⁰ *Ibrahim H. Tarikh al-islam al-siyasi*. 4: 377–386; *Awad A. M. Al-Majallah al-'arabiyyah li al-difa' al-ijtima'i*. No. 10 (October 1979). P. 98.

ституты восточных исламских государств, упомянув вопросы постановлений по искам, сказав, что

...поддержание власти в вопросах, не связанных с исками, называется *хисба*, а ответственные за это называются уполномоченными *хисба*. В действительности, назначение уполномоченного специально для такого рода полномочий стало обычной практикой. Аналогичным образом специальный уполномоченный, называемый апелляционным уполномоченным, назначается апелляционной инстанцией. Сбор и расходование государственных средств находится в ведении специального уполномоченного, называемого *вазйр*. Тот, кому поручено подсчитывать богатство государства и следить за тем, как оно расходуется и как его следует контролировать, называется уполномоченным по вопросам исполнения. Тот, кому поручено собирать богатства для государства с тех, кто ими владеет, называется уполномоченным по сборам. Тот, кому поручено разрешать споры и отстаивать права, выносить решения по вопросам брака, развода, содержания и действительности сделок, называется *хйким* или судьей¹⁸¹.

Судебная система и ее истоки

Из исторического обзора, представленного выше, должно быть ясно, что шариат не определял конкретной юридической структуры. Скорее, в нем были установлены принципы, общие основы, цели и источники законодательства. Организационные детали (т. е. степень компетенции судьи,¹⁸² ограничения его полномочий с точки зрения времени и места, назначение [или отсутствие] другого судьи для работы вместе с ним) должны были определяться обычаями, потребностями и условиями жизни отдельного народа. Поскольку в шариате нет никаких указаний на то, что правовой процесс вверяется отдельному лицу или учреждению, решение об этом было оставлено на усмотрение мусульманского руководства. Ответственность может быть распределена между несколькими должностными лицами или ограничена одним, при условии соблюдения единственного требова-

¹⁸¹ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq*. P. 215-216.

¹⁸² *Al-Mawardi A. H. Al-Ahkam al-sultaniyyah*. P. 69-73; *Ibrahim H. Tarikh al-islam al-siyasi*. 4: 377-386.

ния: правитель должен убедиться, что те, на кого возложена эта ответственность, соответствуют условиям шариата¹⁸³.

Также очевидно, что ответственность за рассмотрение уголовных дел была распределена между такими различными органами власти, как правитель (халиф), орган апелляционной власти (*вāлī ал-ма'āлим*), орган военной власти (*амīр*), комиссар полиции (*сāхīb аш-шурта*), орган рыночной власти (*хисба*) и судья (*кādī*), в ограниченном понимании, представленном Ибн ал-Каййимом выше¹⁸⁴. Обязанности каждого из них не всегда были исключительными или четко определенными, поскольку они различались по сфере охвата и перекрывались. Фактически определенные обязанности, связанные с одной властью, иногда возлагались на другую в соответствии с желаниями правителя или в результате его политики¹⁸⁵.

Обычно губернатор или комиссар полиции отвечали за расследование таких серьезных преступлений, как *худūd* или *кисās*. Аналогичным образом орган рыночной власти обычно отвечал за назначение наказания, направленного на сдерживание судебного преследования (*та'зир*) за преступления против общих общественных интересов или проступки. Этот орган часто называли «регулятором рынка», так как большинство дел было связано с преступлениями, совершенными непосредственно на рынке. Судья, иногда называемый *хāким*, отвечал за урегулирование гражданских споров, связанных с защитой прав и обеспечением того, чтобы ими пользовались те, кому это положено по закону¹⁸⁶.

Ученые, изучающие процессуальные системы, используемые в уголовных делах, подразделяют их на три следующие категории:

1. *Система обвинения*. Уголовные дела рассматриваются для разрешения спора между двумя равноправными сторонами. Такие дела передаются непосредственно судье, который не проводит предварительного расследования, чтобы иметь возможность взвесить доказательства обеих сторон, решить, какой аргумент кажется более весомым, и вынести решение в соответствии со своими выводами.

¹⁸³ Это вера в ислам, зрелость, способность здраво рассуждать, независимость и благонадежность, обладание всеми необходимым способностями и знание источников шариата.

¹⁸⁴ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq*. P. 215.

¹⁸⁵ *Al-Hadrami A. Z. .Al-Muqaddimah*. P. 740.

¹⁸⁶ *Ibid; Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq*. P. 218-219.

2. *Система расследования.* Обвинение расследуется до начала судебного процесса. Данная система напоминает нынешнюю, в соответствии с которой государственный аппарат (т. е. полиция в сотрудничестве с окружным прокурором) берет на себя эти обязанности. Власти обладают достаточной властью и полномочиями для выполнения своих обязанностей. Защита обвиняемого заключается в сборе доказательств, опровергающих обвинения.

3. *Система, сочетающая оба вышеперечисленных варианта.* Эта система предполагает проведение расследования на первой (досудебной) стадии и предъявление обвинения на заключительной, в зале суда, стадии.

Современные системы судопроизводства в большей или меньшей степени сочетают в себе аспекты этих систем. На определенных этапах черты одной будут казаться доминирующими, в то время как на других – другой¹⁸⁷.

Ранее мы упоминали, что шариат не предусматривает конкретной процессуальной системы, а оставляет такие детали на усмотрение иджтихада и понимание тех, кто отвечает за обеспечение правосудия. История показывает, что правители использовали одну из этих систем или их комбинацию, в зависимости от их предпочтений. И хотя шариат не уточнял деталей правовой системы, в нем были сформулированы общие принципы, наиболее очевидным из которых является то, что его законы должны соблюдаться и что правосудие должно совершаться в соответствии с ними¹⁸⁸.

Обвиняемые

Права обвиняемого на стадии расследования. Слово *муттахам* (обвиняемый) происходит от корня *т-х-м*, означающего «портить или разлагать» в случае испорченного молока или мяса. Арабы также использовали его в выражении «гнилая жара» [т. е. адская, невыносимая], имея в виду, что воздух неподвижен, а температура очень высока. Местность, известная как Тихама, на территории современной Саудовской Аравии, скорее всего, получила свое название от второго значения.

¹⁸⁷ *Al-Hadrami A. Z. Al-Muqaddimah. P. 740–743; Awad M. A. Al-Majalah al-‘arabiyyah. P. 101–103.*

¹⁸⁸ *Al-Hadrami A. Z. Al-Muqaddimah.*

Слово *тухма*, или *тухāма*, означает «сомнение» и «неуверенность». Начальная буква «т», несомненно, заменяет букву *вāв*, потому что корень слова *в-х-м* означает подозрение или дурные предчувствия. Арабы обычно говорили, «человек вызвал подозрение», когда кто-то давал другим людям повод подозревать себя или свои действия¹⁸⁹.

В правовой терминологии это слово восходит к нескольким хадисам. Например, Ибн Абу Шайба в своем сборнике «*Ал-Мусаннаф*» передал со слов Абу Хурайры, который сказал:

Пророк Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, послал кого-то крикнуть на рыночной площади, что показания стороны, на которой есть подозрения, к спору не принимаются. Когда Пророка спросили, что он имеет в виду «тем, на ком есть подозрение», он ответил: «Тот, относительно чьей веры у вас есть сомнения»¹⁹⁰.

Ибрахим обычно говорил: «Свидетельство того, относительно кого у вас есть сомнения, неприемлемо»¹⁹¹.

Правоведы (факихи) использовали термин «испрашиваемый» вместо «обвиняемый». Другими словами, они использовали первопричину претензии, которая заключается в стремлении человека доказать, что он имеет больше прав на что-то, чем кто-то другой¹⁹². Слово «претензия», «*да'вах*», имеет значение инфинитива. Таким образом, если Зайд предъявляет право на деньги 'Амра, то Зайд становится истцом, 'Амр – тем, кому предъявляют претензию, а деньги – иском или заявленным требованием. Однако, с лексической точки зрения, претензия и обвинение – это разные вещи, так как претензия, по сути, представляет собой уведомление.

Правоведы понимают это следующим образом: по мнению ханафитов, иск – это уведомление о своем праве на что-либо другому лицу, присутствующему в суде;¹⁹³ по мнению маликитов, это заявление, которое, если его принять как истинное, дает заявителю право

¹⁸⁹ Al-Misbah. P. 107, 129; См. *T-H-M // Al-Zabidi S. M. Taj al-'arus*.

¹⁹⁰ Shaybah A. B. Al-Musannaf. 8: 320; Al-Bayhaqi A. B. Al-Sunan al-kubra. P. 10: 201; Al-Tirmidhi A. I. Al-Sunan. No. 2299; Al-Khassaf A. B. Adab al-qadi. 2: 112, 1: 229.

¹⁹¹ Shaybah A. B. Al-Musannaf. 8: 321.

¹⁹² Al-Kubaysi A. Al-Hudud wa al-ahkam. P. 228; Al-Hanafī A. Lisan al-hukkam. P. 226; Al-Tarabulsi A. Mu'in al-hukkam. P. 54.

¹⁹³ Al-Kubaysi W. Al-Hudud. P. 288.

требования;¹⁹⁴ шафииты говорят, что это уведомление о своем праве на что-либо в отношении кого-то другого перед судьей,¹⁹⁵ а ханбали-ты определяют его как присвоение себе права на что-либо, находящееся в руках или на хранении у другого лица¹⁹⁶.

Правоведы также расходятся в толковании слов «истец» и «ответчик». Некоторые определяют истца как того, кого оставляют в покое, если он/она оставляет свою претензию, в то время как ответчиком называется тот, кого не оставляют в покое, даже если он/она оставляет претензию в покое. Другие, однако, определяют истца как того, кто утверждает, что нечто не является таковым и устраняет нечто очевидное, в то время как ответчик – это тот, кто устанавливает, что нечто очевидное является таковым. Третьи определяют истца как того, кто не обязан вступать в правовой спор, а того, кому выдвинута претензия, – как того, кто обязан это сделать¹⁹⁷.

Слова, образованные от слова «иск», используются юристами в делах, относящихся к финансовым правам и личному праву, таких как займ, присвоение, продажа, аренда, залог, арбитражное разбирательство, завещания, уголовные преступления, связанные с богатством, вопросы брака и развода, разрешение жене уйти от мужа (*хул*'), освобождение от рабства, установление рода и посредническая деятельность. Это были те дела, которые обычно передавались судье для принятия решения.

Тем не менее ничто не препятствует использованию слова «обвиняемый» в уголовных делах. Напротив, его использование там более уместно, особенно с учетом того, что мы обсуждали выше относительно его лексического происхождения и юридического значения.

Категории обвиняемых по уголовным делам. Юристы делят обвиняемых по уголовным делам на три категории: человек, хорошо известный своей благочестивостью и честностью и, следовательно, вряд ли совершивший преступление; человек, печально известный своими проступками и распутством и поэтому вполне вероятно совершивший преступление; и человек, жизненные обстоятельства которого неизвестны, так что ничего нельзя предположить относительно вероятности совершения им преступления.

¹⁹⁴ *Al-Jurjani A. B.* Kitab al-ta'rifat. P. 93; *Al-Muttarizi M.* Al-Mu'arrab min al-Mugharrib. P. 164.

¹⁹⁵ *Al-Kubaysi W.* Al-Hudud. P. 287.

¹⁹⁶ Sharh Hudud Ibn 'Arafah. P. 468.

¹⁹⁷ Hashiyat Qaylubi wa Umayrah. 4: 334.

Что касается первой категории, то обвинение против них не будет принято, если оно не сопровождается юридически обоснованными доказательствами. Против таких людей не может быть предпринято никаких правовых действий на основании одного лишь обвинения. Таким образом, достойные люди могут быть защищены от унижения со стороны тех, кто стремится их обесчестить. Существуют два различных мнения относительно наказания тех, кто делает ложные заявления или обвинения против таких людей: мнение большинства правоведов, гласит, что такой человек должен быть наказан, но имам Малик и Асхаб считают, что наказание не должно применяться, если не будет доказано, что обвинитель намеревался причинить вред или иным образом дискредитировать обвиняемого. Правовой принцип, на котором основано решение большинства, заключается в том, что необходимо учитывать условную презумпцию невиновности.

Что касается второй категории, если обращаться к принципу рассмотрения косвенных доказательств и соблюдать принцип наиболее осмотрительного действия, в таком случае личная свобода обвиняемого вполне может быть ограничена. После этого должно быть проведено расследование предполагаемого преступления, чтобы определить, следует ли поддержать или отклонить обвинение. Отрицание обвиняемым претензий не является достаточным доказательством, равно как и его клятва. Скорее, важно доказать или опровергнуть истинность обвинения. В таких случаях судебный орган власти (т. е. правитель или судья) имеет право задержать обвиняемого на время расследования.

Что касается третьей категории обвиняемых – тех, чьи жизненные обстоятельства неизвестны, то правитель или судья могут задержать обвиняемого до тех пор, пока его ситуация не прояснится. Это решение, которое было принято большинством ученых, включая Малика, Ахмада, Абу Ханифу, а также их сподвижников и учеников, основывается на хадисе, в котором рассказывается, что Пророк задержал обвиняемого в преступлении на день и ночь¹⁹⁸. Смысл задержания, как его понимают классические юристы, заключается в стеснении и ограничении свободы, независимо от того, достигается ли это заключением в тюрьму, наблюдением или требованием оставаться в пределах определенной территории. Допустимый срок содержания под стражей также вызывает разногласия. В основном существует два

¹⁹⁸ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq*. P. 101, 103.

мнения: одни определяют его в один месяц, другие считают, что этот вопрос следует оставить на усмотрение должностного лица¹⁹⁹.

Принципы, которые необходимо учитывать

В шариате рассматривается косвенное состояние невиновности человека, и на этом основывается несколько правовых решений юристов. Более того, этот принцип может быть отменен только при наличии неопровержимых доказательств. Таким образом, он тесно связан с принципом, согласно которому убежденность не может быть перечеркнута сомнением. Действительно, связь одного принципа с другим напоминает связь ветви дерева со стволом, так как эти два принципа встречаются вместе во всей правовой литературе. Кроме того, они должны быть согласованы с принципом защиты общества путем осуществления превентивных мер от предполагаемых угроз с высокой вероятностью возникновения. То же самое верно и в отношении защиты того, что считается важным для общества.

Может ли принцип условной невиновности быть заменен чем-то, что может нанести вред обществу, если от этого принципа отказаться? Частично ответ на этот вопрос можно найти в приведенном выше тройном разделении обвиняемых. Возможно, остальная часть ответа может быть найдена в принципах выбора наиболее разумного, ограничения возможностей допустить ошибку и устранения того, что наносит вред.

Ислам, который стремится защитить права личности, также желает защитить права общества в целом. Поэтому ни один человек не может позволить себе нарушать права общества, прикрываясь личными правами и свободами, а общество не может попираť права человека или лишать его прав под предлогом какой-то мнимой опасности. Ислам чтит и возвышает человечество, наделяя человека множеством прав, прежде всего правом на жизнь, физическое благополучие, почет и уважение, личную свободу, свободу передвижения и многие другие. Таким образом, дом и личная жизнь человека священны. Никто не имеет права без разрешения входить в дом другого человека, заглядывать в его жилище, подслушивать частные разговоры, вскрывать чью-то почту или делать что-либо еще, нарушающее эти права.

Общество, как социум, пользуется аналогичными правами. Крайне важно, чтобы в обществе сохранялись мир и безопасность, отста-

¹⁹⁹ *Al-Mawardi A. H. Al-Ahkam al-Sultaniyyah.*

ивались его интересы и искоренялась преступность. Если возникает необходимость сохранить эти права путем временного ограничения или приостановления прав индивида, то такой акт будет совершен исходя из природы того, что диктуется потребностью, определяемой степенью необходимости. То, что диктуется необходимостью, представляет собой установленный властями предел властных полномочий, предоставленных следователю в отношении обвиняемого. Таким образом, полномочия следователя по сути являются отступлением от законодательно установленного принципа с целью реализации другого законодательно установленного принципа, который не может быть реализован иначе.

Если шариат позволяет следователю или судье наложить определенные ограничения на права обвиняемого для поддержания принципа общественных прав, то он также накладывает ограничения на полномочия следователя, которые представляют собой гарантии обвиняемому.

Полномочия следователя. Полномочия следователя в отношении обвиняемого ограничены, и если они и ущемляют некоторые права обвиняемого, то уж точно не распространяются на его/ее основные права. Именно поэтому Пророк назвал такого человека «узником»²⁰⁰. Это также означает, что обвиняемый содержится за счет государства.

Ибн ал-Каййим определил задержание как «лишение человека возможности общаться с другими людьми любым способом, который может причинить им вред»²⁰¹. Другие правоведы считали, что содержание под стражей относится к тому же классу наказаний, что и *худūd*. Соответственно, по их мнению, его не следует назначать только на основании подозрений. На самом деле, главный принцип здесь заключается в том, что человеку гарантируется личная свобода и право на свободное передвижение: «Он – Тот, Кто сделал для вас землю податливой, послушной. Ступайте же по свету и вкушайте из Его удела» (К. 67: 15). Таким образом, человек не может быть задержан или лишен свободы передвижения без юридически обоснованной причины²⁰².

Ислам проявил большое внимание к заключенному и его/ее делам. Например, однажды Пророк оставил заключенного на попечение одного человека. Он приказал тому заботиться о заключенном и прояв-

²⁰⁰ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla.* 11: 141.

лять к нему уважение, после чего часто навещал его и интересовался его благополучием. ‘Али ибн Абу Талиб часто совершал неожиданные визиты в тюрьму, чтобы проверить ее состояние и выслушать жалобы заключенных²⁰³.

Государство несет ответственность за обеспечение всех заключенных достаточным количеством пищи, одежды и медицинской помощью, а также за обеспечение защиты их прав. Более того, шариатские ученые постановили, что первой обязанностью судьи после вступления в должность является личное посещение тюрем и освобождение всех, кто был задержан несправедливо. Он должен подойти к каждому заключенному и выяснить причины его/ее заключения. В некоторых случаях он может встретиться с обвинителями, чтобы определить, остаются ли причины тюремного заключения в силе и свершилось ли правосудие.

Когда кого-либо заключают в тюрьму, судья, выносящий приговор, должен записать имя и происхождение заключенного, причину заключения, а также даты начала и окончания срока заключения. Аналогичным образом, когда судья уходит в отставку и его место занимает другой, новый судья должен написать старому и расспросить его о людях, которых он отправил в тюрьму, и о причинах, по которым он это сделал.

Право выносить приговор о тюремном заключении. Правоведы расходятся во мнениях относительно того, кто имеет право приговаривать кого-либо к тюремному заключению. Ал-Маварди писал, что полномочия следователя различаются в зависимости от его должности. Например, если следователь является должностным лицом или судьей и перед ним предстает человек, обвиняемый в краже или прелюбодеянии, то в таком случае он не может отправить обвиняемого в тюрьму, пока не узнает о нем больше, так как простое обвинение не представляет собой достаточного основания для заключения в тюрьму. Однако если следователь – это правитель или судья, занимающийся уголовными делами, то, в случае если он сочтет доказательства достаточно убедительными или изобличающими, он может арестовать и заключить обвиняемого под стражу. Тем не менее, впоследствии, если обвинение окажется необоснованным или несостоятельным, он должен отпустить обвиняемого. Большинство правоведов согласились с мнением ал-Маварди.

²⁰³ *Al-Ansari A. Y. Kitab al-kharaj и комментарий Fiqh al-mulak. 2: 238.*

Срок тюремного заключения. Ученые также разошлись во мнениях относительно того, как долго человек может находиться в заключении. Одни говорили, что он не должен превышать одного месяца, в то время как другие считали, что это должно быть оставлено на усмотрение имама или соответствующего судебного чиновника. Действительно, последнее мнение более разумно²⁰⁴.

К настоящему времени должно быть очевидно, что предварительное заключение допускается только в том случае, если необходимость в нем велика и когда соблюдены определенные условия, такие как вопросы, связанные с целью задержания обвиняемого, должностью лица, выносящего приговор, самим приговором и продолжительностью наказания²⁰⁵. Все это вопросы, в которых у заинтересованного судебного чиновника есть большие возможности для организации дел в соответствии с требованиями правовой политики конкретного времени или места. Другими словами, это не фиксированные вопросы, которые не подлежат изменению или развитию.

Наведение справок о личности, месте жительства и отношений обвиняемого. Аллах защитил и почтил человечество и запретил прикасаться к лицу, коже человека или покушаться на его честь²⁰⁶. Точно так же Он объявил, что жилище человека священно и не должно быть поругано:

О верующие! Не входите в чужие дома, пока не спросите позволения и не поприветствуете миром их обитателей. Это лучше для вас, если вы увидите (то, что прилично). Если же вы никого не найдете в них, то не входите, пока вам не позволят. Если же вам скажут: «Уйдите!» – то уходите. Так будет чище для вас. Воистину, Аллаху ведомо о том, что вы делаете (К. 24: 27-28).

О верующие! Избегайте (как можно) больше предположений, потому что некоторые предположения являются грехом. Не следите друг за другом и не злословьте за спиной друг друга (К. 42: 12).

Пророк сказал: «Все, что связано с мусульманином, является священным для другого мусульманина: его кровь, его богатство, его честь»; «В судный день Аллах зальет свинцом уши человека, внима-

²⁰⁴ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq.* P. 103.

²⁰⁵ *Awad I. M. N. Al-Majalah al-'arabiyyah.*

²⁰⁶ Это часть достоверного хадиса. См. *Al-Suyti J. Al-Fath al-kabir.* 3:256.

ющего недобрым разговорам людей о ком-то, к кому они настроены враждебно»; «Если амир попытается раскрыть недостоверные вещи о людях, он их погубит».

Есть и другие примеры. Однажды Ибн Масуду, в бытность его губернатором Ирака, сказали, что «с бороды Валида ибн ‘Укбы капает вино». Он ответил: «Нам было запрещено шпионить. Но если что-то станет нам известно, то мы привлечем его к ответственности». Рассказывают, что однажды ‘Умару ибн ал-Хаттабу сообщили, что Абу Михджан ас-Сакафи пьет вино в своем доме с друзьями. ‘Умар направился прямо к дому Абу Михджана, вошел внутрь и увидел, что с Абу Михджаном был еще один человек. Этот человек сказал ‘Умару: «Тебе не дозволено [подсматривать]. Аллах запретил тебе шпионить». ‘Умар повернулся и вышел.

‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф передал хадис:

Однажды ночью мы с ‘Умаром патрулировали в городе (Мадине). Нам показался свет в окне дома с приоткрытой дверью, из которого доносились громкие голоса и невнятная речь. ‘Умар сказал мне: «Это дом Раби‘и ибн Умайи ибн Халфа, и сейчас они там пьют. Что скажешь?» Я ответил: «Я думаю, что мы делаем то, что Аллах запретил нам делать. Аллах ведь сказал не следить друг за другом, а мы следим». Тогда Умар отвернулся и оставил их одних.

Очевидно, что частная жизнь человека и все прочие виды приватности должны уважаться и оберегаться. Это верно, лишь если только не случится нечто, что предписывает иное.

Значение слова «подозрение» в приведенном выше аяте (К. 42: 12) – «обвинение». Известный специалист по правовому толкованию Корана ал-Куртуби сказал, что этот аят запрещает обвинение, не имеющее под собой никакой фактической подоплеки, например, обвинение кого-либо в прелюбодеянии или употреблении вина при отсутствии каких-либо подтверждающих доказательств. Он написал:

И доказательством того, что слово «подозрение» в этом аяте означает обвинение, служит то, что Аллах затем сказал: «Не следите друг за другом». Это связано с тем, что у человека может возникнуть искушение выдвинуть обвинение, а затем искать подтверждения своим подозрениям посредством шпи-

онажа, наведения справок, наблюдения, подслушивания и так далее. Поэтому Пророк запретил слежку. При желании можно сказать, что подозрения, которых следует избегать как харам, отличаются от всех других видов подозрений тем, что у них нет надлежащих доказательств, ни явного обоснования. Итак, если подозреваемый известен своей добротой и пользуется уважением за кажущуюся честность, то подозревать его в порочности или мошенничестве без веской причины – харам. Однако дело обстоит иначе, когда речь идет о человеке, который прославился сомнительными сделками и неприкрытым нечестием. Таким образом, существует два вида подозрений: то, которое возникает и затем подкрепляется доказательствами, способными в свою очередь стать основой для вынесения судебного решения, и, во-вторых, подозрение, которое возникает без видимой причины и которое столь же весомо, сколь и противоположность ему. Этот второй вид подозрения – то же самое, что и сомнение, и на его основании нельзя выносить судебное постановление. Именно этот вид подозрения запрещен в аяате.

Это указывает на то, что человек, как и его дом, не может быть подвергнут обыску, слежке, записи разговоров по телефону или иным способом, какому бы то ни было вторжению в частную жизнь или разглашению какой-либо конфиденциальной информации только на основании сомнительного предположения, что он/она могли совершить наказуемое преступление. Это связано с тем, что необоснованное подозрение – это наихудшее из возможных видов подозрений, и придерживающийся такого предположения – попросту незаконник. Оно ничего не добавляет к истине, и ничего нельзя построить на этом, если нет информации, указывающей на нее, оснований и свидетельств для подтверждения.

Здесь следует отметить, что комментаторы Корана и знатоки правового толкования Корана все присоединились к мнению правоведов, разрешая арест и превентивное содержание под стражей в порядке предосторожности. Фактически они проводили различие между людьми, чей образ жизни свидетельствовал об их честности или, напротив, непорядочности. Таким образом, они сочли, что запрет распространяется только на слежку за добросовестными и порядочными людьми. При этом ученые считали, что шпионаж за людьми с иной репутацией вполне правомерен.

Коран и Сунна запрещают слежку в общих, а не конкретных выражениях. Имеющиеся сведения о человеке, который совершил проступок или подвергся обвинению, не позволяют нарушить неприкосновенность его личности или частной жизни при отсутствии веских доказательств. Этому мнению придерживался ‘Умар, когда воздержался от слежки за Абу Михджаном ас-Сакафи и Раби‘ей ибн Умаййей, хотя оба были известны своей любовью к крепким напиткам. То же самое произошло, когда Ибн Мас‘уд не стал шпионить за ал-Валидом ибн ‘Укбой, хотя тот и тот славился своим пристрастием к выпивке.

Исходя из этих принципов, шариат не допускает обыска человека или его жилища, слежки за личными разговорами, цензурирования личной почты и вмешательства в личную жизнь человека, если нет юридически обоснованных доказательств его причастности к преступлению. Эти доказательства, в свою очередь, должны быть рассмотрены органом, ответственным за исполнение постановлений шариата. Этот орган, очевидно, также должен быть способен правильно толковать учение и высшие цели шариата, понимать, что эти права гарантированы Кораном и Сунной и что любая попытка изменить или конкретизировать их представляет собой нарушение установленного этими двумя источниками. Следовательно, вышеупомянутые действия допустимы только в том случае, если они могут помочь установить обстоятельства преступления, защитить общество, обеспечив наказание преступников, а также гарантировать, что не пострадают невинные.

Одним словом, следственный орган не может выходить за рамки того, что абсолютно необходимо. Более того, лица, наделенные властью, всегда должны придерживаться надлежащего исламского поведения. Например, если уполномоченное лицо – мужчина, он не должен проводить личный досмотр женщины или входить в дом, где находятся женщины. Кроме того, не следует уничтожать или конфисковывать личное имущество, не имеющее отношения к предполагаемому преступлению

Допрос обвиняемого. Следователь может задавать обвиняемому вопросы на любую тему, которая поможет установить истину, а также может предъявить ему обвинение. Обвиняемый, однако, не обязан отвечать на эти вопросы. Об этом будет рассказано подробнее в следующей статье.



ПРАВА ОБВИНЯЕМЫХ В ИСЛАМЕ²⁰⁷ (ЧАСТЬ 2)



Согласно исламским законам, обвиняемому предоставляется множество прав. Ниже приводится их краткое описание.

Право на защиту

Обвиняемый имеет право защищаться от любого обвинения, доказывая несостоятельность приведенных доказательств или представляя в ответ их опровержения. В любом случае обвиняемому должна быть предоставлена возможность воспользоваться этим правом, с тем чтобы выдвинутое обвинение не превратилось в приговор. Наличие обвинения означает, что существует возможность сомнения, и от того, насколько велико это сомнение, зависит объем и характеристика защиты. Сравнение доказательств, представленных защитой, с доказательствами обвиняемого позволит установить истину, что в конечном счете является целью расследования.

Таким образом, самозащита – это не только право обвиняемого, которым он может воспользоваться или пренебречь по своему усмотрению, но это также право и долг всего общества в целом. Если наилучшие интересы человека заключаются в том, чтобы не быть осужденным, когда он фактически невиновен, то интересы общества играют ничуть не менее важную роль. Общество должно обеспечить, чтобы невиновные не были осуждены, а виновные не избежали наказания.

²⁰⁷ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *The Rights of the Accused in Islam // American Journal of Islamic Social Sciences*. 11: 4 (Winter 1994). P. 504–518. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

Именно поэтому шариат гарантирует право на защиту и запрещает отказывать в ней при любых обстоятельствах и по любой причине.

В одном известном хадисе сообщается, что Пророк сказал ‘Али, которого он только что назначил правителем Йамана: «О ‘Али! Люди будут приходить к тебе с просьбами о вынесении решений. Когда к тебе обратятся две стороны в споре, не принимай решения в пользу одной из сторон, пока не выслушаешь все, что скажут обе стороны. Только так ты придешь к правильному решению, и только так ты познаешь истину». Передается, что ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз сказал одному из своих судей: «Когда к тебе приходит истец с выколотым глазом, не спеши выносить решение в его пользу. Кто знает, может быть, другой участник спора придет к тебе с обоими выколотыми глазами!»

Основное правило в отношении защиты заключается в том, что она должна осуществляться обвиняемым, так как это его право, если он в состоянии постоять за себя. В противном случае он не может быть осужден. Вот почему некоторые юристы считают, что глухонемой не может быть наказан за преступления категории *хадд*, даже если все условия, касающиеся доказательств, были соблюдены. Аргументация здесь такова: если бы глухонемой был способен говорить, он мог бы высказать такие доводы, которые отменяют наказание *хадд* (заменяют его на более мягкое наказание *та‘зир* или вовсе освобождают от наказания), а с помощью только языка жестов он, возможно, не сможет выразить все, что хотел бы. Таким образом, при таких обстоятельствах, если наказание *хадд* будет применено, справедливость не восторжествует, потому что наказание *хадд* будет применено даже при наличии сомнений.

Обращение обвиняемого за защитой к адвокату

Я не знаю ни одного правоведа ранней эпохи, который бы полагал, что обвиняемому позволено обращаться за помощью к адвокату. В книгах, посвященных исламскому процессуальному праву (*ахкām ал-кадā’*) и поведению судей (*адаб ал-кādī*), этот вопрос не упоминается. Это очевидное упущение может быть связано с тем, что исторически судебные заседания были публичными. Поскольку на эти заседания массово приходили ученые-правоведы и эксперты, чье присутствие представляло собой настоящий и ответственный юридический консультативный совет, который активно помогал судье в отправлении

правосудия, никогда не возникало необходимости в профессиональном адвокате.

Тем не менее Абу Ханифа постановил, что тот, кто назначает другого представлять его в суде, несет ответственность за любое вынесенное решение, даже если представляемый может не присутствовать при вынесении решения. Другие правоведы высказывали аналогичные мнения. В достоверном хадисе сообщается, что Пророк сказал:

Я всего лишь человек, и некоторые из вас более красноречивы, чем другие. Поэтому иногда ко мне приходит спорящий, и я считаю его праведным и выношу решение в его пользу. Но если я когда-либо (ошибочно) постановил, чтобы право мусульманина было отдано другому, тогда знайте, что это подобно пламени из адского огня. Держитесь своего права или (если вы знаете, что оно принадлежит другому) откажитесь от него.

Во многих шариатских текстах подчеркивается необходимость урегулирования споров любыми средствами. Когда мы принимаем во внимание огромное различие в талантах и способностях спорящих сторон (особенно в умении эффективно спорить и вести дебаты), даже представших перед Пророком, мы понимаем, что любой метод, который приведет к справедливому решению, может считаться юридически правомерным. Поэтому решение обвиняемого обратиться за помощью в самозащите также может считаться правомерным при условии, что эта помощь исходит от беспристрастного и независимого адвоката. С помощью такого адвоката обвиняемый может получить правильное представление о предъявленных ему обвинениях: о том, что гласит закон; о весомости представленных доказательств и о том, что может быть использовано (и как это может быть использовано) для опровержения этих доказательств. Принимая во внимание все это, мы можем с уверенностью предположить, что обвиняемый имеет право защищать себя и обращаться за помощью к кому-либо другому.

Некоторые люди могут возразить против этого на том основании, что, хотя такой адвокат может быть более способным защитником, чем обвиняемый, так же верно и то, что он/она может быть более талантливым, чем другая сторона. В результате справедливое урегулирование никогда не может быть достигнуто. Но можно было бы опровергнуть эту точку зрения, сказав, что речь идет о максимально справедливом урегулировании и что лучше предоставить возможность

выбора адвоката, чем лишить обвиняемого помощи в изложении своей позиции и опровержении аргументов другой стороны. Это также лучше, чем оставлять у судьи какие-либо сомнения относительно того, какое наказание следует назначить. Как уже говорилось выше, у судьи не должно оставаться места для сомнений в обоснованности окончательного вердикта.

В своей «*Истории кади Куртубы*» ал-Хашини сообщает, что двое мужчин обратились со своим спором к Ахмаду ибн Баки. Полагая, что один из спорщиков, похоже, знает, о чем говорит, а другой (который казался честным и правдивым) этого не знал, он посоветовал последнему найти того, кто выступит от его имени. Когда мужчина ответил, что он говорит только правду, невзирая на последствия, судья сказал: «Не может быть ничего страшнее, чем умерщвление правды [твоим оппонентом]». Однако, согласно ал-Мариди, если судья велит спорящему обратиться за помощью к кому-то другому, то человек, выбранный в качестве адвоката, может помочь только в установлении (а не опровержении) иска. Судья не имеет права назначать человека для представления интересов другого лица.

Итак, перед нами два судьи: один советует спорящему обратиться к адвокату за защитой, а другой считает такой совет недопустимым. Очевидно, тогда это вопрос иджтихада. Вполне возможно, что в таком случае лучшим и более близким к духу шариата будет мнение, которое позволяет спорщику обратиться за правовой помощью. Еще более вероятно, что право на адвоката необходимо в случаях уголовного права, будь то в делах *худо́д* (где речь идет только о правах Аллаха) или в случаях, когда предполагаемое преступление затрагивает права как Аллаха, так и Его подданных.

В соответствии с процедурами современных судов обвиняемый наверняка столкнется с оппонентом, обычно адвокатом или государственным обвинителем, который гораздо более красноречив и способен аргументировать юридические доводы. В таких обстоятельствах обвиняемому, очевидно, потребуются услуги человека, который сможет достойно представить его дело и опровергнуть аргументы, выдвинутые обвинителем. Однако здесь возникает вопрос: имеет ли обвиняемый право на адвоката, пока дело находится в стадии расследования, или только когда оно доходит до суда? Если при рассмотрении этого вопроса будет проведен иджтихад и будет определено, что обвиняемому разрешено обратиться к адвокату, то, возможно, для обвиняемого будет лучше иметь адвоката на обеих стадиях. Это также

поможет выяснить обстоятельства дела. Кроме того, если кто-то хочет подготовить эффективную защиту, необходимо получить полное представление о предполагаемом преступлении и доказательствах, чтобы можно было опровергнуть обвинения. В дополнение к этому необходимо собрать информацию, доказывающую невиновность обвиняемого, а затем эффективно представить ее. Это укажет на то, что обвиняемому должно быть разрешено обращаться за юридической помощью к адвокату с момента предъявления обвинения.

Право обвиняемого хранить молчание и быть выслушанным

Обвиняемый имеет право на свободное выражение своего мнения, не опасаясь репрессий или использования сыворотки правды, наркотиков или гипноза для получения информации, которую он бы иначе не предоставил бы²⁰⁸. Также обвиняемый имеет право не отвечать на вопросы. Если он/она ответит на вопросы и впоследствии будет установлено, что ответы были ложными, он не может быть обвинен или наказан за дачу ложных показаний. Если обвиняемый признает свою ответственность или признается в совершении преступления *хадд*, он может отказаться от своих показаний и тем самым аннулировать ранее сделанное признание.

Показания, данные по принуждению

На обвиняемого нельзя оказывать давление, с целью заставить его дать признательные показания. Ибн Хазм пишет:

Следовательно, незаконно подвергать кого-либо страданиям посредством избиения, тюремного заключения или угроз. Ни в Коране, ни в общепринятой Сунне, ни в *иджма* ' нет ничего, что могло бы узаконить такое обращение, и ничто не может считаться относящимся к религии, если оно не исходит из одного из этих трех источников. Напротив, Аллах Всевышний запретил это и заставил Своего Посланника сказать: «Воистину, ваша кровь, ваше богатство, ваша честь и кожа священны для вас». Поэтому, когда Аллах сделал священными и тело, и репутацию,

²⁰⁸ *Al-Janzuri S. Al-Majallah al-'arabiyyah. No. 7 (March 1978). P. 119.*

Он запретил физическое и словесное оскорбление мусульман, за исключением тех случаев, когда этого требует закон, как это предписано в Коране и Сунне»²⁰⁹.

Наиболее важным условием, которое должно быть соблюдено, прежде чем признательные показания могут быть приняты, является свобода выбора. Признание, сделанное по собственной воле, будет считаться действительным, поскольку его истинность более вероятна, нежели ложь. Это предположение основано на том, что невозможно, чтобы разумный человек признался в чем-то пагубном, если для того нет веских причин. Если же признание вины или ответственности получены путем принуждения, то вероятность того, что они являются ложными, будет считаться большей, чем их правдивость, из-за фактора принуждения. Поскольку признание было дано в надежде избежать большего (или более вероятного, или неизбежного) зла, оно не может считаться добровольным. Поэтому большинство факихов постановили, что любое признание вины или ответственности, полученное под принуждением, недействительно и юридически неприемлемо.

В Коране мы читаем: «...кроме тех, кто был принужден к этому, тогда как в его сердце покоилась твердая вера» (К. 16: 156). Здесь Аллах сказал, что принуждение дает основание для отмены греха неверия и предписанного наказания за вероотступничество. Поэтому его можно считать основанием для отмены других дел. В одном из хадисов сообщается, что Пророк сказал: «С моей уммы снята ответственность за ошибки, забывчивость и принуждение»²¹⁰. Абу Давуд передал, что:

У племени *калā'ī* были украдены товары, и они обвинили некоторых ткачей [в этом преступлении]. Когда они рассказали о случившемся Ну'ману ибн Баширу, сподвижнику Пророка, то тот заключил ткачей в тюрьму на несколько дней, а затем отпустил их. Представители племени пришли к Нуману и сказали: «Как ты мог отпустить их, не избив их и не подвергнув никаким прочим наказаниям?» Ну'ман ответил: «Чего вы хотели? Вы хотели, чтобы я причинил им вред? Если бы ваши вещи появи-

²⁰⁹ *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla. 11: 141.*

²¹⁰ Существует несколько версий этого хадиса, некоторые из которых достоверны. Подробнее см. *Razi F. Al-Mahsul. Beirut: Mu'assasat al-risalah, 1992. 1: 233.*

лись [после того, как ткачи были вынуждены признаться в своем местонахождении], то это было бы сделано [и вы получили бы свои вещи обратно]. В противном случае мне пришлось бы содрать с ваших спин [при битье плетью, чтобы добиться признания] столько же кожи, сколько я содрал с их». Соплеменники сказали: «Так вот каково твое решение?» Ну‘ман же ответил: «Это решение Аллаха и Его посланника»²¹¹.

‘Умар сказал: «Человек не отвечает за себя, если его морили голодом, заковывали в кандалы или избивали»²¹². Шурайх сказал: «Заключение – это принуждение, угроза – это принуждение, тюрьма – это принуждение и избиение – это принуждение»²¹³. Ша‘би сказал: «Подвергать людей страданиям – это [порицаемое] новшество».

Из вышесказанного должно быть ясно, что ученые никогда не считали применение властями силы против обвиняемого чем-то, что может быть оправдано в соответствии с шариатом. Напротив, такое поведение было явно запрещено Аллахом, который велел Своему Посланнику сказать: «Воистину, каждая часть мусульманина священна для мусульманина: его кровь, его богатство и его честь».

Со слов ‘Урака ибн Малика передается, что он (‘Урак) сказал:

Двое мужчин из племени *гаффār* подошли к оазису, питаемому водами Мадины, около которого члены племени *гатфāн* пасли своих верблюдов. Когда на следующее утро члены племени *гатфāн* проснулись, они обнаружили, что два их верблюда пропали, и они обвинили в случившемся двух членов племени *гаффār*. Когда они привели тех двоих людей к Пророку и рассказали ему о случившемся, он задержал одного из них и сказал другому: «Иди и ищи». С задержанным обращались как с пленником, пока его спутник не вернулся с двумя верблюдами. Пророк сказал одному из них или именно тому, кого он задержал: «Попроси Аллаха простить меня». Тогда соплеменник *гаффār* сказал: «Да простит тебя Аллах, о Посланник Аллаха». И тогда Пророк сказал: «И тебя. И пусть Он дарует тебе мученичество на Его пути». Позже, в битве при Ухуде, этот человек умер мучеником²¹⁴.

²¹¹ *Al-Sijistani A. D. Sunan. X. 4382; Al-Nasa‘i A. A. X. 4878.*

²¹² *Al-Sanani A. R. Al-Musannaf. 10: 193.*

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid. P. 216.*

Со слов ‘Абд Аллаха ибн Абу ‘Амира передается, что он (‘Абд Аллах) сказал:

Я отправился в путь с несколькими всадниками. Когда мы прибыли в Зу ал-Марва, один из моих мешков с одеждой был украден. Среди нас был один человек, показавшийся нам подозрительным. Тогда мои спутники сказали ему: «Эй, ты, верни ему его сумку». Но мужчина ответил: «Я не брал ее». Когда я вернулся, я пошел к ‘Умару ибн ал-Хаттабу и рассказал ему о случившемся. Тогда он спросил меня, сколько нас было, и я сказал ему [кто там был]. Я также сказал ему: «О Амир ал-му’минин, я хотел привести этого человека в цепях». ‘Умар ответил: «Ты хотел привести его сюда в цепях, притом что не было свидетелей? Я не воздам тебе за твою потерю и не стану расследовать ее». ‘Умар очень расстроился. Он так и не возместил мне убытки и не стал ничего расследовать²¹⁵.

В первом примере Пророк просил прощения у того, кого он задержал на основании не более чем обвинения. ‘Умар посчитал недействительными права того, чье имущество было украдено, поскольку пострадавший заявил, что хочет арестовать обвиняемого, хотя никаких доказательств его вины не было. Что касается недействительности чего-либо, сказанного под принуждением, то большинство ученых считают, что признание, полученное под принуждением, также недействительно и что из этого ничего не может вытекать юридически²¹⁶.

Тем не менее некоторые ученые считали признание, полученное под принуждением, действительным, если обвиняемый был известен своими грязными и дурными делами, такими как воровство и т. п. Они цитировали хадис Ибн ‘Умара, в котором он сообщал, что Пророк сражался с жителями Хайбара до тех пор, пока они не были

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ См. *Ibn Qudamah Al-Maqdisi M.* Al-Mughni. 15: 12; *Al-Bahuti S. M.* Kashshaf al-qina‘. 6: 454; *Al-Batlayusi A. M.* Al-Insaf. 12: 133; *Al-Shaharabadi.* Mughni al-muhtaj. 2: 240; *Al-Fayruzabadi A. T.* Al-Muhadhdhab. 2: 362; *Al-Kaysani A.* Bada’i‘ al-sana’i’. 7: 189; *Al-Mirghanani B.* Al-Hidayah. 3: 275; *Al-Sarkhasi A. B.* Al-Mabsut. 9: 184-185; *Al-Dasuqi M.* Hashiyat al-dasuqi ‘ala al-sharh al-kabir, 3: 348; *Al-Kharashi A.* Al-Kharashi. 6: 87; *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M.* Al-Muhalla. 2: 288; *Ibn al-Murtada A.* Al-Bahr al-zakhkhar. 5: 3.

вынуждены укрыться в своей крепости. Видя, что их земля, посевы и сады попали в руки мусульман, они подписали договор о том, что их жизни будут сохранены и что они смогут взять с собой все, что смогут унести. Однако все их золото и серебро должно было остаться Пророку. Все это зависело от соблюдения одного условия: они ничего не скроют. Если бы это условие было проигнорировано, у них не оставалось бы ни договора, ни защиты. Тем не менее они спрятали немного мускуса вместе с деньгами и драгоценностями Хуйаййа ибн Ахтаба, которые он принес собой, когда был изгнан из племени Надир. Пророк спросил дядю Хуйаййа: «Что случилось с мускусом от Надир, который твой племянник принес с собой?» Он ответил: «Он весь ушел на войны и прочие расходы». Пророк сказал: «Но ведь он приехал совсем недавно, и у него было гораздо больше денег...» Тогда Пророк передал этого человека Зубайру, который подверг его наказанию²¹⁷. Тем временем было замечено, что Хуйайй прячется среди развалин. Мусульмане отправились туда, искали и нашли мускус, спрятанный там²¹⁸.

Однако этот хадис касается евреев, находящихся в состоянии войны, которые нарушили одно из соглашений (сражаясь) только для того, чтобы найти пристанище в другом соглашении, которое они также нарушили. Как это соотносится с причинением боли невинному мусульманину, вина которого не установлена?

Некоторые более поздние ханафитские ученые поддерживали действительность признания, полученного под принуждением. Сархаси написал в своем труде «*Ал-Мабсӯт*»: «Некоторые поздние ученые из числа наших шайхов дали фатвы, подтверждающие действительность признаний, полученных под принуждением, в случаях кражи, по той причине, что воры в наше время неохотно признаются в своих преступлениях».

²¹⁷ Например, для того, чтобы принудить к даче показаний или признанию. Однако эта часть хадиса упоминается только в одной из нескольких приведенных версий. См. следующую сноску.

²¹⁸ Эта версия была передана достоверной цепочкой рассказчиков: *Al-Bayhaqi A. B. Sunan al-ahkam*. 9: 137. Абу Давуд также передавал этот хадис (3006), но без упоминания о том, что дядя был выдан Зубайру. Также см. *Al-Asqalani Sh. Fath al-bari*. 7: 366-367; *Ibn 'Abidin al-Dimashqi M. Hashiyyah*, 3: 270; *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq al-Hukmiyyah*. P. 7-8.

Передают, что однажды ‘Исама ибн Йусуфа, сподвижника двух сподвижников Абу Ханифы, спросили²¹⁹ о воре, который отрицал (совершение хищения). ‘Исам ответил: «Пусть он принесет соответствующую клятву». Но амир возразил: «Вор и клятва? Несите плеть!»²²⁰ Не успели нанести десяти ударов плетью, как человек признался и украденное было возвращено. ‘Исам сказал: «Хвала Аллаху! Никогда я не видел, чтобы несправедливость была так похожа на справедливость, как в этом случае».

В сборнике фатв Базазия также подтверждается действительность признаний, полученных под принуждением. Когда Хасана ибн аз-Зийада спросили, разрешается ли бить (подозреваемого) вора до тех пор, пока он не признается, он ответил: «Если не вскрыть плоть, то кость никогда не покажется»²²¹.

Ибн ‘Абидин писал: «Избиение обвиняемого в краже – это политический вопрос. Так считал аз-Зайла‘и. *Kādī* может заниматься политикой, поскольку политика не является исключительной сферой деятельности имама»²²². Однако нет ничего, что подтверждало бы мнения этих ученых. Должно быть достаточно (в качестве опровержения) привести мнение ханафита Исама ибн ‘Йусуфа, который назвал это несправедливостью.

Более того, ни одна из этих причин не опровергает и даже не ослабляет собранные большинством юристов доказательства того, что получение признания с применением (или угрозой) силы незаконно. Их [сторонников применения насилия] мнения были бы действительны только в том случае, если бы имелись сопутствующие обстоятельства, которые ясно указывали на виновность обвиняемого, на то, что он/она

²¹⁹ Это были Абу Йусуф и Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани, двое из его сподвижников, в наибольшей степени ответственных за сохранение и распространение его правовой мысли и мнений. В остальном же хорошо известно, что Абу Ханифа был окружен сподвижниками, которые вместе с ним участвовали в процессе иджтихада. См. *Al-Kawthari Z. Fiqh ahl al-Iraq wa hadithuhum*.

²²⁰ При рассмотрении дел, связанных с иском, действует общее правило: если истец не может представить доказательства, дело может быть решено на основании клятвы, данной стороной, отрицающей иск. Это соответствует юридическому принципу, согласно которому «свидетельство – для того, кто утверждает, а клятва – для того, кто отрицает». Это не часто использовалось в делах, связанных с наказанием *hadd*, таких как кража, и объясняет, почему амир возражал против этого постановления.

²²¹ См. *Al-Rifai A. Tanwir al-absar* и комментарий Ибн ‘Абидина, 3: 270.

²²² См. *Ibn ‘Abidin al-Dimashqi M. Hashiyyah*. 3: 259.

спрятали украденную вещь (вещи), и если бы отсутствовали доказательства, предусмотренные (для обвинения категории *хадд*). В таком случае судья мог бы применить силу для возвращения украденного.

Но даже в этом случае нет никаких доказательств, подтверждающих их мнение. На самом деле, ученые-ханафиты согласились с мнением большинства в том, что признание, сделанное под принуждением, всегда недействительно, за исключением случаев кражи. Даже в случае кражи они считали, что к принуждению можно прибегать только для того, чтобы вернуть украденные товары. В противном случае наказание *хадд* в виде отсечения руки не может быть приведено в исполнение, даже если есть сомнение, была ли применена сила или нет²²³.

Ибн ал-Каййим, следуя мнению своего шайха Ибн Таймийи, поддерживал избивание тех, кто был обвинен в воровстве, если у них уже был печально известный послужной список злодеяний. Но это делалось только для того, чтобы вернуть украденное. По его мнению, это признание под принуждением не было причиной для применения наказания *хадд*, так как достаточным основанием для наказания было, скорее, наличие у вора украденных товаров. Он написал:

Если обвиняемого избивают, чтобы добиться от него признания, в результате чего он сознается, а потом украденные вещи находят в месте, указанном им, ему могут отрубить руку. Приговор будет приведен в исполнение не в качестве наказания *хадд* на основании признания, полученного под принуждением, а потому, что украденные вещи были найдены в том месте, где он указал в своем признании, что они будут находиться²²⁴.

Ибн Хазм писал:

В случае если нет никаких других [свидетельств], кроме признания, полученного под принуждением, тогда это ничего не будет значить, поскольку такое признание ничем не оправдывается в Коране, Сунне и *иджма'*. Более того, святость плоти и крови человека – это установленная истина. Таким образом, ничто из этого не может быть признано законным, кроме как на основании

²²³ Ibid. 4: 651. Общее правило в отношении наказаний *хадд* заключается в том, что они не могут быть вынесены, если есть хотя бы малейшее сомнение в отношении дела.

²²⁴ *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya S. Al-Turuq al-Hukmiyyah*. P. 104.

текста или *иджма'*. Если же, в дополнение к признанию, имеются доказательства, подтверждающие то, в чем обвиняемый признан, и то, что он, несомненно, был преступником, тогда становится обязательным применение к нему наказания *хадд*²²⁵.

Я не предполагаю, что Ибн ал-Кайим имел в виду нечто отличное от мнения Ибн Хазма, упоминающего прочие убедительные доказательства, полученные другими способами, благодаря которым дело можно было решить именно на их основе, а не на основе одного лишь признания. Как уже упоминалось ранее, большинство правоведов считали, что признание, полученное под принуждением, недействительно. Более того, они утверждали, что это так, даже когда косвенные доказательства, как, например, наличие украденных вещей в доме обвиняемого, указывали на обратное, ввиду возможности того, что эти вещи могли быть помещены туда кем-то, кто надеялся привлечь обвиняемого к ответственности²²⁶.

Несомненно, мнение большинства должно считаться преобладающим в плане запрета принуждения и аннулирования юридических последствий того, что получено под принуждением. Такое мнение согласуется с учениями Корана и Сунны в отношении необходимости отстаивать истину и справедливость. Признание, полученное под принуждением, не может считаться правдой, а наказание, вынесенное из-за этого, не может считаться справедливым. Более того, единственным верным средством сдерживания опасностей, угрожающих обществу, является гарантия, что правда и справедливость восторжествуют. Следовательно, принуждение должно рассматриваться как источник неисчислимых зол.

Признания, полученные с помощью обмана

Использование обмана для получения признания вины от обвиняемого считал предпочтительным Ибн Хазм, который привел хадис,²²⁷ где сообщалось, что Пророк использовал обман, чтобы заманить в ловушку еврея – тот размозил голову камнем голову девочки. В этом случае Пророк допросил мужчину (узнав от девочки перед ее смер-

²²⁵ *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla*. 11: 142.

²²⁶ См. *Al-Zarqani S. Sharh al-Muwatta'*.

²²⁷ Этот хадис, переданный Анасом ибн Маликом, был включен в сборники Бухари, Муслима, Абу Давуда, Ибн Маджи, имама Ахмада и других.

тью, что на нее напал этот мужчина) и продолжал задавать ему вопросы, пока тот в конце концов не сдался и не признал свою вину²²⁸.

Ибн Хазм также упомянул, что сподвижники использовали обман, чтобы добиться признания вины. Поскольку здесь нет никакого принуждения или пыток, Ибн Хазм счел этот метод вполне достойным. Малик же еще ранее придерживался мнения о том, что обман предосудителен, но Ибн Хазм не согласился с ним и опроверг его доводы. Однако более вероятно, что позиция Малика ближе к принципам исламского права, поскольку обман, в конце концов, делает недействительным чей-либо выбор и добровольный характер признания, даже если это не связано с причинением вреда или угрозой причинения вреда обвиняемому. На самом деле, запрет принуждения связан не столько с фактором причинения вреда, сколько с вопросом свободы воли, в отношении которого ислам непреклонен.

Чистосердечное признание обвиняемого и право на отказ от него

У обвиняемого есть две разновидности права, непосредственно касающихся обоснованности его отказа от собственных признательных показаний.

Первое: существуют права, для которых отказ от признания вполне правомерен. Таким, например, можно считать *худо́д*, которые являются правами Аллаха и могут быть отменены всякий раз, когда в их отношении возникают сомнения. Таким образом, если человек, обвиняемый в преступлении *хадд*, отказывается от своих показаний, то существует вероятность того, что его первоначальное признание было ложным, а отказ от него является правдой. Поскольку наказания *хадд* должны отменяться при возникновении сомнений, то, например, человек, признавшийся в супружеской измене, может быть освобожден от этого наказания, если затем откажется от своего признания. Все классические правоведы согласились с этим, за исключением Ибн Абу Лайла, ‘Усмана ал-Батти, Ибн Абу Савра и *ахл аз-захир* (сторонников буквального понимания текста закона)²²⁹. Имам Малик,

²²⁸ *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla. 11: 142.*

²²⁹ См. See *Al-Ifsah. 2: 406; Kashf al-qina‘. 6: 99; Al-Qawanin al-fiqhiyyah. P. 344; Bi-dayat al-mujtahid, 2:477; Mughni al-muhtaj. 4: 150; Bada’i‘ al-sana’i‘. 7: 61; Al-Mab-sut. 9: 94.*

однако, как сообщается, сказал, что опровержение приемлемо только в том случае, если оно приводит к сомнению. На самом деле, есть две версии мнения Малика о случаях, когда опровержение не приводит к возникновению сомнений. Наиболее известная версия заключается в том, что и в таком случае оно будет принято, а менее известная – в том, что не будет²³⁰.

Это различие в правовых мнениях имело место в отношении наказаний хадд за воровство и распитие алкогольных напитков. Правоведы в целом согласились с тем, что отказ от обвинения не может быть принят в случае ложного обвинения (*казф*). Они также разошлись во мнениях относительно (вооруженного) разбоя на дороге. Одно из мнений гласило, что любое отречение в случае такого преступления не может быть принято, потому что речь идет о правах людей, нуждающихся в защите, как и в случае ложного обвинения (где необходимо защищать права невиновных). Второе мнение заключается в том, что опровержение должно быть принято точно так же, как может быть принят отказ в случае супружеской измены²³¹.

Доказательством принятия отказа от признания служит хадис, в котором Пророк побуждает Му‘иза отказать от своего признания в прелюбодеянии: «Быть может, ты просто поцеловал, или почувствовал что-то, или окинул взглядом...» Если бы отказ от признания не рассматривался как вариант, Пророк не стал бы побуждать его к этому таким образом, о котором сообщается в хадисе. Отказ от такого признания может быть сделан путем заявления, например: «Я отказываюсь от своего признания», или посредством открытой демонстрации, например, когда человек убегает из места, где должно быть применено наказание. Аналогичным образом, опровержение может быть сделано до или после вынесения решения судьей.

Второе: существуют права, финансовые или иные, в отношении которых отказ от признания недействителен. Это права людей. Очевидно, что тот, кто признается, не имеет никаких прав распоряжаться чужой собственностью. Однако, поскольку признание приводит к установлению такого права для кого-то другого, из этого следует, что его отказ делает недействительным чье-то право. По этой причине такой отказ, будь то заявление или прямая демонстрация, может быть не принят.

²³⁰ *Ibn Rushd A. W. Bidayat al-mujtahid, 2:477.*

²³¹ *Al-Fayruzabadi M. A. Al-Muhadhdhab. 2: 364.*

Право обвиняемого на компенсацию за ошибки, совершенные при вынесении судебного постановления

Некоторые ученые придерживаются мнения, что шариат допускает компенсацию обвиняемому, который задержан в качестве меры предосторожности, но чья невиновность была установлена позже. В качестве доказательства они ссылаются на решение ‘Али о выплате компенсации (*гурра*) матери, если выкидыш произошел из-за неправильного рассмотрения ее дела должностным лицом.

‘Умару ибн ал-Хаттабу сообщили, что женщина, чей муж был в отъезде, принимала посетителей мужского пола. Сочтя это предосудительным, ‘Умар послал кого-то допросить ее. Когда ей сказали, что ‘Умар вызвал ее, чтобы она объяснила свое поведение, она воскликнула: «Горе мне! Хороши мои шансы против такого человека, как ‘Умар!» По дороге ее охватил страх, и она начала испытывать боли. Не в силах продолжать путь, она остановилась у дома и мгновенно родила ребенка, который после родов дважды вскрикнул и сразу же умер. ‘Умар обратился за советом к нескольким сподвижникам. Они сказали ему, что он не несет ответственности за случившееся. Тогда он обратился к ‘Али, который хранил молчание, и спросил его мнение. ‘Али ответил: «Если они говорили на основе своих убеждений, то их убеждения ошибочны. Если они говорили, чтобы угодить тебе, то их советы не принесут тебе пользы. Мое мнение таково: ты несешь ответственность и должен выплатить денежную компенсацию родственникам (*диййа*). В конце концов, именно ты испугал ее. Если бы ты так не напугал ее, она бы не родила преждевременно». И ‘Умар дал указание выплатить деньги семье во искупление вины²³².

Ханбалитская школа говорит, что правитель обязан выплатить денежную компенсацию родственникам погибшего. Если мать умирает по той же причине, правитель также должен выплатить ее родственникам деньги²³³. В этом вопросе шафиитские правоведы согласились с ханбалитами, утвердив, что ребенок умер не по своей вине, и указав, что правитель несет ответственность за выплату компенсации в случае

²³² О этом случае рассказывалось в следующих работах: *Al Sanani A. R. Al-Musannaf*. 9: 454, 10. 18, 11: 18; *Al-Maqdisi M. A. Al-Mughni*. 9: 579; *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla*. 11: 24; *Al-Nawawi A. Z. Al-Muhadhdhab*. 2: 192.

²³³ *Al-Maqdisi M. A. Al-Mughni*. 9: 579.

выкидыша у беременной женщины в результате наказания *хадд*²³⁴.

Наложение наказания *хадд* – прямая обязанность правителя. Если он будет небрежен в выполнении этого долга, то провинится перед Аллахом и Его Пророком. Поскольку визиты незнакомых мужчин в дом женщины, муж которой находится в отъезде, – довольно сомнительное дело, власти должны рассмотреть его так, чтобы это не привело к каким-либо общественным бедствиям. В описанном случае, вполне вероятно, ‘Али занял такую позицию, потому что чувствовал, что этот вопрос следовало решить по-другому. Например, женщина могла бы получить консультацию в своем доме и в манере, не представляющей угрозы. Таким образом, возможно, ‘Али хотел сказать, что если правителю нужно поговорить с кем-то, он должен вызвать человека вежливо и с сохранением его достоинства, но никак не резко. В других же случаях вызов правителем обвиняемого надлежащим образом никогда не должен налагать на правителя такую ответственность, если только он не выйдет за рамки своих полномочий и не нарушит права обвиняемого²³⁵.

Следует также отметить, что женщина родила до того, как ее обвинили в чем-либо, и до того, как она узнала, зачем ‘Умар вызвал ее. Поэтому трудно использовать ее случай в качестве прецедента для утверждения, что правитель несет ответственность за выплату денег семье погибшего, в случае если человек умирает во время содержания под стражей. Тем не менее принципы шариата, безусловно, не препятствуют тому, чтобы правительство делало добро тем, кто пострадал в результате его ошибок при защите прав общества и его подданных. Это может принять форму извинений, материального или юридического возмещения. Более того, вполне вероятно, что принципы шариата поощряют подобные действия. Пророк извинился перед задержанным им представителем племени *хаффārī*, а затем попросил его помолиться и попросить у Аллаха прощения за него. Когда тот сделал это, Пророк немедленно помолился за этого человека и попросил Аллаха даровать ему мученическую смерть. Это, безусловно, было больше, чем простое

²³⁴ Разумеется, беременную женщину нельзя подвергать наказанию *хадд* до тех пор, пока она не родит и не выкормит своего ребенка. Тем не менее в случае если была допущена ошибка и она все же оказалась наказанной, имам несет ответственность за любые последствия.

²³⁵ По мнению захирийских правоведов, правитель или его представитель не должны нести ответственность в таких случаях. См. *Ibn Hazm Al-Andalusi A. M. Al-Muhalla*. 11: 24-25. Ал-Маварди и Абу Йа‘ла проводили различие между наказанием *хадд* и *та‘зир*, возлагая ответственность на правителя только в том случае, если наказание *та‘зир* привело к смерти заключенного. См. *Al-Mawardi A. H. Al-Ahkam al-sultaniyyah*. P. 238; *Al-Farra A. Y. Al-Ahkam*. P. 282.

извинение со стороны Пророка, и это указывает на правильность мнения о том, что обвиняемый должен получить компенсацию за все страдания, которые он/она претерпевает из-за недоказанного обвинения.

Что касается тиранических и деспотических процедур, используемых определенными правителями, которые нарушают права и привилегии, дарованные человечеству Аллахом, то вся умма согласна с тем, что они и их должностные лица, как и все остальные, должны быть привлечены к ответственности как за вред, который они намеревались причинить, так и за тот, который принесли без намерения. В конце концов, Пророк ведь взял на себя ответственность.

В довершение всего правоведы разошлись во мнениях о том, из каких средств следует выплачивать компенсацию за ошибки или проступки правителя: из его личных средств, средств его семьи и соседей (*'акйла*) или из государственных средств (*байт ал-мāл*). У каждого варианта были свои сторонники²³⁶.

Заключение

В мои намерения не входило перечисление всех прав обвиняемого в исламе, а скорее указание на некоторые из наиболее важных. В противном случае пришлось бы рассматривать все правовые процедуры, условия и тонкости судебного этикета, направленные на защиту личности и достоинства обвиняемого. Сегодня нам стыдно наблюдать за тем, как некоторые государства, преимущественно с мусульманским населением, совершенно не заботятся о человеческом достоинстве и правах, и что они сознательно игнорируют гарантии, призванные защищать эти права. Многие из людей, связанных с исламом в некоторых мусульманских странах, стали проклятием и для ислама, и для мусульман. Их тирания служит лишь искажению истины ислама и способов, с помощью которых он поддерживает справедливость, а также превращению жизни своих подданных в сущий ад. Если остальной мир считает мусульман в основном людьми жестокими и деспотичными, то это из-за варварства этих правителей и их пренебрежения к благонравию. По этим причинам мировое сообщество всегда готово присоединиться к врагам ислама по любой причине, просто потому, что они считают – мусульмане непременно выступают агрессорами. В конце концов, как можно ожидать, что те, кто нарушает права собственных граждан и попирает их святость, не будут выступать инициаторами агрессии против своих врагов и противников?

²³⁶ См. источники, указанные в конце предыдущей статьи.



ЧАСТЬ 4
Политическая мысль





ПОЛИТОЛОГИЯ В КЛАССИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ЛИТЕРАТУРЫ ИСЛАМА²³⁷



Я не знаком ни с одним специализированным исследованием в нашем классическом наследии, которое сегодня можно было бы назвать политической мыслью, или трактатом о политических системах, международных отношениях, системах правления, истории дипломатии, политическом развитии, методах политического анализа, политической теории, политическом планировании или каких-либо из других категорий, изучаемых в настоящее время как часть современного знания.

Тем не менее многие вопросы, поднимаемые в этих дисциплинах, рассматривались в классическом наследии посредством фикха (исламским правоведением), который за свою долгую историю затронул многие темы, изучаемые сегодня в социальных науках. Аналогичным образом многие вопросы, рассматриваемые в политологии, были затронуты ранними учеными ислама в рамках классического фикха *ал-ахкām ас-суннийа* (принципы власти). Возможно, «*Ас-Сийāса аш-шар'ийа*» Ибн Таймийи была одной из наиболее выдающихся работ в этом направлении, наряду с «*Лутф ат-тадбйр*» ал-Хатиба ал-Искафи, в которой также рассматривались некоторые вопросы, остающиеся актуальными и сегодня. Подобными работами также считаются «*Сулūk ал-мāлик фи тадбир ал-мамāлик*», «*Бада'ий ас-силх*» и другие.

Эти работы показывают, что смысл политики для мусульманского сознания и в исламском видении включает в себя принятие мер для человечества в соответствии с ценностями, предписанными Аллахом,

²³⁷ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: *Political Science in the Legacy of Classical Islamic Literature // American Journal of Islamic Social Sciences*. 7, no. 1 (March 1990). P. 9–13. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

чтобы воплотить Его цели в творении и претворить полномочия наместничества, цивилизационные обязанности и долг уммы выступать в качестве свидетеля человечества в качестве «умеренной уммы».

«Принятие мер» включает в себя изучение прошлого и усвоение его уроков, а также интерпретацию, понимание и анализ настоящего в свете этих уроков. Другие элементы включают планирование на будущее и использование всех научных знаний, проясняющих особенности настоящего. В подобном начинании необходим определенный вид пронизательного, целеустремленного интеллекта. Этот особый вид одаренности и способностей факихов – той, что называют *фикх ан-нафс* (врожденная религиозная/юридическая прозорливость), атрибутом человека, для которого понимание и аналитические способности стали второй натурой.

Вызовы, стоящие перед мусульманскими учеными

Мусульманские ученые-политологи сталкиваются с серьезными вызовами. Зачастую выработке всестороннего и объективного взгляда на них мешают две фундаментальные проблемы. Во-первых, этим ученым трудно отделить политический аспект от прочих научных проблем (к примеру, источников ислама [Корана и Сунны], источниковедческой методологии для толкования этих текстов или всеобъемлющего законодательства фикха). Трудно, а вероятно и невозможно, провести четкое разделение между этими аспектами, как это делается в социальных науках в наши дни.

Этот момент стал еще более очевидным благодаря свежему опыту некоторых исламских университетов, в которых недавно были созданы кафедры *ас-сийаса аш-шар'ийа* (науки об управлении согласно принципам шариата). Они столкнулись с большими трудностями при изложении материала по политологии в исламской традиции методичным образом, соответствующим образовательным и академическим целям, для которых они и были созданы. Действительно, примеры применения моделей из истории ислама, разнообразие опыта с точки зрения того, насколько близко (или нет) эти модели подходили к заявленному исламскому идеалу, а также различные позиции традиционных ученых по отношению к таким моделям, – все это дает основания утверждать, что исламская культура и образование лишены науки исламской политической мысли.

Во-вторых, эта интеллектуальная пустота по умолчанию вынуждает использовать политическую перспективу и опыт Запада в качестве авторитетных источников в области исламской политологии. Однако эта политическая перспектива основана на ценностях, применение которых мусульманскими учеными фактически препятствует полноценному пониманию исламской политической системы. Кроме того, эти ценности не подходят для проведения изменений или развития в условиях ислама. Среди наиболее известных ценностей, проповедуемых западной мыслью, а также ценностей, препятствующих пониманию правильной исламской перспективы, можно назвать следующие:

1. Ислам – это такая же религия, как и любая другая, и поэтому он не должен ничем существенно отличаться от христианства средневековой Европы в том смысле, что непременно именно Церковь была обязана стоять на пути прогресса. Согласно этой точке зрения, всякое развитие и совершенствование человечества стали возможными только после раскола между Церковью и государством. После долгой и ожесточенной борьбы Запад одержал победу над Церковью и всем, что она собой представляла. Следовательно, немыслимо, чтобы западный человек мог представить себе связь между знанием и религией, не говоря уже о том, чтобы принять концепцию основания гуманитарных и социальных наук на религии или придания им религиозной направленности.

2. Ислам – это религия, а в религии, которая полагается исключительно на откровение, разум и эмпирические знания отходят на второй план. Сторонники такой точки зрения считают абсурдным предположение о том, что социальная наука может быть основана на религии, особенно такая дисциплина, как политология, в которой большое значение придается человеческому опыту и эмпирическим знаниям.

3. Источники религии, основанные на откровении, подлежат интерпретации в первую очередь посредством языка, на котором была ниспослана религия. Поэтому утверждается, что определение истинного значения этой религии полностью зависит от этого языка.

4. Источники религии историчны в том смысле, что они связаны с событиями определенного времени. Согласно этой точке зрения, историчность этих источников обуславливает серьезность любой научной работы, выполненной в рамках данной религии, и, более того, сводит на нет любую попытку обобщения.

Эти заблуждения требуют, чтобы современные мусульманские политологи, сегодня, более чем когда-либо, задействовали все доступные ресурсы для проведения революции в мышлении уммы и создания прочных академических основ исламской науки о принципах и методах правления, основанных на шариате. Таким образом, мусульмане смогут восстановить свою идентичность и получат стимул трудиться ради возрождения уммы как влиятельной международной силы, способной вырвать бразды правления у сил зла и самонадеянного превосходства на Земле.

Шаги на этом пути

Возможно, подходящим началом для ряда мусульманских политологов, осведомленных об истинах, изложенных выше, было бы сравнительное изучение некоторых из перечисленных ниже тем:

- а) *таухид*, абсолютное единство Аллаха (*субханаху ва та'ала*) как божественной сущности и Господа (*Рабб*);
- б) абсолютная власть Аллаха и исключительность откровения (*вахй*) в качестве источника законодательства;
- в) Откровение и вселенная как источники знаний;
- г) разум, чувственные ощущения и эксперимент как средства достижения знания;
- д) единство уммы и неповторимость ее природы и смысла;
- е) концепция наместничества (*хилāфа*), достоинство человечества и то, что отличает человечество от остальных Божьих творений;
- ж) превратности судьбы и их преодоление;
- з) постоянство источника ценностей;
- и) единство высшей истины и реальности;
- к) *масхūr*, в смысле использования, а не эксплуатации.

Когда мы рассматриваем эти принципы, трудно заметить какое-либо реальное сходство между ними и теми принципами, на которых основаны другие цивилизации.

В качестве второго шага эти мусульманские ученые должны работать над представлением полной концепции или проекта, основанного на вышеуказанных принципах, – проекта, отвечающего на вопросы: как мусульмане могут заниматься политикой в современном мире? как политика связана с шариатскими обязательствами? как

современные политические практики и институты могут считаться исламскими или, по крайней мере, способными поддерживать исламские ценности в таких областях, как индивидуальное политическое самовыражение, шура (*шūrā*), а также предписание добра и запрещение зла? Они также должны ответить на вопрос, как реализовать подлинно исламские альтернативы в нынешней политической конфигурации.

Исламская цивилизация породила различные примеры государственного устройства, которые в одних случаях приближались к идеям справедливости и надлежащего правления, а в других – к наихудшим формам угнетения, несправедливости и тирании. Некоторые ученые фикха были снисходительны в принятии последних ситуаций, в то время как другие заняли позиции достаточно жесткой оппозиции, боролись против тирании правителей и поддерживали целостность исламских ценностей и ясность целей ислама. Однако история не оставила нам целостного понимания тех вопросов, которые считаются актуальными в наши дни. Среди них следующие:

Какова истинная природа шуры? Как этот принцип должен проявляться и как можно поучаствовать в его выражении? Какие институты необходимо создать для воплощения шуры в реальность? Как подготовить умму к применению шуры? Как следует анализировать обстоятельства истории уммы, чтобы извлечь из них уроки? Каково должно быть влияние фикха на исламскую политическую мысль, практическую деятельность и институты? Как умме следует принимать практическое участие в политическом процессе? Каковы средства приведения уммы в состояние политической компетентности? Какие институты необходимы для этого начинания? Какие заверения в возможность предотвратить злоупотребления правителями своим положением и манипулирования правами уммы современные ученые-политологи могут почерпнуть из учения ислама, дабы представить на законодательном и институциональном уровне? Какие гарантии и фундаментальные концепции могут быть представлены немусульманским меньшинствам, проживающим в исламских государствах? Как они могут участвовать в политике и управлении государством, большинство населения которого составляют мусульмане?

В течение девятнадцатого века было предпринято несколько серьезных попыток создать исламские государства в пределах традиционной мусульманской родины. Однако многие из них потерпели неудачу, поскольку, среди прочих причин, исламская политическая мысль не смогла удовлетворить фундаментальные концептуальные потребности современного исламского государства. Кроме того, мусульманские мыслители того времени не смогли разработать современный исламский фикх управления и политики, который мог бы послужить основой для установления продуманной и четкой исламской политики.

Тем не менее мусульмане как народ продемонстрировали свою способность через различные исламские движения стимулировать умму к достижению своих целей и зарождают в ней дух джихада, чтобы она была готова пойти на величайшие жертвы. Примеров тому множество, но, пожалуй, самыми очевидными являются джихад в Афганистане и интифада в Палестине. Однако, даже несмотря на эту способность, мусульманский разум все еще не может воспользоваться всеми этими достижениями и применить их с пользой. Революции в исламском мире служат лучшим примером этого явления. Политологи и знатоки фикха, несмотря на очевидные различия в их дисциплинах, явно находятся в наилучшем положении, чтобы предложить решения этих проблем.

Политический и управленческий фикх, который так необходим умме в настоящее время, должен обратиться к целям и задачам ислама, его общим принципам и заповедям. Это позволит создать целостную систему политической мысли, способную взаимодействовать с современными реалиями для воплощения великих замыслов ислама. В этом стремлении все теории должны быть основаны на принятых в шариате источниках доказательств, а также на историческом и современном опыте человечества.

Необходимые источники доказательств для современных мусульманских ученых, вовлеченных в это начинание, – конечно же, в первую очередь Коран и Сунна, *иджма* ‘ (консенсус ученого сообщества) и *кийас* (рассуждения, основанные на аналогии). Помимо этих четырех источников, существуют и другие, менее известные, но, безусловно, ценные источники исламского права: *маслаха мурсала* (высшее благо), *истихаб* (оценка обстоятельств), *бар’ах* (правовое разрешение), *’адах* (обычай), *а’раф* (правовая конвенция), *истикра’* (индукция), *истидлал* (дедукция), *истихсан* (правовое предпочтение), *сад*

ад-дхарй'и (воспрепятствование использованию предлогов) и *ахз би ал-ахафф* (принятие наименее навязываемого).

Мусульманские ученые, которые изучают эти дополнительные методы, вскоре поймут, что существуют большой простор и сильная отдача от применения интеллекта в установлении фикха политики и управления.



НЕДОСТАЮЩИЕ АСПЕКТЫ В СОВРЕМЕННЫХ ИСЛАМСКИХ ДВИЖЕНИЯХ²³⁸



Введение

В данной статье рассматривается несколько аспектов, которые, по моему мнению, совершенно или частично отсутствуют в теории или практике многих современных исламских движений. Однако я признаю, что большинство этих движений являются всего лишь продолжением тех движений за реформы и независимость, которые сыграли первопроходческую роль в сохранении самобытности уммы и сопротивлении колониальному вторжению и гегемонии на рубеже двадцатого века. Данная статья призвана напомнить им о некоторых упущенных аспектах на том основании, что «воспоминание приносит верующему мир добра» и что «мудрость – это поиск верующих; где бы они ее ни нашли, они должны ее бережно хранить».

Я полностью осознаю резкое различие между дискурсом, характеризующим этап освобождения и сохранения идентичности уммы, и дискурсом постколониального этапа, который, по необходимости, должен отличаться зрелой реконструкцией. Из этого следует, что изучение отсутствующих или недооцененных аспектов в современном мусульманском дискурсе требует значительных усилий, скрупулезного внимания и объективности.

В данном исследовании я раскрою эти недостающие аспекты в надежде внести свой вклад в развитие и становление исламского дискурса. Если я преуспею, то хвала Аллаху, Дарующему заслуги в этой

²³⁸ Эта статья изначально появилась «Нерегулярных публикациях» МИИМ (ИИТ's Occasional Papers). Переведена Отделением перевода МИИМ в 1996 г.

жизни и в будущей. Если я потерплю неудачу, то моим оправданием станет то, что человечество склонно к небрежности и забывчивости. Я прошу у Него прощения, если забываю или ошибаюсь, и прошу Его сделать так, чтобы мы извлекли пользу из того, чему Он нас научил, и научить нас тому, что полезно. Он – Всезнающий, Всеотзывчивый.

С тех пор как Аллах сотворил Адама, обучил его всем понятиям и сделал своим наместником на Земле, история человечества движется к цели, предначертанной Творцом. При этом люди разделились на две группы: тех, кто исполняют свои роли в соответствии с божественным учением, и тех, чьи роли исходят из их собственных (или их предков) представлений и желаний. Первая группа рассматривает историю как продукт освященной диалектики между Аллахом, человечеством и Вселенной, а вторая – как результат конфликта между человечеством и природой. В результате они игнорируют, отрицают или обходят стороной центральное место Аллаха в Его божественном плане или поклоняются ложным божествам, которым они приписывают роли, схожие с ролью Аллаха. Ислам стремится исправить основные представления таких людей, обновить их мировоззрение, помочь им обрести душевный покой и предоставить им окончательные ответы на их главные вопросы.

Современный исламский дискурс: недостающие аспекты

Видеть в исламе основу как для мышления, так и для практики во всех аспектах жизни является первостепенной целью и движущей силой любого мусульманина. Ислам проявляет неизменный интерес к человеческим проблемам и судьбе человечества. Поэтому Аллах ниспослал совершенный текст, который отвечает на вопросы существования – толкует проблемы и ход событий, но также и дает ответы на уровне человеческого наместничества или в поле размышления о вселенной как доме и инструменте. В конечном счете Коран – это Слово Аллаха, всеобъемлющая чудесная Книга, которую Он назвал милостью человечеству.

В тот День Мы выставим из каждого народа свидетеля против них из их числа, а тебя (Мухаммад) выставим свидетелем против этих (твоих людей). Мы ниспослали тебе Книгу для разъяс-

нения всех вещей, как руководство к прямому пути, милость и благу весть для смиренных (К. 16: 89).

Свидетельские показания и ответственное свидетельствование

После выполнения Посланником своей миссии задача ответственного свидетельствования, как Коран и предполагал, была передана умме как таковой: «Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности. Так вы можете быть свидетелями народам...» (К. 2: 143).

Посредством свидетельства Посланника и умеренной уммы, коллективные усилия которой направлены на совершение благих дел и достижение всеобщей гармонии, Аллах приведет Свое дело к успеху: «Он – Тот, Кто направил Своего Посланника с верным руководством и религией истины, чтобы она восторжествовала над всеми остальными религиями, даже если это ненавистно многобожникам» (К. 61: 9).

Свидетельствование – это ответственный акт, который является как концептуальным, так и конкретно-материальным. Таким образом, необходимость воплотить свидетельство в живом мире имеет первостепенное значение. Каждое его применение подразумевает свои экономические, социальные и интеллектуальные компоненты, в основании которых, в свою очередь, лежит особый культурный порядок, равно как и особый порядок научной и исследовательской методологии. Коран содержит в себе и доводит до совершенства все методологии, поскольку по своей природе это совершенный божественный текст. В равной степени он способен порождать и направлять все культурные порядки благодаря универсальности своего послания. Кроме того, будучи последним откровением Аллаха человечеству, ислам может справиться с культурными кризисами людей, а также методологическими проблемами, присущими отраслям человеческого знания. Потому ислам может реконструировать их методы рассуждения и в какой-то момент решить их проблемы в свете божественного руководства и истинной религии. Тогда наша ответственность за свидетельствование намного больше, чем мы могли предположить или осуществить на практике до сих пор.

Недостающие аспекты: процедура выявления

В наших перспективах и практике отсутствуют несколько важных аспектов. Они могут быть выявлены в результате критической оценки наших нынешних практик и их приложений. Для этого нам нужно со-

поставить их с целями и намерениями, присущими нашему активно-му свидетельствованию должным образом сбалансированной уммы. Эти цели установлены Кораном:

Алиф. Лām. Рā’. Мы ниспослали тебе Писание, чтобы ты вывел людей, с дозволения их Господа, из мрака к свету на [Его] путь Могущественного, Достохвального... (К. 14: 1).

Назначение такого руководства – вывести нас на прямой путь таухида, который откроет нам возможность перестроить самих себя и воссоздать умму так, чтобы она могла преодолеть недостатки современных методологий, их ограничения, созданные человеком, и атомистическую замкнутость.

Новая тьма современной цивилизации многообразна, поскольку объемлет все процессы, культуры и науки. Негативный опыт накапливается как на Западе, так и во всех остальных регионах, и требует от людей получения общего представления о том, как противостоять ему. В противном случае мусульмане будут начинать с того, с чего начал Запад, и в конечном итоге окажутся в схожей неразберихе и стагнации:

Или (положение неверующих) подобно мраку во глубине морской пучины. Его покрывает волна, над которой находится другая волна, над которой находятся (темные) облака. Один мрак поверх другого! Если он вытянет свою руку, то не увидит ее. Кому Аллах не даровал света, тому не будет света (К. 24: 40).

Этой сложной тьме противостоит свет, к которому Аллах ведет тех, кто его ищет:

Аллах – Свет небес и земли. Свет Его подобен нише, в которой находится светильник. Светильник заключен в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он возжигается от благословенного оливкового дерева, которое (не находится) ни на востоке, ни на западе. Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем. Один свет поверх другого! Аллах направляет к Своему свету, кого пожелает. Аллах приводит людям притчи, и Аллах знает о всякой вещи (К. 24: 35).

К всестороннему осознанию

Проблема реформ и перемен одновременно сложна и универсальна, а этот факт требует всестороннего осознания, чтобы соответствовать вызову. В силу своей сложности это всеобъемлющее осознание должно быть методологическим, направленным на исследование всех «глубин» тьмы, будь то культурной или научной, как на уровне теории, так и на уровне применения. Его целью должно быть понимание характеристик потока и агентов [– текущего процесса и факторов], которые влияют на изменения и вызывают (или не устраняют) кризис. Это упражнение направлено на то, чтобы разобраться с этими агентами, используя комплексный метод, не ограниченный редукционизмом или компарментализацией, т. е. раздельным мышлением.

Универсальный кризис, универсальное решение

Факторы, оказывающие влияние на переменные текущего состояния дел, не ограничиваются географическим положением мусульманских обществ. В действительности универсальный аспект кризиса проистекает из всестороннего взаимодействия между нациями и народностями на волне современного информационного взрыва. Правильное понимание этих факторов, которые проникают в наши умы через взаимодействие с другими культурными порядками и научными методологиями, – необходимое условие осмысления происходящего сегодня. Эти научные методологии и культурные порядки не только были переданы нам в форме систем управления и социально-экономических институтов, но также и внесли свой вклад в формирование нашего мировоззрения по их образу и подобию.

С учетом этого каждая эпистемологическая парадигма имеет потенциал захвата другой посредством интеллектуального или институционального вторжения, особенно когда мы находимся в уязвимой позиции – на окраине влиятельной центральной цивилизации, которая является универсально доминирующей с точки зрения ее цивилизационных и эпистемологических порядков. Если ситуация сохранится, конечным результатом будет полное поглощение этим господствующим культурным и эпистемологическим порядком.

Склонность к компромиссу или отвержению: ее истоки

Результат описанного выше – появление тенденции присоединяться к победителю (*ал-гāлиб*), как утверждает правовед, социолог и

историк Ибн Халдун (ум. 1406) в своем «*Ар-Рисала*»,²³⁹ или без колебаний отвергать победителя. Солидаризация с триумфатором начинается с уступок и компромиссов. Одним из примеров этого является отождествление западной демократии с исламской шурой (взаимными консультациями) и, как следствие, пренебрежение принципиальными различиями между двумя этими культурными и эпистемологическими парадигмами. Демократия исходит из либерального индивидуализма и основывается на сдерживании конфликтов; в основе шуры лежит единство общины и полный отказ от конфликтов. Другим примером является отождествление социальной справедливости с социализмом, ведь таковое склонно игнорировать тот факт, что социализм отталкивается от классовой борьбы, в то время как исламские учения о социальной справедливости основаны на принципах перераспределения богатства между индивидом и обществом через закят²⁴⁰, регламентацию наследования и запрет накопления имущества только ради него самого. В конечном счете современная ситуация является результатом попадания под влияние культурного и эпистемологического порядка, который насквозь пронизывает наше сознание и практику, прикрываясь универсализмом.

Те, кто выбирают прямое неприятие господства другого, защищают свой редукционизм, противопоставляя исламское наследие наследию победителя. Они не жалеют слов в прославлении своего наследия и рисуют его всеохватным и окончательным. Такое защитное самовосхваление заставило мусульман закрыть глаза на необходимость критически и аналитически изучать свою историю с целью выявить ее слабые места. В действительности же наше нынешнее понимание исламского наследия и, как следствие, современного мира не может разрешить наш сегодняшний кризис. Об этом свидетельствует тот факт, что исламская культура крайне маргинализована и дискредитирована в наши дни на международной арене. Это не раз обсуждалось в других работах (в том числе автора)²⁴¹.

²³⁹ *Ibn Khaldun A. The Muqaddimah: An Introduction to History. Tr. Rosenthal F. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.*

²⁴⁰ Закат – обязательное разделение богатства с бедными и общиной каждый год в размере 2,5% от вырученных средств свыше определенного минимума. Слово также отсылает к благотворительности вообще, к которой решительно призывают божественные предписания.

²⁴¹ *Al-Alwani T. J. Al-Azmah al-fikriyyah at mu'asirah: tashkhis wa muqtarahat 'ilaj [Современный интеллектуальный кризис: рассмотрение проблемы и возможных решений]. Herndon, VA., ИИТ, 1989; Islah al-fikr al-islami bayna al-qudurat wa al-'aqa-*

Подводя итог, можно сказать, что проблема весьма сложна и многоаспектна, поскольку охватывает многочисленные эпистемологические вопросы и выходит за рамки регионального и становится универсальной. Именно поэтому МИИМ (ШТ) был создан для исследования этих комплексных и сложных аспектов в координатах объективного и универсально значимого интерактивного исламского универсализма. Институт не проповедует базовые принципы ислама миру, как бы ни была важна эта задача, но стремится к выработке исламской методологии, способной реконструировать мусульманское сознание так, чтобы оно могло преодолевать кризисы.

Потребность в методологии

Необходимость такой методологии имеет первостепенное значение. Ее очевидное отсутствие в мусульманском и глобальном мире делает и гуманитарные, и естественные науки уязвимыми и подверженными случайным опасностям. Вера в базовые принципы ислама глубоко укоренилась в сердцах мусульман, и правила поклонения, ведения дел и нормы шариата ясно предписаны и выражены в различных источниках, документах и литературе. Если мы ограничим себя формальностями веры и практик, тогда отпадет необходимость в таких институтах, как МИИМ (ШТ). Как бы то ни было, необходимы согласованные усилия для установления нового аспекта (методологического), с помощью которого можно было бы выявить другие недостающие аспекты.

Обретение власти: решение ли?

Приобретение политической власти само по себе не решает проблем уммы и не предоставляет методологию ее реформирования. Стремление к власти с целью применения на практике нашего правового наследия тщетно, поскольку скрывает за собой чрезмерное упрощение и грубую ошибку суждения. Если бы наши проблемы начались сразу после западного вторжения и распада халифата, можно было бы найти некоторое оправдание (пусть и малоубедительное) для рассмотрения доступа к политической власти в качестве решения. Но наш кризис начался задолго до того под властью различных мусульманских режимов. Одновременное нашествие монголов с востока и Крестовые походы с запада примерно семью веками ранее, за которыми

bat: waraqat amal [Набросок реформы исламского интеллектуального дискурса: возможности и препятствия]. Herndon, VA: ШТ, 1991.

пять столетий спустя последовало изгнание мусульман из Испании, и, совсем недавно, жалкий исход таких современных событий, как борьба за независимость Палестины и Афганистана, – все это не что иное, как признаки внутреннего упадка, замаскированного такими величественными именованиями, как «хилāфа» и «салтāна».

Таким образом, само по себе приобретение политической власти не может быть прелюдией к реформам. Скорее всего, реформа начинается с нашего обращения к проблемам, которые вызвали наш упадок. В этом смысле сосредоточение внимания на их причинах должно подготовить почву для реформы. Однако мы должны помнить, что корни кризиса лежат в наших мыслях и практике, которые отклонились от истинного учения Корана и Сунны, то и дело неверно истолковываемом мусульманами и немусульманами в одинаковой степени.

Много чернил было потрачено на объяснение того, почему мусульмане должны восстать, но мало что написано о причинах их деградации и краха. Большинство авторов редко выходят за рамки утверждения, что мусульмане пришли в расстройство, потому как расстались с законом Аллаха, предав забвению слова Пророка: «Благополучие этой уммы в будущем будет зависеть от того, что принесло ей благополучие вначале». Это действительно так, но мы должны знать, что привело умму к расцвету в начале ее пути, а затем применить это к настоящему. Иными словами, нам нужно знать, как превратить такого рода понимание в жизнеспособную методологию, которая может быть применена в настоящее время.

Составляющие былого благополучия

Несколько факторов придавали умме здоровую сплоченность и жизненную силу в прошлом: величайший священный текст, последний пророк, терпимый шариат, универсалистский дискурс и обращение к разуму и фитре²⁴². Очевидно, что все это не материализовалось из вакуума, а было дано Божьей Волей, действующей во времени и пространстве. Аллах, слава Ему, соединил в гармонии сердца и души, которые в противном случае могли быть только в разладе:

(Более того) Он сплотил их сердца. Если бы ты израсходовал все, что есть на земле, то не смог бы сплотить их сердца, но

²⁴² Фитра – врожденная природа каждого человека, обращенная и направленная к Аллаху.

Аллах сплотил их. Воистину, Он – Могущественный, Мудрый (К. 8: 63).

Аллах сделал Послание окончательным и финальным, ведь не будет больше пророков или непогрешимых людей после пророка Мухаммада:

Мухаммад не является отцом коголибо из ваших мужей, (но) является Посланником Аллаха и печатью пророков. Аллах знает обо всякой вещи (К. 33: 40).

Более того, Аллах сделал Коран высшим авторитетом и ориентиром, который столь убедителен, что не требуется ничего другого, чтобы дополнить это:

Мы ниспослали тебе (о Пророк) Писание с истиной, подтверждающей прешествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их... (К. 5: 48²⁴³).

Кроме того, Аллах сделал шариат законом терпимости и милосердия, в контексте которого мусульманам предписано поступать справедливо и воздерживаться от зла:

Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя (милость) объемлет всякую вещь. Я предпишу ее для тех, которые будут богобоязненны, станут творить милостыню и уверуют в Наши знамения, которые последуют за Посланником, запись о котором они найдут в своих (Писаниях) Таурате и [затем в] Инджиле. Он [Пророк] повелит им совершать правильное, справедливое и запретит неверное, предосудительное, объявит дозволенным благое (и чистое) и запрещенным скверное (и нечистое), освободит их от бремени и оков [сковывавших их ранее]. Те, которые уверуют в него, станут почитать его, окажут ему поддержку и последуют за ниспосланным вместе с ним светом, непременно преуспеют (К. 7: 156-157²⁴⁴).

²⁴³ *Asad M.* (tr.) *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

²⁴⁴ *Ibid.*

Подверженные ошибкам люди должны были нести послание и стремиться к формированию уз взаимной привязанности и зависимости, а не полагаться на Его прямое вмешательство, чтобы склонить сердца друг к другу. Но милость Аллаха должна была продолжаться, и Послание завоевало миллиарды сердец и умов в пространстве и времени:

Он – Тот, Кто направил к неграмотным людям Посланника из их среды. Он читает им Его знамения, очищает их и обучает их Писанию и мудрости, хотя прежде они пребывали в очевидном заблуждении. А также к тем, которые не застали их. Он – Могущественный, Мудрый (К. 62: 2-3).

Неверная аналогия

Исламские движения, которые оценивают себя по старым моделям и игнорируют время и отличительные особенности, при этом ожидая идентичных результатов, должны пересмотреть и скорректировать свою точку зрения. В этом случае можно добиться справедливого и пропорционального взаимодействия с прошлым в противовес безуспешным попыткам воскресить его во плоти и духе.

Упадок уммы: глубинные причины

Вопрос, таким образом, в следующем: как великая энергия и креативность уммы сошли на нет и как разверзлась пропасть между ней и ее боговдохновенной ролью? Ведь именно в этот момент были посеяны семена более позднего или дальнейшего упадка, несмотря на присутствие *хилāфа* и отсутствие внешнего давления.

Секуляризм против реформы

Секуляристы в мусульманском мире полагают, что идея трансцендентности должна быть исключена из человеческих дел. Вероятно, к этому их подталкивает несколько ложных допущений: Коран исполнил свое предназначение, и ничего из него больше нельзя извлечь; Сунна полностью исчерпала потенциал и никоим образом не может принести пользы развитию современной юриспруденции; человеческие усилия, служащие основой корановедения и хадисоведения, больше не могут расширяться или обновляться. Этот взгляд породил троицу, входящую в прямое противоречие с инструмента-

ми Божественного плана, что обернулось дальнейшим ослаблением и упадком.

Секуляристской троице можно противопоставить несколько составляющих раннего благополучия уммы. Во-первых, в отличие от концепции «объединенных сердец и душ» доисламская фрагментация вновь проявила себя в формах трайбализма, регионализма, территориализма, расизма, сектантства и деноминационализма. В результате мусульмане распались на взаимно противостоящие секты и движения, вплоть до обвинений в государственной измене и заявлений о том, что их группа является хранителем истины и спасения. Эти мусульмане не вняли предостережению Корана:

Не уподобляйтесь той женщине, которая распустила свою пряжу после того, как скрепила нити. Вы используете свои клятвы, чтобы обманывать друг друга, когда одни из вас оказываются сильнее и многочисленнее других. Таким образом Аллах подвергает вас испытанию. А в День воскресения Он непременно разъяснит вам ту (правду), о которой вы расходились во мнениях (К. 16: 92).

Иными словами, мусульмане отошли от универсальности ислама и необходимости единства, тем самым опустившись до уровня враждующих племен.

Во-вторых, несмотря на авторитет Корана и неоспоримый авторитет Сунны во всеобъемлющем контексте откровения, подход мусульман к кораническим айатам и хадисам оказался в высшей степени избирательным. Они подчеркивали то, что хотели подчеркнуть, и игнорировали то, что, по их мнению, следовало игнорировать в интересах каких-то узких и эфемерных интересов, которым они придавали легитимность. Иначе говоря, они подходили к Корану точно так же, как приснопамятные израильтяне к Торе: «...и которое [Писание] вы превратили в (отдельные) листы, показывая некоторые из них и скрывая (многие другие)» (К. 6: 91²⁴⁵).

Как следствие, мусульмане упустили из виду всеобъемлющую целостность Корана и его методологии, тем самым потеряв возможность соотноситься с реальностью и контролировать неизбежные изменения во времени и обстоятельствах, как того от нас ожидает

²⁴⁵ Ibid.

Коран. Скорее, мусульмане заставили обстоятельства диктовать Корану и Сунне и своим выбором оправдали отклонение изначального курса. Вместо того, чтобы улучшить состояние или ситуацию посредством обращения к тотальности Божественного послания они приспособили его к конкретной ситуации и оправдали это обстоятельство ссылкой на божественный текст. Однако это предприятие идет вразрез с естественным постулатом о том, что божественное совершенствует и в конечном итоге реформирует реальность. Нынешняя практика делать обстоятельства хозяевами священного текста, очевидно, неверна.

Комплексное воздействие этих негативных факторов заставило мусульман фактически разрушить порядок своей веры и цивилизации. Они настолько неправильно использовали божественный текст, что упустили из виду цель свидетельствования человечеству – задачи, которую им доверил Аллах. Более того, они потеряли связь с Самим Могущественным, да будет хвала Ему и превознесен Он превыше всего остального. Соберет ли Он снова вместе их души и сердца, как Он сделал в самом начале, даже если они отрезали себя и разорвали свои связи с требованиями религиозного и культурного свидетельства?

Мусульмане должны полностью осознать свою ответственность перед исламом и человечеством. Вместе с этим должно прийти обязательство свидетельствовать, основанное на превосходстве Божественного текста во всей его полноте, тотальности и отношении к реальности. Но что это значит и как это можно реализовать? Что необходимо, так это «человеческое действие»: осуществление «сознательного» контакта с «Божественным действием», которое положило начало плану Господа и привело человечество от тьмы к свету посредством Откровения и практики Пророка и ранних мусульман. Но действительно ли этого достаточно, чтобы взрастить плоды иджитихада (независимых усилий в законодательстве и других областях), как это практиковалось в ранние годы ислама, и применить их сейчас? Или существует качественно иная ситуация, требующая дальнейшего иджитихада? Как нам создать соответствующую обстановку для дальнейшего иджитихада? В какой степени новое (и изменяющееся) положение дел порождает новые сложности на практике? Какие проблемы, если таковые имеются, не могут быть решены просто с помощью кийаса (аналогическим рассуждением, *кийās*). Такие проблемы неизбежно потребовали бы нового обращения к тотальности божественного откровения в Коране и Сунне.

Возникает еще один вопрос: в какой мере мы можем ответить, используя Откровение, на новые, неслыханные доселе вопросы? Для ответа требуется размышление над идеей относительного и изменчивого в кораническом смысле, ведь Коран является извечным светом, применимым ко всем временам и местам и руководящим общественными и историческими изменениями.

Все вышеперечисленные вопросы были бы неуместны, если бы изменения современного мира являлись количественными, а не качественными, т. е. изменениями в степени, а не в содержании, поскольку последнее требует качественного изменения методов исследования, равно как и критериев индукции и дедукции, а также познания природного и человеческого феноменов.

Те, кто утверждают, что изменения реального мира по сути являются количественными, придерживаются статичного взгляда, который не обращает внимания на изменения во времени и пространстве и забывает о них. Их интеллектуальная деятельность никогда не выходит за рамки аналогического рассуждения, ведь они продолжают применять традиционные методы в решении современных проблем и прибегают к древним правилам индукции и дедукции. Сфера их исследований не выходит за рамки конкретного рассматриваемого явления, которое отрезано от более сложной реальности и которое комментируется с помощью принципа, который изъят с великих просторов Корана и Сунны.

Такой подход не в ладах с методом рассмотрения реального мира в его объективной целостности, равно как и с Кораном в его всесторонности и Сунной с точки зрения ее методологических указаний.

К широкому взгляду на Откровение и мир

На чем основывается этот всеобъемлющий и динамичный взгляд? Ибн Халдун объяснял основы цивилизации с точки зрения факторов окружающей среды и в рамках устройства общества, основанного на сельском хозяйстве и ремеслах (т. е. общества естественной экономики). Его метод опирался на индуктивные рассуждения, и его метафоры были построены на ассоциациях с ростом и упадком (а именно, с рождением, зрелостью и старостью).

Современная западная наука принесла нам понимание основ индустриальной цивилизации, в которой человечество вышло за пределы стадии «естественной цивилизации», контролируя природные явле-

ния, открывая их свойства и законы взаимодействия в такой мере, что физический труд был последовательно заменен паром, нефтью, ядерной и солнечной энергией; также ученые продолжили осуществлять технологический контроль над частотами звуковых волн и распространением визуальных образов. В результате наше положение в процессе производства сместилось с ремесленного на интеллектуальный и технологический опыт.

Это количественное и качественное изменение в природе человеческой цивилизации привело к появлению новых концепций в человеческом мышлении и социальных отношениях. Они возникли способом, радикально отличным от того, что существовало ранее. В итоге представление человечества о самом себе, а также отношения людей с природой, обществом, системой ценностей и этикой, существовавшие на более ранних стадиях человеческого развития, претерпели серьезные изменения.

Новая логика

Новая логика, сформированная технологией, захватывает мир не потому, что мир перешел на очень высокий технологический уровень, а потому что определенные господствующие и весьма заметные центры культуры, вооруженные передовыми методологиями научного исследования, сокрушили мировые культурные и эпистемологические порядки и получили контроль над умами и восприятием в массовом масштабе.

Наиболее значительным изменением на сегодняшний момент является то, что когнитивные процессы больше не ограничиваются рассудочными гипотезами, чувственным наблюдением, интуицией или поверхностным опытом. В действительности все перечисленное подвергалось систематическим сомнениям и научным суждениям, которые проникли в естественные науки, а затем в гуманитарные и общественные. Наука даже превзошла эмпирическое мышление, превратив его в «алогический эмпиризм» вместо «интеллектуального эмпиризма». Тем самым мы оказались подчинены утонченным законам логики в качестве замены рационального мышления.

Возникла некоторая путаница в отношении разграничения между развитием человеческих обществ в материальном смысле и их качественными изменениями в историческом смысле. Нас здесь беспокоит последнее. Эта точка зрения была заложена в трудах как Ибн Баттуты (ум. 777), так и Ибн Халдуна. Если первый начал с того, что

связал природные явления с социальными, то второй объединил их в контексте рождения, зрелости и старости в своих ранних попытках создать философию истории и цивилизации.

Все вышесказанное подчеркивает необходимость динамичного, а не статичного понимания человеческих обществ. Слово «статика» означает застой и неизменные константы, в то время как динамизм предполагает вечное движение. Ибн Халдун считал эти два понятия (постоянное и переменное) взаимоуравновешенными в своем восприятии трех исторических этапов цивилизации.

Переменная, будь то человеческая или природная, не может быть обдумана без понимания конкретных законов ее актуализации, которые переформулировали естественные и гуманитарные науки, а затем синтезировали их в общий методологический комплекс, соединяющий все науки. Именно в этом месте наука в целом сходится и работает в тандеме со структурой вселенной в целом. Эти две целостности процесса, в свою очередь, согласуются с целостностью откровения, воплощенного в Коране, Книге Абсолюта, которая контролирует существование и движение вселенной во все времена.

Методологическое понимание и совместное прочтение Корана и вселенной

Использование Корана для осмысления действительности и ее улучшения требует всестороннего понимания Корана и реального мира. МИИМ (ИТ) был создан для проведения такого методологического исследования. Это целостное и последовательное исследование, к сожалению, практически полностью отсутствует в мышлении и практике современных мусульманских движений, которые, похоже, смирились со статичным взглядом на вселенную и фрагментарным толкованием текста Корана.

Целостное прочтение Корана соответствует целостному прочтению Вселенной. По всей Вселенной разбросаны чудесные знаки, всеобъемлющая системность и органическое единство которых могут быть открыты человеческим разумом. Точно так же в Коране есть чудесные знамения и айаты (стихи), всеобъемлющую систему, методологию и органическое единство которых еще предстоит обнаружить. Возможно, это объясняет, почему Пророк был вдохновлен расположить главы и айаты не в хронологическом порядке, а в соответствии с тонкой методологией, предписанной Всевышним.

Когда Мы заменяем одно откровение другим – Аллах знает лучше, что Он ниспосылает (постепенно) – они говорят: «Воистину, ты – лжец». Но большая часть их не знает этого. Скажи, что Святой Дух принес Откровение от твоего Господа с истиной, чтобы подкрепить уверовавших, а также как верное руководство и добрые вести для мусульман (смирившихся с волей Аллаха) (К. 96: 1–5).

«Подкрепление» – это лишь косвенное событие, направленное на разрешение напряженной ситуации. Это дополнительно объясняется тем, что обстоятельства ниспослания конкретного откровения, знамения или айата не являются предпосылками для этого конкретного айата. В кораническом контексте «благая весть» может быть только футуристической. Поэтому Коран был составлен в определенной последовательности, чтобы он мог проявить свое всеобъемлющее методологическое единство и тем самым способствовать свидетельствованию о развитии человеческого разума. Всестороннее раскрытие этой методологии требует изучения «знамений» в общей схеме их движения, будь то в форме чудесных знамений, или откровений Корана, или чудесных знамений природы:

Знаменем для них является ночь, которую Мы отделяем ото дня, и вот они погружаются во мрак. Солнце плывет к своему местопребыванию. Таково предначертание (Его) Могушественного, Знающего. Мы предопределили для луны положения (которые ей следует пересекать), пока она вновь не становится подобна старой (и высохшей) пальмовой ветви. Солнцу не надлежит догонять луну, и ночь не опережает день. Каждый (просто) плывет по (своей) орбите (согласно закону) (К. 36: 37–40).

Господь управляет всеми явлениями, от бесконечно малых атомов и субатомных частиц до бесконечно больших галактик и самой вселенной. Именно здесь мы начинаем восстанавливать наше методологическое взаимодействие с Кораном, который является абсолютным в своем методологическом единстве. Этого можно достичь, изучив, как Откровение с помощью своих ограниченных по количеству айатов передает безграничные возможности и бесчисленные аспекты Вселенной и как оно передает относительное через абсолютное:

То, что Мы явили тебе из Писания, есть истина, которая подтверждает то, что было до него. Воистину, Аллах ведаёт о Своих рабах и видит их. Потом Мы открыли Книгу в наследие тем из наших рабов, которых Мы (избрали) раньше. Среди них есть такие, которые несправедливы к самим себе, умеренные и опережающие других в добрых делах с дозволения Аллаха. Это и есть большая милость (К. 36: 37–40²⁴⁶).

Разве не все мы – люди, которые либо причиняют вред своим собственным душам, либо следуют срединному пути, либо, взывая к Аллаху, стараются, как подверженные ошибкам человеческие существа, прилагать все усилия для достижения добра?

Чтобы начать наше чтение Корана и Сунны на основе этого целостного видения, мы выбрали исламизацию знаний в качестве средства для достижения этой задачи в 1982 году. Мы исходили из необходимости исламизации методологии естественных и гуманитарных наук благодаря Корану, с тем чтобы сделать их ключом к пониманию священного текста. По сути, это был двусторонний и взаимодополняющий процесс: Коран должен был исправить преобладающие методы познания, а эти усовершенствованные методы познания должны были обеспечить средства для более глубокого проникновения во вселенную Корана и её лучшего понимания. Фактически эта логика лежит в основе нашего призыва объединить два прочтения – божественного текста и сформировавшейся вселенной (оба из которых требуют человеческого интеллекта), к чему и призывают первые открытые айаты:

Читай (провозглашай) во имя Господа твоего, Кто сущее все сотворил, кто сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь – Самый великодушный. Он научил (тебя посредством) письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал» (К. 96: 1–5).

Благодаря этому комбинированному чтению, которое объединяет чудесные знаки Откровения и природы, мы открываем для себя измерения взаимодействия, которые должны отвергать любую статичную мысль, игнорирующую законы вселенной и логику изменений:

²⁴⁶ Ibid.

Ты (Аллах) удлиняешь день за счет ночи и удлиняешь ночь за счет дня. Ты выводишь живое из мертвого и выводишь мертвое из живого. Ты даруешь удел кому пожелаешь, безо всякого счета (К. 3: 27).

Сочетая оба прочтения и делая акцент на взаимодействии и формировании, а также на исторической логике изменений, мы можем стать более подготовленными к работе с Кораном в соответствии с четкой методологией, которая должна позволить нам преодолеть такие тупики, как те, что встречаются в «*Фасл ал-макāl фī mā байн ал-хикма ва аш-шари‘а мин ал-иттисал*» Ибн Рушда (ум. 1198) или «*Тахāфут ал-фалāсифа*» ал-Газали (ум. 1111), которая побудила Ибн Рушда написать в ответ «*Тахāфут ат-тахāфут*». Такая напряженность также побудила ‘Усмана ибн ‘Абд ар-Рахмана Абу ‘Амра ибн ас-Салаха (ум. 1246) назвать логику «противозаконным» занятием, а Ибн Таймиййу (ум. 1328) пытаться согласовать меру логики с другой мерой из Корана, чтобы устранить противоречие между преданием и разумом. Вместо этого следует рассматривать весь Коран целиком, не прибегая к какой-либо дисциплине или подходу, основанному на избирательности в обращении со священным текстом.

Требуется не «стремление к ответной реакции», а стремление к позитивному интеллектуальному усилию, которое направляется эпистемологической методологией Корана. Все современные кризисы методологий наук (будь то научная диалектика или позитивистская логика), основанных на относительности и вероятности, в сочетании с кризисами международных культурных порядков и присущими им конфликтами сводятся к одному фундаментальному кризису: деконструктивистскому подходу методологий наук и культурных порядков, которые больше не могут осуществлять реконструкцию на основе космических законов, столь замечательно раскрытых в Откровении.

В результате этого двойного провала (редукция без воссоздания) как в научном, так и в культурном плане, усилился гедонистический индивидуализм. В действительности это не более чем возврат к первобытным временам, когда люди, не обращая внимания на божественные законы милосердия, справедливости и ответственной опеки, убивали и грабили по собственному желанию.

В контексте исламизации знаний мы не предлагаем инициировать какие-либо новые науки или культурные порядки; скорее мы предлагаем переформулировать науки и переориентировать культурные

порядки в рамках определенной методологии. Другими словами, мы стремимся вдохновить естественные науки, которые в настоящее время являются атомистическими и деконструктивными, принять универсальное и реконструктивное направление, которое связывает природные и человеческие явления с их глобальным охватом и в конечном счете с божественным происхождением. Таким образом, выводы, сделанные с помощью методологий, инструментов и приборов ограниченного, ситуационного исследования, могут быть дополнены духовными соображениями, влияние которых на психику и тело нельзя игнорировать. Сама природа взаимодействует и проявляет свои дарованные Аллахом чудеса между двух полюсов – бесконечно великим и бесконечно малым:

Воистину, в сердцах тех, которые препираются относительно знамений Аллаха безо всякого довода, явившегося к ним, нет ничего, кроме (поиска) высокомерия, которого они не достигнут. Прибегай же к защите Аллаха. Воистину, Он — Слышащий, Видящий (все). Воистину, сотворение небес и земли есть (нечто) более великое, чем сотворение людей, но большинство людей не знает этого (К. 40: 56-57).

Исламизация знаний на прикладном научном уровне уводит исследователей от необходимости атомистического осмысления природных или человеческих явлений и позволяет им исследовать саму вселенную, в которой эти явления были сформированы. Современные научные теории неохотно рассматривают явления в более широком целенаправленном контексте, поскольку они не осознают диалектику бесконечного восстановительного цикла творения, его взаимодействия и формы реализации: претворение мертвого в живое и живого в мертвое, манифестацию чуда бесконечного разнообразия из самых простейших элементов.

Исламизация знаний – это выход из тупика, в котором оказались современные науки, поскольку она позволит им сформировать новое, космическое понимание философии естественных наук, понимание, которое тесно связано с таухидом, где ясно выражен смысл следующего айата: «Боятся Аллаха среди Его рабов только обладающие знанием. Воистину, Аллах – Могущественный, Прощающий» (К. 35: 28).

В этом смысле исламизация знаний не ограничивается только природными явлениями, которые черпают свои обозначения из Корана,

но и расширяет сферу исследований до тех человеческих явлений, которые взаимодействуют со своими природными коррелятами. Поскольку современная наука избегает исследований этой универсальной и космической структуры или этих сложных явлений, ученые, занимающиеся исламизацией знания, должны делать это не из духа неповиновения или желания предотвратить противоречие между традиционалистами и рационалистами, но искать истину во всей ее сложности и бесконечности, руководствуясь целостной методологией Корана в век неадекватных методологий. Это особенно актуально и насущно ввиду эпохи, в которую мы живем, а также средств коммуникации и обмена информацией, привнесенных ею, – какими бы противоречивыми они ни были – мгновенных и глобальных.

Тупики современной мусульманской деятельности

Определив, что необходимо сделать, переходим к рассмотрению наших проблем в быстро меняющемся мире и способов их решения.

Эти проблемы выкристаллизовались сразу же по окончании первых веков хиджры²⁴⁷, примерно в начале X века нашей эры. Однако эта общая оценка не исключает возникновения трудностей вскоре после смерти Пророка, проблем, сосредоточенных вокруг таких вопросов, как преемственность, характер политической системы, документация и причины возникновения различных школ фикха (исламской юриспруденции) и сект.

Если составить детальную схему типов проблем, с которыми сталкивались мусульманские реформаторы, то станет ясно, что все они затрагивали самые истоки нашей мысли, будь то правовые, исторические, политические, социальные, философские, экономические или даже лингвистические. Наша культурная атрофия, по выражению Ибн Халдуна, не проистекала из одного единственного источника; скорее, она была результатом многомерного сбоя, который повлек за собой многомерные проблемы.

Коллективный иджтихад и совместные действия

На протяжении веков некоторые реформаторы решали проблемы, связанные с толкованием Корана (тафсир). Они отсеяли библейские измышления, легенды и мифы. Некоторые из них сосредоточились на

²⁴⁷ Хиджра отсылает к переселению Пророка из Макки в Мадину на двенадцатом году его миссии (622). Данное событие отмечает начало исламского календаря.

политической тирании, в то время как другие занимались вопросами природы правительства и политического порядка.

Впрочем, ученые, чьи исследования и интеллектуальные усилия должны способствовать реформированию структуры исламской мысли, до сих пор не пытались реформировать ее методологию. В числе этих ученых есть лингвисты, социологи, историки и исследователи эпистемологических тупиков методологии современной науки. Таким образом, лингвист, который проникает в семантическую суть определенного текста и рассматривает его интерпретацию и использование в одном или нескольких исторических контекстах, исследователь, изучающий культуру аграрных обществ, историк или археолог, изучающий опыт прошлых цивилизаций, – все они, объединившись, могут обогатить коллективный иджтихад. В этом свете вспоминается важный вклад Ибн Баттуты и Ибн Халдуна в иджтихад.

Это подкрепляет наш призыв к коллективному иджтихаду. Конечно, это не означает, что индивидуальность и уникальные навыки каждого исследователя должны быть принесены в жертву, поскольку каждый достигнет того, к чему он/она стремится. Скорее, эта концепция предусматривает интеграцию всех отраслей знания в рамках всеобъемлющей структуры, с тем чтобы новое «начинание» могло более объективно рассматривать человеческие и природные явления.

По самой природе своей всеобъемлющей логики, эта методология предполагает разнообразие и успешную интеграцию своих исследовательских находок, чтобы можно было диагностировать объективную реальность такой, какая она есть, и далее понимать значение текста, а также реанимировать соответствующую традицию критическим и научным способом – таким, который мог бы артикулировать священный текст исходя из его внутренней логики. Вот почему МИИМ (ШТ) надеется использовать различные научные инициативы таким образом, чтобы они могли принести коллективный урожай, отвечающий всем жизненным проблемам, и способствовать исламизации знаний в таких областях, как психология, экономика, социология и естественные науки. Ранее мы отмечали, что возможность взаимовлияния между исламизацией наук (на основе Корана и Сунны) и переориентацией этих наук, после того как они станут исламизированы, к интерпретирующему чтению Корана и Сунны уже существует. Таким образом, науки должны черпать решения своих проблем из Откровения, а те ученые, которые имеют дело с исламским текстом, могут воспринимать его лучше с точки зрения эпистемологических измерений (наук) и научных наблюдений.

Реформирование методов мышления, в качестве прелюдии к исправлению практики, не обязательно сводится к исследованию оснований, на которых ранние ученые подходили к Корану и Сунне, или к изучению преобладавших в то время правил иджтихада, так как эти правила сильно изменились благодаря развитию эпистемологических методологий и инструментов исследования, включая научные исследования, касающиеся человеческого познания. Действительно, некоторые исследователи воспринимают вещи в их многообразии, полярности или единстве. В том же духе некоторые ученые имеют дело с подобными вещами, используя описательную интерпретацию, в то время как другие используют эпистемологический анализ.

Коллективный иджтихад, который может охватывать все составляющие реальной жизни и методы эпистемологии, должен избавить нас от иллюзии возможной реформы исключительно или преимущественно политическими или экономическими усилиями в рамках нашей чрезвычайно сложной действительности.

Откровенно говоря, наш опыт работы в МИИМ на протяжении примерно десяти лет сотрудничества в интеллектуальном плане показал глубину и размах кризиса уммы и убедил нас в острой необходимости коллективного иджтихада. Имея такой опыт на чисто интеллектуальном уровне, можно только удивляться масштабам и интенсивности усилий, необходимых для изменения статус-кво в политическом, интеллектуальном и социально-экономическом масштабе, а также в сложном и постоянно меняющемся региональном и международном контексте.

Действовать в одиночку: ловушка исключительности

Концепция исключительной или одномерной организации, будь она политической или интеллектуальной, причинила умме неописуемый вред. Это ошибочная концепция, не позволяющая осознать всю глубину и размах ее последствий, привела к тому, что подобные организации стали считать, что они воплощают волю и сознание уммы. Такие организации не могут функционировать как вспомогательные учреждения для коллективных усилий уммы. Скорее, они станут просто фракциями в длинном списке враждующих групп прошлого и настоящего.

Аллах предупредил нас об опасности узколобых притязаний на исключительность как на индивидуальном, так и на общественном уровне. Соответственно, Он предписывает нам создать умму, которая устанавливает то, что правильно, и запрещает то, что неправильно.

Это повеление согласуется с двумя другими призывами к единству всей уммы, коллективным мыслям и действиям. Однако в Коране упоминаются некоторые обуславливающие факторы:

И пусть среди вас появится группа людей, которые будут призывать к добру, предписывать правильное, справедливое и запрещать неверное, предосудительное. Именно они окажутся преуспевшим» (К. 3: 104).

Первое указание гласит:

И держитесь крепко за вервь, которую Аллах (протягивает вам) и не разделяйтесь. Помните о милости, которую Аллах оказал вам, когда вы были врагами, и Он сплотил ваши сердца, и по Его милости вы стали братьями. И были вы на краю Огненной пропасти, и Он спас вас от нее. Так Аллах разъясняет вам Свои знамения. Быть может, вы последуете прямым путем (К. 3: 103).

Далее следует второе указание:

Не походите на тех, которые разделились и впали в разногласия после того, как к ним явились ясные знамения. Именно им уготованы великие мучения (К. 3: 105).

Притязание на единоличное представительство всей уммы не одобряется Кораном и Сунной. Более того, Коран и Сунна предостерегают от подобных настроений из-за их разобщающего характера. Нельзя ссылаться на «благие намерения» в качестве оправдания этих тенденций. Пусть лучше все благие намерения осуществляются в рамках конструктивного взаимодействия с уммой. При этом общей целью должно быть обогащение и дополнение этих коллективных усилий, при должном уважении к другим группам. Это соответствует божественным увещаниям к единству и взаимной любви. Примечательно, что группа, о которой идет речь в этих айатах, не является фракцией, но однажды была описана как умма, целая нация или та группа, который несет в своем сознании универсальные стремления и заботы всей уммы и работает над их осуществлением. Сам термин «умма» отсылает к слову «умми» (мать), от которого он происходит, и таким образом намекает на идеальные отношения матери и ребенка, а

также на отношения между самими детьми. Члены такой уммы должны стремиться к ее реформированию путем коллективных и согласованных действий.

Коран рассматривает фракционность и раскол как серьезное моральное и социальное зло, последствия которого оскверняют как человеческую психику, так и политический строй. Пристрастность, фанатизм, лицемерие и несправедливость входят в число многих вытекающих отсюда бед. Соответственно, путь, ведущий к таким западням, вполне явно обозначен и осужден как несовместимый с исламским посланием. Но те, кто, прикрываясь «благими намерениями», упорствует в поддержке или узаконивании фракционности, становятся, пусть иногда и невольно, соучастниками колоссального злодеяния:

Среди людей есть такой, чьи слова о Нынешней жизни могут тебя удивить. Он призывает Аллаха в свидетели тому, что в его сердце, но на самом деле он один из наиболее непримиримых противников. Когда он отворачивается, то его цель, где бы он ни был, состоит в том, чтобы распространять нечестие на земле, уничтожать посевы и губить потомство. Но Аллах не любит нечестия. Когда ему говорят: «Бойся Аллаха!», то высокомерие подталкивает его к греху. Достаточно ему Геенны! Воистину, (зло) то ложе, на котором он (уляжется). Есть и такой человек, который отдает свою жизнь, стараясь заслужить довольство Аллаха. Аллах сострадателен к (преданным) рабам! О верующие! Входите в Ислам (смирение перед Богом) всем сердцем и не следуйте по стопам сатаны. Воистину, он для вас – явный враг! (К. 2: 204–208).

Поиск и последующее внедрение формулы коллективных действий должно стать задачей мусульман, поскольку это позволит им принять ислам всем сердцем, как и повелевает Аллах. Результатом таких коллективных усилий должна стать сплоченная и жизнеспособная умма, обладающая силой активно и разумно реагировать на внутренние и внешние вызовы.

Сложные кризисы, с которыми сталкиваются мусульмане, требуют комплексных и коллективных решений. Гуманитарные науки стали настолько узкоспециализированными, что их методологии и исследовательские инструменты проникают во все социальные и человеческие явления. Это заметно отличается от давних времен, когда уче-

ный-энциклопедист мог обладать всеми знаниями в области медицины, астрономии, математики и философии своего времени.

В те времена такие ученые часто считались высшим авторитетом в отношении приобретенных ими знаний. Однако в наши дни источники знаний разветвились и стали дополнять друг друга, что привело к неоспоримой необходимости коллективных усилий. Более того, культурные порядки стали тесно связаны с научными дисциплинами, придавая таким образом глобальное измерение проблемам и альтернативам, что фактически выводит их за пределы компетенции какой-либо отдельной организации. Учитывая эти факты, мы подчеркиваем важность коллективных действий, не пренебрегая, конечно, отличительными особенностями и способностями разных людей. Тем не менее склонность действовать в одиночку, организуя или совершая что-либо, пусть и с «благими намерениями», остается очень серьезной угрозой нашим коллективным устремлениям.

Однако склонность действовать в одиночку в организации и действиях, хотя и с «благими намерениями», остается очень серьезной угрозой нашим коллективным устремлениям.

Генезис мысли об исключительности

Претензия на исключительность мысли основывается на ошибочном убеждении о том, что она одна призвана преобразовать существующее положение вещей. Это упрощенное представление таит в себе иллюзию обладания всей правдой. В большинстве случаев это происходит из-за незнания всех хитросплетений действительности, а также природы самой истины. Это ошибочное убеждение приводит к чрезмерному упрощению предлагаемой программы реформ в интересах потенциальных новобранцев в надежде, что более взвешенное рассмотрение более существенных вопросов может быть отложено до туманного момента в отдаленном будущем.

Это приводит к тому, что сама «организация» предшествует самой мысли, а строгие интеллектуальные и образовательные усилия заменяются поверхностными и упрощенными «диктовкой» или зубрежкой. Основные проблемы подпадают под формальные «программы», которые сосредоточены на простых лозунгах. Это по необходимости влечет к легкодоступным идеям из существующих банальных источников, а также к развитию духа смиренного подчинения и подражания, что противоречит велению Аллаха:

Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут спрошены [во время Божьего суда] (К. 17: 36).

Из этого следует, что склонность к методологической критике и потенциал для творчества исчезают, в то время как слепое подражание становится институционализированным; что все элементы движения растворяются в количественном целом; что мысль и рефлексия заменяются абсурдной концепцией о том, что руководство, ныне занимающее вершину иерархии, непогрешимо. Это не только оставляет широко открытой дверь для фанатизма, но и извращает личность как лидера, так и последователя.

Такая организация, утверждая, что лишь она одна обладает познаниями и легитимностью, отчуждает всех членов уммы и обвиняет их в отступничестве и невежестве. Она начинает с ошибочной предпосылки – представить ислам миру заново, игнорируя всю его историю и приоритет во многих сферах. Прошедшие четырнадцать веков и практики многих поколений мусульман не могут быть сведены к одной группе, партии или организации. Утверждать обратное – совершать акт интеллектуального насилия, который ускоряет и оправдывает фактическое насилие.

Большинство мусульман, независимо от того, насколько ярко выражены их отклонения или слабости, живут и исповедуют ислам, пусть даже если они отвечают лишь минимальным требованиям. Ни одна фракция и ни одно частное лицо не может претендовать на единоличное право представлять умму или обладать монополией на истину. Также нет никакого оправдания для применения насилия, будь то со стороны оппозиционных групп или правительств. В конечном итоге можно сказать, что Аллах никогда не передавал власть над уммой одному человеку или группировке. Поэтому для нас наиболее полезно, чтобы какие-нибудь мудрые и ответственные исламские движения отвергали насилие. Однако другие движения, претендующие на обладание истиной, внушают своим молодым и впечатлительным последователям законность применения насилия в отношении других членов уммы. В случае несогласия с диктатом руководства даже авторитетные члены таких движений подвергаются изгнанию. Это приводит к отсутствию разнообразия или свободного обмена мнениями – интеллектуальной смирительной рубашке.

Одним словом, ислам основан на безупречном авторитете совершенного исламского текста, универсального дискурса, а также толерантного и милосердного шариата. Истинное понимание такой слож-

ной реальности требует коллективного осознания и воли. Современные мусульмане, находящиеся в тисках глубокого и сложного кризиса, должны сосредоточить свои усилия, которые по своей природе также должны быть комплексными, на решении поставленной задачи. Здесь нет места узкопартийности или претензиям на исключительность.

Вывод

В заключение следует отметить, что нашим ученым необходимо учитывать некоторые основные характеристики уммы при рассмотрении тех аспектов, которые отсутствуют в представлениях современных исламских движений. Эти аспекты могут быть сформулированы следующим образом: Коран, божественный по происхождению и высший по авторитету; вера в Мухаммада как печать всех пророков; универсальный дискурс; разносторонний и толерантный шариат; совместное прочтение как Откровения, так и мироздания. Эти пять характерных черт обязывают умму развивать коллективную волю, которая осознает требования, связанные с каждой характеристикой и средствами проецирования всех их на исламское движение, а также, в более широком смысле, на человеческие усилия и реальность.

Отличительные черты, как имеющиеся, так и отсутствующие у существующих исламских движений, можно резюмировать следующим образом:

1. Исламские движения запятнали себя пристрастным менталитетом и теперь находятся в противоречии с высшими интересами уммы. Поскольку они не могут осуществлять какую-либо форму коллективной работы, они стали легкой мишенью для тех, кто стремится изолировать или уничтожить их.

2. Некоторые из этих движений спутали священные тексты с человеческими толкованиями и правовыми актами, выводимыми из этих текстов в результате иджтихада.

3. Смещение божественного и человеческого привело к тому, что некоторые из этих движений утверждают, что только они обладают истиной, тем самым придавая своей собственной человеческой мысли и иджтихаду святость основополагающих текстов. Кроме того, они присвоили себе исторические достижения уммы и приписали их себе, утверждая, что они являются единственным продолжением или воплощением этой исторической реальности.

4. Некоторые движения ошибочно полагают, что они могут обойтись без интеллектуальных усилий или иджтихада, пока у них есть Коран и Сунна. Таким образом, они не в состоянии связать исламский текст с реальным миром и теряют способность актуализировать веру. Некоторые из них создают полноценные «организации» задолго до того, как определяют или реформируют мир своих мыслей. В результате они начинают бессистемно выбирать понятия из реального мира и мусульманской традиции, чтобы соответствовать требованиям своих организаций и повседневной деятельности, вместо того чтобы руководствоваться здравыми и рациональными суждениями.

5. Они утверждали, что через посредство организации и членства, – и за исключением всех других групп, – они олицетворяют собой всю умму. Это не более чем интеллектуальная незрелость и юношеское пристрастие к исключительности и театральности.

6. Несмотря на их неустанную словесную приверженность Корану и Сунне, эти движения не разработали для себя соответствующих программ и тем самым демонстрируют слабое понимание их членами методологических основ исламских доктрин и шариата. Как известно, методология – краеугольный камень, ведущий к развитию всеобъемлющего исламского дискурса, способного реализовать конечные цели ислама.

7. С самого начала современных контактов с Западом исламский дискурс балансировал между приливами и отливами, между прогрессом и регрессом. Когда требовалась тотальная мобилизация усилий и ресурсов для отражения внешней опасности, это было как нельзя кстати. Однако в периоды строительства и развития исламскому дискурсу почти повсеместно казалось, что ему катастрофически не хватает энергии и цельности. Как бы то ни было, анализ основных характеристик современного исламского дискурса должен привить нам больше осведомленности в отношении исправления его формы и содержания, чтобы сделать его более жизнеспособным в эпоху, чреватую интеллектуальными и прочими вызовами.

К разрешению кризиса

Общие черты исламского дискурса обсуждались в нашем обзоре аспектов, отсутствующих в современном мусульманском дискурсе. В этом разделе мы подробно остановимся на этих отсутствующих

аспектах и рассмотрим способы их восстановления и включения в исламский дискурс, чтобы он вновь обрел эффективность и преодолел кризис. В этой связи необходимо иметь в виду наиболее характерные черты ислама: всесторонность и терпимость шариата; очень общий подход к человечеству, времени и месту; целенаправленность творения; универсальность исламского дискурса; верховный авторитет Корана; неоспоримый характер пророчества Мухаммада; и вера в способность человечества обновлять свою, данную Аллахом, способность открывать божественный образец (и механику) вечного обновления – знание, которое позволило бы людям предложить здоровое и сбалансированное прочтение как откровения, так и космоса.

Всесторонность

Всесторонность подразумевает сбалансированное описание наиболее важных фактов. В исламском контексте это основы веры, методология мышления, образ жизни, вытекающий из этой веры и мышления, методология исследования, подход к человечеству и вселенной в целом. Это также подразумевает, что все основные вопросы (например, реальность божественного, святость жизни и особое положение человечества) объяснены Божественным Откровением и что все аспекты человеческой деятельности (например, поклонение и совершение сделок) описаны и предусмотрены в рамках этого наместничества. Это мировоззрение не содержит такого понятия, как бесцельное, нигилистическое действие; напротив, действия человека, которые исходят из этой всеобъемлющей системы или соответствуют ей, являются формой ибадата (поклонения). Даже «хлеб», который человек зарабатывает для своих близких, и любовь (как физическая, так и духовная), возникающая между мужем и женой, – это уже сами по себе формы поклонения. Такая святость обеспечивает достоинство человечества и не позволяет людям опуститься до уровня того, что изначально было создано для служения им, будь то животные, растения или другие предметы. Таким образом, человечество радуется чувству мира и безопасности в единении со своим Господом, избегая таких чувств, как нигилизм и отчуждение. Короче говоря, это божественная, всеобъемлющая методология жизни в целом.

Общий подход к человечеству, времени и месту

Таким образом, подразумевается, что ислам не ограничивается какой-то конкретной общиной, временем или местом. Его послание

никогда не предполагало адресации определенному сообществу, проживающему в определенном месте в определенное время. Скорее, это призыв к человечеству, которое в рамках исламской методологии рассматривается как неделимое целое. Этот подход рассматривает человеческое единство как данность и свойство всех живущих, независимо от их расы или каких-либо других соображений. Одной из его особенностей является присущая мусульманам вера в единство всего откровения и всех пророков. Другой особенностью стала вера в общее происхождение человечества и его предназначение искать истину и формировать (реформировать) необходимые узы любви и сотрудничества.

Целенаправленность

Понятие целенаправленного творения становится понятным при внимательном или ясном наблюдении за вселенной. Каждое существо, большое или малое, было создано для того, чтобы играть определенную роль в этой жизни, независимо от того, осознает это человечество или нет. В Коране это совершенно ясно сказано: «Неужели вы думали, что Мы сотворили вас для забавы и что вы не будете возвращены к Нам (для ответа)?» (К. 23: 115); «Неужели человек полагает, что он будет оставлен (без присмотра)?» (К. 75: 36)²⁴⁸.

Ничто в этой Вселенной не может быть описано как случайное, не имеющее цели, причины или роли. Вера в слепую случайность характерна для отсталого и примитивного мышления, восходящего ко времени появления человечества. Напротив, ислам вывел человечество из тьмы того времени и перевел людей к образу мышления, основанному на рациональном и методологическом мышлении, которое должно позволить им обнаружить взаимосвязь между различными явлениями и между причиной и следствием. Ислам порождает такое состояние ума, которое должно помочь им обнаружить присутствие благодетельного Творца во Вселенной и в человечестве, а также признаки Его цели и замысла в каждом аспекте творения. В свою очередь, эта интеллектуальная (познавательная) деятельность должна порождать науки и отрасли знания, которые упорядочивают человеческий разум, позволяют ему обходить лишь частичную значимость объектов и явлений и связывать их воедино, чтобы обнаружить их взаимосвязь и назначение:

²⁴⁸ *Asad M.* The Message of the Qur'an.

Мы не сотворили небеса, землю и то, что между ними, (забавляясь). Мы сотворили их во истине, но большинство их не знают этого (К. 44: 38-39).

Универсальность

Понимание этого важнейшего аспекта ислама и осознание его значимости на данном этапе истории человечества чрезвычайно важно и полезно. Коран был ниспослан на арабском языке посланнику, человеку, который жил в Макке среди собственного народа. Откровение было завершено в Медине, и вместе с ним ислам был доведен до совершенства. Уже затем арабы распространили Коран в бассейне древних цивилизаций на Ближнем Востоке и в других местах, но делали они это отнюдь не по собственному желанию или естественной склонности; в действительности их побудил к действию божественный импульс, который взял верх над племенными и расовыми предпочтениями. Их отношения с Кораном и посланием основывались на факте, что ислам сложил их, а не наоборот. Они стремились достичь двух целей: призвать к вере в Аллаха и соответствовать следующему определению: «лучшая из общин, появившаяся на благо человечества, предписывая правильное, справедливое и запрещая неверное, предосудительное и веруя в Аллаха» (К. 3: 110).

Этот призыв к достижению общечеловеческих целей можно резюмировать как переход людей от поклонения демагогам к поклонению одному Аллаху, от угнетения, практикуемого другими религиями, к справедливости ислама, и от ограниченности мирских дел к экспансивности и безграничным возможностям мира и Грядущей жизни. Все эти моменты принесли пользу всем, кто воспринял этот дискурс, который по своей сути свободен от каких-либо национальных или индивидуальных интересов. Скорее, благодаря своему альтруистическому и терпимому мировоззрению, он охватил народы всех культур и позволил им свободно и творчески выражать свой разнообразный культурный опыт, что значительно обогатило исламскую цивилизацию. Эти народы пользовались равным статусом в отстаивании послания и несли одинаковую ответственность за его донесение до других. В течение нескольких десятилетий ислам распространил свой свет от Южной Европы до Южного Китая. Он объединил бывшие языческие народы, такие как монголы, персы, турки и берберы, в массовое всеохватывающее движение, которое происходило в рамках и в созвучии с системой и характером взаимоотношений, существовавших между народами того времени.

Люди Писания по собственному желанию и доброй воле заключали договоры с мусульманами. Таким образом, им было позволено сохранить свою национальную самобытность, религию и культурные особенности в неприкосновенности, и они, в свою очередь, были включены в состав Исламского государства, следуя собственному волеизъявлению. Византийская власть в Великой Сирии рухнула, как и Персидская империя, и свет ислама вскоре взял под свою юрисдикцию древние цивилизации региона и начал строить первое общечеловеческое государство. Мусульманам удалось преодолеть дуализм Востока и Запада и охватить все религиозное и культурное многообразие в рамках универсальности исламского дискурса.

Несмотря на способность современной цивилизации приспособиваться к многообразию независимых мнений, универсальность исламского дискурса всегда характеризовалась принятием плюрализма, но только после внедрения своих идеалов в этот плюрализм и подталкивания его к универсальности, дабы он мог функционировать и развиваться в позитивных универсальных рамках, которые приветствуют разнообразие и избегают сектантского разделения. Таким образом, ислам всегда функционировал как сила притяжения, а не отвержения и дискриминации, как в случае с современным западным централизмом.

Обещание Корана о победе и возвышении голоса истины зависит от следования божественному руководству и истине. Действительно, слово «ислам» ни разу не используется, когда обещание изложено в Коране, чтобы люди не были сбиты с толку или введены в заблуждение, полагая, что обещание относится к триумфу раннего ислама в Аравии и древнем мире или к любому номинально исламскому движению в любой момент времени. Это потому, что оно не представляет собой пророчество, которое должно исполниться, независимо от причин или условий, или событие, которое должно быть активировано факторами, дублирующими факторы древнего прошлого. Нет, исторические изменения регулируются законами, которые установил Аллах и которые человечество должно открыть и соблюдать.

Человечество достигло передового уровня научных знаний и методологии. Научный путь был длинным и трудным. Однако в последнее время люди начали сомневаться в некоторых достижениях научного разума и приходят к пониманию того, что, хотя научный разум позволил человечеству деконструировать реальность посредством анализа, он не смог помочь человечеству синтезировать или реконструировать ее. Кроме того, человечество начало осознавать опасность этого этапа

развития, чувствуя, что продолжение этого курса приведет к нигилизму и в конечном счете к концу истории. И поэтому напряжение и тревога, которые распространены среди образованных людей на Западе и в других странах, сейчас достигли новых высот. Несомненно, решением этой проблемы можно счесть ислам. Другими словами, мусульмане могут предложить Коран в качестве цивилизующей замены на глобальном уровне. Но как это можно сделать?

Препятствия на пути к универсальности ислама

Историческая модель закрепила в мусульманском сознании определенные шаблоны, использовавшиеся на ранних этапах исламской экспансии. Широко распространены представления о том, что мусульманская умма должна создать государство, подобное тому, которое было основано Пророком в Мадине, и что для воплощения этой мечты в реальность мусульманам необходима непрекращающаяся мобилизация. Современный исламский дискурс остается зависимым как от этого желания, так и от воображаемых сценариев, которые зависят от него, вместо того, чтобы уделять должное внимание современному миру и дальновидному мышлению. Стремление достичь политической власти и «создать государство», исключая все остальное, стало нормой. Это парадоксальным (но предсказуемым) образом сделало желанную цель еще более отдаленной.

Распад (или расчленение) Османской империи привел к тому, что каждая мусульманская община мобилизовала весь свой потенциал, включая религиозные убеждения, чтобы противостоять колонизации и гегемонии. Это привело к резкому повышению статуса и роли традиции, одновременно закрыв настроению неприятия всего, что ассоциируется с противником. Такие парадигмы укоренились в сознании современного мусульманина. Хотя в интеллектуальной или полемической сфере появилось множество достижений, они в значительной степени находились под влиянием этих парадигм. Несколько поколений мусульман считали эти достижения важными для целостности и выживания уммы и, таким образом, утверждали, что их следует защищать и придерживаться в массовом порядке, независимо от того, оправданы они или нет, без какого-либо пересмотра или проверки.

Более того, проигравший обычно стремится подражать победителю. При этом поведение проигравшего принимает форму рефлекторного отклика, особенно если проигравший живет в состоянии хронического интеллектуального кризиса и умственного застоя, как это

происходит сегодня в умме. Это делает процесс представления коранической модели цивилизации в качестве альтернативы наиболее сложной задачей.

Исламская универсальность против западного универсализма

Интеллектуальные характеристики современного западного универсализма или централизма можно суммировать следующим образом: это позитивистский универсализм, усиленный и защищенный научной методологией, которая успешно (хотя и не полностью) активизировала потенциал критического и аналитического мышления человечества. Кроме того, он привил человечеству тенденцию отвергать все, что влияет на его свободу выбора. Этот универсализм распространился по всему миру, навязывая себя, а также свои ценности и собственную продукцию всем и каждому, используя весь мир как зону своего влияния. Он также поощрял подозрительное отношение ко всему религиозному и церковному, предлагая модель средневековой католической церкви в качестве страшного предупреждения. Учитывая этот сценарий, как же представить ислам и его священную книгу в качестве источника культурной альтернативы?

Если представить ислам в том виде, в каком его сейчас представляют мусульмане и исламские религиозные движения, то глобальной реакцией может быть только неприятие, даже репрессии. Более того, если ислам будет представлен как всеобъемлющий термин для географического региона, в котором сейчас проживают мусульмане, не говоря уже о самопровозглашенных приверженцах, представителях и наследниках его исторического и культурного наследия (которое само по себе передается в устаревшем выражении), то ислам будет рассматриваться как искаженный образ иудаизма или христианства, хотя и свободный от некоторых их негативных элементов и направленный на то, чтобы предложить функциональную религию, способную удовлетворить духовные и другие потребности людей.

Как бы то ни было, ислам неизменно представляется в форме, совершенно не соответствующей его величию и потенциалу. Его обычно внедряют через передачу плотного клубка наследуемого фикха, более подходящего для простого аграрного общества и базового обмена благами, чем для сложных реалий нашего времени. Даже если мы уверены, что это наследие может отвечать сложным потребностям современных обществ и их экономик, мы, по сути, обременяем его

чем-то, что оно не может выдержать. Это плохо и негативно отразится на исламе и его универсальности, настолько, что может свести на нет его глобализм и создать впечатление, что ислам применим только к бесхитростным сельскохозяйственным обществам.

Такой исход событий будет весьма прискорбным, поскольку он противоречит самому духу и учению ислама. Это также несправедливо по отношению к реальной истории, в которой ислам разветвился, соединив Атлантику с Тихим океаном и заняв центральное положение, связал Азию, Африку и Европу и объединил различные цивилизации, культуры и расы в единую человеческую структуру. Эта исламская универсальность всегда представляла собой силу глобального взаимодействия, постоянно упорно устраняя барьеры, в то время как светская концепция универсализма используется только тогда, когда вспыхивают националистические или региональные кризисы и когда региональные порядки начинают атрофироваться и отмирать. Однако в случае исламского универсального подхода его порядок добра и единства поддерживается божественным порядком и обещанием, оба из которых должны быть реализованы с помощью человека.

Современная западная цивилизация: история и характерные черты

Древние азиатские и африканские цивилизации так и не смогли создать универсальное измерение, сравнимое с универсальностью ислама. Западная Европа, однако, породила версии универсализма через эллинскую и римскую модели – первая сформировалась в результате завоевания Александром больших азиатских территорий, а вторая – в силу унаследованной им древнегреческой цивилизации. Современный Запад считает себя наследником и того, и другого.

Эллинская и римская цивилизации были языческими, черпая свою силу от божеств на горе Олимп в случае Афин и от обожествленных цезарей в Риме, до того как этот город обратился в христианство, запятнанное язычеством. Обе цивилизации выросли в рамках культурного порядка, который имел свой собственный взгляд на человечество. Оба мировоззрения допускали рабство (если человек не был «гражданином»), позволяющее эксплуатировать труд человека, который был принудительным и неоплачиваемым, и делали рабов беспрекословно подчиненными интересам Афин или Рима. Самым ценным рабом был гладиатор. Современные наследники этих двух цивилизаций не выработали существенно иной альтернативы, о чем свидетельствует их по-

рабощение людей в шахтах и других отраслях промышленности способами, напоминающими их древние образцы, которые поработали людей для строительства своих храмов и гребли на кораблях.

Этот культурный порядок, как в его первоначальной, так и в современной форме, основан на представлении о человечестве, которое способствует конфликтам, агрессии и взаимной неприязни. В противовес этому ислам отличается универсальностью, которая превосходит подобные позитивистские подходы, будь то греческие, римские или современные западные. Исламский подход же проявляется в следующем.

Во-первых, в отличие от греческой и римской моделей, основанных на принуждении, ислам пришел как освободитель. История не знает случая, чтобы мусульманские армии воевали бы с народами освобожденных ими стран. Все войны велись лишь против армий императоров и тиранов. Освобожденные народы поддерживали мусульманских завоевателей в борьбе против своих угнетателей. Эти мусульмане были первыми в истории, кого народы завоеванных стран приветствовали как освободителей. Так они были привержены божественному писанию, которое дисциплинировало их этически и морально до такой степени, что эти люди не позволяли себе становиться высокомерными или «творить зло на земле». Таким образом, ислам установил первое всеобщее братство, в отличие от высокопарного и избирательного «универсализма», который преобладал в то время.

Во-вторых, крупные центры исламской цивилизации (например, Мадина, Дамаск, Багдад, Каир и Стамбул) характеризовались решительной приверженностью таухиду. Аллах не был божеством какой-то отдельной расы или группы людей, он был Господом всего человечества. На самом деле, исламская цивилизация во многом сформировалась благодаря своей бескомпромиссной позиции в отношении многобожия, а также благодаря наведению мостов с другими монотеистическими традициями, несмотря на их отклонения. Так, иудаизм и христианство продолжали существовать и были приняты исламом. Приверженцы других вероучений в Персии и Индии воспринимались терпимо и пользовались защитой в рамках общей структуры. Другими словами, ислам был первой системой, которая приняла верования, исходящие из авраамического наследия, в дополнение к другим, и никогда не заставляла людей менять свою религию, ибо: «Да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256).

В-третьих, исламская модель цивилизации характеризовалась отказом от рабощения завоеванных народов. В отличие от Афин и

Рима, Мадина, Дамаск, Багдад и Каир не были построены за счет бесплатного труда рабов, привезенных из колоний. Закат распределялся в тех районах, где он был собран, и таким образом приносил пользу тем немусульманам, которые были союзниками мусульман или зависели от их помощи. Исламская модель (в ее чистом виде), безусловно, расходилась с эллинской и римской моделями, поскольку она была основана на возвращении наследия всех пророков, освобождении его от всех дополнений, делая его элементом сплава подлинно универсальной и открытой структуры. Она стремилась освободить и облагородить человечество, поставив верующих в прямые отношения с их Творцом, вместо того чтобы поработать или унижать их.

Централизованная европейская цивилизация, независимо от того, выросла ли она из Восточной или Западной Европы, возникла после того, как мусульманское могущество пошло на спад после разграбления Багдада монголами и завоевания Испании европейцами. Натиск «крестоносных» армий на мусульманскую глубинку волна за волной подтверждал господство Запада. Попутно отметим, что мусульмане называли эти события «франкскими войнами», как это можно увидеть во всех современных мусульманских источниках. Ислам не одобряет войн между «полумесяцем» и «крестом», между Востоком и Западом, поскольку его природа не допускает такой антагонистической перспективы. Как бы то ни было, этот особый период был прелюдией к более позднему проникновению, кульминацией которого стал подъем западного колониализма, а затем империализма.

Как следствие, концепция универсализма, навязанная мусульманским (и другим) регионам, формируется по западному образцу, чтобы создать мир по своему образу и подобию путем создания нового «мирового порядка», при котором возрождаются три составляющие греко-римского универсализма: центральный универсализм, укорененный на Западе, но охватывающий весь мир в целом; позитивистский централизм, в котором нет места религиозным ценностям, несмотря на напускную заботу об иудео-христианском наследии; и порядок, основанный на конфликте и присвоении.

Тем не менее мусульмане, наряду с другими на Западе и в других странах, должны помочь преобразовать нынешнюю конфликтную ситуацию в более благоприятный и приемлемый мир, в котором человечество может обосноваться, чтобы наслаждаться миром и безопасностью, двигаясь по пути божественного руководства и истины.

Логика приобщения к исламскому миру

Ислам однозначно осуждает агрессию и расовые предрассудки. Как вера, ислам обращен к человеку и не признает никакого превосходства или различия, кроме как в добрых делах, которые может правильно оценить только Аллах. Нападать на Запад или Восток одновременно и не по-исламски, и контрпродуктивно, поскольку это лишь закрывает мусульманам глаза на сложности реальности, одновременно заостряя и углубляя существующую двойственность, и ничего больше. Справедливость и здравый смысл в этом случае отойдут на второй план, а самодовольство и самоудовлетворенность возобладает в ущерб глобальному миру и единству.

Аллах Всемогущий – Господь всех мусульман, а также всех европейцев, американцев и всех других людей. Он предусмотрел новую исламскую универсальность, гораздо более всеобъемлющую и справедливую, чем господствующая в настоящее время норма. Это универсальность милосердия и справедливости на подлинно глобальном уровне. Чтобы объяснить сказанное подробнее, уместны следующие замечания.

Во-первых, исламская универсальность благословлена Творцом мироздания. Смысл ее существования заключается в отчаянной потребности мира в решениях экологического, интеллектуального, экономического и политического кризисов, которые будут усугубляться по мере дальнейшего упадка социального и морального порядка в мире. Таким образом, исламское мировоззрение обеспечит решения и принесет облегчение не только мусульманам, которые в своем нынешнем состоянии застоя и слепого подражания остро нуждаются в помощи и реформах, но и всему человечеству в его моральном и социальном упадке.

Во-вторых, мусульмане должны адресовать свой дискурс всему миру. Обращение к Западу, в частности, также крайне важно и может иметь приоритет, поскольку западная культура доминирует в моральном, культурном, социальном и человеческом поведении в мире из-за своей универсальной центральности и передовых технологий. На наш взгляд, исламская универсальность может ответить на тревогу и смятение Запада. С другой стороны, умма может найти свой путь к спасению, только приняв это универсальное послание и неся его дальше. Мусульманский разум должен вспомнить это измерение, чтобы обратиться к человечеству с соответствующим исламским дискурсом, а также понять и осознать свою собственную роль в жизни.

В-третьих, триумф исламской универсальности, однажды сформулированной и введенной в действие ответственными человеческими силами, неизбежен. Когда мусульмане начнут работать над достижением этой цели, они будут делать это в соответствии со своим долгом быть наместниками Аллаха на земле и свидетельствовать человечеству. Это обязанность, а не поблажка. Ее выполнение определит меру их свободы, а также их успех в преодолении собственного кризиса. То, что они делают для других, отразится на них самих, поскольку Всевышний предопределил, что они должны нести Его Послание и свидетельство человечеству. Если они продолжают терпеть неудачу в выполнении этой задачи, то не смогут улучшить свое положение или продвинуться, не выйдут из нынешнего тупика. Таковы особые отношения понимания и почтения между мусульманами и Аллахом. Тем не менее они не должны создавать у других людей впечатление, что они выше их или что делают им одолжение, когда несут им Его послание. Он – Тот, Кто дарует милости Своим рабам, которым поручено возвышать Его слово. В свою очередь, мусульмане должны быть предельно смиренными, вплоть до самоумаления, ибо они должны работать над тем, чтобы сделать Его слово верховным, а Землю – лучшим и безопасным местом для всех

Западная культура, несмотря на свое устрашающее глобальное господство, отдает себе отчет, как свидетельствуют ее собственные мыслители и философы, в том, что она не может выбраться из нынешнего тупика. Это связано со следующими причинами:

1. Западная цивилизация стремится к дальнейшему технологическому прогрессу после двух промышленных революций, но при этом страдает от социальной, культурной и моральной деградации, для которой она не нашла достойного выхода. Эта проблема сохраняется. Культурный прогресс, который по-настоящему последователен во всех сферах, должен происходить одновременно и на всех уровнях, чтобы повысить человечность с точки зрения ценностей и этики. Однако мы не видим этого в западной цивилизации. Фактически науки развиваются, в то время как люди деградируют, их ценности исчезают, а страдания, насилие и бедствия увеличиваются.
2. Современные секулярные попытки контролировать судьбы людей потерпели крах, несмотря на весь оптимизм до и после двух мировых войн. Надежды были велики, и все же эти пожары

разразились и стали свидетелями самых ужасающих актов варварства. Что может предотвратить повторение подобных ужасов в отсутствие управляемого механизма контроля над судьбой, кроме божественного руководства? По сути, то, что происходит в настоящее время, – это всего лишь изменение тактики и инструментов конфликта, поскольку сам конфликт и силовое принуждение человечества продолжают неустанно.

3. Все современные попытки построить цивилизацию, будь то на основе социалистической или капиталистической идеологии, всегда сопровождались народным недовольством и беспорядками. В условиях господства материализма люди продолжают искать свою идентичность, сначала впадая в национализм, а в конечном итоге углубляясь в вопросы, касающиеся судьбы, что приводит их обратно к религии. Это недавно и наиболее драматично произошло в бывшем Советском Союзе. И все же человечество не может найти решения в контексте западного либерализма и позитивизма, поскольку либерализм прививает лишь фрагментарное, избирательное мышление. В этом контексте человечество ищет свое внутреннее «я» и не находит его; люди сосредотачиваются на каких-то незначительных деталях и становятся жертвами депрессии и отчуждения, в том числе и от своих собственных родовых корней. Одержимость западных людей свободой лишена содержания, поскольку человечество существует без обязательств перед чем-либо или кем-либо. Это свобода, которая граничит с нигилизмом и саморазрушением. Ее главные кумиры – Дарвин, Маркс, Фрейд и Эйнштейн – выдвигали на первый план доктрины и сферы интересов, которым пытались найти применение в жизни, но окончательного воплощения в реальности не получили.

4. Этот порядок, основанный на конфликтах и выживании сильнейших, оказывается еще более враждебным реальным интересам обычных людей как на Западе, так и во всем остальном мире, чем считалось ранее. Под шквалом рекламы и других средств убеждения такие люди оказываются вынужденными покупать товары, которые в противном случае они бы не купили, или принимать решения, которые вряд ли надумали бы. Крупные компании настолько доминируют над психикой потребителя, что сами выбирают за них их модель образования, продукты питания и одежду. Соответственно, люди живут и действуют под этим давлением. Но как долго это будет продолжаться?

Определяющие факторы кризиса западного сознания

На эту тему было много написано, что уже дает достаточное количество доказательств (и подтверждений) данной проблемы. Если мы упорядочим эти доказательства, то обнаружим следующие определяющие факторы.

Во-первых, христианская теология, экспроприированная греко-римским наследием, больше не может предоставить западному разуму универсальный взгляд, превосходящий концепцию воплощенного Бога. Таким образом, христианская теология покончила с чистой таухида, заменила его политеистическим содержанием и исключила метафизическую концепцию, выходящую за рамки природы и философии. Впоследствии человеческие умственные усилия ограничились узкой областью, поскольку понятие Божественности (первое основание универсальности) было низведено до уровня природного объекта. Таким образом, христианская теология, которая должна была способствовать расширению горизонтов западного ума, лишь помешала этому. Несмотря на плачевную ситуацию, в которой мусульмане оказались, они должны поощрять людей к более всестороннему приобщению к исламу, к чему и они сами должны стремиться.

Возвращение к Богу, согласно христианской теологии, не выходит за пределы ограниченной самости. Концепция верховенства Бога, которая отсутствует в христианской теологии с философской точки зрения, представляет чистоту и верховный суверенитет концепций божественного и таухида и, помимо прочего, обеспечивает решение кризисов, проистекающих из культурных предрассудков и высокомерия. Этот вывод, содержащийся в призыве к таухиду, имеет огромное значение. Тем не менее многие люди не признают этого факта.

В христианском мировоззрении Бог воплотился, приняв форму Своего творения, или уподобившись ему, или персонифицировавшись в нем. Это приводит к мысли о том, что Бог нуждается в человечестве, чтобы оно признало Его, даже если только для того, чтобы обрести любовь и почитание. Из этого также следует, что человечество может воплотиться в божественную форму, чтобы обрести богоподобную силу. Как таковое, человечество может обойтись без власти воплощенного Бога и, таким образом, стать независимым от Него и выйти за рамки Его учений и кодексов, чтобы стать самодостаточным для самого себя, тираном. Таким образом, западная цивилизация отвергла Бога как Всемогущего. Когда она вновь открыла Его и попыталась найти для Него новое место в рамках своего но-

вого фундаментализма, она захотела, чтобы Он вернулся на ее собственных условиях.

С учетом этих фактов именно христианская теология лежит в основе этой культурной и интеллектуальной головоломки, которая не может быть решена без введения в западную цивилизацию концепции *Аллах Вāхид – Аллаху Акбар* (Бог единственен – Бог велик). Согласно ей, Бог, будучи превосходящим любое природное событие, происходящее во времени или пространстве, не может быть поглощен ни одним из этих элементов, даже силой действия в исключительных случаях (например, силой чудес Иисуса). Благодаря этой концепции мы можем провести различие между методологией божественного творения и методологией создания вещей и определения их функций.

Поскольку христианская теология не признает монотеизма и не верит в Бога как в верховное начало, ее концепция творения и методология творения запутаны. Таким образом, западная мысль создала философию естественных наук, столь фрагментарную и заумную, что сделала их одновременно ограниченными и неясными. Отрицая или игнорируя элемент божественного, западная научная мысль потеряла значительный потенциал для развития.

Во-вторых, существует вопрос соотношения естественного разума и научного разума. Естественный разум эмансипировался от христианской теологии и, опираясь на принципы и постулаты научного разума, попытался оправдать это действие. В итоге наука и теология разошлись в разные стороны, причем культура либо приняла это разделение, либо осталась нейтральной. Материалисты использовали эту ситуацию, чтобы подтвердить или упрочить нейтрализацию Бога, в то время как позитивисты сделали саму концепцию Бога архаичной и неактуальной.

В-третьих, существует проблема деконструкции и неспособности к воссозданию. Развив как естественное, так и научное мышление в противостоянии с узкой христианской теологией, научный склад ума, поддерживаемый силами критики и анализа, приступил к тщательному и глубокому исследованию «метафизики» всего сущего. Таким образом, он сводил все постулаты к их основным компонентам в соответствии с логикой индустриальной цивилизации. Был достигнут значительный успех. Однако сейчас главную проблему представляет восстановление, реконструкция.

Реконструкция в области материи и энергии была успешной, хотя и с большими экологическими и человеческими издержками. Такие

последствия сказываются на попытках реконструкции, причем наиболее существенно и критически в культурном порядке и структуре исторического и социального развития. Западный культурный порядок, основанный на греко-римском опыте, утвердился на столпах конфликта и превосходства. Этот порядок является исключаяющим и основан на доминировании силы и логике могущества почти во всех областях. Учитывая это, Западу трудно придерживаться моральных практик, за исключением тех случаев, когда они неспособны привести к эффективной и всеобъемлющей реформе. Например, вы можете молиться Богу как вам заблагорассудится, но вы не можете действовать в социальном или экономическом плане так, чтобы это противоречило интересам власть имущих или шло вразрез с их социальной философией или экономической мыслью. Именно по этой причине мировые порядки, старые и новые, стремятся устранить (или подмять под себя) все отличительные черты других наций и народностей.

Здесь, по-видимому, речь идет о культурном порядке, а не о религии или морали как таковых. Можно свидетельствовать об Иисусе в разных формах, но работа по всестороннему внедрению его учения в жизнь вполне может быть осуждена как политический акт, который одновременно носит фундаменталистский и экстремистский характер.

Курс действий

Что должны сделать мусульмане, чтобы добиться благотворного взаимодействия между универсальностью ислама и Западом? Это непростая задача, но она выполнима.

Это непросто, потому что Запад склонен активно сопротивляться любой реформации, особенно если она исходит от религиозной (в частности, исламской) мысли, поскольку Запад имеет долгую историю сопротивления религиозным догмам и хранит коллективную память о конфликте с исламом. Фактически и христианская теология, и исламские доктрины с трудом различимы с секуляристской точки зрения. Кроме того, культурный порядок Запада отвергает призывы к любой системе ценностей, несоизмеримой с его собственной, особенно после распада СССР. Считается, что это событие дало западной либеральной системе доказательство ее безукоризненности и подтвердило правильность ее позиции.

Можно попытаться использовать три подхода. Во-первых, учитывая хронический кризис Запада после аналитической деконструкции

и неспособности к последующей реконструкции, мусульмане должны вооружиться эпистемологической методологией Корана, а затем установить тесные отношения с аналитическими школами Запада, независимо от их тенденций и направлений. Эти школы, наряду с их философскими, интеллектуальными и культурными основами, по-прежнему расширяются и обеспечивают благоприятное вступление в эпистемологический контакт с Западом на благо всего человечества.

Во-вторых, мусульмане должны оказывать всяческую поддержку исламизации знаний, когда речь идет о руководстве естественными науками и реконструкции гуманитарных и социальных наук. Развитие этих наук в их универсальном единстве послужит стимулом для большинства жителей Запада открыть свой разум нашей методологии, чтобы исследовать и применять ее.

В-третьих, затем может состояться диалог в научно-методологических рамках, в котором мусульмане смогут объединить свое понимание Корана с осознанием универсальных законов. Если позволят обстоятельства, новая исламская универсальность будет эпистемологической и методологической; она будет действовать более справедливо и убедительно в глобальном масштабе. Повсюду мусульмане должны избегать поднимать (или попадать в ловушку) чувствительные вопросы или те, которые активизируют историческую память Запада. Напротив, они должны прибегать к научным исследованиям, которые рассматривают современные вопросы, кризисы и проблемы на основе эпистемологической методологии Корана и Сунны Пророка.

Но в какой степени современные исламские движения могут понять (или предпринять) эту важную задачу?

Определяющие факторы кризиса мусульманского сознания

Исламские движения, основанные на исторических и культурных притязаниях, приковали свое сознание и видение к мусульманскому прошлому и тем самым избегают современных реалий – особенно во времена кризиса и нестабильности. Всякий раз, когда они проецируют исламское наследие на современную ситуацию, они делают это в соответствии со своим статичным менталитетом, который уделяет мало внимания характеристикам коранического текста и его общим и вневременным высказываниям. Таким образом, они ограничивают Коран и Сунну границами, предписанными предыдущими поколениями ученых, которые работали в рамках определенных методологи-

ческих и эпистемологических ограничений и даже, подчас, с плохо документированным материалом. Этот метод не пытается проанализировать эти ограничения и несовершенства, чтобы различить или рассчитать последующие колоссальные изменения, которые могут повлиять на эти ограничения благодаря человеческому взаимодействию или переменным времени и места вместе с законами исторических изменений. Такой анализ позволил бы получить представление о ценности и объеме местного и международного взаимодействия в согласованном, свободно меняющемся потоке информации.

Кризис Запада – это результат установки на деконструкцию и неспособности к реконструкции, потому что он отбросил такие понятия, как Бог, трансцендентность и откровение. Кризис мусульманского мира проявляется в ошибочной методологии работы с по праву всеобъемлющим наследием, которое тем не менее неизменно сталкивается со статичным менталитетом, когда дело доходит до его истолкования. Такая ситуация не позволяет исламским движениям соответствовать концепциям и методологиям современного и динамичного мира. Поскольку исламским движениям не удастся добиться перемен с помощью исламской эпистемологической методологии, они прибегают к моральному насилию, клеймя несогласных как «отступников», цепляются за более триумфальные черты ранней исламской истории и переводят вопросы в мир Невидимого и Непознаваемого, при этом пренебрегая исламской методологией взаимодействия между этим миром, человечеством и космосом. В качестве альтернативы добиться политической власти и назначить духовное лицо правителем под божественной юрисдикцией, чтобы осуществить изменения и таким образом задобрить Всевышнего, введя исламский уголовный кодекс. В рамках этого чрезмерного упрощения – фактически тривиализации – ислама, политические программы создаются для поддержки утверждения, что они представляют, выражают ислам и говорят от имени ислама.

Мир воспринимает такие исламские движения как попытки изменить все формы правления и все режимы, даже те, в рамках которых они работают, независимо от того, вытекает ли их политическая легитимность из исламского закона или нет. Несмотря на это, исламские движения продолжают препираться между собой, причем каждое из них утверждает, что именно оно может по праву считаться наиболее легитимным. В процессе они пытаются поставить в неловкое положение и превзойти все другие движения и системы согласно своей

концепции и практике ислама. Заявляя о своей бескомпромиссной оппозиции либеральному плюрализму, они лишают другие модели и подходы легитимности, так как только они сами обладают определенной «правильной» концепцией или же наделяют ею других. Соответственно, их завораживает мечта о завоевании власти, и именно поэтому они игнорируют концепцию универсальности, а также методологию или инструментарий для ее достижения. Таким образом, они упускают из виду один из основных аспектов исламского дискурса. Их одержимость узкими политическими целями заставляет их определять любой успех с точки зрения получения политической власти. Некоторые считают это трамплином для универсализма, но логика подобного аргумента, если он вообще выдвигается, довольно сомнительна и не учитывает вечные законы причины и следствия.

Многие исламские движения достигли ряда исламских целей, однако им не удалось создать парадигму, которая связывала бы эти цели с законами социальных изменений и способами, с помощью которых эти изменения проводятся. Как следствие, они ограничились вербовкой новых членов и горизонтальным расширением, поскольку их концепция изменений связана с формированием численно большого *джамā'a*. Рассмотрение законов социального и исторического прогресса, законов и норм перемен, а также реалий культурного и интеллектуального развития и их универсальных – все это просто выходит за сферу их интересов, потому что многие из этих движений считают мысль и науку ниже своего достоинства и классифицируют их как противоречащие вере.

Тем не менее предпринимались многочисленные попытки выйти из данного тупика и освободить мусульманское сознание от этого порочного движения по кругу. Но все эти попытки все еще не могут дать должного импульса для преодоления кризиса. Различные стремления реформировать *усул ал-фикх* (источники юриспруденции) или сам *фикх*, или возродить и модернизировать такие дисциплины, как *'илм ал-каләм* (схоластическая философия), не могут связать определенное утверждение в священном тексте с реальным миром, который подчиняется законам исторических изменений и особенностям времени и места. Ни слабость, ни жесткость *фатв*, составленных на заказ, ничем не могут помочь в этой ситуации, напротив, это может привести лишь к еще большей путанице и фальсификациям.

Когда ситуация достигает этой стадии, идея захвата политической власти становится привлекательным решением, способом выхода из

кризиса, с которым не справились интеллектуальные методологии. Эта идея становится целью, на достижение которой направляются все усилия, а потом все старания направляются на сохранение достигнутого. В основе этого процесса лежит следующее предположение: раз интеллектуальная мысль потерпела неудачу, почему бы нам не использовать угрожающую палку?

Божественный дискурс, обращенный к человечеству еще до миссии Мухаммада, является последовательным, исполненным вызова и не может отставать от исторического развития человеческих обществ. Если человечество быстро продвигается к универсализму, то как может дискурс окончательного универсального послания отступить к состоянию регионализма, национализма или узких интересов? Это невозможно, как невозможно и достижение возжеленной мечты о всеобщем единстве без осознания божественных законов и образцов.

Мухаммад ибн Умар Фахр ад-дин ар-Рази (ум. 1210) в своем тафсире передает со слов 'Абд Аллаха ибн Ахмада Абу Бакра ал-Каффала ал-Маррузи (ум. 1027), что деление мира правоведами на *dār al-islām* (территория ислама), *dār al-harb* (территория войны) и *dār al-'ahd* (территория перемирия) более не является приемлемым. По его мнению, предпочтительнее делить мир на *dār al-islam* и *dār ad-da'wa* (территория призыва к исламу). Мы можем заменить деление мира на мусульманскую умму и немусульманские народы классификацией человечества на *уммат ал-идāба* (народ, исповедующий ислам) и *уммат ад-да'ва* (народ, который нужно приобщить к исламу).

Такие ученые, как ар-Рази, ал-Каффал и ал-Касим ибн Мухаммад Абу ал-Хасан ал-Каффал аш-Шаши (ум. 1010), были более созвучны учению и источникам ислама, а также истинной концепции универсализма, чем многие современные лидеры исламских движений, которые пренебрегают универсальностью ислама или вовсе не знают о ней и ограничивают его своими географическими областями. Используя такие ярлыки, как «Восток» и «Запад», они отгораживаются от целого мира новых возможностей.

Отсутствие этого универсального измерения нанесло неисчислимый интеллектуальный ущерб мусульманскому разуму. Если бы исламские движения рассмотрели этот недостающий аспект раньше, то можно было бы избежать многих по-ребячески необоснованных рассуждений. Тем временем секуляристы призывают к универсализму в рамках Нового мирового порядка. Этот призыв, однако, представляет собой абсолютную капитуляцию перед менталитетом слепого подра-

жания и подчинения, наряду с готовностью подчиниться тотальной ассимиляции.

Более сбалансированная исламская универсальность будет стремиться инвестировать в последние достижения человеческого интеллекта, включая информационный взрыв и более благоприятные аспекты развивающихся технологий. Мусульмане должны быть частью неуклонного движения к глобализму, а также участвовать в сопутствующей дискуссии, чтобы найти наилучший способ для ее реализации.

Современные технологии – это продукт длительного исторического развития, который человеческая цивилизация порождала с древнейших времен как проявление врожденных тенденций, ожидающих реализации. Универсальная предрасположенность (и опыт) ислама, безусловно, послужила стимулом для реализации этих врожденных тенденций. Это лежит в основе вклада мусульман в человеческую цивилизацию.

Благодаря своему историческому авторитету исламский универсализм не боится быть подавленным западным централизмом, поскольку последний на самом деле не может считаться универсализмом во все. Скорее, это по своей сути централизм, который не может создать состояние целостности, необходимое для справедливого и органичного объединения человечества.

Кризис Запада все продолжается, потому что Запад так и не расширил методологии естественных наук до их универсальных пределов и философских целей. Западная цивилизация самым впечатляющим образом выпустила джина естественных наук, но справилась с ним только с помощью ограниченной позитивистской философии. Марксизм пытался придать западной мысли ее философские цели; однако масштаб кризиса марксизма был больше, чем решение, которое он якобы предлагал. Вот почему он потерпел крах и почему кризис продолжился в гораздо большем масштабе.

Современный культурный порядок Запада не может выбраться из водоворота своего затруднительного положения. Капиталистический Запад с величайшей радостью праздновал крах Советского Союза и получение свидетельства о его смерти, ибо он воспринял это событие как триумф своей мысли и методологии, забыв, что марксизм никогда бы не возник, если бы Запад изначально не находился в кризисе. Он не осознал, что любой позитивистский подход, пытающийся устранить Аллаха, обречен на тот же конец. Он также не признал, что че-

ловеческая диалектика, которая находится в гармонии со вселенной и божественной волей, обязана положить конец любой системе, которая не отвечает ее историческому развитию. Это истинно независимо от того, является ли природа этой системы теологическим порядком, игнорирующим законы Вселенной, или избирательной позитивистской системой, которая превращает человечество в винтик своей производственной машины

Необходимо искать универсальные решения с учетом взаимодействия между различными мировыми кризисами. Какой-либо один кризис лишь изредка бывает обусловлен только местными или региональными факторами. Экономическое, экологическое, стратегическое, политическое и культурное взаимодействие, вызванное информационным взрывом, превратило конкретные культурные порядки в составные части, которые, пересекаясь, образуют универсальную, глобальную структуру. При этом не имеет никакого значения, происходит ли это пересечение по воле или чаяниям людей или же по неумолимой логике диалектического взаимодействия, которая не позволяет ни одной территории или народу быть изолированными от того, что происходит вокруг них.

Заключительные замечания

В своей ставшей знаменитой статье «Столкновение цивилизаций»²⁴⁹ Сэмюэль П. Хантингтон писал о конфликте между цивилизациями и постулировал, что ближайшие десятилетия станут свидетелями последнего этапа возникновения и развития конфликтов в современном мире. Он также отметил, что некоторые незападные страны, которые ранее были не более чем мишенями для западных имперских амбиций, ныне стали движущей силой наряду с Западом. В своих прогнозах Хантингтон утверждал, что мир будущего будет сформирован в результате взаимодействия семи цивилизаций: западной, конфуцианской, японской, исламской, индуистской, греческой православной и латиноамериканской, с возможным участием африканской. В своей подклассификации исламской цивилизации он привел арабское, турецкое и малайское измерения, тем самым игнорируя персидскую, индийскую и другие нации, которые находятся под зна-

²⁴⁹ *Huntington S. P. The Clash of Civilizations? // Foreign Affairs. Summer 1993. P. 22–49.*

менем исламской цивилизации. Он разделил западную цивилизацию на европейскую и американскую, подчеркнув существенные различия между всеми цивилизациями. Среди них он считал религиозные различия наиболее способствующими конфликтам. Он также обсудил несколько значительных культурных явлений, достойных изучения.

Однако его упущения выдают определенную наивность и недостаток глубокого понимания в том, что касается взгляда на ислам, его культуру и цивилизацию. К сожалению, это помещает Хантингтона в традиционный ориенталистский контекст и лишает его возможности видеть те аспекты цивилизации и религии, которые отличаются от тех антагонистичных и экзотических элементов, которые привлекают многих ориенталистов. Также возникает ощущение, что он читает историческую карту некоторых из этих цивилизаций так, как будто живет в шестнадцатом веке. Недостаточно внимания уделяется безграничным возможностям для блага, которые предлагаются человечеству современными (и грядущими) информационными и другими технологиями.

Хантингтон также не предлагает глубокого анализа экономических и экологических факторов и не рассматривает значение Саммита Земли, который был созван для обсуждения общих экологических проблем, стоящих перед нашей планетой. Он даже не принимает во внимание растущее влияние западной парадигмы на остальной мир. Он просто (и несправедливо) фокусируется на конфликте между исламом и Западом, предлагая несколько советов относительно того, как Запад может выиграть будущую битву против ислама и каким образом мобилизовать союзников. К сожалению, Хантингтон очень мало знает об исламе, кроме искаженного образа, почерпнутого из ориенталистских источников и средств массовой информации. Если бы к этим источникам относились с большей критической сдержанностью, этот крайне несовершенный анализ мог бы привести к другим выводам. Прогноз Хантингтона может сбыться только в том случае, если мир не найдет надлежащих оснований для единения в рамках открытой цивилизации, которая выступит в качестве полюса притяжения, а не монополии, и чьи ценности будут широки и разделены всеми, а не обусловлены сугубо коммерческими или расовыми интересами.

Ценности Корана и ислама вдохновляют людей поступать справедливо и воздерживаться от зла, дабы следовать своей врожденной доброте и способности к благим делам. Они также позволяют людям наслаждаться тем, что полезно и непорочно, и отвращают их от того, что дурно и нечисто, одновременно освобождая их от тягот и бремени

идолопоклонства. Таким образом, человечество становится наместником Аллаха на Земле, своей благословенной родине, а всех людей связывают узы братства и осознания общей судьбы.

Роже Гароди, основательно изучивший ислам и понявший его особенности, предвидит диалог между цивилизациями, который в свою очередь должен подготовить почву для достижения универсализма. Во введении к своей книге «Диалог цивилизаций»²⁵⁰ он подчеркивает, что то, что удобно называть «Западом», на самом деле зародилось в Месопотамии и Древнем Египте тысячи лет назад. Он критикует Запад за невежество в отношении исламской цивилизации в частности, так и других цивилизаций в целом. Фактически он призывает Запад открыть для себя достоинства исламской цивилизации, как это сделал он сам. Он откровенно отмечает, что его личный кризис до обращения в ислам был (в микрокосмическом смысле) сродни кризису Запада и во многом был вызван им. Из этого следует, что открытие истинного ислама может послужить прелюдией к разрешению кризисов Запада.

Он также предлагает видение (фактически программу) возможной глобальной культурной революции, которую он излагает следующим образом: незападные цивилизации должны занимать в учебных программах западных университетов и школ место, равное положению западной цивилизации; философская мысль должна быть пересмотрена, предполагая, что теоретические и философские исследования не должны быть недооцененными по сравнению с научно-техническими исследованиями; следует уделить внимание эстетике как науке; больше внимания следует уделять футуристическим исследованиям, постоянно ссылаясь на всеобщую историю.

Здесь уместно напомнить, что аш-Шафи'и написал свою работу «Ал-Худджа» в Багдаде и зачитывал ее перед такими багдадскими учеными, как Ахмад ибн Ханбал (ум. 855), Ибрагим ибн Халид Абу Таур ал-Калби (ум. 854) и ал-Хусайн ибн 'Али ибн Йазид ал-Карабиси (ум. 862). Когда он отправился в Каир, он полностью пересмотрел свои взгляды на юриспруденцию и переработал их все, за исключением тринадцати *мас'а'il* (проблем фикха). Другими словами, он создал две разные версии своего фикха. Таков был опыт ученого, прожившего всего пятьдесят лет!

Культурные различия между Багдадом и Каиром в то время не могли быть столь же выраженными, как, скажем, между Китаем и Аме-

²⁵⁰ *Garaudy R. Pour un dialogue des civilisations. Paris: Denoel. 1977.*

рикой в наши дни. Тем не менее сегодняшние исследователи фикха пытаются заставить мусульман жить в соответствии с культурным порядком, основанным на законодательстве, сформулированном в школах Хиджаза или Куфы во втором исламском веке. Возникающие в результате этого ограничения обусловлены недостаточным пониманием универсальности ислама и его способности вместить различные культурные порядки в рамки действительно вечных ценностей, а не ценностей, сформированных прихотью или предрассудками.

Универсальность ислама – слишком глубокая и важная концепция, чтобы использовать ее в качестве простого лозунга. Это значительная, далеко идущая методологическая заявка, которая заставит нас пересмотреть наше наследие во всей его полноте, очень критическим, требовательным и кропотливым образом; прочитать это наследие методологически и эпистемологически; выявить его парадигмы; переклассифицировать и оценить его в свете Корана и Сунны, их методологий, поскольку обе они проецируются на реальный мир.

Эта задача требует, чтобы тысячи умных, находчивых и прилежных умов, просвещенных эпистемологической методологией Корана и прикладной методологией Сунны, работали в сотнях учреждений и университетов или бок о бок с ними. Достигнув этого, мусульмане обнаружат, что многие аспекты унаследованных ими наук должны быть заменены, исправлены или обновлены и что это прочное наследие можно использовать и дополнять для того, чтобы помочь им справиться с нынешними и будущими вызовами.

Некоторые спросят: «Зачем беспокоиться?» Ответ будет прост: это предназначение и обязанность уммы, смысл ее существования и миссия, возвышающая ее перед человечеством. Поскольку Мухаммад был печатью [и последним] из всех пророков, и поскольку Всевышний поклялся не наказывать никого, пока не пошлет Посланника (К. 17: 15), эта умма стала нести ответственность за все человечество. Подобно древнееврейским пророкам, ее ученым и мыслителям было доверено донести послание Аллаха до несведущего мира. Простая передача (и оживление) этого послания не является вариантом, ибо мусульмане должны постоянно подвергать исламский дискурс пересмотру и делать его понятным для всех. Если же они этого не делают, то умму постигнет участь посланника, отказавшегося от своей миссии (см. К. 7: 175–177).

Человек, который мог бы «возвыситься» по милости Аллаха, но вместо этого предпочел «приникнуть к земле и потакать своим же-

ланиям», может символизировать народ, который получил знамения Аллаха, но отступил от них, народ, который, благодаря предпочтению мирских благ и материального комфорта, деградировал, вместо того чтобы стремиться быть нравственным маяком и примером для других в этом мире.

Мусульманам не мешало бы знать о двух божественных законах – *истибдāl* (замены одного народа другим), как, например, говорится в К. 47: 38: «И если вы отвернетесь (от пути), Он заменит вас другими людьми, и они не будут подобны вам», и *тидвāl* (чередование), – и *тидвāl* (чередования): «Такие дни (счастья и несчастья) мы чередуем для людей» (К. 3: 140).

Как повествует Коран, божественное применение таких законов привело к тому, что прежние народы были заменены уммой Мухаммада для того, чтобы человечество начало двигаться к универсальности. Это началось с создания «стержневой уммы», и с замены понятия «народ» понятием «всемирная нация», и с появления Посланника, направленного «как милость для всего человечества». Наряду с этим была введена законодательная система, достаточно рациональная, всеобъемлющая и терпимая, чтобы служить человечеству на различных этапах его развития; непосредственное божественное наказание было отложено до Судного дня, а правление прямым вмешательством Аллаха было заменено авторитетом Корана.

Ныне человечество поставлено в центр творения как разумная сущность, которая должна опираться на Коран, а также Сунну пророка Мухаммада, чтобы найти свое место и обрести счастье в рамках вселенского порядка, будучи Божьим наместником, – вместо таких чудес, как ниспослание манны небесной и разделение Красного моря, которые производили впечатление на человечество на определенном этапе его растущего сознания. Следовательно, человечество должно заново открыть для себя Коран и его соответствие всей Вселенной, ибо Коран содержит эпистемологическую методологию, подобную правилам, которые управляют Вселенной и ее движением.

Человечество является стержнем этого паттерна, а его старания – основание для его применения. Человечество является одновременно и читателем Корана, и читателем Вселенной. Таким образом, жизненно важным становится наше понимание верховного авторитета Корана и его использования человеком. В этом смысле муджтахид вознаграждается (Богом) дважды, если он/она оказывается прав в своем суждении, и один раз, если он/она ошибается. И опять в исламе чело-

вечество облагораживается задачей наместничества, в ходе которой каждый человек обретает единение и гармонию со своими собратьями. Этот аспект роли человечества на Земле можно игнорировать только за счет [блага] самого человечества.



ВЛАСТЬ: БОЖЕСТВЕННАЯ ИЛИ КОРАНИЧЕСКАЯ?²⁵¹



Любое исследование власти требует рассмотрения предмета с различных точек зрения, включая анализ концепций власти и того, как они формулируются, а также влияния этих концепций как на практическом, так и на теоретическом уровне. Данное исследование не претендует на то, чтобы быть последним словом в этом вопросе. Скорее, его предназначение заключается в ином – проложить дорогу к дальнейшему изучению и поиску, а также к критическому анализу основной идеи и сети понятий, связанных с ней и зависящих от нее.

Мы не будем тратить много времени на анализ лексических аспектов понятий, которые собираемся рассмотреть, по простой причине: термины и понятия – это две разные вещи. При изучении терминологии вполне достаточно определить лексический корень и его конкретные значения, а затем обсудить варианты использования термина, подходящие для конкретной научной сферы, предмета или науки. Уже после этого можно попытаться дать определение термина таким образом, чтобы можно было ясно представить его предполагаемое значение. Концепция, однако, может быть описана как термин, связанный с сетью философских и культурных корней. Более того, независимо от разнообразия корней, понятие всегда будет соотноситься с эпистемологической парадигмой, в рамках которой оно функционирует. Это предположение справедливо в отношении исламских концепций или концепций, являющихся ключевыми для понимания исламского мироустройства.

²⁵¹ Эта статья впервые появилась в Американском журнале исламских социальных наук: Authority: Divine or Qur'anic? // American Journal of Islamic Social Sciences. 13, no. 4 (Winter 1996). P. 536–550. Переведена Йусуфом Талалом ДеЛоренцо. Она была слегка отредактирована.

Например, исламское понятие божественной власти окружено целым рядом родственных концепций. Пока они не будут поняты как сами по себе, так и в более широком контексте самого исламского мироустройства, понятие божественной власти по-прежнему останется неясным. В этот набор входят понятия божественности, творения, поклонения, мира и грядущей жизни, божественного дискурса, законного и незаконного, классификации текстов как относительных или безоговорочных, общих или специфических, религиозных законов предыдущих общин, единства религии и множество других концепций. В любом случае невозможно полностью осознать некое понятие без понимания связанных с ним концепций, независимо от их природы или значимости.

Люди иногда приходят к ошибочным представлениям о понятиях, когда пытаются осмыслить их исключительно в соответствии с их лексическими значениями или обычаями использования. Концепция божественной власти была неверно истолкована в последние несколько десятилетий несколькими школами мысли в рамках современных исламских реформаторских движений. Цель данного исследования – прояснить смысл этой концепции и избавить ее от двусмысленности и путаницы, возникших вокруг нее. Для начала я кратко обозначу несколько моментов, которые важны для понимания последующего обсуждения.

Давайте рассмотрим призыв Бога к патриарху Ибрахиму (Аврааму):

«Я сделаю тебя имамом для людей». Тот попросил: «И также (имамов) из моего рода». Аллах ответил: «Но Мое обещание не касается тех, кто творит нечестие» (К. 2: 124).

Это и есть *имāма*, своего рода лидерство, ставшее возможным благодаря Богу: есть справедливость и несправедливость как ценности, которые необходимо признавать; есть те, кто несправедлив (к себе и к другим), те, кто справедлив; и те, кто превосходит других в справедливости и добрых делах. В этом аяте лидерство принимает форму завета между Богом и человечеством – завета, который не может быть распространен на тех, кто несправедлив или близок к тому, чтобы быть несправедливым. Ценность справедливости подчеркивается здесь как противоположность несправедливости, и показано, что это вторая (после таухида) из высших целей, стоящих за миссиями пророков и тех реформаторов, которые позже займут их место.

Второй момент, о котором следует помнить, заключается в том, что идея богоустановленного руководства, присущая концепции *имам̄*, естественным образом ведет к концепции избрания (*истиф̄ā*): «Аллах избирает посланников среди ангелов и людей» (К. 22: 75). Более того, эта концепция посредством определенных характеристик связывается с процессом божественного избрания народов и наций: «Аллах избрал Адама, Нуха (Ноя), семейство Ибрахима и семейство ‘Имрана над всеми людьми» (К. 3: 33).

На протяжении всего нашего обсуждения божественной власти необходимо помнить о божественном избрании некоторых людей пророками и посланниками к народам, избранным для того, чтобы быть центром всех их усилий, лидерства и руководства.

Изучая историю правовых и политических систем древних цивилизаций, мы можем обнаружить, что некоторые из них были основаны на идее божественного суверенитета или правления. Такие системы были, например, у шумеров, аккадцев и вавилонян. Среди наиболее важных народов, упоминаемых в любом обсуждении божественной власти, – древние евреи, известные впоследствии как сыны Исра’ила. На самом деле, форма божественной власти, понятая ими, была достаточно четко определена: богооткровенное Писание, начертанные Богом скрижали с заповедями, которым они должны были следовать, а также пророки и посланники, которым было поручено донести до людей Божью волю.

Среди наиболее важных элементов в понимании евреями божественной власти были представления о том, что они являются «избранным народом» Божьим, что Бог управлял ими напрямую, выбирая из их числа Своих посланников и приказывая им обеспечивать соблюдение Его правления и нести Его учение народу. Возможно, не менее важным было понимание того, что в результате они были ближе всех к Богу и поэтому считались «Божьим народом», а их земля, таким образом, была «священной» или «освященной» землей. Эта концепция божественной власти наложила четкий отпечаток на все аспекты жизни евреев, включая их мировоззрение, их народный характер, а также представления о законе, поклонении, жизни и Вселенной.

Миссию пророка Исы можно рассматривать как попытку исправить многие концепции, которые повлияли на взаимоотношения иудеев с Богом, Вселенной, пророками, с самими собой и соседями:

(Я пришел к вам), чтобы подтвердить истинность того, что было в Таурате²⁵² до меня, и чтобы разрешить вам часть того, что было вам запрещено (ранее) (К. 3: 50).

А вот 'Иса, сын Марйам, сказал: «О сыны Исра'ила! Я (направлен) к вам Аллахом, чтобы подтвердить правдивость того, что было в Таурате (который пришел) до меня, и чтобы сообщить благую весть о Посланнике, который придет после меня, имя которого будет Ахмад» (К. 61: 6).

Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все (Мф. 5: 17-18).

Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет (Лк. 16: 17).

Все эти айаты ясно указывают на то, что 'Иса был послан для того, чтобы поддержать Тору, призвать людей к ее учению и, что наиболее важно, объяснить им, как применять это учение в повседневной жизни. Однако христианская мысль отличалась от еврейской во многих вопросах, несмотря на то, что обе традиции черпали свои концепции из одного и того же источника. Возможно, так случилось из-за того, что 'Иса делал упор на перемены в целом, в частности касающиеся чрезмерного внимания раввинов к букве, а не к духу Писания. Вот почему он так часто использовал притчи, пытаясь помочь своему народу понять Тору, которая занимала и сердца, и умы верующих.

Однако в отношении божественного владычества христианское понимание основывалось на учении Торы и вытекающем из нее законе. Это отражено в ответе Иисуса Пилату, когда Пилат спросил его:

Пилат говорит Ему: «Мне ли не отвечаешь? Не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя». Иисус отвечал: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если

²⁵² См. толкование фразы «*ли ма́ байна йадайхи*» Мухаммада Асада в примечании 3 к К. 3: 3: *Asad M. The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-andalus. 1984). P. 65-66.

бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе» (Ин. 19: 10-11).

Это понятие было еще раз подчеркнуто в Послании Павла к римлянам:

Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены (Рм. 13: 1).

Давайте для начала рассмотрим соответствующие айаты в связи с коранической концепцией божественной власти:

Я не владею тем, что вы торопитесь увидеть. Решение принимает только Аллах (К. 6: 57).

Те же, которые не судят в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются нечестивцами (К. 5: 47).

Решение всего, в чем вы расходитесь во мнениях, остается за Аллахом (К. 42: 10).

Но нет – клянусь твоим Господом! – они не обретут (истинной) веры, пока они не изберут тебя судьей во всех разногласиях между ними. И пока не перестанут испытывать в душе сопротивление твоим решениям, а примут их с полным смирением» (К. 4: 65).

В основе миссии Мухаммада лежало именно это пожелание, указанное Ибрахимом в его молитве к Богу:

Господи наш! Поставь среди них Посланника из них же самих, который даст им возможность услышать Твои знамения, наставит их в Писании и мудрости и очистит их. Ведь Ты – Всемогущий, Премудрый! (К. 2: 129).

И затем Аллах ответил:

Аллах уже оказал милость верующим: когда направил к ним Посланника из них самих, который читает им Его знамения, очи-

щает их и обучает их Писанию и мудрости, хотя прежде они находились в очевидном заблуждении (К. 3: 164).

Пророку Мухаммаду было велено кратко изложить свою миссию в следующих выражениях:

Скажи: «Мне велено только поклоняться Господу этого города, который Он провозгласил заповедным. Ему (принадлежит) всякая вещь, мне же велено быть одним из мусульман (смирившихся с волей Аллаха) и читать Коран». Кто следует прямым путем, тот поступает во благо себе (К. 27: 91-92).

Когда мы рассматриваем жизнь Пророка, обнаруживаем, что он действовал как лидер, судья, правитель, советник и учитель. Все эти роли стали частью его пророчества, а не результатом того, что он достиг власти. Он не был направлен к людям с мечом господства или повеления, поскольку его пророчество было обучающим, воспитывающим и очищающим.

Теперь нам стоит поразмыслить о том, как в ночь перед освобождением Макки Пророк приказал зажечь костры на всех окрестных холмах в качестве демонстрации силы, призванной подавить любые мысли о сопротивлении среди жителей Макки. В ту ночь Абу Суфйан, его давний противник, разыскал его в компании его дяди ('Аббаса), чтобы объявить о своем обращении и попросить о некоем жесте почета. Когда Абу Суфйан увидел костры и понял, как много последователей у Пророка, он сказал 'Аббасу: «Что ж, царство твоего племянника определенно стало обширным!» 'Аббас ответил: «Это есть пророчество, о Абу Суфйан, а не царствование».

Безусловно, 'Аббас понимал разницу. Пророк неоднократно подчеркивал окружающим, что он не властелин и не султан. Однажды, например, когда один человек начал дрожать от страха перед ним, он сказал: «Успокойся! Я не царь. Я всего лишь сын курайшитки, которая привыкла есть сушеное мясо [*кадйд*] (как и вы)». В том же духе хорошо известна молитва Пророка: «О Аллах! Позволь мне жить как бедняку и дай мне умереть как бедняку».

Следовательно, пророчество Мухаммада было основано на наставлении, назидании, чтении Корана и его учения, а также на том, чтобы улучшить условия жизни человека. В таких обстоятельствах, если он и занимался чем-то, что походило на политику, то делал это ис-

ключительно из назидательных соображений. В этом и заключается отличие пророческого правления от всех других форм власти. Более того, после смерти Пророка этот же принцип осуществлялся его политическими преемниками, каждый из которых понимал свою основную роль так: чтение людям Корана, обучение их смыслу его аятов, наставление о том, как можно применять коранические предписания (мудрость Корана) в повседневной жизни, и помощь в очищении. Ни один из этих компонентов не связан с тем видом авторитета, который проистекает исключительно из властной силы.

Учитывая вышесказанное, крайне сложно утверждать, что власть в исламе – это вопрос могущества, возложенного непосредственно Богом или осуществляемого от Его имени или же Пророком, или его политическими преемниками во имя шариата. Напротив, власть в исламе безоговорочно связана с образованием, назиданием, публичным чтением и очищением; а они, в свою очередь, влияют на ее осуществление. Интересно рассмотреть слова Пророка, когда он заглядывал в будущее уммы: «Халифат простоит 30 лет. За этим последует период монархии и скрежета зубовного». Другими словами, он проводил различие между халифатом, который следует путем пророчества, и властью, основанной на силе и осуществляемой под определенным именем, лозунгом или идеологией.

В исламском понимании, таким образом, существует пророчество и халифат, который следует путем пророчества. Однако власть принадлежит именно Корану, который характеризуется атрибутами, не встречающимися ни в одном из более ранних священных писаний. К примеру, Бог гарантировал, что текст Корана останется неизменным на протяжении всей истории. Кроме того, Коран подтверждает все предыдущие писания и служит руководством для всего человечества, его шариат милосерден, уступчив и многое другое. Однако важнее всего то, что Коран должен быть понят и истолкован через прочтение людьми, поскольку его дискурс обращен к человеку. С этого момента на первый план выходит весь вопрос чтения и интерпретации, а также идея «двух чтений» (чтение текстов в сочетании с чтением реально-экзистенциального)²⁵³.

Так, если в более ранних монотеистических традициях концепция божественной власти понималась как непосредственное вовлечение

²⁵³ См. *Al-Alwani T. J. The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today // The American Journal of Islamic Social Sciences 12, vol. 1 (spring 1995). P. 81–104.* См. настоящее изд.

Бога в человеческие дела, то в исламском понимании божественная власть пребывает в Его вечном послании, Коране, который представляет собой Слово Божье:

(Мы направляли их) с ясными знаменами и писаниями. И Мы ниспослали тебе (также) Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили (К. 16: 44).

Алиф. Лам. Ра. Мы ниспослали тебе Писание, чтобы ты вывел людей, с дозволения их Господа, из мрака к свету на путь Могушественного, Достохвального (К. 14: 1).

Мы ниспослали тебе Книгу для разъяснения всех вещей, как руководство к прямому пути, милость и благовую весть для смиренных (К. 16: 89).

Власть в исламе – это власть Корана; он должен быть понят, истолкован и затем мудро применен теми, кто посвятил себя ему и очистился с его помощью, каждый в соответствии со своими культурными, географическими, экономическими, социальными и историческими обстоятельствами.

Поскольку Коран наделен божественной властью, именно мусульмане несут ответственность за соблюдение всех речительств, которых требуют общечеловеческие ценности, такие как справедливость, истина, попечительство и руководство. Более того, власть такого рода усиливается многими различными аспектами, включая универсальный и всеобъемлющий характер шариата и его укорененность в текстах Корана, явленных всем людям без исключения. Таким образом, Коран никогда не может стать исключительным достоянием одной группы людей во имя божественной власти – людей, утверждающих, что они единственные, кто способен получить к нему доступ и полностью его понять. Аналогичным образом его власть является освобождающей концепцией, которая дает возможность последующим поколениям мусульман постоянно обновлять свое понимание Божьей воли для них и упорядочивать свои дела приемлемым образом:

Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя (милость) объемлет всякую вещь. Я предпишу ее для тех, которые будут

богобоязненны, станут творить милостыню и уверуют в Наши знамения, которые последуют за Посланником, запись о котором они найдут в своих (Писаниях) Таурате и Инджиле. Он повелит им совершать правильное, справедливое и запретит неверное, предосудительное, объявит дозволенным благое (и чистое) и запрещенным скверное (и нечистое), освободит их от бремени и оков (К. 7: 156-157).

В этой умме, которая по замыслу Бога должна быть «срединной» и послание которой должно стать окончательным для человечества, Коран является высшей властью. Позвольте мне процитировать здесь аш-Шатиби:

Шариат [под которым подразумевается Коран] – это абсолютная власть над всеми, и над Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, и над всеми верующими. Итак, Книга – это руководство, Откровение (*вахи*) наставляет и разъясняет это руководство, в то время как все творения – это те, для кого предназначено это руководство. Поэтому, когда сердце и все части тела Пророка, или его внутреннее и внешнее существо, озарились светом Истины, он стал первым и величайшим наставником уммы, ибо Аллах выделил его из всех остальных для принятия этого ясного света, избрав его из всех Своих творений. Аллах избрал его, прежде всего, для обретения Откровения, которое озарило его внутреннее и внешнее естество, благодаря чему Коран словно бы воплотился в его личности. Это произошло потому, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, дал откровению власть над собой до тех пор, пока его характер не стал Кораном. Таким образом, именно откровение оказалось властью и постоянным оратором, в то время как Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, лишь подчинился этому, внимая его зову и придерживаясь его авторитета. В этом случае, если дело обстоит так, если шариат – власть над Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, или если Коран – власть, то все человечество заслуживает того, чтобы подчиняться власти Корана²⁵⁴.

Однако возникает вопрос: откуда у многих современных исламских движений появилось такое ошибочное понимание божественной

²⁵⁴ *Al-Shatibi A. I. Kitab al-i'tisam. 2: 328.*

власти? Почему они пытаются занять позиции политической власти во имя этого понятия и настаивают на том, что ислам основан на нем?

Начнем с того, что большинство этих движений представляют собой продолжение движений за независимость, которые начинались как попытки джихада против иностранных колониальных держав. В то время они использовали все имеющиеся у них силы, в том числе все интеллектуальное и культурное наследие уммы, для борьбы с врагом, возвещая мусульманам славу прошлого. Несмотря на то, что лишь немногие из этих движений действительно достигли поставленных целей, колонизаторы все же ушли, появились новые лица, и были созданы национальные правительства. Однако во время их формирования влияние западных концепций было подавляющим, включая идеи национализма, национальных правительств и осуществления власти. В результате новые правительства зачастую лишь отдаленным образом походили на модели мусульманского прошлого.

В такой атмосфере исламские движения начали вести свою внутреннюю борьбу с целью достижения того, за что отдали свои жизни многие их предшественники в Алжире, Египте, Индии, Ираке и многих других исламских странах. Более того, среди большинства участников этих движений возникло ощущение, что умма вновь пала жертвой, но на сей раз уже жертвой своего собственного народа! Столкнувшись с состоянием зависимости в экономике, политике, мышлении, государственных структурах и даже в культуре, лидеры исламских движений вновь обратились к наследию ислама, чтобы найти в нем подходящие религиозные идеи и лозунги, с помощью которых можно зажечь воображение масс и противостоять идеологии и практике новых правителей, которые, несмотря на свои исламские имена и номинальные исламские атрибуты своих правительств, мало чем отличались от своих предшественников-колонизаторов. Так, исламисты заклеили своих противников как *джāхилī*, т. е. как язычников доисламского периода, и обвинили их в узурпации власти на том основании, что власть и суверенитет принадлежат только Богу.

Примерно то же самое произошло в Пакистане, где исламистское руководство, в частности Абу ал-‘Али ал-Мавдуди, довольно активно отстаивало дуалистическое противопоставление *джāхилī* и божественной власти. Поскольку Пакистан был образован как государство, основанное на исламе, а также как родина для мусульманского меньшинства Индии, то его общепринятая концепция состояла в том, что Пакистан – это исламское государство. Поэтому вполне естественно,

что, когда начались дебаты о форме и легитимности его правительства, широкое распространение получили такие широко трактуемые термины, как «*джāхили*» и «божественная власть».

Рассматривая Египет, мы отмечаем, что, хотя его опыт значительно отличался от опыта Пакистана, между этими двумя странами есть много общего. Например, и там, и там именно исламисты одними из первых начали сплачивать население против колонизаторов. В Египте исламисты сыграли главную роль в восстании ‘Ураби-паши, в революции 1919 года и во всех последующих движениях сопротивления, включая попытку избавить Суэцкий канал от 70 тысяч британских «защитников» и освободить Палестину. Учитывая все это, исламисты с полным спокойствием ожидали, что их соотечественники признают их права и особенно отметят их долгую и тяжелую борьбу. Поэтому, когда армейские офицеры выступили за отмену монархии, именно исламисты взялись умирять население. В то время было хорошо известно, что без поддержки и содействия исламистов («Братьев-мусульман») революция никогда бы не увенчалась успехом. Тем не менее уже через несколько месяцев революционеры осудили своих соратников-исламистов и разорвали соглашения с ними. Для того, чтобы успокоить массы и привлечь их своей приверженностью к исламу, революционеры были осторожны в своих речах, особенно тщательно подчеркивая важность ислама. При этом им удалось быстро нейтрализовать влияние своих бывших союзников, подвергнув их самым жестоким преследованиям.

Находясь в своих тюремных камерах, в местах содержания под стражей и в местах ссылки, исламисты наносили ответный удар единственным известным им способом: они обращались к культурному и интеллектуальному наследию ислама и указывали народу на то, что новое руководство предало не только исламистов, но и сам ислам и мусульманские массы. Это послание прозвучало в исследованиях и трудах нескольких самых выдающихся мыслителей движения, в числе которых были ‘Абд ал-Кадир ‘Авда, писавший о правовых и политических системах, и Сайид Кутб, который использовал эмоционально окрашенный термин «*джāхили*» для описания революционного руководства. Кроме того, он цитировал аяты Корана, где люди, не подчиняющиеся шариату (как упорядоченному выражению божественного откровения), клеймятся как неверующие²⁵⁵.

²⁵⁵ См. К. 5: 47.

Сайид Кутб подробно разбирал термины «*джāхилийя*» (доисламское язычество) и «*хāкимийя*» (власть). В его более поздних работах рассуждения о власти приобрели дополнительную важность в связи с его убеждением в том, что люди и партии, пришедшие к власти после обретения независимости во всем мусульманском мире, ошибочно присвоили себе право на власть, принадлежащую только Богу. По мнению Кутба, ни один человек не имеет права претендовать на легитимность своего правления, если это правление не основано на божественной власти²⁵⁶. Однако он не стал подробно останавливаться на том, как именно должно функционировать правительство, основанное на власти Бога, потому что его целью, вероятно, было лишь обратить внимание уммы на эту проблему и продемонстрировать, что ее правители не смогли достичь провозглашенных ими целей после обретения независимости.

Кутб развил концепцию власти до уровня высокой изошренности. По его словам, выражение «Нет бога, кроме Аллаха» подразумевает, что лишь Аллах обладает властью и что вся власть принадлежит только Ему²⁵⁷. Однако он не проводил различия между пониманием власти Аллаха применительно к политике, или к природе, или к праву. Таким образом, и Кутб, и ал-Мавдуди пытались показать, что божественная и человеческая власть противостоят друг другу. Кутб так же, как ал-Мавдуди, отрицал какую-либо роль отдельных людей или групп в вопросе власти, кроме того, чтобы «слушать и повиноваться», по той причине, что Бог – единственный источник власти.

Благодаря влиянию этих двух мыслителей и активистов, понятие божественной власти стало пониматься в исламистских кругах почти так же, как оно понималось во времена Мусы: Бог должен был Сам создать собственное государство со Своими законами и процедурами, которые, будучи исходящими от божественного, священны и неотделимы от веры и подробных положений вероучения. В подобной системе не существует никакой разницы между тем, что принадлежит этому миру, и тем, что принадлежит грядущей жизни, и нет ничего, что отделяло бы «гражданское» от «религиозного» или чего-то иного. Это популярное мнение сохранялось, несмотря на попытки других людей объяснить в тех же общих рамках роль людей, вовлеченных

²⁵⁶ См. *Qutb S. Ma'alim fi al-tariq* и *Muqawwimat al-mujtama' al-Islami*.

²⁵⁷ Тем самым подразумевается, что те, кто не отдает Богу должного в этом вопросе, совершают ширк, что однозначно есть неверие, причем неверие наихудшего рода.

в понимание и интерпретацию существующих реалий посредством иджтихада. Кроме того, многие толкователи и другие деятели пытались разобраться с такими понятиями, как государство, правительство и легитимность, читая Коран и хадисы, изучая историю, а затем перенося эти современные значения на тексты Корана и Сунны. В результате такой деятельности они настолько исказили эти концепции, что потребуются большой анализ и реконструкция, прежде чем можно будет достичь какого-либо их ясного понимания.

Чтобы прояснить концепцию Божественной власти, необходимо рассмотреть несколько фундаментальных вопросов. С самого начала послание и дискурс ислама были универсальными: «[О Мухаммад!] Мы направили тебя (посланником) ко всем людям, чтобы принести им благие вести и предостережения (против греха), но большинство людей не знает этого» (К. 34: 28).

Универсальность послания означает, что оно может понравиться всем, будь то азиаты, африканцы, европейцы или американцы, отвечать их запросам на протяжении всей истории и вести их к успеху в этом мире и Грядущем. Хотя мусульмане и могут обнаружить себя в наиболее сложной ситуации из возможных, им никогда не следует пытаться превратить ислам или его понятия в оружие или средство ниспровержения, поскольку ислам, будучи религией Бога, предназначен всему человечеству.

Более того, пусть Коран и был ниспослан на арабском языке, его смыслы универсальны и всеохватны. Вдобавок к тому, отношение Корана к обстоятельствам ниспослания его аятов носит характер отношения между абсолютным и относительным, или безграничным и ограниченным. Наконец, пусть его аяты и ограничены в лексическом смысле, их значения безграничны и различимы благодаря пониманию его структурной целостности и уникальной интеллектуальной методологии.

Отталкиваясь от этих теологических истин в той мере, в какой их можно описать в качестве объективных научных постулатов в поддержку универсального и вечного послания ислама, мы замечаем, что некоторые из его особых характеристик настолько очевидны, что мы никогда не обращали особого внимания на их методологические последствия. Среди них концепции завершенности пророчества (*хатам ан-нубувах*), принципы правового содействия и милосердия, а также высшая власть Корана вне зависимости от времени и места.

Поэтому повествование Корана начинается с обращения к простейшей семейной ячейке: «И Мы сказали: „О Адам! Живи ты и твоя жена в Саду. Ешьте там прекрасные вещи, (где и когда) пожелаете. Но не приближайтесь к этому дереву, иначе встретитесь с вредом и несправедливостью“» (К. 2: 35), – затем обращается к большой семье: «Предостереги своих ближайших родственников!» (К. 26: 214), – затем к племени: «О дети Исра’ила! Вспомните (особую) милость, которую Я оказал вам. Выполняйте ваш завет со Мной, и Я также буду выполнять Мой завет с вами» (К. 2: 40); «(Коран) это Напоминание тебе и твоему народу, и вы (все) будете спрошены» (К. 43: 44), – и, наконец, к целому больше одного племени: «...чтобы ты предостерегал Мать селений и тех, кто вокруг нее» (42: 7).

Далее дискурс разворачивается и включает тех, кто находится за пределами семьи и племени: «Он – Тот, Кто направил к неграмотным людям Посланника из их среды» (К. 62: 2), – где под «неграмотными людьми» подразумеваются все, кто никогда раньше не получал откровения. Вспомним, что аш-Шафи и писал в «*Рисāла*»: «Он послал его [Аллах Пророка] в то время, когда люди были разделены на две категории».

Одна из таких групп – люди Писания, которые внесли изменения в его законы, отвергли веру в Бога, стали лгать и смешали ложь с истиной, которую Бог открыл им. После этого Аллах упомянул Своему Пророку некоторые примеры их неверия, говоря:

Среди них есть такие, которые искажают Писание своими языками, (как они читают) чтобы вы приняли за часть Писания то, что не относится к Писанию. Они говорят: «Это от Аллаха». А ведь это вовсе не от Аллаха! Они возводят навет на Аллаха и (воистину) они знают об этом (К. 3: 78);

Горе тем, кто пишет Книгу своими собственными руками, а потом говорит: «Это – от Аллаха», чтобы получить за это ничтожную цену. Горе им за то, что они пишут собственными руками, а также и за то, что получают за это! (К. 2: 79);

Иудеи сказали: «Узайр – сын Аллаха». Христиане сказали: «Мессия – сын Аллаха». (В этом) они своими устами говорят слова, похожие на слова прежних неверующих. Да погубит их Аллах [ведь они заслуживают проклятия]! До чего же они отвращены от истины! Они признали своих первосвященников и монаховго-

сподами, помимо Аллаха, а также (приняли за своего Господа) Христа, сына Марйам. А ведь им было велено поклоняться только одному Богу, кроме Которого нет иного бога. Пречист Он и превыше того, что Ему приобщают в сотоварищи! (К. 9: 30-31);

Не думал ли ты о тех, кому дана часть Писания? Они веруют в джибта и тагута [колдовство и злые силы] и говорят неверующим, что те следуют более (верным) путем, чем верующие. Они (люди), которых Аллах проклял, а кого проклял Аллах, тот не найдет себе помощника (К. 4: 51-52).

Другой категорией была группа, которая отвергла веру в Аллаха и учинила запрещенное Им. Своими собственными руками они воздвигли камни, деревянные фигуры и идолов, которые были им по нраву, дали им придуманные ими же имена, провозгласили их божествами и стали им поклоняться. Когда они находили что-то более привлекательное для поклонения, они отказывались от того, чему поклонялись ранее, возводили новые объекты своими руками и начинали поклоняться им! Такими были арабы! Одна группа неарабов пошла тем же путем и поклонялась всему, что приходилось по нраву, будь то животное, звезда, огонь или что-то еще. Бог передал Мухаммаду один из ответов, данных теми, кто не поклонялся Ему: «Воистину, мы нашли своих отцов на этом пути, и мы верно следуем по их стопам» (К. 43: 22). Бог также привел следующие их слова: «Они замыслили тяжкую хитрость и сказали (друг другу): „Не отрекайтесь от ваших богов: Вадда, Сувы, Йагуса, Йа‘ука и Насра“» (К. 71: 22-23).

Пророк не умер до тех пор, пока не распространил божественную речь за пределы семьи, племени и народа с тем, чтобы охватить человечество. Он не умер раньше, чем были ниспосланы следующие айаты:

Он – Тот, Кто направил Своего Посланника с верным руководством и религией истины, чтобы она восторжествовала над всеми остальными [ложными] религиями, даже если (это) ненавистно многобожникам (К. 9: 33; 61: 9);

Он – Тот, Кто направил Своего Посланника с верным руководством и религией истины, чтобы она восторжествовала над всеми остальными [ложными] религиями. Довольно того, что Аллах является Свидетелем [истины] (К. 48: 28).

Таким образом, в историческом смысле божественный дискурс раскрывался постепенно и в различных законодательных обстоятельствах, каждое из которых обладало особыми чертами. Точно так же каждый пророк сталкивался со своими особыми обстоятельствами. Вот почему Бог дал каждому из них свою правовую систему и жизненный уклад. Как сказано в Коране, «каждому из вас Мы установили закон и путь» (К. 5: 48).

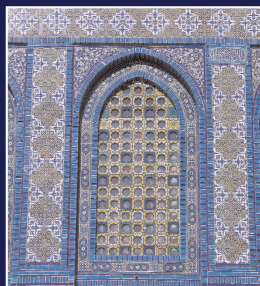
Этот аят предупреждает нас о важности сравнения различных религиозно-правовых систем с нашей собственной, ведь все они связаны с различными обстоятельствами, окружающими верующих. Наконец, переходя к Корану и его универсальному посланию, мы обнаруживаем, что его правовая система – это система милости и облегчения жизни людей, созданная для того, чтобы собрать всех под сенью общих ценностей и концепций.

Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя (милость) объемлет всякую вещь. Я предпишу ее для тех, которые будут богобоязненны, станут творить милостыню и уверуют в Наши знамения, которые последуют за Посланником, запись о котором они найдут в своих (Писаниях) Таурате и Инджиле. Он повелит им совершать правильное, справедливое и запретит неверное, предосудительное, объявит дозволенным благое (и чистое) и запрещенным скверное (и нечистое), освободит их от бремени и оков. Те, которые уверуют в него, станут почитать его, окажут ему поддержку и последуют за ниспосланным вместе с ним светом, непременно преуспеют (К. 7: 156-157).

Поэтому очень важно, чтобы те из нас, кто принадлежат к исламским кругам, осознали, что мы находимся лицом к лицу с божественным дискурсом, который развивался поэтапно, пока наконец не оказался обращен ко всему человечеству. Соответственно, больше невозможно понимать концепцию Божественной власти так, как она понималась в предшествующих религиозных традициях. Распространенное сегодня среди мусульман понимание этой концепции было окрашено попытками противодействия западным идеям о власти, управлении и легитимности, вырывающими коранические понятия из контекста, игнорирующими структурную целостность и универсальность Корана, а также истинное значение завершенности пророчества.

В таком случае в концепции коранической власти мы можем различить ответственность отдельной личности за чтение, понимание, интерпретацию и практическое применение. В том, что касается божественной власти, однако, человек не более чем получатель, единственное обязательство которого заключается в следовании тому, что было дано ему или ей. Власть Корана близка к человеческой власти в том смысле, что она действует через человеческое прочтение Корана и дальнейшее применение его учения вне зависимости от культурных, интеллектуальных и прочих обстоятельств, формирующих контекст этого прочтения и применения.

Если современная исламская мысль способна исправить собственные ошибки, тогда, благословением Аллаха, она сдвинется с места и не отдастся бесконечному круговращению внутри собственной истории без возможности решить собственные проблемы. Многие из этих проблем связаны с концепциями законотворчества, назначения власти и общества, отношения богооткровенных текстов к изменяющимся социальным и историческим обстоятельствам, а также с концепциями уважения к традиционному авторитету (*таклїд*), обновления и реформы. Если мусульмане серьезно отнесутся к своей ответственности за решение этих проблем во имя Бога, Который сотворил людей и научил человечество с помощью письменной трости неведанному ранее, — они начнут вносить свой вклад в построение нового и лучшего мира и тем самым достигнут целей истины всего творения.



Настоящий сборник статей представляет собой реформистский проект, призывающий мусульманских интеллектуалов и ученых всего мира осознать широту и глубину кризиса, охватившего мусульманскую мысль сегодня, а также необходимость разрешения этого кризиса, которое позволит умме возродиться и исполнить свою роль в мире. Читатель найдет в книге множество статей, посвященных этому интеллектуальному кризису. Среди них есть статья о роли и истории иджтихада, которая крайне актуальна ныне, поскольку наши интеллектуальные проблемы не могут быть решены без использования учеными независимого мышления и творческого подхода. В другой статье, посвященной подражанию (таклид), содержится призыв к мусульманским ученым и интеллектуалам отказаться от подражания и перестать отдавать предпочтение прошлому перед настоящим при решении современных проблем. Еще одна статья посвящена правам человека.

«Отрадно читать работу традиционного ученого, анализирующего ментальный климат мусульман, вступающих в первое десятилетие нового тысячелетия. С учетом его происхождения, шайху Тахе требуется большое мужество, чтобы разоблачить то, что он считает интеллектуальным редукционизмом, доминирующим среди некоторых исламских деятелей. Современные мусульмане сами не знают, какой сокровищницей идей мыслителей прошлого обладают. Шайх Таха приводит убедительные доводы в пользу новой практики иджтихада, которая не может быть реализована без обращения к богатому интеллектуальному наследию».

Анвар Ибрахим, бывший заместитель премьер-министра Малайзии

«В сборнике статей «Проблемы современной исламской мысли» представлены прозрения, совершенные выдающимся ученым и педагогом на протяжении всей его жизни. Ал-Алвани призывает к перестройке мусульманского сознания, переоценке и переосмыслению (иджтихад), чтобы сформулировать исламский ответ на основные вопросы современности: авторитет прошлого и его актуальность для современной жизни; Коран, исламское правление и верховенство Бога; исламское право и социальные изменения, гражданство, права обвиняемого, положение женщин, образование и капитализм».

Джон Л. Эспозито, профессор исламоведения и директор-основатель Центра мусульманско-христианского взаимопонимания, Джорджтаунский университет, США

Таха Джабир ал-Алвани

Автор является выпускником университета Ал-Азхар в Каире. Он занимал пост президента Высшей школы исламских и социальных наук (GSISS) США; президента Совета по фикху Северной Америки; бывший президент Международного института исламской мысли (ИИТ) в США; также был членом Международной исламской академии фикха (ОИС). Кроме того, он автор многочисленных работ, в том числе: «Источниковедческая методология в исламском правоведении»; «На пути к фикху для меньшинств»; «Этика разногласий в исламе»; «Иджтихад»; «Коран и Сунна: пространственно-временной фактор».

