

Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Islamology

Том 8 } №2 } 2018

Теория целей шариата ■ Джадидистская экзегетика
■ Реформаторские движения в исламе ■ Трансформация
суфийских тарикатов и политика ■ Тадждид и ислах
■ Критическое мышление и ислам

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation
Ilshat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities
Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Alfrid Bustanov, European University at Saint Petersburg
Danis Garaev, University of Amsterdam (Netherlands)
Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)
Ilshat Gimadiev, Kazan Federal University
Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences
Islam Zaripov, Moscow Islamic College
Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Andrey Korotayev, Higher School of Economics
Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities
Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences
Vasiliy Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)
Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University
James Meyer, University of Montana (USA)
Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences
Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg
Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)
Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics
Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)
Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences
Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations
Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg
Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)

Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)

Adeeb Khalid, Carleton College (USA)

Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)

Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Magnus Marsden, University of Sussex (UK)

Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University

Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)

Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics

Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadiev

Corrector: L. Nikitina

Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov

Make-up: L. Krasnovelkin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
 69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RI

e-mail: paper@islamology.in

Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Саетов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет
Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН
Альфريد Бустанов, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Данис Гараев, Университет Амстердама (Голландия)
Кямал Асимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)
Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет
Илья Зайцев, ИНИОН РАН
Ислам Зарипов, Московский исламский колледж
Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ
Андрей Коротаев, Высшая школа экономики
Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет
Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН
Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН
Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)
Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет
Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)
Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан
Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге
Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)
Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики
Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)
Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
Павел Шлыков, Институт стран Азии и Африки МГУ
Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)
Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)
Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)
Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)
Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ
Магнус Марсден, Университет Сассекса (Великобритания)
Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет
Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН
Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)
Леонид Сюкияйнен, Высшая школа экономики
Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)
Юлай Шамильогу, Университет Висконсина (США)



Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

ISSN 2541-884X

Лит. редактор: И. Гимадеев
Корректор: Л. Никитина
Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров
Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани
 Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in
 Веб-сайт журнала: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

CONTENTS

- 6 *Instead of an introduction: reform as a transformation*

Renewal in Islam: Theory and Practice

- 9 *Kamal Gasimov*
Ijtihad in the light of the goals of Sharia: Jasser Auda's ethical and legal theory
- 29 *Islam Zaripov*
The humanistic intention of Jadid exegesis (based on the work of M. Bigiyev "Fiqh al-Qur'an")
- 40 *Renat Shaykbutdinov*
ENG Investigating the Prospects for Reform Movements in the Muslim World: Conditions and Initial Evidence
- 57 *Ilshat Saetov*
ENG Kurdish Jama'at Menzil and Turkish Nationalism: Paradoxes of Turkey's Domestic Policy in the Field of Culture and Religion

Modern Muslim Thought about Reforms and Future of Islam

- 68 *Mohammad Hashim Kamali*
Tajdid, Islah And Civilisational Renewal in Islam
- 92 *Ziauddin Sardar*
Critical Thought and the Future of Islam
- 101 *Sami Zubaida*
Islamic Reformation?

СОДЕРЖАНИЕ

- 6 *Вместо введения: реформа как трансформация*

Обновления в исламе: теория и практика

- 9 *Кямал Гасымов*
Иджтихад в свете целей шариата: этико-правовая теория Джассера Ауды
- 29 *Ислам Зарипов*
Гуманистическая интенция джадидистской экзегетики
(по материалам работы М. Бигиева «Фикх ал-Кур'ан»)
- 40 *Ренат Шайхутдинов*
ENG Исследование перспектив реформаторского движения
в мусульманском мире: условия и исходные основания
- 57 *Ильшат Саетов*
ENG Курдский джамаат Мензиль и турецкий национализм:
парадоксы турецкой внутренней политики в области культуры и религии

Современная мусульманская мысль о реформах в исламе

- 68 *Мохаммад Хашим Камали*
Таджид, ислах и цивилизационное обновление в исламе
- 92 *Зияуддин Сардар*
Критическое мышление и будущее ислама
- 101 *Сами Зубайда*
Исламская Реформация?

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: РЕФОРМА КАК ТРАНСФОРМАЦИЯ

Дискуссия о реформационных процессах в исламе не теряет своей актуальности со времен полемики Афгани и Ренана. В последнее время отечественные исследователи вновь обратились к этой проблематике на фоне юбилеев христианской Реформации (2017) и татарского мусульманского реформатора Шихаб ад-Дина Марджани (2018). Дискуссии по этому поводу, проведенные на разных площадках, в очередной раз показали, что социологи и политологи ждут от исламоведов перехода «от языков самоописания мусульман к общенаучному аналитическому языку», а исламоведы, в свою очередь, соглашаясь с такой необходимостью, настаивают на невозможности нахождения такого метаязыка, пока не будет понято то, что мусульмане говорят о себе.

Соглашаясь с последним тезисом, мы решили посвятить этот номер журнала *Islamology* обсуждению того, что принято называть «исламской реформацией», «реформаторством», «обновлением» и «возрождением» с точки зрения исламоведческой и собственно исламской перспективы. В этой связи мы поставили перед авторами журнала ряд вопросов, в частности:

- Исламское реформаторство (ислах) и «обновленчество» (таджид) и христианская Реформация: одного ли порядка эти явления?
- Насколько важны дилеммы «традиция и современность», «сунна и бид'а», «иджтихад и таклид» в ситуации социальной модернизации?
- Каков внутриисламский контекст движения ислах?
- Что именно можно называть джадидизмом и кадимизмом в российском исламском дискурсе в конце XIX — начале XX века? На постсоветском пространстве? Насколько эти категории полезны для исследования мусульманских обществ?

Сколь бы ни критиковали парадигму «реформации» применительно к исламу, и сколь бы ни была справедлива подобная критика, исследователям пока не удалось создать ей работоспособную альтернативу. Мусульманские авторы также рассуждают в сходных терминах, прежде всего потому, что само базовое для исламского дискурса арабское понятие *ислах* (букв. — «исправление») как минимум уже почти полтора столетия закреплено в языках мусульманских народов как эквивалент европейского концепта «реформа». Поэтому избежать сравнения исламского «реформизма» с христианской реформацией уже не удастся, как бы этого ни хотелось противникам метанарративов — даже если такое сравнение выявляет больше различий, чем сходства в исследуемых явлениях. Тем важнее оказывается выяснение того, что вкладывают сами мусульмане в собственное понимание «реформы», как изменяется это понимание с течением времени и как различается в зависимости от социальной и культурной среды. Кроме того, нахождение искомого обществоведами метаязыка представляется принципиально невозможным без своего рода «деориентализации» исламоведения, которая может быть достигнута только тогда, когда возможность саморепрезентации будет предоставлена самим «исследуемым». Этой потребности вполне отвечает подбор авторов данного номера, представляющих различные фрагменты современного исламского интеллектуального спектра и одновременно являющихся академическими учеными, работающими в разных странах.

При всем различии исследовательских подходов, оптик и методологий авторов журнала объединяет, главным образом, понимание «реформы» как в широком смысле трансформации мусульманских обществ в эпоху модерна и постмодерна. Собственно же концепт *ислах* выступает здесь скорее как дискурсивная конструкция, с помощью которой осуществляется идеологическая и научная рефлексия этой трансформации, ее векторов, целей и последствий.

В этом свете становится очевидно, что понятия реформы и обновления оказываются семантически нагружены не только модерными смыслами, заимствованными из европейской культуры или возникающими в исламской общественной мысли как ответ на западный вызов, но и несут в себе коннотации и ассоциации с идеями и концептами домодерного исламского знания — прежде всего, фикха и хадисоведения. Традиционное для исламского права различение «плохих» и «хороших» новшеств (*бид'а* vs. *таджид*) применительно к проблеме *ислах* приводит к своеобразной бифуркации «исламского реформизма» и его разделению на то, что в терминах западной науки описывается как «модернизм» и «фундаментализм».

Эта проблематика — генезис концепций «реформы» в исламском дискурсе и взаимосвязь идей *ислах* с инструментарием, понятийным аппаратом и логикой исламского права рассматривается в программной статье Мухаммада Хашима Камали и в исследовании Кямала Гасымова. Обоих авторов текста объединяет также интерес к концепции «целей шариата» как методологическому инструменту реформы внутри исламской ученой традиции.

С другой стороны, своеобразная апология либерально-критической модели исламской реформации представлена в статье Зияуддина Сардара. В свою очередь, Сами Зубайда обсуждает в своем коротком эссе принципиально важный с методологической точки зрения вопрос о множественности «исламских реформаций», стремясь опровергнуть расхожую идею об обязательной связи между религиозным реформизмом и либерализмом.

Другая важная проблема остается менее заметной для широкого круга исследователей, в том числе зачастую и специалистов-исламоведов, — влияние отличий и особенностей конкретной социальной и религиозной среды, в которой происходит развитие идей «исламской реформы». Традиционно в исламоведении было принято связывать развитие идей *ислах* с «ортодоксальным реформизмом» эпохи арабского национального возрождения (*ан-Нахда*) конца XIX — начала XX в. — идеями ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Рашида Рида и др. Сторонники этих идей сами называли себя салафитами и критиковали институционализированный суфизм и его практики как «плохое новшество» (*бид'а саййи'а*). В этом же ряду часто рассматривается и *джадидизм* — реформаторское движение мусульман поздней Российской империи. Однако известно также (и это показывает, в частности, тот же Камали), что концепты *ислах* и *таджид* отнюдь не были чужды и суфийским авторам, начиная от ал-Газали и ас-Сирхинди. В практике суфийских братств идеи *ислах* привели к возникновению в XVIII–XIX вв. реформированных *тарикатов* *тиджания* и *санусийа* в арабском Магрибе и усилению позиций *накшбандийа-муджаддидийа* в восточной части мусульманского мира. Можно вспомнить и о роли троичного ишана Зайнуллы Расулева в движении *джадидов* Волго-Уральского региона в конце XIX — начале XX в. Реформаторский и трансформационный потенциал суфийских братств остается до сих пор недостаточно исследованным в работах исламо-

ведов. Тем не менее, как показывает в своем case-study Ильшат Саетов, этот потенциал братства сохраняют и при подходящих условиях успешно развивают и сегодня, например, в таких странах, как Турция.

По понятным причинам для редакции журнала, выходящего в России, особый интерес представляет реформаторская традиция российских мусульман. В современных общественно-политических дискуссиях о «хорошем» и «правильном», с точки зрения интересов российского государства, исламе важную роль играет и тезис о «возрождении отечественной богословской школы ислама» как средства противостояния якобы импортированному из-за рубежа религиозному экстремизму. Вместе с тем нельзя не заметить, что то отечественное мусульманское богословие, которое реально унаследовали российские мусульмане — татары (и в меньшей, но оттого не менее значительной степени — мусульмане Северного Кавказа), представляет собой не что иное, как российский извод мусульманского реформаторства рубежа XIX–XX вв. Пример такого богословского подхода демонстрирует представленный Исламом Зариповым анализ комментария к суре «Открывающей» и первым пяти аятам суры «Корова» татарского богослова-реформатора Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949). По мнению автора статьи, этот комментарий «представляет собой уникальный образец джадидистского прочтения Корана и содержит в себе основные принципы этого движения — отказ от слепого следования традиции, использование методики европейской науки, гуманистическая интенция, выраженная в антропоцентризме, рационализме, социальной направленности и религиозном инклюзивизме». Исследуемый подход Бигиева интересен еще и тем, что крайне либеральные и модернистские результаты достигаются им с помощью глубокого применения наряду с «методами европейской науки» традиционного понятийного аппарата и инструментария исламского религиозного знания.

Наконец, дискуссионная статья Рената Шайхутдинова посвящена анализу того, как наследие исламского реформизма, в первую очередь татарского джадидизма поздней Российской империи, отражается в картине мира и индивидуальных ценностях современных мусульман постсоветской Средней Азии. Привлекая сравнительный материал ряда других стран с преобладающим мусульманским населением, автор стремится построить модель, отражающую возможные корреляции между «реформистскими» ценностными установками и социальным статусом, уровнем образования и религиозности респондентов. Одновременно, опираясь на историографию джадидизма в Средней Азии и Урало-Поволжье, Шайхутдинов — один из немногих авторов вообще и единственный в этом номере — пытается в известной степени выразить специальное знание историков, востоковедов и исламоведов метаязыком современной квантитативной социологии.

Представляя читателю мозаику столь разных по характеру и направленности исследований, объединенных, тем не менее, вокруг общей проблематики генезиса и перспектив «исламской реформы», редакция искренне надеется, что подобная публикация внесет свой вклад в формирование более сложного и менее стереотипизированного взгляда на обсуждаемые проблемы.

Игорь Алексеев

IJTIHAD IN THE LIGHT OF THE GOALS OF SHARIA: JASSER AUDA'S ETHICAL AND LEGAL THEORY

Kamal Gasimov

kamal.t.gasimov@gmail.com

The theory of the goals of sharia (Maqasid al-Shari'a) is today one of the key and most popular concepts among Muslim jurists. Almost all modern well-known Muslim reformers propose to reform the methodology of Islamic law, as well as the economic, cultural and political structures of Muslim societies, using precisely the provisions of this theory. Studies by a Muslim lawyer and thinker Jasser Auda are an important milestone in the development of Maqasid al-Shari'a. Through the use of a systematic approach and system analysis, he is trying to update the theory of Islamic law and increase the role of the theory of the goals of Sharia in Islamic law.

Keywords: *sharia, theory of shari'a goals, Jasser Auda.*

PhD student, Department
of Middle East Studies,
University of Michigan
Kamal Gasimov

ИДЖТИХАД В СВЕТЕ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА: ЭТИКО-ПРАВОВАЯ ТЕОРИЯ ДЖАССЕРА АУДЫ¹

Кямал Гасымов

kamal.t.gasimov@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.08.2.01>

Теория целей шариата (макасид аш-шари'а) является сегодня одной из ключевых и наиболее популярных концепций среди мусульманских правоведов. Почти все современные известные мусульманские рефор-

Кямал Гасымов

*Докторант
факультета Ближне-
восточных исследо-
ваний Мичиганского
университета*

маторы предлагают реформировать методологию исламского права, а также экономические, культурные и политические структуры мусульманских обществ, используя именно положения данной теории. Исследования мусульманского правоведа и мыслителя Джассера Ауды являются важной вехой в развитии теории о целях исламского права. С помощью применения системного подхода и системного ана-

лиза он пытается обновить теорию исламского права и увеличить роль теории целей шариата в исламском законодании.

Ключевые слова: шариат, теория целей шариата, Джассер Ауда.

Теория целей шариата (макасид аш-шари'а) является сегодня одной из ключевых и наиболее популярных концепций среди мусульманских правоведов. Почти все современные известные мусульманские реформаторы предлагают реформировать методологию исламского права, а также экономические, культурные и политические структуры мусульманских обществ, используя именно положения данной теории. Макасид аш-шари'а наряду с принципом маслаха активно используется для развития исламской экономики, исламского банковского дела, исламской общественной политики, этики и образования. Кроме этого, теория макасид аш-шари'а — это один из основных инструментов, с помощью которого мусульманские реформаторы пытаются увеличить влияние ислама в общественной жизни. Опираясь на эту теорию, они с середины XX в. стараются приспособить исламское право к национальному государству, защитить его от критики

1. Данный очерк является сокращенным и переработанным вариантом исследования «Теория целей исламского права (макасид аш-шари'а) в интерпретации мусульманских реформаторов», опубликованного в качестве предисловия к переводу книги Джассера Ауды (2015, Издательский дом Марджани).

секулярно настроенной интеллигенции и доказать, что нормы исламского права могут быть успешно встроены в законодательную систему современного государства.

Суть теории о целях шариата заключается в том, что у предписаний исламского права имеются определенные нравственные цели, реализация которых принесет людям пользу как в мирской, так и в следующей жизни. Речь идет о целеполагании исламского права, об общих и конкретных целях, которые отражены в Коране и Сунне. В современной исламской правовой мысли данная теория обычно предполагает, что при выведении фетв относительно социально-политических вопросов высшие нравственные цели исламского права могут стать важным правовым источником. Иначе говоря, в этом контексте «дух» закона становится важнее его «буквы».

Количество конференций, диссертаций, монографий и статей, посвященных этой модной правовой теории, растет с каждым годом. Некоторые мусульманские правительства даже пытаются представить местный ислам как наиболее идеальную манифестацию целей шариата. Например, дискурс об «особенности» маликитского мазхаба уже превратился в официальную идеологию Марокко, где маликитский мазхаб преподносится всему миру как самый рациональный, прагматичный, умеренный и основанный на теории целей шариата. Катар, в свою очередь, открыл центр «Исламского правоведения и этики», руководителем которого является известный мусульманский мыслитель и теоретик «евроислама» Тарик Рамадан. В этико-правовом дискурсе, распространением которого занимается данный центр, теория целей шариата занимает ключевую позицию. Идеолог популярной исламистской партии «Возрождения» (ан-Нахда) Рашид ал-Ганнуши также интерпретирует исламское право в контексте политической борьбы с секулярными оппонентами через данную теорию. Пытаясь обновить методологию исламского права, к теории целей шариата обращаются и такие столпы современной арабо-мусульманской мысли, как Мухаммад 'Абид ал-Джабири, Хасан Ханафи и Таха 'Абд ар-Рахман.

Одной из причин популярности теории являются ее концептуальные и методологические особенности. В частности, теория неразрывно связана с концепцией *маслаха* (мн.ч. *масалих*), что означает «благо», «польза» или «выгода». В исламском праве *маслаха* называется все, что приносит пользу (мусульманской общине) и помогает устранить вред (*мафсада*). Правовые нормы, выведенные на основе принципа *маслаха*, встречаются в работах мусульманских правоведов VIII и IX веков. Одно из самых ранних упоминаний концепции *маслаха* можно обнаружить в работе ханафитского богослова Абу Бакра ал-Джассаса (370/980) (Opwis, 2005, p. 188). На основе принципа *маслаха* мусульманские правоведы выработали метод нахождения наиболее полезного правового решения — *истислах* (букв. «стремление к пользе»).

Концепция *маслаха* была серьезно разработана выдающимся мусульманским теологом Абу Хамидом ал-Газали. В своей книге «ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул», посвященной основам исламского права, он пишет, что в узком смысле *маслаха* — это достижение пользы и предотвращение вреда, а в широком смысле — это основная цель шариата, направленная на защиту религии, жизни, разума, потомства и имущества человека. Все, что способствует достижению данной цели, — это *маслаха* (благо), а все, что препятствует этому, — *мафсада* (вред). Определение и классификация принципа *маслаха*, предложенные ал-Газали, были заимствованы многими мусульманскими правоведом и прочно закрепились в науке об основах исламского права.

Согласно мусульманским законооведам, если некоторые сподвижники Пророка не находили ясного и очевидного ответа на какой-либо вопрос в Коране или сунне, то они руководствовались принципом *маслаха*, т.е. принципом достижения наибольшего блага для общины. Например, руководствуясь именно этим принципом, они приняли решение собрать Коран в единую книгу, сражаться с теми, кто отказывался платить закят, создать государственную казну и т.д. Мусульманские законоведы считают, что особенно часто *маслаха* проявляется в правовых суждениях праведного халифа 'Умара б. ал-Хаттаба. Примером может служить история о том, как он отказался разделить земли Савада (Южный Ирак) между воинами. Он решил, что от завоеванных земель пользу должна получать вся мусульманская община, а не только отдельные сподвижники Пророка. А на просьбы сподвижников разделить между ними земли, как это делал Пророк, он отвечал: «Но ведь в таком случае я ничего не оставляю тем мусульманам, которые будут после вас!» Ханафитский законовед Абу Йусуф так охарактеризовал решение 'Умара: «Это была поддержка Аллаха, которая выразилась в том, что 'Умар сделал то, что пошло на благо всем мусульманам, и в том, что он решил собирать этот харадж и делить его между мусульманами ради их общей пользы» (ал-Куфи, 2001, с. 47).

С возникновением науки об основах исламского права (*усул ал-фикх*) и формированием мусульманских правовых школ принцип *маслаха* стал более детально исследоваться мусульманскими законооведами. Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111), ал-'Изз б. 'Абд ас-Салам (ум. 1209), Шихаб ад-Дин ал-Карафи (ум. 1285), Наджм ад-Дин ал-Туфи (ум. 1316) и многие другие средневековые богословы рассматривали вопрос расширения механизма выведения норм на основе *маслаха*, и их тексты составляют некий канон, на который обязательно ссылаются современные законоведы. Но, безусловно, самое важное влияние на современное прочтение концепции *маслаха* и теории целей шариата оказал андалусский богослов Абу Исхак аш-Шатиби (ум. 1388).

Аш-Шатиби посвятил большой трактат идее о том, что у Божественного закона имеются цели (*макасид*) и что в основе всех целей лежит принцип достижения пользы для верующих (*масалих ал-'ибад*). Фактически аш-Шатиби перешел от разработки принципа *маслаха* к созданию теории целей шариата (*макасид аш-шари'a*), которая повлияла на классическую науку об основах исламского права в XX в. Мы не будем подробно обсуждать все его идеи, а рассмотрим наиболее, на наш взгляд, важные. Согласно аш-Шатиби, в ранних (мекканских) айатах Корана содержатся самые основные, универсальные и общие смыслы ислама, в свете которых необходимо рассматривать все источники исламского права. Что касается остальных (мединских) айатов и корпуса пророческих преданий (сунны), то они разъясняют, уточняют или дополняют ранние коранические суры. Ранние суры были ниспосланы пророку Мухаммаду в самом начале его пророческой миссии, в Мекке (610–622). В них говорится о единобожии, благочестии, смирности, нравственных устоях. По мнению аш-Шатиби, ценности и заветы, выраженные в этих сурах, непреложны и следовать им необходимо всегда и везде, а дополняющие их директивы (мединские *айаты* и *сунна*) можно перетолковывать в зависимости от обстоятельств времени и места. Аш-Шатиби считает, что все предписания ислама, касающиеся вероубеждения, нравственности, актов поклонения (*'ибадат*) и взаимоотношений между людьми (*му'амалат*), нацелены на сохранение веры, жизни, разума, потомства и имущества человека. Эти пять универсальных целей шариата Пророк выразил в своем призыве в Мекке. Это основа (*усул*). А все, что позже было ниспослано в Медине, — различные нормы и предписания — это дополнение

или толкование к этим универсальным ценностям или целям (ал-‘Убайди, 1992, с. 121; Opwis, 2005, p. 196).

Аш-Шатиби пишет: «Комплексно изучив шариат, мы поняли, что он установлен для (достижения) блага (*масалих*) людей, как в этой жизни, так и в потусторонней». Согласно ему, каждое предписание установлено для того, чтобы приносить людям пользу и оберегать их от зла. Цели шариата ясно обозначены в Коране. Например, омовение (*буду*) было установлено потому что: «[Вовсе] не хочет Аллах создавать неудобства для вас, желает Он очищения вам и хочет довести до завершения благоволение Свое к вам» [Коран, 5:6]; о цели, с которой был предписан пост, говорится в следующем аяте: «О, вы, которые уверовали! Предписан вам пост, подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас, — быть может, вы станете богобоязненными»; о цели молитвы сказано: «Твори молитву обрядовую, ведь оберегает она от поступков мерзких и предосудительного» [Коран, 29:44]; а цель и мудрость, сокрытые в джихаде, раскрыты следующим образом: «Тем, кто подвергся нападению, дозволено сражаться, поскольку по отношению к ним совершена несправедливость» [Коран, 22:39] и т.д. Аш-Шатиби заключает: «И мы уверены, что это дело (наличие целей) касается всех норм шариата. Именно для этого (для определения целей) и установлены *кийас* и *иджтихад*» (аш-Шатиби, 1997, с. 7–13).

По всей видимости, аш-Шатиби разработал свою теорию в противовес как буквализму, так и халатности в отношении норм исламского права, которые он наблюдал у некоторых своих современников — суфиев и законоведов (Hallaq, 1997, p. 63). Он призывает размышлять над целями и универсальными ценностями откровения (*куллийат*) и на их основе выводить правовые заключения. При исследовании правовых предписаний он предлагает использовать метод индукции (*истикра*), т.е. необходимо размышлять над отдельными предписаниями, различными директивами Корана и сунны, правовыми заключениями Пророка и целенаправленно постигать общий смысл и истинные ценности божественного закона (иными словами, идти от частных предписаний (*джуз’ийат*) к универсальным целям или принципам (*куллийат*) откровения). С помощью своего индуктивного метода аш-Шатиби предлагает альтернативу силлогизму, который использовали мусульманские законоведы. Они рассуждали так: X (и только X) — источник права. Y — это X. Таким образом, Y (и все, что рассматривается как Y) — это тоже обязательный источник права. В данном случае X — это Коран и сунна, а Y обозначает их отдельные тексты (Jackson, 2006, p. 1476–1477). Аш-Шатиби не отрицает подобное рассуждение, однако он считает, что правовые вопросы можно решать не только с помощью традиционных правовых методов. При отсутствии конкретных текстов можно обращаться к универсальным целям и ценностям шариата, которые были выявлены через индуктивное изучение большого комплекса исламских текстов. В этом контексте он приводит в пример и метод *ал-масалих ал-мурсала* (аш-Шатиби, 1997, Т. 1, с. 32–33).

Можно сказать, что фикх, в понимании аш-Шатиби, — это инструмент для определения и достижения универсальных целей божественного закона. Именно поэтому он был первым мусульманским законоведом, сказавшим, что ученый может достичь уровня *иджтихада*, только обладая двумя качествами: «Целостным пониманием целей шариата и умением на основе этого понимания выводить правовые заключения» (аш-Шатиби, 1997, Т. 5, с. 41–42). Аш-Шатиби полагал, что законовед, не принимающий во внимание цели шариата в своих правовых суждениях, наиболее часто допускает ошибки (аш-Шатиби, 1997, Т. 5, с. 135–136).

Если попытаться обобщить правовые теории мусульманских реформаторов, в основе которых лежит теория целей шариата, то можно сделать следующие выводы.

Все они считают, что у исламского права есть определенные универсальные цели, ценности или принципы, которые направлены на обеспечение благополучия человека как в этой жизни, так и в потусторонней. Основные цели шариата — это защита религии, жизни, разума, потомства и имущества людей. Однако реформаторы выделяют все новые и новые цели исходя из требований времени. Некоторые из них считают, что к целям шариата относятся и защита прав человека, демократии, установление справедливого общества, развитие образования и т.д.²

К универсальным принципам и ценностям шариата следует обращаться при возникновении правовых разногласий. В этом случае им необходимо отдавать предпочтение перед отдельными текстами.

Муджтахид или *муфтий* обязательно должен знать науку о целях шариата. Кроме этого, законооведам следует понимать контекст отдельных предписаний, особенно тех, которые содержатся в хадисах. Иначе говоря, контекстуальный анализ должен быть частью правового метода. Выяснение контекста поможет определить цели шариата, а также понять, что Пророк в разных ситуациях осуществлял разные цели (то есть действовал не только как передатчик откровения, но и как судья, глава общины или политический деятель). Подобный подход поможет избежать буквализма и обобщений при издании фетв.

Исламское право необходимо облегчать, а не усложнять непосильными для верующих нормами. Фикх должен приносить людям практическую пользу (*маслаха*) и отвечать требованиям времени.

В отличие от средневековых богословов, реформаторы утверждают, что цели шариата можно познать разумом. Иначе говоря, размышляя над текстами Корана и сунны, законовед способен определить цели божественного Закона (при этом ему не надо ссылаться на конкретный текст в качестве доказательства).

Как нам кажется, благодаря перечисленным особенностям теория целей шариата еще долго будет занимать важное место в реформаторских проектах мусульманских мыслителей.

Однако у этой теории есть и немало критиков, которые видят в ней в основном отчаянные попытки секуляризировать или механически адаптировать исламское право к современным условиям. Например, исламовед Ваэль Халлак считает, что использование реформаторами данной теории или принципа *маслаха* — это не что иное, как крайний субъективизм (Hallaq, 1997, p. 231). По его мнению, модернистские теории направлены на оправдание гегемонии светского законодательства. Реформаторы не смогли создать убедительную и эффективную, с практической точки зрения, правовую теорию. То, что они предлагают, это «поверхностные правовые методы» (Hallaq, 2004, p. 46). По словам Халлака, мусульмане сегодня воспринимают себя как субъекты, которые находятся во власти колониализма и под гегемонией Запада. И независимо от того, воспримут ли они какие-либо идеи или институты Запада, эти институты и идеи никогда не будут принадлежать им. Баланс сил, от которого зависит культурное влияние, — не в их пользу (Hallaq, 2004, p. 44). Согласно ему, «мусульмане считают, что западные ценности модер-

2. Например, Рашид Рида (ум. 1935), Тахир б. Ашур (ум. 1907), Мухаммад аль Газали (ум. 1996), Йусуф ал-Карадави, Таха Джабир ал-Альвани (ум. 2017), Тарик Рамадан и т.д.

на несовместимы с исламскими этикой и нравственностью». Исходя из этого, «по всей видимости, решение для мусульман заключается в институциональном и нормативном возрождении ислама. Правовая система, которая на протяжении многих веков регулировала жизнь мусульман, должна опять возникнуть для того, чтобы вывести мусульман из культурного и религиозного кризиса» (Hallaq, 2004, p. 43).

Другой известный исламовед Шерман Джексон говорит, что реформаторы «не смогли перейти от абстрактных рассуждений средневековых законодателей к применению теории целей шариата на практике в соответствии с реалиями современного мира» (Jackson, 2006, p. 1470). А марокканский философ Идрис Хани считает, что, по сути, идеологи исламских социально-политических движений называют целями шариата все, что создала европейская мысль. «Назвав демократию, права человека и плюрализм целями шариата, они призывают к их реализации»³. Он также утверждает, что теория целей шариата в работах современных мусульманских мыслителей на самом деле служит мазхабным и идеологическим целям, а не независимому *иджтихаду* (Хани, 2012, с. 330–368).

Частично данная критика справедлива, однако, как нам кажется, исламские реформаторы вряд ли согласились бы с мнением упомянутого выше профессора Халлака о том, что для обновления мусульманских обществ необходимо возродить исламское право в том виде, в котором оно пребывало много веков подряд. Или что исламские ценности несовместимы с западными ценностями модерна. Сегодня есть немало как простых мусульман, так и мусульманских интеллектуалов, которые не видят противоречия между «западными» и «исламскими» ценностями и совмещают в себе как мусульманскую, так и европейскую идентичности (одним из них является Т. Рамадан). К тому же многие реформаторы не считают, что попытка обновления (*таджид*) исламского права или теологии — это секуляризация шариата. К слову, видный мусульманский реформатор Фазлул Рахман писал, что многие западные ученые и консервативные мусульмане ошибочно полагают, что всякое изменение содержания шариата является секуляризацией (Rahman, 1970, p. 331). По его словам, основная цель «исламского модернизма» заключается именно в «широком и многостороннем изменении исламского права» в рамках духовных и этических принципов и социальных целей Корана. То есть он совсем не видит в этом попытки секуляризации. По мнению Ф. Рахмана, путаница состоит в том, что ориенталисты и мусульманские консерваторы отождествляют шариат с историческими моделями или с прошлым мусульман. По его словам, «если разница между секулярным правом и религиозным правом заключается лишь в том, что первое создано человеком, а второе Богом, то в таком случае классическое исламское право в значительной степени секулярное, потому что оно продукт мусульманских законодателей» (Rahman, 1970, p. 332).

Одним словом, мусульманские реформаторы считают, что мусульманам не следует отказываться от собственного интеллектуального наследия (это, по их мнению, более навредит им, чем принесет пользу), а следует заново прочитать его и реинтерпретировать исходя из требований времени. Для этого они призывают смело практиковать *иджтихад* и не рассматривать исламское право как статичное или как Божественное явление, которое нельзя изменять.

Надо учитывать то обстоятельство, что мусульманские реформаторы все еще пытаются выбраться из идейного кризиса, который они считают одной из самых сложных проблем постколониального арабо-мусульманского общества. Современные теории

3. Интервью с Идрисом Хани: <http://www.annabaa.org/nbanews/2012/10/357.htm>

целей шариата — это пока еще поиски, а не готовые проекты. Это непрерывный диалог с исламским наследием, с одной стороны, и с «западной» мыслью — с другой, именно поэтому политические и правовые теории реформаторов двойственны. Однако нередко в процессе подобного диалога и появляются интересные и важные идеи.

Одним из наиболее интересных результатов подобного диалога, на наш взгляд, является интерпретация теории целей шариата известным исламским правоведом Джассером Ауда.

ДЖАССЕР АУДА О ТЕОРИИ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА

Исследования мусульманского правоведа и мыслителя Джассера Ауды являются важной вехой в развитии теории о целях исламского права. Он не только факих и теоретик мусульманского права, но и профессиональный инженер, специалист в области системного анализа. Разностороннее образование, широкие познания в области религиозных, гуманитарных и естественных наук позволили ему предложить интересный междисциплинарный метод: применение системного подхода к анализу основ исламского права (*усул ал-фикх*). Так, с помощью применения системного подхода и системного анализа, он пытается обновить теорию исламского права и увеличить роль теории целей шариата в исламском законоведении.

Как известно, системный анализ предполагает, что анализируемый объект — это система. По словам Дж. Ауды, одно из наиболее распространенных определений системы — это «совокупность взаимодействующих явлений или элементов, которые образуют единое целое, направленное на совершение определенных функций» (Auda, 2008, p. 33). С помощью системного подхода анализируется многообразие отношений и связей между элементами системы, многоаспектность их функций и целей. Раскрытие подобных взаимосвязей позволяет видеть целостность анализируемой системы и преодолеть однобокий, статичный подход. Таким образом, Дж. Ауда рассматривает принципы, основы исламского права как систему. У этой системы он выделяет шесть основных свойств, или функций: когнитивность, целостность, открытость, иерархическую взаимосвязанность, многоаспектность и целеполагание (Auda, 2008, p. 45). Рассмотрим по порядку, как он объясняет данные свойства системы исламского права.

Когнитивность. Дж. Ауда, как и некоторые ученые в области системного анализа, считает, что системы — это комплекс представлений о мире. Системы прежде всего конструируются в уме ученого. Однако это не значит, что они не связаны с внешним миром. Согласно теории систем, «системы не обязательно тождественны существующим в реальном мире вещам, они скорее результат упорядочивания наших мыслей о мире» (Auda, 2008, p. 31). По мнению Дж. Ауды, система исламского права имеет «когнитивную природу», т.е. она, как и другие концепции и теории, является интеллектуальным продуктом. Это значит, что данная система может переосмысливаться и изменяться. Дж. Ауда говорит, что с точки зрения исламской теологии исламское право — это результат рассуждений и умозаключений (*иджтихада*) о текстах, нацеленных раскрыть их сокрытые смыслы и практическое применение. Поэтому Аллаха не принято называть факихом, т.е. законоведом, потому что от него ничего не сокрыто, ему не требуется что-то понимать. Таким образом, фикх — это скорее результат человеческого постижения (*идрак*) или понимания (*фахм*), нежели буквальное проявление Божественных повелений. К тому же, по мнению Дж. Ауды, подчеркивать «когнитивную природу исламского

права» необходимо для развития плюрализма по отношению ко всем школам исламского права (Auda, 2008, p. 46).

Дж. Ауда, в отличие от арабских марксистских критиков или постмодернистских мыслителей, не отрицает сакральности исламских текстов. По его мнению, тексты священны, но то, как они интерпретируются и применяются на практике, зависит от мировоззрения законоведа. Тем не менее, интерпретации законоведов очень часто выдаются за «божественные приказы» и используются в корыстных интересах «могущественного меньшинства» (Auda, 2008, p. 193). Он видит проблему в том, что *иджтихад* и все, что является производным от него, многие 'улама' пытаются включить в «сферу откровения». В качестве примера он приводит концепцию *иджма'*. Согласно Дж. Ауде, несмотря на разногласия по поводу определения данной концепции, многие законоведы, как в прошлом, так и в настоящее время, считают *иджма'* таким же категоричным доказательством, как и текст, или доказательством, которое установил Бог. Более того, всех, кто отрицает *иджма'*, они считают неверующими. Дж. Ауда говорит, что концепцию *иджма'* часто используют для того, чтобы утвердить нормы, относительно которых имеются разногласия. То есть при возникновении разногласий относительно какого-либо предписания законоведы стараются доказать, что по этому предписанию имеется «согласованное мнение» авторитетных ученых. Это они делают для того, чтобы, с одной стороны, убедить в правильности своего мнения, а с другой — показать, что оно не является спорным. Сам Дж. Ауда не считает *иджма'* источником исламского права. По его мнению, *иджма'* — «это лишь вид консультации или, если использовать терминологию системного анализа, коллективное принятие решений». Однако некоторые современные ученые — он называет их «центристская элита» — злоупотребляют данной концепцией ради монополизации права на издание фетв (Auda, 2008, p. 193–194).

Дж. Ауда предлагает использовать концепцию *иджма'* как «механизм для издания коллективных фетв, особенно при наличии современных технологий и мировой системы коммуникации, и как форму общественного участия в государственных делах» (Auda, 2008, p. 194).

По словам Дж. Ауды, кроме *иджма'*, некоторые законоведы пытаются сакрализировать и *кийас* («сравнение по аналогии»). *Ижтихад*, или правовые решения, выведенные с помощью метода «сравнение по аналогии», они выдают за Божественные установления (Auda, 2008, p. 194). Таким образом, и в данном случае Божественное смешивается с человеческим. Дж. Ауда предлагает принять позицию «движения», известного в истории исламского права как *мусаввибун* («одобряющие»). Они считают, что в целом правовые нормы — это «предположения» (*зунун*) законоведов относительно текстов. Более того, различные правовые решения, несмотря на противоречия между ними, являются проявлением истины, и поэтому все они правильны (*саваб*). Данная позиция, по мнению Ауды, позволяет четко разделять человеческие идеи и священные тексты. Таким образом, Дж. Ауда считает важным рассматривать фикх отдельно от шариата. Это означает, что ни одно правовое (фикховое) мнение, независимо от достоверности (*субут*), лингвистического значения (*далала*), согласованного мнения законоведов или сравнения по аналогии, не должно считаться «вопросом веры». В этом контексте он ссылается на ал-Карафи и Ибн 'Ашшура, которые указали на то, что важно понимать, какие цели преследовал Пророк, устанавливая те или иные нормы, и различать между «откровением» и «человеческим решением» (Auda, 2008, p. 194–195).

Целостность. По мнению Дж. Ауды, применение системного подхода к исламскому праву имеет ряд преимуществ перед традиционным подходом, который рассматривает исламское право однобоко, в отрыве от многочисленных факторов и явлений. Дж. Ауда считает важным рассматривать фикх как целостную систему. Как и аш-Шатиби, он считает, что принципы исламского права должны быть основаны на целостных/универсальных принципах (*кава'ид ал-куллийа*), а не на отдельных сообщениях, текстах или нормах (*ахад ал-джуз'ийат*). Ауда отмечает, что такие реформаторы, как Рашид Рида, Ибн 'Ашур, Таха Джабир ал-'Алвани, Йусуф ал-Карадави и Хасан Тураби, рассматривают шариат именно так. Они отдают предпочтение тематическому толкованию Корана. Иначе говоря, эти реформаторы интерпретируют Коран как единый, целостный текст и систематизируют его различные темы. Они стараются «социализировать» исламское право и с помощью теории целей шариата предлагают различные решения современных проблем общества (Auda, 2008, p. 199).

Открытость. Ссылаясь на автора теории систем Л.Ф. Берталани, Дж. Ауда говорит, что система должна быть открытой. Для того чтобы оставаться живой, система должна поддерживать определенный уровень открытости и самообновления. Открытая система, в отличие от закрытой, успешно взаимодействует с внешней средой. Дж. Ауда считает, что система исламского права является открытой, «но некоторые законоведы до сих пор призывают к закрытию дверей *иджтихада* на теоретическом уровне» (Auda, 2008, p. 47). По его мнению, это может превратить исламское право в закрытую систему и привести ее к разрушению. Но Дж. Ауда отмечает, что, несмотря на тенденции к ограничению *иджтихада*, все школы исламского права и большинство мусульманских законоведов всегда считали, что *иджтихад* необходим, так как «обстоятельства и вопросы постоянно возникают, а тексты имеются в ограниченном количестве». Поэтому исламское право выработало конкретные механизмы для решения новых вопросов и проблем — принцип *маслаха*, *кийас*, адаптация традиций и обычаев (*'итибар ал-'урф*, букв. «учитывание местных обычаев»). Дж. Ауда, используя терминологию системного анализа, называет все эти механизмы «взаимодействие с окружающей средой» (Auda, 2008, p. 47–48).

Согласно Дж. Ауде, система исламского права может оставаться открытой, если мировоззрение законоведов будет с течением времени меняться. Поэтому законовед должен развиваться, учитывать социальные изменения и быть компетентным в вопросах исламского права. В этом случае в исламском праве станет намного меньше буквализма, который Дж. Ауда, как и ал-Карадави, остро критикует. Он считает, что буквальное понимание и следование предписаниям со временем превращает их в «ритуал», и это отрицательно влияет на исламское право. Он оговаривается, что в вопросах поклонения (*'ибадат*) необходимо следовать буквальному значению текстов. «Однако чрезмерное увеличение «сферы *'ибадат*» очень часто происходит за счет сферы *му'амалат*» (Auda, 2008, p. 204). Поэтому в данном вопросе необходимо сохранять баланс.

В качестве примера Дж. Ауда приводит *закат ал-фитр*. Данная милостыня была установлена с целью (*максад*) помощи беднякам и малоимущим. Сообщается, что Пророк сказал: «В тот день давайте беднякам столько, чтобы им не пришлось просить». Однако милостыня стала рассматриваться как ритуал и вошла в сферу *'ибадат*. Независимо от места и времени этому предписанию Пророка стали следовать буквально. То есть милостыню выплачивают исключительно финиками, изюмом, ячменем или другими на-

туральными продуктами. Буквализм в данном случае превращает милостыню в ритуал, а цель, ради которой Пророк установил ее, забывается (Auda, 2008, p. 205). Приводя другой пример, Дж. Ауда пишет, что нередко проповеди (во время пятничной ритуальной молитвы) и брачные клятвы произносятся на арабском языке в обществах, где люди не понимают арабский язык. Это делается потому, что произнесение фраз на арабском языке рассматривается как акт поклонения (*'ибада*), или ритуал. Таким образом, теряется истинный смысл брачных клятв и социальное значение пятничных проповедей. Дж. Ауда отмечает, что он не хочет сказать, что акты поклонения (*'ибадат*) и цели исламского права каким-то образом противоречат друг другу. Акты поклонения также выполняют определенную цель в системе исламского права. Однако между ними и социальными целями права должно быть определенное равновесие (Auda, 2008, p. 205).

По мнению Дж. Ауды, изменение мировоззрения законоведа должно происходить и за счет приобретения новых знаний в области гуманитарных и естественных наук. Он, как и Т. Рамадан, считает, что законовед в наше время, рассматривая некоторые общественные или научные вопросы, уже не может обойтись без методологии разных наук, которые постоянно развиваются, и законовед использует их достижения, чтобы ответить на актуальные вопросы. В результате меняются его мировоззрение и отношение к вещам, и, как следствие, меняется исламское право. Это позволяет исламскому праву оставаться открытой системой (Auda, 2008, p. 206).

Иерархическая взаимосвязанность. Все механизмы и концепции исламского права Дж. Ауда видит как иерархию, части которой связаны между собой. Цели исламского права также взаимосвязаны и дополняют друг друга. В данной иерархии в случае необходимости одним целям отдается предпочтение над другими. То есть иерархия способна приспосабливаться и трансформироваться, исходя из ситуации и контекста.

Многоаспектность. Согласно Дж. Ауде, если применять теорию систем к исламскому праву, то его необходимо рассматривать как многоаспектную систему. Он говорит, что исследователи, изучая какой-либо вопрос, часто видят только один аспект. Поэтому различные явления или идеи они представляют как находящиеся в оппозиции друг другу дихотомии, например, религия/наука, физика/метафизика, реализм/номинализм, дедукция/индукция, коллективность/индивидуальность, разум/материя, объект/субъект. Эти дихотомии — результат «одноаспектного», однобокого мышления, которое учитывает только один фактор. Человеческое мышление нередко ограничено ошибочными бинарными оппозициями, такими как плохое/хорошее, белое/черное, точное/неточное (Auda, 2008, p. 50). Согласно Дж. Ауде, системный анализ показал, что правовые рассуждения в традиционных школах исламского права очень часто отражают в себе бинарное мышление, которое учитывает только один фактор в рассматриваемом деле (*мас'ала*). Абсолютное большинство правовых решений (фетв) было сделано на основе одного доказательства, аргумента (*далил ал-мас'ала* — букв. «доказательство по конкретному вопросу»), в то время как при рассмотрении того или иного вопроса можно применить множество правовых доказательств и тем самым прийти к другим выводам и даже вывести новые нормы (Auda, 2008, p. 51).

Наиболее «распространенной и доминирующей дихотомией» в методологии различных школ исламского права Дж. Ауда считает противопоставление категоричного (*кати'*) и сомнительного, неточного (*занни*) аргументов. Желание представить те или иные концепции или аргументы как «категоричные доказательства» приводит

к их абсолютизации. Несомненными или категоричными объявляются смысл текстов (*кати'ат ал-далала*) и сам процесс передачи сообщений, которые эти тексты содержат (*кати'ат ас-субут*). Дж. Ауда считает, что данный устоявшийся веками метод негативно влияет на исламское право. Особенно когда смысл (*далала*) текстов Корана или хадисов, в которых указаны предписания, объявляется «точным» и «самым правильным» (Auda, 2008, p. 212). В качестве примера он приводит четыре хадиса:

Пророк узнал, что два человека враждуют друг с другом (из-за аренды земли). Он сказал: «Если вы так себя ведете, то не арендуйте землю».

Женщина сказала: «О Посланник Аллаха, это мой сын, которого я носила у себя в утробе, кормила грудью и клала на свои колени. Его отец развелся со мной и теперь хочет отобрать его у меня. Посланник Аллаха сказал разведенной женщине: «У тебя больше прав воспитывать ребенка, [но] до тех пор, пока ты не выйдешь замуж».

*Пророк сказал: «Мусульманин не должен выплачивать **закат** за свою лошадь».*

*Пророк сказал: «Платой (**вира**) за одного убитого является сто верблюдов».*

Дж. Ауда говорит, что законоведы объявили смысл данных сообщений «предельно ясным», и поэтому делают следующие выводы:

Арендование земельного угодья — запрещено (*харам*).

Разведенная женщина теряет право воспитывать своего ребенка, после того как она выходит замуж.

Закят не выплачивается с лошадей.

Платой за одного убитого является сто верблюдов (Auda, 2008, p. 213).

По словам Дж. Ауды, этот метод предполагает, что нормы выводятся из будто бы ясных и категоричных текстов. Однако упускается из виду, что, возможно, имеются и другие тексты на данную тему, которые могут уточнить или изменить нормы, представленные как «обязательные». Мусульманские ученые заявляют, что другие сообщения или аргументы должны быть такими же категоричными, для того чтобы изменить статус нормы, которая рассматривается как обязательная. Они говорят, что первый аргумент — это обычно слова Аллаха или Пророка, поэтому и другие сообщения или аргументы должны иметь тот же источник. Дж. Ауду не устраивает подобный подход, и он предлагает свою интерпретацию: «А что если предположить, что предписания Пророка не были категоричными и точно установленными, а были высказаны в определенном (экономическом, политическом, социальном) контексте, который и определил появления данных предписаний» (Auda, 2008, p. 213). Высказав подобное предположение, Дж. Ауда объясняет упомянутые выше сообщения так:

Пророк запретил своим сподвижникам аренду земельных угодий из-за ссоры, которая произошла между ними. Поэтому запрет действителен, только если имеется вражда из-за земли.

Когда Пророк принял решение по воспитанию ребенка, он рассматривал конкретный случай. Его решение не было общим предписанием. Иными словами, он рассматривал дело как судья, а не проповедник.

Если лошадь значительно подорожала, то *закат* с нее выплачивается.

Условия и вид платы за убийство, например, сто верблюдов, являются одним из обычаев на Аравийском полуострове.

Дж. Ауда отмечает, что в традиционных школах исламского права ни один из четырех аргументов, приведенных выше, не принимается. Исключением может стать только первый, и то только потому, что имеются «такие же достоверные» сообщения, указывающие, что Пророк одобрил и другие виды арендования земельных участков. Остальные три интерпретации отрицаются, потому что они не исходят от «категоричных доказательств». Значение указаний Пророка категоричны (*кати'*), а предполагаемый контекст или обстоятельства, в которых, возможно, были сделаны эти указания, не упоминаются в текстах и поэтому не имеют статуса категоричного доказательства (*дараджа ал-кати'а*). Следовательно, говорит Дж. Ауда, предлагаемые интерпретации считаются умозрительными, или гипотетическими (*мазнун*), к тому же законоведы разработали правило, которое гласит, что «достоверный аргумент не может быть заменен сомнительным (*ал-йакин ла йазулу би-л-шакк*)». Дело в том, что очень многие тексты не описывают контекст, в котором Пророк давал различные предписания. В результате этого к большинству указаний, которые упоминаются в Коране и хадисах, применяются бинарные категории «категоричное/сомнительное», что приводит к изданию однобоких и оторванных от контекста фетв (Auda, 2008, p. 214).

Дж. Ауда считает, что расширение сферы «категоричных доказательств» уменьшает возможность развития *иджтихада*. Особенно когда отдельным сообщениям или хадисам, которые передали один или несколько сподвижников (*хабар ал-ахад*), придают статус категоричных аргументов. В качестве примера Дж. Ауда приводит высказывания Ибн Таймийи, который использовал эти сообщения для обоснования основ вероубеждения (*усул ал-дийанат*). Такие вопросы, как «описание качеств Бога», «проявления терпеливости в отношении правителей из рода курайш», «обтирание обуви во время ритуального омовения перед молитвой», «объявление суфийских песен порицаемым новшеством (*бид'а*) в религии» Ибн Таймийа считал вопросами вероубеждения (*и'тикад*). Дж. Ауда не согласен с подобным подходом и считает, что, когда сообщения, о достоверности которых спорят ученые, переносятся в сферу вероубеждения, возникают конфликты между мусульманами. Поэтому ради укрепления культуры толерантности и мирного сосуществования не следует использовать хадисы-ахад в вопросах веры (Auda, 2008, p. 215).

По мнению Дж. Ауды бинарное мышление отражается и в исламской концепции отменяющего и отмененного текста (*насх ва мансукх*). Смысл концепции заключается в том, что хронологически более поздние тексты (*айаты* или *хадисы*) отменяют более ранние. Однобоким методом Ауда называет и концепцию предпочтения одного аргумента другому (*тарджих*). Метод заключается в предпочтении «наиболее достоверного» текста и отказе или аннулировании остальных текстов. Таким образом, *насх* и *тарджих* отражают общие черты бинарного мышления в методологии исламского права. В противовес данным методам Ауда предлагает более активно использовать метод согласования, объединения (*джам'*) текстов (то же самое предлагал ат-Туфи, идеи которого, безусловно, повлияли на Дж. Ауду). Этот метод основывается на правиле: «Лучше использовать тексты, чем игнорировать их». Таким образом, если законовед имеет дело с двумя противоречивыми сообщениями, то он должен определить и понять контекст или условия, в которых они возникли, и, исходя из этого, попытаться интерпретировать

оба сообщения. По словам Дж. Ауды, почти все школы исламского права в теории отдают предпочтение методу «согласования» текстов, который делает систему фикха многоаспектной. Но большинство ученых не используют его на практике (Auda, 2008, p. 221).

Целеполагание. Дж. Ауда пишет, что все свойства системы: когнитивность, целостность, открытость, иерархическая взаимосвязанность, многоаспектность — тесно связаны между собой. Однако основной функцией системы, которая объединяет все перечисленные выше свойства, является целеполагание (Auda, 2008, p. 54). Во-первых, целеполагание связано с «когнитивностью» исламского права, потому что если законовед определит цели исламского права, то он сможет глубже понять его смысл и структуру. Во-вторых, универсальные цели (*ал-макасид ал-'амма*) исламского права указывают на то, что исламское право — это целостная система, имеющая универсальные принципы. В-третьих, цели исламского права играют ключевую роль в процессе *иджтихада*, который является главным механизмом, поддерживающим «открытость» системы исламского права. В-четвертых, цели исламского права классифицируются в виде различных иерархий, которые соответствуют иерархиям системы исламского права. В-пятых, понимание целей шариата помогает увидеть многоаспектность текстов и тем самым разрешить «очевидные» противоречия между текстами (Auda, 2008, p. 54–55).

Дж. Ауда говорит, что, согласно теории систем, эффективность любой системы зависит от того, насколько успешно она осуществляет свои («естественные» или заданные человеком) цели. Это справедливо и в отношении системы исламского права, которое сможет оставаться эффективным при условии успешной реализации своих целей. Он упоминает, что и некоторые западные правоведы критиковали юриспруденцию за то, что она очень часто игнорирует цели Закона. Он ссылается на немецкого теоретика и философа права Рудольфа фона Иеринга (1818–1892), который призывал формировать право на основе интересов и цели достижения справедливости. Иеринг утверждал, что закон — это не цель, а средство, которое должно приносить людям пользу. В этом Дж. Ауда с ним полностью соглашается и отмечает, что в работах мусульманских реформаторов по теории (*усул*) исламского права встречается термин «смысл цели закона» (*далалат ал-максид*). Это новое понятие, которое, по словам Дж. Ауды, ввели «исламские модернисты» (так он называет мусульманских реформаторов). Однако модернисты считают, что цели (и их смыслы) «некатегоричны и неопределенны», и поэтому они не рассматривают их как правовое доказательство (*худжийа*). Дж. Ауда критикует модернистов за непоследовательность. Он говорит, что, с одной стороны, они критикуют буквализм в исламском праве, утверждают, что занимают среднюю позицию между крайними буквалистами и секуляристами. Но, с другой стороны, они сами остаются буквалистами. До тех пор, пока модернисты будут считать правовым доказательством исключительно текст «с ясным смыслом» и отдавать ему предпочтение над «неясными» («некатегоричными») целями и высшими ценностями, они не избавятся от буквализма. Наоборот, буквализм так и останется основной чертой реформаторских течений (Auda, 2008, p. 229–230).

Дж. Ауда настаивает на том, что цели шариата, которые чаще всего имеют общий смысл, не должны быть конкретизированы или отменены отдельным текстом. Но и отдельные тексты нельзя игнорировать ради текстов, выражающих общие цели или ценности исламского права. Законовед должен постараться системно рассмотреть все тексты и включить их в общую схему (Auda, 2008, p. 231).

Отметим, что Дж. Ауда — прежде всего теоретик. В своих книгах он предлагает законоведам и муфтиям, которые контактируют с простыми мусульманами и издают фетвы, применять положения «целевого подхода» на практике. Однако изменения после «Арабской весны» породили новые вопросы, связанные с исламом и исламским правом, заставив Дж. Ауду включиться в дебаты о роли исламского права в современном мусульманском обществе. Появилось множество новых исламских партий и политических деятелей. Возникли дебаты по поводу исламизации светских конституций, о роли ислама в обществе, о возможности применения тех или иных положений исламского права в общественной сфере.

Во время и после событий «Арабской весны» простые мусульмане, студенчество и интеллигенция обращались к Дж. Ауде с конкретными вопросами. Отвечая на эти вопросы и размышляя над событиями, которые происходили у него на родине — в Египте, Дж. Ауда написал книгу «Между шариатом и политикой. Вопросы послереволюционного периода» (Ауда, 2012). В этой книге он рассуждает о том, как соотнести шариат со светским правом, какая разница между основами (*мабади*) и нормами (*ахкам*) исламского права и как могут гармонично сосуществовать религиозные и светские сферы в обществе. Ниже мы рассмотрим основные идеи этой актуальной работы.

Опираясь на идеи Р. Риды и Ибн 'Ашура, Дж. Ауда говорит, что не все действия Пророка носят «религиозный характер». По мнению Дж. Ауды, Пророк часто говорил и поступал как политик или глава общины. Поэтому не следует все его действия или указания рассматривать как часть закона. Когда Пророк распределял войска, он делал это как полководец, а не как передатчик откровения. И поэтому мусульманам не обязательно повторять его действия в этом вопросе. То же самое Дж. Ауда говорит и о распределении военных трофеев. Несмотря на то, что в Коране [8:41] упоминается то, как надо распределять военную добычу, по мнению Дж. Ауды, этот аят не содержит законодательной и обязательной для всех мусульман нормы. Это часть политики Пророка, и его целью было распределить добычу между бойцами. Сегодня мусульмане не должны буквально применять аят на практике, они вправе поступать так, как считают нужным, поскольку данный аят не является «обязательным предписанием», в нем указаны способы, а не цели.

Аналогично Дж. Ауда рассуждает о налоге с немусульман (*джизья*) и о порабощении военнопленных (*истиркак*). По мнению Дж. Ауды, это было политическим решением Пророка, а не религиозным. Он преследовал определенные политические цели. Но данные цели могут быть осуществлены и другими способами. «В наше время мы должны ясно осознать, что есть тексты, в которых описаны способы (*нусус ал-васа'ил*), а есть тексты, которые указывают цели (*нусус ал-макасид*), и поэтому необходимо разделять между способами и целями, даже когда речь идет о текстах Писания». Дж. Ауда приводит еще один характерный для модернистов-реформаторов пример: «Приготовьте [верующие] против неверующих, сколько можете военной силы и взнузданных коней» [Коран, 8:60]. Он пишет, что кони — это способ, даже несмотря на то, что они упомянуты в Коране. Ведь сегодня уже никто не спорит, что мусульмане в военное время могут использовать всякое необходимое оружие. Кони использовались во времена Пророка, а сегодня это могут быть боевые машины. Способы или средства могут изменяться с течением времени, а цели откровения — вечны и неизменны (Ауда, 2012, с. 41–46).

Главной задачей в постреволюционный период Дж. Ауда считает решение экономических, социальных и правовых проблем. Он говорит, что человек, а не партийные или мазхабные интересы должны быть в центре внимания новых властей. Он критикует некоторых представителей исламских движений, которые во время пятничных молитв или демонстраций (в частности, в Каире) призывают к «исламизации» различных сфер общества. По мнению Дж. Ауды, подобные призывы бессмысленны и не отражают реальных проблем (Ауда, 2012, с. 54). Первостепенной задачей является не исламизация или внедрение шариата, а «сохранение общественной системы» (здесь явно заметно влияние Ибн 'Ашшура), построение правового государства, борьба с диктатурой, предоставление свобод и защита прав человека (Ауда, 2012, с. 51–61).

Дж. Ауда считает, что пришло время пересмотреть полномочия правителя в мусульманском обществе. Традиционные труды по исламскому праву наделяют правителя многочисленными правами, которые позволяют ему «самовластно принимать решения», без учета нужд и мнений народа. По его словам, правоведы часто говорили о том, что правителю следует совещаться с народом, ссылаясь на известные *айаты* Корана о *шуре* (совещании)⁴. Но большинство из них считало, что правитель не обязан руководствоваться решением совета. Выслушав мнение людей, он имеет право поступать по своему усмотрению. В качестве примера 'улама' приводят решение Абу Бакра сражаться с отступниками, несмотря на возражения 'Умара (Ауда, 2012, с. 64).

Дж. Ауда говорит, что труды по «политике с точки зрения исламского права» (*сийясат аш-шари'a*) должны быть основательно пересмотрены. Нужно четко разграничить права и обязанности правителя и уммы. Сегодня *шуре* должна быть не просто желательной, а обязательной для правителя (почти то же самое говорил и Р. Рида, однако эта идея не имела успеха среди богословов). В гражданском обществе власть принадлежит народу, и правитель должен подчиняться решению народа. Только так можно избежать диктатуры в постреволюционных мусульманских обществах. И если в традиционной интерпретации принцип *шуре* предполагал, что правитель должен советоваться с праведными учеными или компетентными советниками, то сегодня *шуре* может представлять собой парламент, народное собрание, различные институты, где избранные народом люди, которые представляют разные слои общества, пытаются решить их проблемы (Ауда, 2012, с. 65).

Дж. Ауда говорит, что часто можно услышать: «Ведь парламент может принять закон, противоречащий шариату!», «Народ может разрешить то, что запретил (*харам*) Закон, и запретить то, что Закон разрешил (*халаль*)!» Он отвечает на подобные возражения следующим образом: а кто вправе решать, ошибся народ или нет? Противоречит ли шариату решение, принятое путем голосования всех представителей общества, или нет? Обычно подразумевается, что решает группа мусульманских ученых, какой-нибудь комитет, в состав которого входят компетентные богословы, или даже индивид, которого наделили статусом выше статуса всякого законодательного органа. То есть предлагается система, напоминающая «правление факиха» (*вилаят ал-факих*), где решение принимает представитель духовенства или группа богословов (Ауда, 2012, с. 66). Иначе говоря, Дж. Ауда имеет в виду, что отдельные люди решают, что является исламом, а что нет. По его мнению, постановка вопроса некорректна. Ведь чаще всего парламент решает общественные, политические и государственные проблемы, а они не входят в сферу

4. Например: «Так прости же их, проси прощения для них [у Аллаха] и советуйся с ними о делах» [3:159].

‘ибадат. Эти вопросы не являются религиозными, они решаются посредством *иджти-хада*. Дж. Ауда говорит, что даже если народ или законодательный орган примут решение, которое противоречит исламу, то с этим ничего нельзя поделать. Нельзя заставлять людей принять истину — это запрещает Коран. У тех, кто хочет изменить положение, есть только одна возможность сделать это — участвовать в голосовании и через законодательную систему изменить законы, которые, по их мнению, противоречат шариату.

Дж. Ауда очень критично относится к лозунгам об исламизации конституции или исламской революции. По его мнению, те, кто хочет навязать арабским народам свое понимание «ислама», оторваны от реальности (Ауда, 2012, с. 68). Он предлагает им совершить свою революцию, назвать ее «исламской» и сформировать новые революционные ценности и «другую, исламскую конституцию». Но все это, согласно ему, не имеет смысла, и разумный человек не станет всерьез утверждать подобное.

Таким образом, согласно Дж. Ауде религия должна оставаться частным делом каждого человека. Он критикует попытки распространить религию на сферы, связанные с государством и государственными институтами, и категорически против того, чтобы какая-либо партия или отдельный индивид требовали буквального применения норм, упомянутых в Коране и сунне. Ведь Пророк сам разделял между действиями, которые входили в сферу религии, и действиями, которые относились к государственным делам или политике. Согласно ему, положения или предписания религии не обязательно включать в законодательную систему государства. Однако законы должны соответствовать основным принципам или высшим ценностям религии. Под этими принципами Дж. Ауда понимает справедливость, равенство, различные свободы. Все это он называет общими, или универсальными, целями исламского права (*ал-макасид ал-‘амма ал-куल्लीя*).

В то же время Дж. Ауда указывает, что в некоторых обществах определенные религиозные нормы стали частью гражданского права. Как, например, в Египте, где ислам — это часть национальной идентичности большинства египтян. Речь идет о сочетании светского и религиозного в определенных обществах. Например, во многих арабских странах за умышленное убийство предусмотрено кораническое наказание *кисас*. Несмотря на то, что наказание является нормой исламского права, оно применяется ко всем членам общества. Суть в том, что в обществе есть консенсус, согласие по применению данного наказания (Ауда, 2012, с. 74). «Общественному согласию» (*ат-тавафук ал-муджтама‘и*) Дж. Ауда придает особое значение. Он считает, что представителям исламских партий следует учитывать, что есть определенные исламские нормы и концепции, которые большинство членов общества принимают спокойно. Иначе говоря, по этим законам или идеям имеется общественное согласие. Но когда кто-то требует, чтобы государство «сверху» устанавливало исламские законы, запрещало немусульманам служить в армии, занимать государственные посты, собирало с них *джизью*, наказывало людей за ростовщичество и т.д., он должен понимать, что подобные требования вызовут отторжение в обществе, где живут представители разных религий. По общественным и правовым вопросам в обществе должен быть консенсус. Это условие, без которого не обойтись (Ауда, 2012, с. 76). Исламское правление — это, согласно Дж. Ауде, прежде всего справедливое правление. Для него «исламское государство» (*дар ал-ислам*) — это государство, где мусульмане живут в безопасности и могут беспрепятственно совершать основные предписания ислама (обрядовую молитву, жертвоприношение в месяц Рама-

дан, хадж и т.д.). Справедливость и безопасность — это две основы исламского общества. Оба принципа являются религиозными ценностями и в то же время не противоречат светским принципам. Мусульманин, немусульманин и тот, кто называет себя либералом, принимают принцип справедливости, хотя и могут спорить о его интерпретации и расходиться во мнениях по частностям. Дж. Ауда говорит, что подобного рода дискуссии нужны для развития общества. Главное — общественное согласие по принципу справедливости (*'адл*), а по частностям можно дискутировать (Ауда, 2012, с. 77–78).

В этом же контексте Дж. Ауда рассуждает и об уголовных наказаниях (*худуд*) в исламе. Он отвечает на два важных вопроса, которые мусульманские богословы задают со времен падения Османского халифата и которые вновь актуализировались после событий «Арабской весны»: 1) Должны ли мусульмане применять данные наказания в «светском» государстве? 2) Сегодня некоторые сторонники исламских движений и партий призывают к применению *худуд* в Египте. Следует ли до применения *худуд* на практике по-новому их изучить (*иджтихад*)? (Ауда, 2012, с. 102).

На первый вопрос Дж. Ауда отвечает следующим образом: применение любых законов в светском государстве может быть осуществлено только по правилам, установленным самим государством. Это означает, что *худуд* необходимо рассмотреть всеми необходимыми законодательными институтами и вынести на обсуждение. Если общество проголосует за применение данных уголовных наказаний, то только в этом случае их можно принять. И здесь необходимо общественное согласие. Однако, по мнению Дж. Ауды, применение данных наказаний в светском обществе крайне проблематично, потому что в светском государстве все равны перед законом, в то время как некоторые исламские законы запрещено применять в отношении немусульман. Но и в отношении мусульман применять некоторые законы довольно сложно, потому что в светском обществе судебная и законодательная власти отделены друг от друга. К тому же он считает, что в условиях нынешнего положения в арабо-мусульманском мире *худуд* будут использованы в политических и корыстных целях, как это происходит во всех странах, которые стали их применять (Ауда, 2012, с. 103).

Что касается второго вопроса, то Дж. Ауда говорит, что *иджтихад* по различным нормам исламского права необходим во все времена. Он рассматривает *худуд* не просто как уголовные наказания, а как особые нормы, которые можно применять в исключительных случаях. Иначе говоря, *худуд* в представлении Дж. Ауды — это высшая мера наказания. Однако он считает, что если преступник искренне раскаялся в содеянном преступлении, то судья имеет право не применять наказание, входящее в категорию *худуд*. Так как цель (*максад*) наказания — предотвратить преступление и исправить преступника (Ауда, 2012, с. 104).

Согласно Дж. Ауде, мусульманский ученый не может изменить законы Аллаха, однако необходимо, чтобы он направлял и корректировал различные призывы, которые, с одной стороны, не учитывают природу современного светского государства, а с другой стороны, не принимают во внимание современные правовые суждения (*иджтихад*). И то и другое может привести к результатам, которые в корне противоречат цели исламского законодательства (Ауда, 2012, с. 113).

Подводя итоги, отметим, что Дж. Ауда считает цели, сокрытые в текстах Корана и сунны, самостоятельными аргументами (*худжийа*), на основе которых можно выводить нормы. Более того, по его мнению, отдельный текст (каким бы достоверным он не был)

не должен «конкретизировать» или «оценивать» цели исламского права. Ясно, что эта идея противоречит традиционной методологии (*усул*), которая применяется суннитскими мазхабами. То есть, согласно ему, при выведении норм необходимо учитывать не только буквальное значение текстов, но и универсальные цели ислама, причем последним надо отдавать предпочтение. Фактически, связывая принцип *маслаха* с теорией целей шариата, он делает данный принцип независимым источником исламского права.

Дж. Ауда рассматривает теорию целей шариата как идею, способную не только обновить *усул ал-фикх*, но и придать классической теории исламского права новые этические и философские аспекты, которые помогут решить проблемы между различными мусульманскими течениями и реформировать исламскую экзегетику и богословие без десакрализации Священного писания. При этом Дж. Ауда не считает, что теория целей шариата должна заменить традиционную науку об основах исламского права (*усул ал-фикх*). Однако, согласно ему, эта теория способна стать «фундаментальной методологией» этой науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London / Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W.B. (2004). Can the Shari'a be Restored? In Y. Y. Haddad, B. F. Stowasser (Eds.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (pp. 21–53). Walnut Creek: Altamira Press.

Jackson, Sh.A. (2006). Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's *Maqasid al-Shari'ah* in the Modern World. *Michigan State Law Review*, 1469–1486.

Opwis, F. (2005). Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 2, 182–223.

Rahman, F. (1970). Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4, 317–333.

Ал-Куфи. (2001). *Китаб ал-харадж*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.

Ауда, Дж. (2012). *Байна ал-шари'а ва ас-сийаса*. Бейрут: Аш-шабака ал-'арабийя ли-л-абхас ва ан-нашр.

Ауда, Дж. (2015). *Цели Шариата (Макасид аш-шари'а): (руководство для начинающих)*. Москва: ИД Марджани.

Аш-Шатиби. (1997). *Ал-Мувафакат*. Эль-Хубар: Дар б. 'афан.

Хани, И. (2012). *Ал-Ма'рифа ва ал-'итикад*. Бейрут: Марказ ал-хадара ли-танмийат ал-фикр ал-ислами.

Ал-'Убайди, Х. (1992). *Аш-Шатиби ва макасид аш-шари'а*. Бейрут: Дар кутайба.

**THE HUMANISTIC INTENTION
OF JADIDIST EXEGETIC
(CASE STUDY OF “FIQH AL-QUR’AN”
BY MUSA BIGIEV)**

Islam Zaripov
islamzaripov@gmail.com

The article presents an analysis of the commentary to the sura “The Opening One” (al-Fatiha) and the first five ayats of the sura “the Cow” (al-Baqara) by the Russian Muslim theologian-reformer Musa Jarullah Bigiyev (1874–1949) “Fiqh al-Qur ’an” (The Understanding of the Qur ’an). It is a unique example of the jadidist reading of the Qur ’an and contains the basic principles of this movement — the rejection of the imitation of tradition, the use of the methodology of European science, humanistic intention expressed in anthropocentrism, rationalism, social orientation and religious inclusiveness.

Keywords: *Musa Jarullah Bigiyev, Fiqh al-Qur ’an, jadidism, Muslim reformism, Quranic exegetics (tafsir), Islam in Russia.*

Senior Research Fellow
of Center for Arabic and Islamic Studies,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
Islam Zaripov

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ ДЖАДИДИСТСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ (ПО МАТЕРИАЛАМ РАБОТЫ М. БИГИЕВА «ФИКХ АЛ-КУР'АН»)¹

Ислам Зарипов

islamzarif@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.02>

В статье представлен анализ комментария к суре «Открывающей» и первым пяти айатам суры «Корова» татарского богослова-реформатора Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949) «Фикх ал-

**Зарипов Ислам
Амирович**

*Старший
научный сотрудник
Центра арабских
и исламских исследо-
ваний Института
Востоковедения РАН*

Кур'ан» (Понимание Корана). Он представляет собой уникальный образец джадидистского прочтения Корана и содержит в себе основные принципы этого движения — отказ от слепого следования традиции, использование методики европейской науки, гуманистическая интенция, выраженная в антропоцентризме, рационализме, социальной направленности и религиозном инклюзивизме.

Ключевые слова: Муса Джаруллах Бигиев, Фикх ал-Кур'ан, джадидизм, мусульманское реформаторство, кораническая экзегетика (тафсир), ислам в России.

РЕФОРМАТОР-КОРАНОВЕД

В реформаторских религиозных движениях, для которых самостоятельное познание боговдохновенного первоисточника и его очищение от интерпретаций богословов прошлого является фундаментальной основой, экзегетика как наука о толковании Священного Писания приобретает особое значение и получает новый виток развития. Несмотря на то, что в мусульманском дискурсе знаменитая формула Реформации «Sola Scriptura» — «только Писанием» была дополнена еще и пророческим Преданием, которое также считается боговдохновенным (*вахй*)², и была выражена как «только Кораном и Сунной», новое прочтение Священной Книги стало важнейшей составляющей богословских штудий реформаторов.

1. Я чрезвычайно признателен моему учителю профессору Д.В. Фролову за помощь в переводе арабского текста комментария М. Бигиева и ценные рекомендации по написанию настоящей статьи.
2. За исключением небольшой маргинальной группы коранитов никто из реформаторов не оспаривал места Сунны как второго после Корана первоисточника ислама. Разделяя мнение большинства, М. Бигиев посвятил защите Сунны и опровержению коранитов отдельную работу «Китаб ас-сунна», опубликованную в 1945 г. в Бхопале. В то же время достоверность и интерпретация отдельных сообщений (*хадис*), возводимых к пророку Мухаммаду средневековыми богословами, могла быть оспорена разными реформаторами и являлась предметом дискуссий.

Российский богослов Муса Джаруллах Бигиев³ (1875–1949), хотя и был убежден, что не ислам как «божественная и совершенная» религия нуждается в реформе, а его понимание мусульманами⁴, своими новаторскими работами уже на раннем этапе своей деятельности снискал прозвище «мусульманского Лютера»⁵.

Несмотря на широту научных интересов — от теоретического и практического богословия до арабской и персидской поэзии, изучение Корана занимало центральное место в его изысканиях. Увлечшись этой темой еще в годы учебы, М. Бигиев считал, что только через возвращение к первоисточникам можно понять истину ислама и достигнуть успеха как в религиозных, так и в мирских делах. В начале своей первой опубликованной работы «Тарих ал-кур’ан ва ал-масахиф» (История Корана и его сводов, Петербург, 1905) он пишет:

«Нам следует улучшить и исправить положение наших школ, о чем я сказал выше, сославшись на ученых, и в наших религиозных школах изучать Коран и его науки, хадисы Пророка и его учение; так мы сможем вдохнуть в сердца наших сыновей дух исламской религии — возвышенный дух, который, вселяясь в души людей, не дает им погрязать в уцербности и совершать низости, побуждает их опережать другие нации во всех отраслях жизни.

И тогда мы обретем в нашей религии ее истину — истину чистую, не искаженную новшествами и измышлениями людей неразумных, и тем, что перешло от них простому народу. И тогда сможем мы идти вперед без преград, и ничто не помешает нашему счастью. И будет наша жизнь благословенной и доброй, и станем наслаждаться счастьем и как верующие, и как граждане» (Бигиев, 2016, с. 22).

Эта написанная на арабском языке работа М. Бигиева, в которой он далее рассматривает историю записи и собирания коранических сводов, привлекает внимание известного египетского богослова-реформатора Рашида Риды (1865–1935), и он перепечатывает ее на страницах своего журнала «ал-Манар» (Джаруллах, 1907, с. 260–265). Высокую оценку ей дает и знаменитый корановед Артур Джеффри (1892–1959), называя ее первым трудом мусульманского автора, в котором используется критический подход европейской науки (Jeffery, 1957, p. 5).

Вообще, многие европейские и российские ориенталисты указывали на эту особенность работ татарского богослова. Например, основатель отечественной школы востоковедения академик В.В. Бартольд (1869–1930) в своей рецензии на одну из его книг отмечал мастерство пера и прогрессивность автора, а также то, что «его собственное мышление определяется не столько мусульманскими традициями, сколько европейским образованием» (Зайцев, 2013, с. 163).

3. Мы используем принятую в научной литературе форму написания фамилии на русском языке. В то же время в ряде публикаций встречается написание Бигеев.

4. «С моей точки зрения, ислам не нуждается ни в одном действии из целого комплекса мероприятий, именуемых “религиозной реформой” (“ислахат динийа”). Я подчеркиваю: социальные, религиозные и политические недуги поразили не ислам, а именно нас. И нет сомнения в том, что от этих смертельных болезней необходимо избавляться и нужно искать лекарства от них. Но в таком случае не будет никакой нужды в реформировании ислама. Скорее благодатью самого ислама и его исцеляющей силой нужно будет выздороветь нам самим, попутно вылечив и исправив наше бытие. [...] Известно, что в христианском мире была эпоха Реформации (реформансьон). Однако не нужно уподоблять историю ислама истории христианства» (Бигиев, 2014, с. 212)..

5. В 1914 г. петербургский «Исторический вестник» писал: «Именем западного реформатора прогрессивная часть русского и зарубежного мусульманского общества называет татарского богослова и философа Мусу Бигиева» (Федотов, 1914, с. 527). В 1927 г. крымскотатарский тюрколог профессор Б. Чобан-заде (1893–1937) в своей работе «Дини ислахат ва мадани инкилаб» (Религиозная реформа и культурная революция) назвал Бигиева «запоздалый Лютер» (Чобан-заде, 1927, с. 60).

Один из трех учеников патриарха европейского корановедения Теодора Нёльдеке (1836–1930), подготовивших второе издание его «Истории Корана» (*Geschichte des Qorans*), которая является важной вехой в становлении научного изучения Корана в Европе, Отто Претцель (1893–1941) называл М. Бигиева крупнейшим современным знатоком Священного Писания мусульман и хотел пригласить его на работу в Мюнхенский институт Корана, созданию которого помешала начавшаяся Вторая мировая война (Гёрмез, 2010, с. 59).

Также известно, что в 1935 г., будучи в Каире, татарский богослов помогал А. Джеффри в изучении древних коранических сводов и редких чтений (*шазз ал-кира'ат*), о чем тот с благодарностью упоминает в предисловии к своему фундаментальному труду «Материалы по истории текста Корана: ранние своды» (Jeffery, 1937, p. X).

До революции в России вышел целый ряд публикаций М. Бигиева, посвященных кораническим исследованиям, — комментарии на арабском языке к работам средневековых авторов Абу Мухаммада аш-Шатиби (1144–1194) и Ибн ал-Джазари (1350–1429) по кораническому правописанию (*расм ал-масахиф*), рифме (*фавасил*), счету аятов и науке о чтениях (*кира'ат*)⁶; статьи в журналах на родном языке об истории ниспослания Корана, его языке, стилистике и правописанию⁷; выступления об ошибках в казанских изданиях Корана и истории арабской письменности⁸. В 1912 г. им был анонсирован свой перевод Священного Писания на татарский язык, однако Оренбургское магометанское духовное собрание, официально курировавшее религиозную жизнь мусульман европейских и сибирских губерний империи, наложило запрет на его издание и в настоящее время этот перевод считается утерянным⁹ (Kanlidere, 2000, s. 71–72).

В 1915 г. в Петрограде вышла небольшая, 32-страничная книга «Фикх ал-Кур'ан» (Понимание Корана), содержащая толкование богослова к суре «Открывающей» (*ал-Фатиха*) и первым пяти аятам суры «Корова» (*ал-Бакара*) на арабском языке. Из ее содержания можно понять, что автор задумывал написать комментарий ко всему тексту Священного Писания, однако о его продолжении ничего не известно. По сути, это единственная доступная сегодня авторская работа М. Бигиева в жанре экзегезы, так как написанный в эмиграции шеститомный комментарий к полному тексту Корана, о котором сообщают биографы, не был издан, и местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно¹⁰ (Гёрмез, 2010, с. 60).

6. Аш-Шатиби А. Китаб ал-'Акила. Казань: Типография Т-го Д-ма Братья Каримовы, 1908. 72 с.; Аш-Шатиби А. Низамат аз-зухр. Оренбург: Вакыт, 1910. 112 с.; Ибн ал-Джазари М. Таййибат ан-нашр фи ал-'ашр. Казань: Умит, 1912. 308 с.

7. Джаруллах М. Расм Кур'ан // Ал-Ислах. 1909. № 61. С. 1–3; Джаруллах М. Кур'ан карим расми // Ал-Ислах. 1909. № 63. С. 1–2; Джаруллах М. Кур'ан ину // Шура. 1910. № 7. С. 209–211. Джаруллах М. Кур'ан карим вуджух 'арабисе // Шура. 1912. № 2. С. 76–79; Джаруллах М. Кур'ан карим тарджумаси // Ислам дунйаси. 1329 х. № 13. С. 197–199; Джаруллах М. Кур'ан бозу хаккында оналмаз фасадин чаралари нереди? // Ил. 1913. № 6. С. 1–2; Джаруллах М. Кур'ан аятлари ва танишлари хакинда // Шура. 1914. № 18. С. 558–559.

8. Опубликовано в 1909 г. журналистом Сагитом Рамиевым (1880–1926) в брошюре «Тасхих расм хатт Кур'ан» (Исправление типографических ошибок в кораническом правописании). Ее первая часть написана издателем, а вторая принадлежит перу самого М. Бигиева. См. Тасхих расм хатт Кур'ан. Казань: Типография Баянуль-хакъ, 1909. 93 с.

9. Казанское издание 2010 г. было заявлено в качестве факсимиле перевода Корана М. Бигиева, однако, как показало исследование И.Г. Саетова, данный текст оказался переизданием перевода турецкого автора С. Тевфика на османский язык. Его стамбульское издание 1926 г., вероятней всего, было одной из книг библиотеки М. Бигиева, хранившейся у потомков и по ошибке выданной за труд самого татарского богослова (Саетов, 2017, с. 59–70).

10. Известно также, что М. Бигиев в соавторстве с индийским богословом Убайдуллахом Синди (1862–1944) принимал участие в написании субкомментария к комментарию Корана Шаха Валиуллаха ад-Дехлеви (1702–1762). См. Синди У., Джаруллах М. Илхам ар-рахман фи тафсир ал-Кур'ан. В 2-х т. Бхопал: Централ Индия Пресс, 1944.

Сразу же после выхода книги «Фикх ал-Кур'ан» журнал «Шура» опубликовал на нее краткую рецензию, в которой работа татарского богослова ставилась в один ряд с законоведческими комментариями к Корану андалусского правоведа маликитской школы Абу Бакра ибн ал-'Араби «Ахкам ал-Кур'ан» и работой индийского правоведа ханафитской школы Муллы Ахмада Дживана «Ат-Тафсират ал-ахмадийя» (Матбу' асарлар, 1915, с. 184–185). Однако такая характеристика верна лишь отчасти, так как только вначале М. Бигиев уделяет внимание вопросу о положении «Басмалы», который можно отнести к законоведческой тематике.

Упомянув в предисловии свои ранние работы в области корановедения, татарский реформатор в отличие от классических тафсиров практически не приводит преданий, возводимых к пророку Мухаммаду и его сподвижникам (всего четыре на всю книгу), и не цитирует экзегетов предшествующих поколений (лишь один раз приводит слова правоведа Ибн ал-'Араби). В его комментарии значительное место занимают разбор семантики слов, синтаксической структуры и образной системы рассматриваемых аятов, а также сопоставление параллельных мест в Коране, на основе которых он строит собственное толкование (*тафсир би-р-ра'й*).

Именно по этим причинам мы переводим слово «фикх» в названии работы М. Бигиева не в терминологическом значении (как название практического богословия или религиозного права), а в лексическом — «понимание».

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ

Понимая под гуманизмом особую систему мировоззрения, в центре которой находится человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями, а также доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от его вероисповедания и исполняемых социальных функций, мы противопоставляем его однобокому теоцентризму и религиозному эксклюзивизму. В «Фикх ал-Кур'ан» М. Бигиева отчетливо прослеживается гуманистическая направленность, проявленная в своего рода антропоцентризме, рационализме, социальной направленности и инклюзивизме в отношении Божьего водительства и заблуждения (*ал-хидайа ва-д-далала*). Рассмотрим каждую из этих особенностей в отдельности.

1. Антропоцентризм

В самом начале комментария к 1-му аяту суры «Открывающей»: «Хвала Богу — Господу миров», М. Бигиев рассматривает его в антропологическом контексте, заявляя:

«Бог даровал человеку такие величайшие милости (ин'ам), что даже позволил Своим именам проявляться в нем. Ведь даже тем, что является Его исключительным Божественным правом, Он поделился с человеком — ангелы поклонились (масджуд) ему. Это исключительное Божественное право на восхваление и хвалу человек получил, чтобы быть восхваляемым (махмуд) языками Его творений»¹¹ (Бигиев, 1915, с. 6).

11. Здесь и далее перевод с арабского Д.В. Фролов и И.А. Зарипов.

В другом месте богослов отмечает, что «человек был сотворен Милосердным по Своему образу (*'ала сураutihи*) для вечного счастья»¹² (Бигиев, 1915, с. 30). Однако в нынешней жизни в полной мере достичь счастья не удастся, поэтому судный День и Последняя жизнь — это время, «когда человек достигнет предела своего счастья» (Бигиев, 1915, с. 7). При этом, несмотря на то, что в рассматриваемых в работе айатах два раза прямо говорится о «судном Дне» (*йаум ад-дин*) и «вере в Последнюю жизнь» (*ахира*), М. Бигиев оба раза никакого иного эсхатологического учения не дает.

Весь его комментарий построен вокруг человека — как к нему проявляется Божья милость, как он получает Его водительство, какую пользу ему приносит поклонение и молитва, какую важную роль для человеческого общества несет расходование, какая мораль выводится из того или иного повествования и даже грамматического оборота. Даже, так или иначе, касаясь вопроса Божественных имен и деяний, он рассматривает их именно в контексте их проявления в жизни человека, а поклонение называет инструментом исправления нравственности и воспитания человека, как «то, что возвышает человека, убежденного в нем, избавляет его от униженности, раскрепощает желание и освобождает волю, и тогда верующий становится свободным, ни от кого не зависящим, благородным господином, не покоряющимся никому, кроме Бога» (Бигиев, 1915, с. 8).

2. Рационализм

Важнейшей особенностью коранического послания М. Бигиев называет то, что свои религиозные убеждения (*'ака'ид*) оно строит на основе рациональных (*'акли*) доводов, а моральные и практические нормы — на основе правил, позволяющих достичь пользы (*масалих*) и блага (*манафи'*), устранить все вредоносное.

Он считает, что настоящая вера и религия порождаются в сознании человека не страхом и нуждой, а путем созерцания мира бытия и благодарностью его Создателя. Для него дух и цель религиозного закона много важнее его внешней формы, а «ошибку в понимании смысла молитвы, забвение духа обрядов поклонения или отклонение от цели (*максад*) Законодателя (*шари'*) в правилах общественных отношений (*му'амалат*) он относит к числу заблуждений» (Бигиев, 1915, с. 15–16).

Богослов особо отмечает, что «свобода человека и полнота его выбора во всех своих действиях, определяемых разумом, есть великое начало, без которого нет ни ответственности, ни заслуги. Это великий Божий дар и огромное благословение» (Бигиев, 1915, с. 28).

Указание на обращение за помощью Богу в айате «Открывающей», на его взгляд, не ограничивает волю и собственные усилия человека, а, напротив, вместе с молитвой подразумевает обязательное использование всех созданных Богом средств и приложение всех своих сил и возможностей для удовлетворения той или иной потребности, а также оказание помощи другим. Бог дает человеку знания, силы и средства, он же распоряжается ими и делает выбор. Богослов пишет: «Разумный просит помощи только после того, как сам полностью исчерпал силы и до конца потратил свою энергию» (Бигиев, 1915, с. 9). При этом он особо отмечает, что нужно использовать только естественные для решения той или иной задачи средства, а не искать «чудес».

12. Это парафраз к хадису «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: "Если кто-нибудь из вас подерётся со своим братом, пусть не касается его лица, ибо Аллах создал Адама по образу Своему"» (Муслим, 2612).

Даже воскрешение мертвого частью коровы, упомянутое в 67–73 аятах 2-й суры и давшее ей основное название — «Корова»¹³, он рассматривает не в качестве чуда, а как указание на то, что «природные явления, когда их соединяют преднамеренно или когда они соединяются и выстраиваются в случайном порядке, порождают другие природные явления» (Бигиев, 1915, с. 21). Богослов считает, что они кажутся человеку необычными и сверхъестественными только до тех пор, пока он случайно или опытным путем не познает их, и этот «самый главный рассказ и самая удивительная история» побуждают человека к изучению окружающего мира.

Провозглашая дозволенным и естественным стремление человека к славе, что прямо противоречит комментарию законоведа Ибн ал-‘Араби, который, напротив, говорит о категорическом запрете и греховности подобных действий, Бигиев называет это главным мотиватором в совершении добрых поступков, необходимых для достижения счастья мирского и вечного (Бигиев, 1915, с. 6; Ибн ‘Араби, 2003, с. 8–9).

Вместе с тем важнейшая роль отводится М. Бигиевым Божьему водительству, которое он соотносит с природными инстинктами и врожденными навыками, дарованием разума и религии. При этом мыслитель не абсолютизирует разум, считая, что он «не всегда имеет возможности найти путь к познанию того, что Бог вменил ему в обязанность и в чем заключается для него счастье в вечной жизни. Поэтому человек нуждается в водительстве религии» (Бигиев, 1915, с. 10–11).

Однако даже водительство религии, в первую очередь, строится на познании человеком Божьего послания и мира бытия, отмечая, что результата от него не будет в случае, если оно не усваивается человеком. По М. Бигиеву, водительство придет только через его поиск самим человеком, и оно не будет даровано тому, кто подвержен болезни эпилепсии (таклид). Он пишет:

«Водительство в этом аяте содержит в себе и поиск верного пути (ихтида’) человеком, осуществляемый им посредством разума, всеми его мыслями и воззрениями, посредством свободного выбора (ихтийар) во всех своих действиях, направленных на наилучший для него результат и наиболее полное осуществление чаяний, а также посредством чувств, определяющих все его движения и желания. Оно также охватывает и поиск человечеством верного пути в достижении самых справедливых общественных отношений. В поиске верного пути к какой-то цели человек нуждается в обширных знаниях, твердой воле и необходимой силе, кроме того необходимо наличие требующихся для этого предпосылок и устранение мешающих препятствий. То полезное, о котором не ведает человек, во много раз больше того, о котором он знает. И та мудрость (руид), которую он не хочет и упускает, больше той, которую он желает и принимает. В большинстве случаев он подвержен ошибкам и промахам. У него есть одолевающие его страсти и стремления, отклоняющие его от пути истины и заставляющие забыть собственное благо, которые ведут его к гибели, сковывают его разум и порабащают его волю» (Бигиев, 1915, с. 12–13).

Богослов выделяет три вида вещей в отношении их познаваемости человеком:

1. Познаваемое чувствами и разумом. К этому он относит большинство вещей, которые уже познаны или еще будут познаны человеком в мирской жизни.

13. Более подробно об этом кораническом рассказе см.: Ефремова, Ибрагим, 2012, с. 267–269.

2. Постижимое сердцем через принятие пророческих сообщений (*хабар*). К этому он относит не все, а лишь «некоторые основоположения в религиозных верованиях». При этом знание о Боге он относит к врожденному (*фитри*), тогда как вера в Последнюю жизнь может быть познана только через небесную весть.
3. То, что полностью скрыто от людского познания. Что-то из этого никогда и никому из людей не будет открыто, а что-то может дароваться Богом Своим избранныкам, как, например, пророчество, которое, вопреки мнению философов, по М. Бигиеву, нельзя достигнуть (*гайр муктасаба*).

К полностью скрытому от человеческого познания он относит и айаты из категории *муташибихат*¹⁴, о которых сообщает Коран в 3:7. Однако к ним он относит только буквенные зачины (*хуруф ал-мукатта'ат*) наподобие «Алиф. Лам. Мим», любое толкование которых, в том числе и нумерологическое, он категорически отрицает. Объясняя их значение, мыслитель как раз в них усматривает указание на то, что в мире бытия есть вещи и состояния, которые человек не может постигнуть своим разумом, только если Сам Создатель не раскроет их ему. Причем тот факт, что таких букв четырнадцать — т.е. половина арабского алфавита, на его взгляд, говорит о том, что количество такого рода вещей не меньше познаваемых (Бигиев, 1915, с. 23–24).

3. Социальная направленность

Описывая проявление Божьего водительства над человеком, М. Бигиев говорит, что в отличие от животных Создатель не наделяет «Свое лучшее творение» сразу же после рождения достаточным количеством инстинктов и врожденных навыков для полноценной жизни именно для того, чтобы человек был воспитан в социуме:

«Человек же был сотворен способным учиться и достигать в своем развитии совершенства. Он сотворен существом социальным, живущим вместе с другими в едином обществе (умма). Божественное попечение в устройении человеческого общества требует, чтобы при рождении человек был сотворен слабым, долгие годы нуждающимся в опеке других. Оно также требует, чтобы инстинктов, сил и навыков было недостаточно, дабы нуждаться в других в своей жизни» (Бигиев, 1915, с. 10).

По Бигиеву, наряду с личным самосовершенствованием одна из важнейших функций религии — сохранение и регулирование порядка в обществе.

Давая определение ислама, он говорит, что это религия, «объединившая в себе все хорошее из других религий и все, что помогает усовершенствовать социальную систему человеческого общества», а его моральные и практические нормы выстроены на основе «правил, позволяющих достичь пользы и блага, устранить все вредоносное» (Бигиев, 1915, с. 14).

Характеризуя в комментариях к айатам 1:6–7 «прямой путь» (*сират мустаким*), «тех, кто под гневом» и «заблуждение», он не ограничивает их лишь определением для отдельной личности, но и дает их характеристику для общества в целом. Так, прямой путь «для всего человечества — это то, что ведет к самым справедливым общественным отношениям и наилучшему устройству гражданского общества», и поиск пути к этому входит в число обязанностей человека. Он считает, что если заблуждение отдельного человека не приводит к незамедлительной Божьей каре и может быть исправлено пока-

14. *Муташибихат* — неочевидные, иносказательные айаты Корана. Более подробно см. (Суйути, 2005, с. 26–28).

анием, то заблуждение народа, проявленное в безнравственности и беззаконии общества, незамедлительно повлечет наказание, проявленное в его порабощении другими, а затем и гибели (Бигиев, 1915, с. 11, 19–20).

Богослов указывает, что как в молитве «Веди нас» (1:6), так и во всех других коранических примерах обращения людей к Богу употребляется местоимение множественного, а не единственного числа. Усматривая в этом указание на приоритет общественного блага над индивидуальным, он пишет:

«Отдельный человек входит в общность, и указание пути для всего человечества к исправлению его социального положения и возможному счастью более полезно для отдельного человека, чем указание пути только для него. Человек более нуждается в указании пути для сообщества, чем в указании пути для себя. Потому что отдельный человек не будет сильным, если его народ унижен. Он не будет счастливым, если его сообщество несчастно. Он не будет на верном пути, если его партия заблудилась. Еще это обусловлено тем, что заблуждение народа и порочность его общественной системы влечет за собой его гибель и является причиной несчастья отдельного человека. Указание верного пути для общности и порядок в сообществе являются основой для того, чтобы отдельный человек встал на верный путь и достиг счастья» (Бигиев, 1915, с. 11, 19–20).

4. Инклюзивизм

Комментируя аят 1:7 — «*путем тех, кого ты благодетельствовал*», М. Бигиев дает определение ислама, в котором указывает, что это — религия, данная всем пророкам, общая и единая религия для всех общин (умам), ибо «убежденность в истине Бога и Его пророков, вера в необходимость отказаться от зла и необходимость творить добро, вера в необходимость принять добродетельные нравы и высокую культуру — одинаковы у всех». В то же время он отмечает, что последняя и заключительная версия этой религии, выраженная Кораном и пророчеством Мухаммада, объединила все лучшее из прежних Божьих посланий и привнесла новые законы (Бигиев, 1915, с. 14).

Он считает, что на «прямом пути» находятся пророки, праведники и все люди веры и добродетели, тогда как к «тем, кто под гневом» и «заблудшим» он относит всех тех, кто превознесся на земле, совершал нечестие и беззаконие.

Богослов скептически высказывается о традиционном понимании, согласно которому «*те, кто под гневом*» — это иудеи, а «*заблудшие*» — это христиане, считая, что «даже если оно верно, то это — толкование методом разъяснения общего смысла через отдельные частности». При этом он четко указывает:

«“Под гневом” каждый, кто познал истину, а затем отбросил ее прочь по умыслу и из-за упрямства, кем бы он ни был — иудеем или христианином, огнепоклонником или мусульманином, а “заблудший” — это каждый, кто не нашел пути к истине и сбился с прямого пути по своему невежеству, нерешительности и беспечности, кем бы он ни был — мусульманином или огнепоклонником, иудеем или христианином» (Бигиев, 1915, с. 17).

Как известно, инклюзивистская концепция спасения ранее была достаточно подробно представлена М. Бигиевым в работе «Рэхмэт илаһийэ борһаннары» (Доказательства божественного милосердия. Оренбург, 1911), которая вызвала такие широкие дискуссии

в мусульманском сообществе не только России, но и всего мира, что даже шейх ал-ислам Османской империи Мустафа Сабри (1869–1954) посвятил ее опровержению отдельную работу (Kanlidere, 2010, s. 234).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В отличие от концепции всеохватности божественного милосердия комментарий М. Бигиева к первым страницам Корана остался почти незамеченным современниками и предан забвению потомками. Однако, на наш взгляд, несмотря на свой небольшой объем, эта работа выдающегося отечественного богослова, заслуги которого в области корановедения были признаны ведущими отечественными и европейскими востоковедами, представляет собой уникальный образец дажадидистского прочтения Корана. Она содержит в себе все основные принципы этого движения — отказ от эпигонства традиции, использование методики европейской науки, гуманистическая интенция, выраженная в антропоцентризме, рационализме, социальной направленности и религиозном инклюзивизме.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Jeffery, A. (1937). *Materials for the History of the Text of the Qur'an: the Old Codices*. Leiden: E. J. Brill.
- Jeffery, A. (1957). *The Present Status of Qoranic Studies*. Report on Current Research on the Middle East. Washington DC.
- Kanlıdere, A. (2010). *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: hayatı, eserleri, fikirleri*. İstanbul: DergâhYayınları.
- Ас-Суйути, Дж. (2005). *Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана*. М.: Восток-Запад.
- Бигиев, М.Д. (2014). *Избранные труды*. Казань: Татар. кн. изд-во. Бигиев, М.Д. (2016). *История Корана и его сводов*. Москва. ИД «Медина».
- Гѣрмез, М. (2010). *Муса Джаруллах Бигиев*. Казань.
- Джаруллах, М. (1907). Тарих ал-куран ва ал-масахиф. *Ал-Манар*, 3, 187–191; 4, 260–265.
- Джаруллах, М. (1915). *Фикх ал-Куран*. Петроград: Типография М.-А. МаксUTOва.
- Ефремова, Н.В., Ибрагим, Т.К. (2012). *Священная история согласно Корану: доисламские древности*. Москва — Н. Новгород: ИД «Медина».
- Зайцев, И.В. (2013). *Неизвестная рецензия акад. В.В. Бартольда на книгу Мусы Бигиева «Основы шариата»*. *PAXISLAMICA*, 1 (10), 161–166.
- Ибн 'Араби. (2003). *Ахкам ал-Куран*. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа.
- Матбу' асарлар. (1915). *Шура*, 6, 184–185.
- Саетов, И.Г. (2017). Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана. *Ислам в современном мире*, 13 (1), 59–70. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70>
- Федотов, Н. (1914). Мусульманский Лютер. *Исторический вестник*. Т. СXXXVII. 527–535.
- Фролов, Д.В., Зарипов, И.А. (2018). «Понимание Корана» Мусы Бигиева. Часть 1. *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 4, 70–90.
- Чобан-заде, Б.В. (1927). *Дини ислахат ва мадани инкилаб*. Акъмесджит: Кырым Девлет Нешрияты.

ИССЛЕДОВАНИЕ ПЕРСПЕКТИВ РЕФОРМАТОРСКОГО ДВИЖЕНИЯ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ: УСЛОВИЯ И ИСХОДНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Ренат Шайхутдинов
rshaykhu@fau.edu

Хотя мусульманскому миру исторически не были чужды реформаторские движения, в настоящее время ему не хватает динамизма, связанного с обновленческим импульсом. Этот вопрос особенно важен после «арабской весны», которая относительно быстро закончилась или перетекла в насильственное русло. В этой статье я намерен критически оценить следующие вопросы. Каковы условия возникновения реформаторских движений в исламском мире? В каких конкретных географических регионах такие движения более вероятны? Наследие реформаторов-джадидов Поволжско-Уральского региона и Центральной Азии (во второй половине XIX и в первых десятилетиях XX века) все еще живо среди широких слоев населения региона? Целью данной работы является очертание контуров для изучения этих вопросов, состоящих как из теоретических рамок, так и из исходных статистических данных. Я предлагаю план того, что можно рассматривать в качестве условий для роста реформаторских движений, анализируя данные опросов на индивидуальном уровне из 6-й волны Обзора мировых ценностей. В этом исследовании я не претендую на то, чтобы объяснить рост или крах нынешних или исторических движений за реформы; моя цель состоит в том, чтобы провести предварительное и описательное исследование такого потенциала в районах с мусульманским большинством.

Ключевые слова: реформы в исламе, джадиды, обзор мировых ценностей.

Доцент кафедры
политологии Университета
Флорида Атлантик, США
Ренат Шайхутдинов

INVESTIGATING THE PROSPECTS FOR REFORM MOVEMENTS IN THE MUSLIM WORLD: CONDITIONS AND INITIAL EVIDENCE

Renat Shaykhutdinov

rshaykhu@fau.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.03>

While the Muslim world has historically been no stranger to reform movements, it is currently seen as lacking dynamism associated with the reformist momentum. This question is especially critical in the wake of the “Arab Spring”, which relatively quickly died out or turned into violent contestation. In relation to this important problem, in this paper, I purport to critically assess the following questions: What are the conditions for the rise of reform movements in the Islamic world? In what specific geographies such movements are more likely to appear? Is the legacy of the jadidi reformists of the Volga-Urals region and Central Asia (in the second half of the 19th and first decades of the 20th centuries) still alive among the general populace in the region? The purpose of this paper is to provide contours for the study of these questions, consisting of both theoretical frames and initial statistical data. After offering an outline for what can be considered as conditions for the rise of reform movements, I analyze individual-level survey data from the 6th wave of World Values Survey. While in this study I do not claim to explain the rise or fall of existing or historical reform movements, my objective is to provide an exploratory and descriptive investigation for such potential in the Muslim-majority areas.

Renat

Shaykhutdinov

Associate Professor
of Department of
Political Science, Florida
Atlantic University

Keywords: *Reforms in Islam, Jadidi movement, World Values Survey.*

INTRODUCTION

Muslim-majority states are often characterized by lower levels of democracy (Kuru 2014 p.399), greater degree of violence (Toft 2007; Karakaya 2015), and poorer record of women's rights (Rorbæk 2015) in comparison with the rest of the world. While other factors, such as resource (e.g., oil) "curse", and greater presence of younger populations are pointed out to explain at least in part those dynamics, many academics and popular opinion makers hold Islamic culture responsible for poor socioeconomic indicators. The extent to which Islam or Islamic culture are indeed responsible for these developments is subject to heated academic and policy debates. On one extreme one can find civilizationalist, or essentialist, approaches that view Islam and Islamic thought as inflexible at its core, on the other there are those who argue that contemporary liberal democratic thought could learn from Islam (Swaine 2018). These debates and the "objective" socioeconomic position of Muslim-majority areas have direct implications for the question of reform movements and "Islamic Reformation". Many among those who think that Islam is the culprit for the current state of affairs in the Islamic world would tend to think that Islam is not "reformable". Interestingly, this view is in line with the idea held by many on the opposite side who maintain that Islam needs no reforms whatsoever. As far as historical Islamic reformist movements are concerned, contemporary observers claim that reformers had failed to leave a truly transformative and lasting legacy. This failure is attributed to reformists' inability to produce deep and compelling intellectual work that went beyond superficial imitation of Western ideas as well as to structural factors, including unenthused masses in Muslim-majority areas who were not interested in reformist messages preferring conservative traditionalists instead (Kuru 2018).

The focus of this article, however, is on the possibility of reform or renovationist movements in the Islamic world. In the rest of this paper, I proceed as follows. First, I briefly talk about the history of most recent historical reform endeavors in the Muslim world. Posing specific research questions, I then introduce three conditions responsible for the rise of reform movements — education, value system, and religiosity — which I develop drawing on both theoretical and historical work. Utilizing survey research data, next I evaluate empirically my theoretical propositions. I conclude by discussing the results and their limitations and implications.

REFORM MOVEMENTS: PAST AND PROSPECTS FOR THE FUTURE

The late 19th-early 20th centuries witnessed the rise (and fall) of reform movements in the Islamic world. Among those spearheading an "Islamic modernist" movement in the Middle East, North Africa, and South Asia were Jamal al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), and Qasim Amin (1865-1908) (Almazova 2015 p.260). Among more recent proponents of Islamic reformation whose academic work is respected in the West is Fazlur Rahman (Rahman 1970; Rahman 1982). While reformist movements existed in the "conventional" Muslim areas of the Ottoman, Persian and British domains, among some of the most interesting but less explored and known reformist movements are the *jadidi* movement, had appeared in what is now known as the post-communist Middle Volga, Siberia, Crimea, and Turkestan/Central Asia. While the topic of *jadidi* reformation is still very much a "work in progress", it is clear that Jadidism was a complex phenomenon. For example, there is a traceable distinction between Volga-Uralian and Central Asian *jadidisms* as implied by some historians (Baldauf 2001; Tuna 2017). Even within the Tatar *jadidism* of the Volga-Urals one can find

divergent trends. On one level, it was connected to the problems of the general *ummah*, however on another it can be seen as a response to the more immediate and local challenges of de-Tatarization and the loss of Tatar ways of life (Almazova 2015). The recent resurgence in the interest in the *jadidi* movement is linked in no small way to the precious little that is known about it. For that reason, it is often overlooked that Jadidism was not homogenous but rather a movement that consisted of a number of different intellectual streams which were not necessarily seeing eye-to-eye on every issue. For example, there were modernists who thought that Islam should be brought in accordance with modernization as experienced in the West. Many among them would adopt the notion of intelligentsia from the Russian and Polish contexts (Tuna 2017). Others, as did Bigiev, thought that it was not Islam that needed reform but “our thinking about it”. A common denominator that united those strands was the need for action that would bring about cultural and religious reform. Decades of the Bolshevik rule suppressed Jadidism, however many question whether reform movements can still emerge in the Islamic world today. If so, where those movements are most likely to occur? What are some of the conditions that would enable the rise of Islamic reform movements? Prediction may not be seen as a proper function of political science. However, to the extent prediction is said to be one of the two sides of the same coin, with explanation being the other side, it certainly is. Explanation brings to the surface and fleshes out problems and factors inherent in the explicandum (the puzzle/question/issue to be explained). As such, an event can be predicted only because of our knowledge of how this event is linked to other events. After all, to be able to explain an event also implies one’s ability to predict that event, since one offers an outline of the conditions responsible for the occurrence of such event (Ake 1972 p.109).

A number of structural factors that can be provided that either enable or hinder development of reform movements. Such factors, including the economy, demographic variables, and democracy, interweave into an opportunity structure facilitating such movements. On the other hand, there are more immediate resources, at the level of individuals and groups, that are more readily available to specific persons or groups of people; such factors are likely to have more proximate effects on individual agency enabling groups and individuals to organize as reform movements. Focusing on the level of agency, I examine three factors seen among the most effective in reform movement formation — education, value system, and religiosity.

EDUCATION

Even though Central Asian jadidism, in the view of Ingeborg Baldauf was composed of individuals who “came from very different socio-economic and educational backgrounds” (Baldauf 2001 p.72), the general designation of “Jadid” was used to loosely refer to any Muslim “with a modern education” who actively took part in public life in imperial Russia (Khalid 2007 p.4). These individuals were a part of the “efforts to reform Muslim society through the use of modern means of communication...and new forms of sociability” (Khalid 1993 p.137, cited in Baldauf 2001). Being foremost an intellectual movement *jadidis* saw value in cultural and religious reform, in which education and enlightenment was key.

In general, there is much theoretical evidence that better educated individuals and collectivities exhibit characteristics valuable in modern developed societies. Many theorists agree that education fosters the ‘culture of democracy’ and commitment to civil liberties among various political actors (Lipset 1959; Stouffer 1959; Kohn 1969; Nunn Z. et al. 1978; Hyman

and Wright 1979; McCloskey and Brill 1983). Education also broadens human horizons and “enables them to understand the need for norms of tolerance” (Lipset 1959 p.79; Lipset 1981 p.39). Moreover, education provides individuals with the skills to make rational choices; it also “restrains them from adhering to extremist and monistic doctrines (Lipset 1959 p.79; Lipset 1981 p.39). Consequently, people with a higher degree of schooling are inclined to be tolerant of others’ actions (Hall et al. 1986 p.565) and less supportive of violent protests (Hall et al. 1986).

Additionally, education increases one’s knowledge about the underlying issues related to political action. Education not only introduces people to information, but also lays ground for a continuing quest for knowledge through reading and attending to mass media (Hyman et al. 1975). Education thus enhances the benefits of nonviolent social participation as it is conducive to an unflawed exchange of information (Helliwell and Putnam 2007). Thus, educated people possess better developed skills of communication, persuasion and expression of their knowledge as their ability to acquire new information, understanding and learning is also superior. In this sense, education inculcates the rules of behavior that renders communication between educated people more fruitful, informative and less violent (Bowles and Gintis 1976).

Further, education produces distinct interests and identifications. It leads to the formation of a stratum within the society that has separate norms, values, life styles and interests. Even though in some instances such identities and interests may only weakly be connected with nonviolent movements, in many others this effect strongly informs the relationship between education and peaceful political action (Hall et al. 1986). It is true, as pointed out by Adeeb Khalid, that *jadids* have been countered ferociously by many strata within their societies (Khalid 2007 p.5) and have constituted only a minority within the general population, being largely confined “to urban Muslim societies of the Volga-Urals region, Crimea, Siberia, and Turkestan” (Khalid 2007 p.4). However, the scope of their intellectual ambitions was grandiose as they sought to transform the very fabric of cultural and religious life of their home societies. The means of their impact included establishment of “schools or newspapers, presentation of “plays in theaters” and debates “with other Muslims over the permissibility and the necessity of thorough-going reform” — as such, they were a part of the Islamic discourse (Khalid 2007 p.4), and likely a significant one.

Skills associated with educated groups, including discipline and organization, are key elements responsible for the success of one’s social actions and political endeavors. To ensure the success of their functions and be able to coordinate their efforts, group members should develop capability to explain and understand various tasks, the methods of their accomplishment, and the motivation behind their action. Educated groups are better equipped with skills and abilities to coordinate their actions than less educated collectivities, being more likely to launch and maintain a nonviolent movement.

In contrast, a less sophisticated individual is likely to hold “a simplified view of politics, to fail to understand the rationale underlying tolerance of those with whom he disagrees...” (Lipset 1981 p.108). In a familial context, increased amounts of domestic violence against spouses and children are observed among families with lower education and socioeconomic status (Erlanger 1975).

In fact, “[e]ducation is one of the most important predictors — usually, in fact, the most important predictor — of many forms of [peaceful] political and social engagement...” (Helliwell and Putnam 2007 p.1). As the 1976 Nobel Peace Prize laureate Mairead Maguire

observes, “*The old adage ‘education is easy carried’ is so true. It gives one a sense of dignity, of feeling in control of one’s own life. Lack of education can lead to frustration, anger, violence, a sense of alienation and a society storing up problems for the future...*” (Maguire 2010, italics in original).

As such, my theoretical expectation is that the better educated collectivities will tend to facilitate reformist movements in their social and political pursuits. Education is likely to cultivate the values of tolerance, decrease the costs of social interaction and establish distinct strata leading to religious movements which favor a rational, modernized, and nonviolent approach to politics and religion. Conversely, groups with lower educational attainments are likely to lack such skills frustrating any efforts at religious reformation.

The following is the first proposition that I offer for an empirical evaluation:

Proposition 1: *Education positively influences the possibility of a religious reform movement formation.*

NORMS, VALUE SYSTEMS, AND IDEAS

Even though education is deemed important, its role in the formation of modern, “civilized” ethnoreligious movements has recently been subjected to increased scrutiny and alternative interpretations by academic scholarship. For example, in a critical evaluation of my 2011 “Education for Peace: Protest Strategies of Ethnic Resistance Movements” (Shaykhutdinov 2011) article, Erica Chenoweth argues that “a lot of the most dangerous terrorists or insurgents in the world have been educated elites – including many suicide terrorists” (Chenoweth 2011). The perpetrators of 9/11 attacks fall into this category. It may also be the case of an ecological fallacy, when *generally* high levels of education *aggregated* at the level of ethnic and religious groups do not correspond one-to-one to individual characteristic of specific single persons belonging to that group. It has also been found (in the case of Kenyan schoolgirls receiving merit scholarships) that while education empowers disadvantaged groups by reducing their levels of acceptance of political authority and domestic violence and enhancing their objective political knowledge; increased education is associated with greater legitimacy of political violence alongside their apathy for a more institutionalized community involvement or voting participation (Friedman et al. 2011; Friedman et al. 2016).

As such, an important newer scholarship provides fresh insights regarding the effects (or non-effects) of education on the nature of social and political behavior, qualifying and shifting the relationship between education and peace from positive to negative effect. Yet, I would not discount the positive influences of education immediately. Instead, recent insights provide an opportunity to think about the connection between education and political behavior in more than simply linear terms. Consequently, the effects of education may well be multiplicative, or conditional on other factors. Among the most important factors are those of norms, values, and ideas cultivated through education and socialization. In fact, values held by an individual *a priori* may influence his/her choice of the type of education. Values acquired early may critically inform an individual’s absorbance and internalization of any subsequent schooling regardless of its type, level, and quality. In the contemporary context, the type of education that emphasizes “the pursuit of knowledge and intellectual growth, temporarily free from the material demands of life [...], one that] values breadth of knowledge over narrow specialization and holds an appreciation of learning for its own sake rather than for utilitarian ends” is liberal arts learning. Liberal learning holds in high esteem

“breadth of knowledge over narrow specialization and holds an appreciation of learning for its own sake rather than for utilitarian ends” (Goyette and Mullen 2006 p.498). As such, instruction in liberal arts is deemed to develop students’ character and cultivate attributes such as judgment, awareness of one’s responsibility toward society, and reason. Historically, the aim of liberal arts training was to provide elite students qualities necessary for the government-related positions (Goyette and Mullen 2006 p.498).

This type of education is likely to resonate with reform-minded individuals. Much of the Christian Reformation, for example, was linked to the rejection of the excesses of utilitarianism, corruption and was aimed at reclaiming the lost spirituality. The Reformation was in large part an intellectual movement that was informed by a set of norms and ethics, as exhibited in Luther’s work widely known as “The Ninety-Five Theses”. One should be sensitive enough in pointing out that Christianity was far from homogenous or hierarchical at the time of the Reformation; moreover, indulgences did not directly suggest that the Church’s was inherently corrupt (Appold 2011). Yet, Appold shows vividly the dichotomy of two very interpretations concerning the sale of indulgences: If to a theologian like Luther the for-profit sales of indulgences were an immoral theological offense, to a historian of economics this act was simply a reflection of the changing and largely benevolent norms of a new era of commercial and bourgeois enterprise. Spiritually and ideationally, however, the end result was that “The ascetic ideals of the early monks and first mendicants, so often a corrective to such behaviors, had all but vanished from the church’s public face” (Appold 2011 p.47). The Reformation was, therefore, a sort of rebellion against the economic values of the newly developing materialism. It is a stretch to call Luther’s values post-material at least due to a drastically different historical context; one, however, can argue that both Luther’s Reformation and libertarian post-materialism of the modern post-World War 2 era see great significance in non-material values.

One should similarly be cautious in applying the jadidist traditions to the present-day environment. As Khalid (Khalid 2007) warns, the current context is drastically different from the one of the early 20th century in a number of respects. Moreover, jadidism now means different things for different nations living in distinct geographical areas. If jadidism was almost nonexistent among Kazakhs and the Turkmen, it has recently been reconstructed to legitimize the creation of an independent Uzbekistan and the Uzbek nation. Similarly, in the Volga-Urals, according to Khalid, jadidism is largely associated with Tatar nationalism, whereas among Tajiks it represents a hostile pan-Turkic (largely Uzbek and anti-Tajik) *the other*. Nevertheless, this admittedly heterogeneous movement sought to address and resolve what it saw as the problems of its time through a mechanism of cultural and religious reform. Similar to the Christian Reformation, one can point out a dichotomy of allegedly corrupt and increasingly aloof *qadimçelär* (*qadimches*, kadimists), on the one hand, and Jadids calling for the alteration in the old ways of life, on the other. Methods and logic offered by the still little known, but vigorously (re)discovered, jadid Musa Bigiyev is very instructive of the theological dimension of the Jadid movement. Bigiyev, in the worlds of Görmez, was critical of the scholars of *kalam* who largely employed Aristotelian logic of debate. In Bigiyev’s interpretation, the Aristotelean logic was used by kalamists largely with the purpose of winning the debate, as opposed to uncovering the Truth. As such, Bigiyev viewed their methods, including Aristotelean logic and *qiyas* (analogy), unproductive. Empirically unverifiable argumentation produced by such theologians was also of futile to him (Görmez [Görmez] 2010 pp.74–79). Both the original Luther of the Protestant Reformation and “the Luther of Islam”, as Bigiyev is often dubbed, are likely to believe that ideas should count more than

money and that human beings should be given their proper value. One, therefore, can expect that religious reformism will emerge among those who think that ideas and humanitarian considerations are more important than economic enrichment or personal physical security.

Proposition 2: *Proponents of religious reformism are likely to view the value of ideas and humanitarian issues as more significant than economic wellbeing or physical safety.*

RELIGIOSITY

It is important to keep in mind that reform movements are, in essence, *religious* movements of cultural reformation. As Khalid maintains, these movement “appropriated many aspects of other discourses, but ultimately they were part of an Islamic discourse” (Khalid 2007 p.4). The Jadids would have defined themselves as “those who participated in *debates about the reform on Muslim cultural life*, who established schools or newspapers, presented plays in the theater, and argued with other Muslims over permissibility and the necessity of thorough-going reform” (2007 p.4, italics in original). Of course, some Jadids may be more involved in theological debates than others. Musa Bigiyev, mentioned above, is a case in point. He was a major figure in the Muslim renaissance of 1905, having put together records of the All-Russian Muslim Congresses and participating in the early phases of the Tatar national movement. He was noted in 1909 for what others dubbed as “the errors in the Qur’an” that he had identified. In reality, however, he did not talk about the errors in the Qur’an, but instead about errors of people who read it as in the way the Qur’an was currently written there are “more than 60 places” where interpretation of the Arabic has been challenging. The version of the Qur’an that he had corrected received a far-reaching acceptance among the *ulema* in the Muslim world. This was his first major “victory” in what was seen by some as the reformation in Islam. He subsequently produced books where he utilized his revised version for re-reading and re-interpreting earlier Islamic scholars (Goble 2018; Xäyretdinov (Khairutdinov) 2018). Consequently, those who are currently may support Islamic reformism should also exhibit higher levels of religiosity. Consequently, I also account for religiosity of the contemporary respondents.

Proposition 3: *Proponents of religious reformism will tend to view religion as an important part of their life and worldview.*

It is also likely that the “most” reformist individuals will exhibit a combination of these factors.

Proposition 4: *Proponents of religious reformism will tend to have higher levels of educational attainment, exhibit non-material or post-material values, and view religion as an important part of their life and worldview.*

DATA AND VARIABLES

Data

I draw my data from the World Values Survey (2010–2014) (WVS) sixth wave data (<http://www.worldvaluessurvey.org>) (Inglehart et al. 2014). It is important to note that cultural studies literature has criticized applications of the World Values Survey to non-Western contexts. Swedish political scientist Åsa Lundgren (2015), for example, argues that the World Values Survey reproduces ethno-centric conclusions when applied to the Arab/Muslim world. I would like to see a better instrument developed to capture and address the

main questions of my study. Nevertheless, the conclusions derived from the World Values Survey application exclusively to the Muslim world, without its explicit comparison to other regions, may still yield valuable insights.

The countries/areas included in the analysis are Algeria, Azerbaijan, Egypt, Palestine, Iraq, Kazakhstan, Jordan, Kyrgyzstan, Lebanon, Libya, Malaysia, Morocco, Nigeria, Pakistan, Tunisia, Turkey, Uzbekistan, and Yemen¹. This list is consistent with and largely similar to the sets of Muslim-majority states used in recent statistical analyses (Kuru 2014; Achilov and Shaykhutdinov 2018). Due to importance of the ancestors of the present-day Volga and Crimean Tatars in the formation of the Jadid movement I also include *Tatars* as a separate item into the sample, in addition to the countries listed above. Individuals included in the *Tatar* category are those who (a) speak the Tatar language at home (V247: Language at home), even though they may not identify as Tatar (V254: Ethnic group), (b) identify as ethnic Tatar but do not speak Tatar at home, and those (the largest category) who (c) are Tatar-speaking ethnic Tatars. Individual-level surveys are aggregated at the level of country for each of the independent Muslim-majority states and the Tatar group. For number of individual surveys (n) for countries varies from a minimal value of 1000 (Yemen) to a maximal 2131 (Libya). The number of observations for the *Tatar* category is the lowest (n=109). The sample for the *Tatar* category is drawn from the following countries: Belarus (1), Kazakhstan (33), Kyrgyzstan (5), Romania (1), Russia (44), Ukraine (7), and Uzbekistan (18).

Since the number of observations for this group is 9.17 to 19.55 times lower than for any other category in the sample, statistical confidence for Tatar-related estimates is lower in comparison to other groups. The total number of surveys in the sample is 24,334².

Variables

Education: A key variable likely to be associated with support for Islamic reformism is education. I capture this variable using WVS's "Highest educational level attained" (V248) score. I specifically isolate those in the sample who received a university-level degree (originally scored as "9. — University — level education, with degree")³.

Values: To measure the nature of value systems held by the respondent I employ WVS's question V64, which prompts the respondent to select the most important item as their first choice ("Most important: first choice") from among four substantive options of "1. — A stable economy; 2. — Progress toward a less impersonal and more humane society; 3. — Progress toward a society in which Ideas count more than money; [and] 4. — The fight against crime"⁴. Respondents who select items 2 and 3 are coded as holding non-material or post-material values.

Religiosity: Scores "1" (very important) and "2" (rather important) in variable V9 ("Important in life: Religion") are utilized to designate those individuals in whose lives religion plays an important role⁵.

1. Kuwait is included in the analyses whenever the data are available.

2. Total n=25,637 in the analyses that include Kuwaiti respondents.

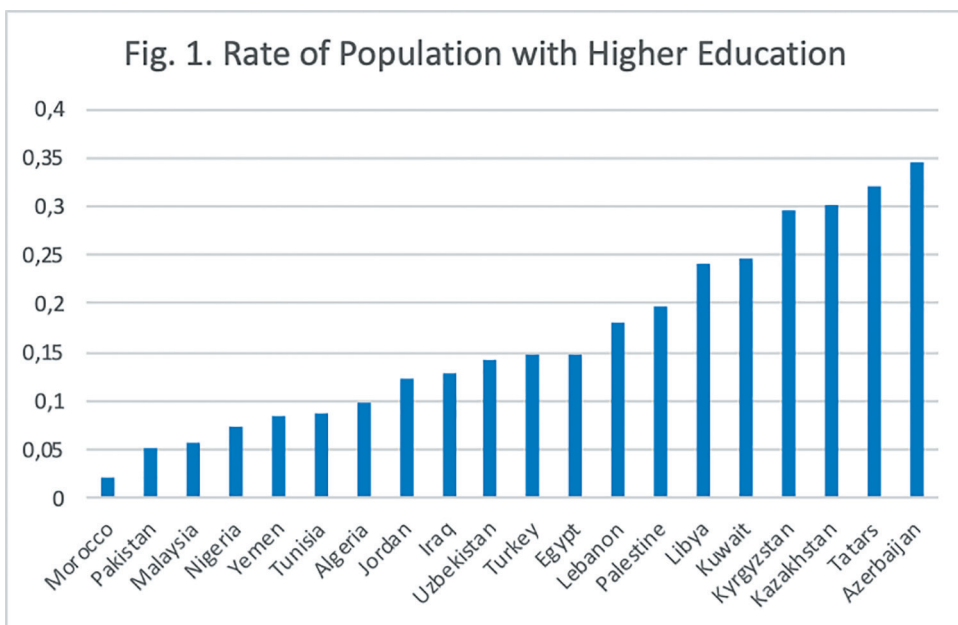
3. The full list of responses is "1. — No formal education; 2. — Incomplete primary school; 3. — Complete primary school; 4. — Incomplete secondary school: technical/vocational type; 5. — Complete secondary school: technical/vocational type; 6. — Incomplete secondary school: university-preparatory type; 7. — Complete secondary school: university-preparatory type; 8. — Some university-level education, without degree; 9. — University — level education, with degree; -5. — AU: Inapplicable (No-school education) DE, SE: Inapplicable; SG: Refused; ZA: Other; Missing; -4. — Not asked; -3. — Not applicable; -2. — No answer; -1. — Don't know."

4. Other (non-substantive) options are "-5. — HT: Dropped out survey, RU: Inappropriate response; -4. — Not asked in survey; -3. — Not applicable; -2. — No answer; -1. — Don't know".

5. Other options are "3. — Not very important; 4. — Not at all important; -5. — BH, HT: Missing; RU: Inappropriate response; -4. — Not asked in survey; -3. — Not applicable; -2. — No answer; -1. — Don't know".

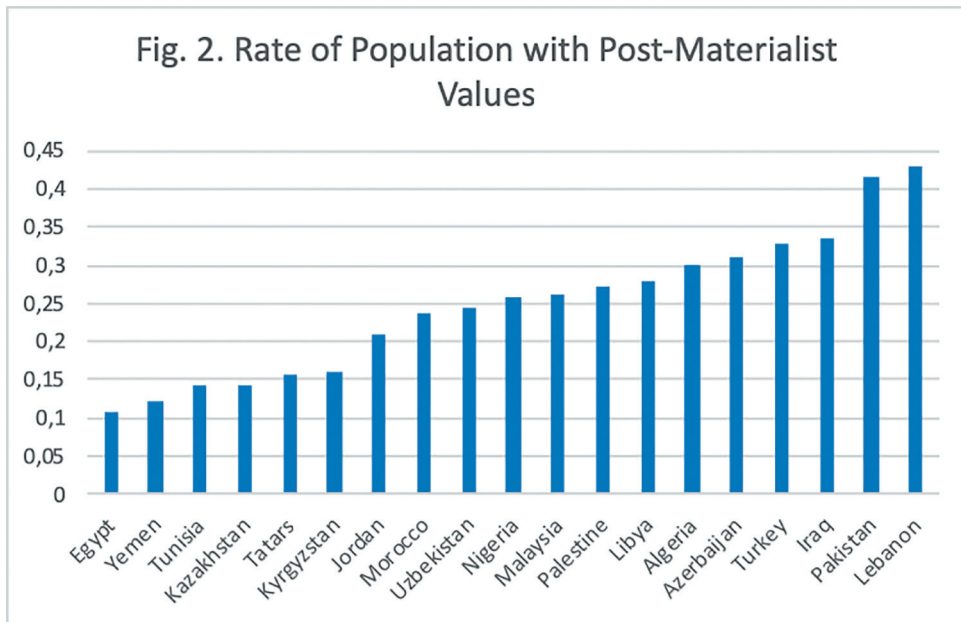
Results

Figures 1-3 demonstrate the relative rankings of the countries/groups under investigation in regard to (1) educational attainment, (2) non-material/post-material values, and (3) religiosity, respectively. Interestingly, although not surprisingly, the post-Soviet Azerbaijani, Tatar, Kazakhstani, and Kyrgyzstani populations occupy the very top ranking positions with respect to the proportion of individuals with higher education. Uzbekistan defies this pattern somewhat, but still occupies an 11th position just below the median line (*Fig. 1*). Kuwaitis, Libyans, Palestinians, Lebanese, Egyptians, and Turks are also above the median, while Southeast Asians (Malaysia and Pakistan), Sub-Saharan Africans (Nigeria), most North African countries (Algeria, Morocco, and Tunisia), as well as Yemen, Jordan, and Iraq are in the lower half on the higher education scale.



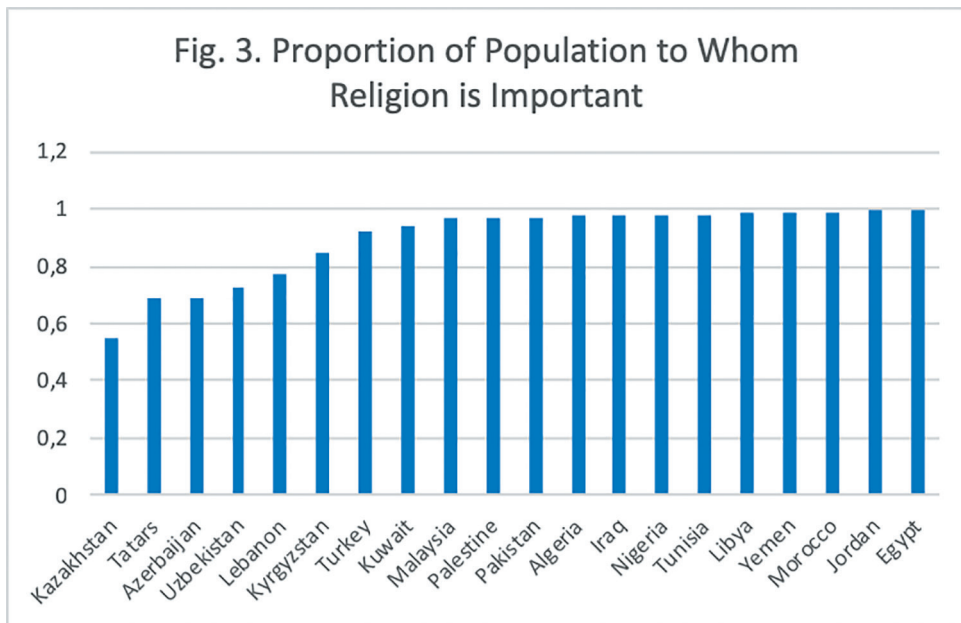
As far as adherence to non-material or post-material values is concerned, post-communist Kazakhstanis, Tatars, and Kyrgyzstanis are on the bottom of the list second only to Egyptians, Yemenis, and Tunisians (*Fig. 2*). Uzbekistan fares a little better (11th), as do Jordan (13th) and Morocco (12th), but all three are still in the lower half of the ranking. With Nigeria in the middle, the upper half is occupied by Lebanon, Pakistan, Iraq, Turkey, Azerbaijan, Algeria, Libya, Palestine, and Malaysia. Thus, among the former Soviet citizens only the citizens of Azerbaijan show the highest rate of non-material/post-material values and even then, only after four other states.

To most residents of all Muslim-majority areas, religion is important in life (*Fig. 3*). More than 92% of residents in 14 (out of a total of 20) areas/groups think that religion is important for them. In Jordan and Egypt, almost 100% of respondent think so (99.6 in Jordan and 99.74% in Egypt), whereas in Tunisia, Libya, Yemen, and Morocco this figure ranges between 98.2% and 98.75%. For the residents of the ex-communist states this figure is significantly lower: 55.07% in Kazakhstan, 66.81% among Tatars, 68.96% in Azerbaijan, 73% in Uzbekistan, and 84.87% in Kyrgyzstan. The only group in the sample whose



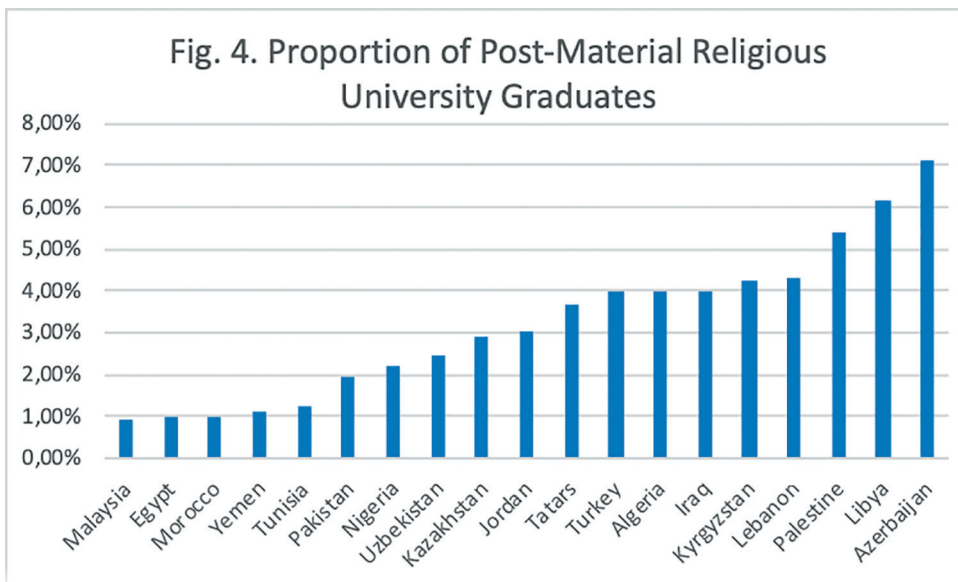
religiosity is below 90% and who, therefore, are comparable to the ex-communist peoples on that statistic are Lebanese (77%) (*Fig. 3*).

None of the groups analyzed in this sample rank consistently high or consistently low on all three indicators. Even though Libya and Uzbekistan are the only countries that are in the top and low halves of all three factors, respectively, Uzbekistan is close to borderline on



two factor, whereas Libya is clearly within the bounds of a top quarter only on one factor. This suggests that the overlap between the three factors — education, non-material values, and religiosity — is low as is perhaps the likelihood of a mass reformist movement formation among Muslim populations, based on these factors. Yet, what are the exact proportions of the populations who embrace all three dimensions deemed important for the emergence of reform movements? To answer that question, I now turn to **Figure 4**, which presents percentages across the areas/groups under consideration of (a) university graduates who hold (b) non-material or post-material values and for whom (c) religious is important.

As evident from the figure, the ratios of the population where all three factors intersect are indeed relatively low but not insignificant in the Muslim world, ranging from 0.92% in Malaysia to 7.09% in Azerbaijan. Interestingly, post-communist Muslim groups are spread out on this three-dimensional parameter, with Kyrgyzstanis and Tatars occupying the upper half (alongside Azerbaijanis), while the citizens of Kazakhstan and Uzbekistan are in the lower half, though not far behind Tatars. Among those outside the post-communist region, Libyans, Palestinians, Lebanese, Algerians, and the Turkish are in the upper half; most Africans, both North and Sub-Saharan (Egypt, Morocco, Tunisia, and Nigeria), and Southeast Asians (Malaysia and Pakistan) are in the lower half.

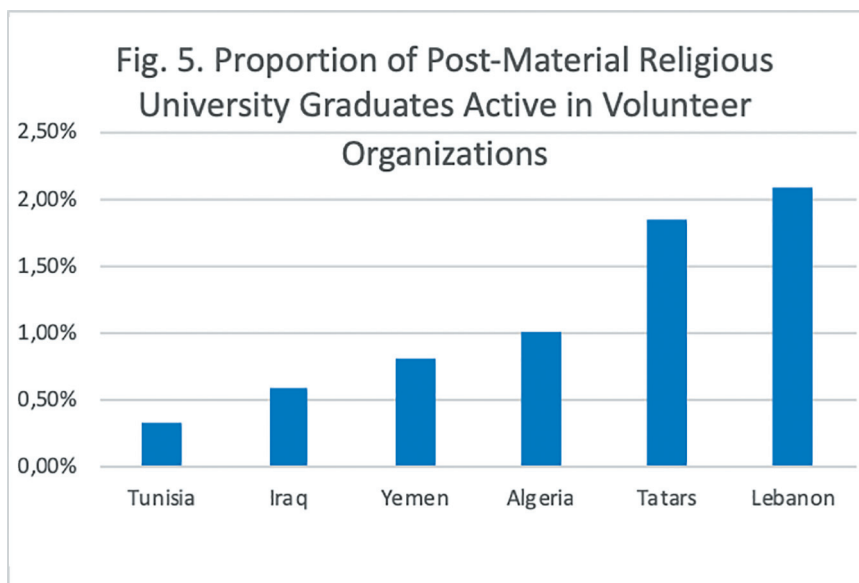


Discussion and Conclusions

These results provide interesting, even though by no means conclusive, findings concerning potential rise of reformist movements among Muslim-majority groups. The three factors suggested in this paper, both conceptually and empirically are unlikely to go hand-in-hand. Yet, it was my argument that such an unlikely confluence of education, non-/post-material values, and religiosity, is the necessary, though not sufficient, mix that will produce the reformist thinking. The initial findings seem to both support and challenge this argumentation. That Azerbaijanis are on the top does not seem to be surprising,

however Tatars' (3.67%) and Uzbeks' (2.47%) mediocre midlevel position is surprising given their history of involvement with the Jadidist movement. Similarly, the less than successful experience of Egypt in the Arab Spring is line with the empirical finding that Egypt is second from the bottom in terms of the "reformist" population (0.98%) and close to the war-torn Yemen (1.10%). Yet, perhaps the most successful case of the Arab Spring, Tunisia (1.24%), defies my expectations by being in the lower half, whereas a warring Libya is the top second (6.15%), right behind Azerbaijan.

Perhaps the most immediate response to the mixed results is that the model, while generally elegant and parsimonious, does not include all relevant factors. Among additional candidates for inclusion is individuals' experience of participation in social movements, networks, and organizations. Adopting a measure from WVS on the total number of hours of activity in voluntary organizations, I address this issue. I specifically use variable MN_35A ("Approximately how many total hours a month were you active in voluntary organizations")⁶. If the respondent indicates that s/he volunteered at least 1-2 hours per month, I consider him/her to be actively involved in a voluntary organization. I present the results for the six cases where the data are available in *Figure 5*.



Adding the factor of active participation in volunteer organizations further qualifies the previous rankings, with Lebanese (2.08%) and Tatars (1.83%) leading the chart of "reform-minded" individuals in society, followed by Algerians (1%) and Yemenis (0.80%) whose statistics halve those of the top groups, and Iraqis (0.58%) and Tunisians (0.33%) in the end.

While inclusion of participation in social organizations brings Lebanese and Tatars on the top of reform-minded groups, it is, nevertheless, important to keep in mind the changing sociopolitical context in which these and other groups find themselves. As Almazova points out, "...by the time that the Volga-Ural region returned once again to the arena of

6. Possible responses are "0. — None; 1. — 1-2 Hours; 2. — 3-5 Hours; 3. — 5-10 Hours; 4. — More than 10 Hours a month; -5. — Missing value; -4. — Not asked; -3. — Not applicable; -2. — No answer; -1. — Don't know".

ideological debates in the Islamic Ummah, the map of Islamic ideologies had become entirely different” (Almazova 2015 p.263). Thus, further factors, such as decades under closed political and economic regimes, may effect both the very possibility and configuration of an emergent reformist movement. Decades of the communist rule diametrically shifted the nature of concerns for many peoples in the post-communist geographies. If for the Jadids of the early 20th century the main issue was to *alter* or *uproot the tradition*, the pressing concerns in the immediate aftermath of communism was that of *preserving* tradition (Khalid 2007 p.6). Moreover, replacement of porous imperial borders with those of the centralizing nation-states states qualitatively and numerically increased the number of borders and lowered their permeability. This dynamic would render cross-spatial communication for reform movements difficult.

Contemporary jadids will also have to struggle in finding new roles and responding to modern challenges. For example, in the Soviet period Jadids were revered as enlighteners and, in the case of Uzbekistan, as fathers of Uzbek literary tradition. They have also been much celebrated during *perestroika*. However, at present, political authorities of nation-states grow concerned about the influence of “political Islam”. As such, the Islamic legacy of jadids in Central Asia and beyond puts them in a contradictory and “awkward” position. On the one hand, they are celebrated as the heroes, servants, and martyr for the national (as in Uzbekistan) awakening and nation-building. Yet, on the other hand, their Islamic attributes in the age of Islam’s securitization makes it all but impossible for the authorities to fully rehabilitate jadids’ legacy. Of course, such concerns might be misplaced — if for the present-day political Islamists the goal is to “Islamize the modern world”, Jadids’ pursuit was “to modernize Islam” — leaving little similarity between the historical Jadids and today’s radicals (Khalid 2007 p.6). Nevertheless, the difference in spatial and temporal contexts will place heavy burdens on the shoulders of the would-be Islamic reformers nowadays.

In addition to the question of context, there are more immediate limitations to the empirical projections offered in this study. One of them deals with the survey instrument on which I had to rely. It would have been ideal to tackle the question of Islamic reformation head-on and ask respondents directly whether they think that reform in Islam is necessary and whether they approve of it. Due to logistical limitations, I had to rely on WVS’s proxy instruments to address my questions.

Second, there is an issue of conceptual complexity of the notion of Islamic reform; at the empirical and practical level, the problem is how to translate in an accurate but uncluttered manner “Islamic reformation” into survey instruments. Recent scholarship conceptualizes Jadidism as a heterogeneous movement, which included those who wanted to modernize every aspect of Islam making compatible with Western modernity as well as those who were very much opposed to it. Increasingly, scholars also argue that the conventional distinction between traditionalist *qadimis* and reformist-minded *jadidis* was not as sharp as many would think. Overall, therefore, at the conceptual level it is possible to think about multiple paths of Islamic reform, rather than a single set of reformationist policies.

Third and related to the problem of different contexts, renovationist movements in Islam may also be conflated with puritanist *salaf* movements in the mind of the general public as well as political and religious elites. This is illustrated colorfully by the chairman of the Ulema Council of the Muslim Spiritual Directorate (MSD) of the Republic of Tatarstan. In late 2011 he claimed that Jadid modernism set into motion pervasive atheism, that jadids are

not dissimilar from the Wahhabis who, in turn, are like the godless people. While both Islamic puritans and jadids represent renovationist movements, the distinction between them is clear (Almazova 2015).

Fourth, concerns pertaining to the general survey research similarly apply to this study. For example, respondents may tend to answer survey questions in ways, which are socially desirable in their cultural milieus. In other words, empirical results obtained from survey research may either overestimate or underestimate respondents' true preferences for Islamic reformism.

Fifth, it has been argued that socio-political attitudes, including those measured accurately, may not uniformly translate into political behavior (Bellin 2018). In other words, those respondents who say that they support reformist movements in Islam on paper may not necessarily be willing to organize into an Islamic reform movement. While my inclusion of volunteer organization activism is likely to sooth this concern, hypothetically this problem may still resurface.

While I will be first to admit that these all are substantive and legitimate concerns, I maintain that in this study we come a step closer to understanding the possibility of Islamic reformation. It is my hope that shedding light on the theoretical conditions that underlie the rise of such movements as well as an initial empirical investigation as to where such movements may emerge will contribute to the greater debate and discussion of the possibility of reform movement in the Islamic world today.

REFERENCES

- Achilov, D. and Shaykhutdinov, R. 2018. Creative thinking and collective mobilisation in the Muslim world. *Religion, State and Society*, pp. 1–23. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2018.1484612>.
- Ake, C. 1972. The Scientific Status of Political Science. *British Journal of Political Science* 2(01), p. 109. Available at: http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0007123400008450.
- Almazova, L. 2015. The Positions of Muslim scholars in the Volga-Ural Region in the Context of Islamic Ideologies of the 20th and 21st Centuries. In: *Islam and Citizenship Education*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, pp. 259–272. Available at: http://link.springer.com/10.1007/978-3-658-08603-9_18.
- Appold, K.G. 2011. *The Reformation: A Brief History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Baldauf, I. 2001. Jadidism in Central Asia within reformism and modernism in the Muslim world. *Welt des Islams* 41(1), pp. 72–88. doi: 10.1163/157006001323146830.
- Bellin, E. 2018. The Puzzle of Democratic Divergence in the Arab World: Theory Confronts Experience in Egypt and Tunisia. *Political Science Quarterly* 133(3), pp. 435–474. Available at: <http://doi.wiley.com/10.1002/polq.12803>.
- Bowles, S. and Gintis, H. 1976. *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Capitalist Life*. New York: Basic Books.
- Chenoweth, E. 2011. Do Educated Ethnic Minorities Choose Nonviolent Resistance? Available at: <http://themonkeycage.org/2011/08/do-educated-ethnic-minorities-choose-nonviolent-resistance/> [Accessed: 13 September 2018].
- Erlanger, H.S. 1975. Social Class Differences in Parents' Use Of Physical Punishment. In: Steinmetz, S. and Strauss, M. eds. *Violence in the Family*. New York: Dodd, Mead., pp. 150–158.
- Friedman, W. et al. 2011. *Education as Liberation?* Cambridge, MA. Available at: <http://www.nber.org/papers/w16939.pdf>.
- Friedman, W. et al. 2016. Education as Liberation? *Economica* 83(329), pp. 1–30. Available at: <http://doi.wiley.com/10.1111/ecca.12168>.
- Gürmez [Görmez], M. 2010. *Musa Džharullakh Bigiev [Musa Carullah Bigiyev]*. Kazan: Rossiiskii Islamskii Universitet [Russian Islamic University].
- Goble, P.A. 2018. 'Muslim Martin Luther' Jailed by Both Soviets and British Recalled in Kazan.
- Goyette, K.A. and Mullen, A.L. 2006. Who Studies the Arts and Sciences? Social Background and the Choice and Consequences of Undergraduate Field of Study. *The Journal of Higher Education* 77(3), pp. 497–538. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00221546.2006.11778936>.
- Hall, R.L. et al. 1986. Effects of Education on Attitude to Protest. *American Sociological Review* 51, pp. 564–573.
- Helliwell, J.F. and Putnam, R.D. 2007. Education and Social Capital. *Eastern Economics Journal* 33(1), pp. 1–19.
- Hyman, H.H. et al. 1975. *The Enduring Effects of Education*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hyman, H.H. and Wright, C.R. 1979. *Education's Lasting Influence on Values*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inglehart, R. et al. 2014. World Values Survey: Round Six — Country-Pooled Datafile Version: www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp. Madrid: JD Systems Institute.
- Karakaya, S. 2015. Religion and Conflict: Explaining the Puzzling Case of "Islamic Violence". *International Interactions* 41(3), pp. 509–538. doi: 10.1080/03050629.2015.1016158.
- Khalid, A. 1993. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Tsarist Central Asia*. University of Wisconsin-Madison.

- Khalid, A. 2007. What Jadidism Was, and What It Wasn't: The Historiographical Adventures of a Term. *Central Asian Studies Review* 5(2), pp. 3–7.
- Kohn, M. 1969. *Class and Conformity: A Study in Values*. Homewood, IL: Dorsey.
- Kuru, A.T. 2014. Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion. *Political Science Quarterly* 129(3), pp. 399–427. Available at: <http://doi.wiley.com/10.1002/polq.12215>.
- Kuru, A.T. 2018. Reformcu Müslümanlar Neden Başarısız Oldu? Available at: <https://kitalararasi.com/2018/11/04/reformcu-muslumanlar-neden-basarisiz-oldu-ahmet-kuru/> [Accessed: 3 December 2018].
- Lipset, S.M. 1959. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lipset, S.M. 1981. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Expanded p. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lundgren, Å. 2015. Knowledge production and the World Values Survey: Objective measuring with ethno-centric conclusions. In: Brandell, I. et al. eds. *Borders and the Changing Boundaries of Knowledge, Transactions*, 22., pp. 35–52.
- Maguire, M. 2010. Nobel Peace Prize Laureates Turn Spotlight on Need for Education of Children in Conflict. *Save the Children — Rewrite the Future — Peace and Education* http://www.savethechildren.net/alliance/what_we_do/rewritethefuture/peace/nobelstatements.html
- McCloskey, H. and Brill, A. 1983. *Dimensions of Tolerance: What Americans Believe About Civil Liberties*. New York: Russell Sage.
- Nunn Z., C. et al. 1978. *Tolerance for Nonconformity*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Rahman, F. 1970. Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies* 1(04), pp. 317–333. Available at: http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0020743800000714.
- Rahman, F. 1982. *Islam & modernity : transformation of an intellectual tradition*. doi: 10.1007/s13398-014-0173-7.2.
- Rorbæk, L.L. 2015. Islamic Culture, Oil, and Women's Rights Revisited. *Politics and Religion* 9(1), pp. 61–83. doi: 10.1017/S1755048315000814.
- Shaykhutdinov, R. 2011. Education for peace: Protest strategies of ethnic resistance movements. *Journal of Peace Education* 8(2), pp. 143–155. doi: 10.1080/17400201.2011.589252.
- Stouffer, S.A. 1959. *Communism, Conformity, and Civil Liberties*. New York: Doubleday.
- Swaine, L. 2018. Can Islam transform liberalism? *Politics, Religion & Ideology*, pp. 1–20. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21567689.2018.1510391>.
- Toft, M.D. 2007. Getting religion? The puzzling case of Islam and civil war. *International Security* 31(4), pp. 97–131. doi: 10.1162/isec.2007.31.4.97.
- Tuna, M. 2017. 'Pillars of the Nation': The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18(2), pp. 257–281. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/659909>.
- Xäyretdinov (Khairutdinov), A. 2018. Musa Bigiyev govorit, chto nuzhno reformirovat' ne islam, a nashe ponimaniie islama [Musa Bigiyev says that it is not Islam that needs to be reformed, but our understanding of Islam]. Available at: <https://www.business-gazeta.ru/article/392614> [Accessed: 23 August 2018].

КУРДСКИЙ ДЖАМААТ МЕНЗИЛЬ И ТУРЕЦКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: ПАРАДОКСЫ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ ТУРЦИИ В ОБЛАСТИ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИИ*

Ильшат Саетов

saetov@ivran.ru

В этой статье автор выделяет ряд вопросов, касающихся политических аспектов деятельности общины Мензиль в Турции. Он прослеживает духовную генеалогию и историю происхождения джамаата Мензиль, а также изучает его рост во времена шейха М. Эрала и его нынешнее состояние. Также рассмотрены актуальные проблемы отношений власти и джамаатов в нынешней повестке дня Турции.

Ключевые слова: ислам в Турции, джамааты, мусульманские общины, Мензиль, Партия справедливости и развития.

Научный сотрудник
Института востоковедения РАН
Ильшат Саетов

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление».

KURDISH JAMA'AT MENZIL AND TURKISH NATIONALISM: PARADOXES OF TURKEY'S DOMESTIC POLICY IN THE FIELD OF CULTURE AND RELIGION*

Ilshat Saetov

saetov@ivran.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.04>

In this paper, the author attempts to outline a number of issues concerning political aspects of the Menzil community's activities in Turkey. He also examines the actual problems of interconnections between authorities and Turkish jama'ats in Turkey's current agenda. He traces back the spiritual genealogy and history of origin of the jama'at, as well as studies its growth at the times of Sheikh M. Erol and its current condition.

Keywords: *Islam in Turkey, Jama'ats, Muslim communities, Menzil, Justice and Development Party.*

Of the major Muslim communities in Turkey, one of the most interesting is a community of people that aligns itself with Abdulkaki Erol and the religious and pilgrimage center in Menzil (a village in the district of Kahta, Adıyaman Province), whose name has become part of their self-identification. This fraternity, which follows the Naqshbandi tradition, is notable for the number of its members/participants, religious practices, political stances, and social orientation toward attracting people with deviant behavior, among many other things. At the same time, this community (jama'at¹) is not an exception from the overall picture; its development has been shaped in many ways by the trend of the modernization of Turkish Muslim communities in the republican period and the adaptation of Muslims to the new conditions of the national secular state.

Ilshat Saetov

*Research Fellow
of Institute
of Oriental Studies,
Russian Academy
of Sciences*

HISTORY AND GEOGRAPHY OF THE COMMUNITY

According to the Konsensus (social research company), the number of followers in the Menzil community in 2011 numbered more than 700,000 people (Yildirim, 2016, December 1). According to this data, the Menzils shared second place with the followers of Süleyman Hilmi Tunahan for largest Muslim community in Turkey, while those of Fethullah Gülen held first place by a large margin. Some members of the Menzil

* The paper was prepared in the framework of the fundamental research program «Culturally complex societies: understanding and management» supported by the Presidium of Russian Academy of Sciences.

1. In this article, the terms *tarikat* and *jama'at* are used interchangeably. Despite some differences, they are used both by the followers of religious leaders and by researchers for today's Turkish Muslim communities with common ideology and/or charismatic leader.

community are confident that their jama'at is the most numerous (Harmanci, 2013, December 19). Sociological statistics are objective to a degree, but even they can hardly provide the exact values. By general estimate, the community most likely has hundreds of thousands of followers, but not all of them are involved in the sect's everyday communal or religious practices. Over the past decades, the number of people who have visited Menzil village and "repented" (*tevbe almak*) is most likely a seven-digit number. According to nonverified data, the village receives up to 500,000 guests every year (Yalniz, 2006, November 16).

The spiritual genealogy of Menzil sheikhs can be traced to the influential Sufi authority Khalid Baghdadi (d. 1827), the renewalist of the *tarik* founded by Bahauddin Naqshband (d. 1389), and further back to Companion of the Prophet Abu Bakr and to Muhammad himself (Hatme-i haccan..., 1998). From Baghdadi, the *ijaza* (permission) for the *Tarikat* leadership was passed through his students to the famous Sufi Sibgatullah Arvasi (d. 1870) and his caliph Abdullah Taha, who lived in Bitlis, an Eastern Anatolia region. During World War I, the family of Taha's disciple Mohammed Ziyaaddin fought on the Eastern Front. In this war, Ziyaaddin lost his two brothers and a hand, but his courage was appreciated by Atatürk himself (Baz, 2014).

It was Ahmed Haznevi, who lived in Syria near the Turkish border and was the successor of Ziyaaddin (d. 1924), from whom Abdulhakim Huseyni, the founder and father of the current and previous community leaders, received his *ijaza*. In his declining years, Huseyni bought a large plot of land in the Menzil village (the current official name is Durak²) and settled there. He died in 1972, leaving the post of sheikh to his son, Muhammed Rashit Erol (born in 1930 in Baykan, Siirt Province), under whom an inconspicuous village in a distant province acquired extreme popularity (Kara, 2003). The sheikh, known for his ancestry (apart from the Sufi component, his family is believed to be descendants of the Prophet) and devoutness, began to attract visitors, which mainly comprised small business representatives, lower and middle managers, and members of their families from all over Turkey. Many alcoholics, gamblers, and criminals came and were often cured of their addictions. Although some believe M. R. Erol to be the founder of the Menzil Jama'at (Menzil cemaati. In Wikipedia), Seyda Hazretleri, or the godly descendant of the Prophet as his followers call him, has continued work of his father Abdulhakim. Stressing the importance of working with the general public, Huseyni said:

Tarikats that used to be schools for cultivating evliya (Friends of the Almighty), have now become the schools for faith salvation...People used to travel for years looking for a sheikh...While now one must walk from door to door...[it is] not the time of the Tarikat, the goal is to save the faith....[Çakır, 2012, p. 70].

However, unlike his father, M. R. Erol emphasized the Sufi component, creating a unique synthesis of missionary work, folk healing, and mysticism. He himself denied giving away any healing grace ("You'd think the healing is in my pocket so that I could give it away?" [Çakır, 2012, p. 72]); however, he attracted the ill and disabled people, people who were childless, and people suffering from drug addictions of all kinds. Legends about his supernatural abilities followed him.

After the military coup of 1980, an ever-increasing flow of visitors to Menzil village raised flags to the authorities, and in 1983, M. Erol was sent into exile to the west on the Gökçheada

2. Both *durak* (Turkish) and *menzil* (Arabic) denote more or less the same — an encampment, stop, or point of arrival. In the era of Kemalism, many words and names that had Arabic roots were replaced with Turkish words or new words were invented based on Turkish roots.

Island in Chanakkale Province. Three years later, as a personal request from Prime Minister Turgut Özal to President (and the leader of the group that staged the coup d'état in 1980) Kenan Evren, M. R. Erol was allowed to return to Menzil (Özcan, 2016). In 1991, the sheikh of the jama'at was attacked by his namesake, a 17-year-old Murat Erol from Denizli, who managed to stick a needle laced with poison at a hand-kissing ceremony during Ramadan. The criminal almost got lynched but was rescued (according to some reports by plain-clothes police officers who were surprisingly close at the time of the incident). Later, Murat explained that the reason for his actions stemmed from his belief that the sheikh was an "enemy of Islam," (Konuralp, 2006, October 25) but the facts of the event remain dubious. The sheikh survived, but the poison seemed to have undermined his already fragile health. He passed away two years later. Since then, the jama'at has been headed by Abdulbaki Erol, his younger brother (from Huseyni's second wife), whom his disciples reverently call "Gavs-i Sani" — that is, "second" after father "Gavs," or the "Assistant [in spiritual matters]" ("Big Gavs" was how Abdul Qadir Jilani [d. 1166], one of the most famous Sufis of all time and the founder of Tariqat Qadiriyyah, was called.)

SUFISM IN THE REPUBLIC OF TURKEY

Sufism was a widespread phenomenon in the Ottoman Empire and was in fact a Turkish form of Islam that influenced all social strata of the Ottoman state. Apart from the Sufi brotherhoods' huge number of followers among the ordinary subjects of the sultan, many late Osman *ulama* and *Sheikh-ul-Islams* were also close to the Sufis, especially to the Khalidiya branch of the Naqshbandiyya, to which Menzil also belonged. Sufi leaders performed a kind of a feedback function between the court and the people, while the Islamic authorities legitimized the religion of the lower and middle strata (Şeker, 2007). In the republican period, Atatürk tried to level out the Islamic factor, and although his actions were considered successful at the state level and in the public sphere, the situation was different at the grassroots level. The Sufi brotherhoods (i.e., the tarikats, especially of the Naqshbandi nature) perceived the persecution as something inevitable and continued their activities despite the new conditions, which officially declared them as illegal.

Ismail Kara (2010), the Turkish Islamic scholar, summarized the Sufis' and dervishes' reaction to these actions as follows (p. 155):

1. *Tekkes [Sufi educational institutions] cannot be closed. It is not the same as closing some buildings or dwellings. Because the whole world is a tekke. This profession has no need for crowns, clothes, formality.*
2. *Living in tasavvuf [same as Sufism] is a natural human need. Therefore, it will be satisfied in various ways.*
3. *Tasavvuf is the education of the soul. It does not need tekke. Education is passed from soul to soul.*
4. *The government has done what it considers to be right. There is a (secret) meaning in everything that the government does. One of the names of Allah is 'Hakim' (Ruler) and is manifested in the government ('bukumet' in Turkish is derived from 'hakim').*
5. *Grace has run out. There is no use in preserving and prolonging the existence of tekke by force.*

6. *This is fate. There is no countering it. It is like holding a paddle against the stream.*
7. *Anything and everything is a manifestation of Allah's names. Both His mercy and His wrath are good.*
8. *The tekkes were as good as closed because they could not be renewed.*
9. *The closure of the tekkes has not affected any religious foundation. On the contrary, we are going back to the basics. There were no tekkes in the time of the Holy Prophet.*
10. *From now on, our time is not that of Tarikats.*

The sultanate as a form of the Muslim regime ceased to exist, and Sufis came to terms with it. Their activities, however, with the exception of rare personalities and periods, had little to do with politics (except for the Mevlevi brotherhood); therefore, the Sufis were quick to adopt the secular nature of the new republic and were very eager to adapt to the new conditions.

The new policy in the public sphere, as well as in education, culture, and so forth, deeply affected the Sufis themselves, who had to adapt to the new conditions in order to influence society. Republican authorities as good as forced them to be more rational, economically oriented, and urbanized, and to use all the tools of the new Turkish state and society (Mardin et al., 2012). The transition from the empire and traditional society to the modern national state played a key role in this process. Many traditional formations, including Sufi tarikats that, in the time of the Ottoman, had existed in relative integrity, were forced to rebuild themselves in the new conditions when community activities, which in the premodern societies had been done in a single institutional context, became "dispersed between various institutions" (Berger, 2012, p.11). Thus, the Sufis became neo-Sufis, and the tarikats became jama'ats.

By removing the institution of official Islamic clerics, the Kemalists prompted wider sections of the population to rethink religion and ensured the spread of religious authority among various Muslim leaders, most of whom received recognition solely because of their personal merits or charisma. In addition, the fact that many official Muslim leaders, even those far from Sufism, had gone underground caused an unprecedented increase in the quality of education in secret madrasahs and tekkes (Sarıkaya, 2000). The Sufis, in a society where Islam was the common denominator, turned out to be the most enduring and self-organized group of Muslims, and gradually almost all Islamic activities in Turkey (except for the State Administration for Religious Affairs) became concentrated around particular Sufi authorities. The Naqshbandi network remained and spread even during the toughest years of repression.

Although the main goal of the Sufi tarikats under the Muslim regime was to ensure the spiritual growth and improvement of Muslims (who, except for representatives of other *millet*s, officially were considered as subjects in the Ottoman Empire), their main mission in the age of laicism was to "save the faith" (i.e., to increase the steadily shrinking number of observant Muslims). A decrease in the number of so-called formal Muslims and an increase in the number of followers of various jama'ats were two tendencies in Turkey since the 1920s.

Atatürk and his associates banned tarikats in 1925 and generally introduced a French-style laical hostility to religion in the public sphere. (We will not go into the motives and reasons for this policy.) At times, the level of aggression reached what Berger (2012) denoted

the third type of secularism, which was encountered, for example, in the U.S.S.R. (Berger, 2012), but this was more of an exception. People were not forbidden from being practicing believers, but they were viewed as second-rate people and many social elevators were closed a priori for them. Muslims openly reading zikr or gathering in numbers more than 10 (not to mention hundreds or thousands) in a certain place was out of question at the time. However, these oppressive norms against Muslims were one of the factors that led to the defeat of the Turkish Republican People's Party at the very first alternative elections in 1950. Adnan Menderes and his Democratic Party substantially eased the pressure on Islam, and Turkish jama'ats with strong internal dynamics had long been waiting for this opportunity (Zarcone, 1993). They created what Şerif Mardin, the famous Turkish scholar, called a kind of a "synthesis of religious and economic life" (Mardin et al., 2012, pp. 102–103). Moreover, the jama'ats served as a force that helped the Muslims modernize and not feel alienated in the new reality. Using Roy's (2013) hypothesis, I can argue that in fact Muslim communities (and Islamist parties) have even secularized Muslims on some level by automatically accepting the legitimacy of the Turkish national state with laicism as one of its pillars.

The military coup of 1980 was stacked against the violence and chaos of the late 1970s that the country was plunged into but that were primarily against the communist and leftist movements in general, including the terrorist Kurdistan Workers' Party. Despite the general negative attitude toward Islam, the Turkish political and military elite began to accept the fact that religion could not be ignored and that to deny it access to legal means of political representation was dangerous. In addition, Turgut Özal, who, despite his secular lifestyle, performed *namaz* and was close to Sufi circles, and his Muslim-tolerant Motherland Party unexpectedly (and counter to the wishes of coupists with their own party) won the first election after the coup (Uturgauri & Ulchenko, 2009). His successful economic reforms and economic liberalization, among other things, caused the rapid development of the Anatolian hinterland and the growth of the notorious "green capital" owned by the conservative bourgeoisie.

KURDISH JAMA'AT OF THE TURKISH NATIONALISTS

In this context, politicians' interest in Menzil village is not surprising because it (a) attracted hundreds of thousands of pilgrims; (b) is located in the east (i.e., in the areas densely populated by Kurds); (c) has a community led by Kurds (albeit with the legendary descent from the Prophet); and (d) adheres to Islamic dogmas with no differentiation of nationalities but still holds respect for the general Turkish nation. In the 1970s, the emergence of the National Action Party (NAP) began a cautious rapprochement of the Turkish nationalistic ideology that had been critical of religion in general with Islam coming out into the open. Islamic jama'ats in eastern Turkey may not have been fostering ideal citizens for the Kemalists, but they were nevertheless the lesser evil compared to communism and especially Kurdish terrorism and, eventually, a homegrown evil that was easier to co-opt than to destroy. Perhaps that is why in the 1970s and 1980s, Turkish nationalists took interest in Menzil village and its inhabitants the neo-Sufis, who were loyal to the state and combined the Naqshbandi traditions, Turkish identity, and Sunnism (Öztürk, 2009). There were rumors that none other than Alparslan Türkeş, the creator and leader of the NAP, was a follower of M. Erol (Bacaksız, 2012, October 31). This was most likely not true, but the fact remains that the nationalists tried to "play" in the Islamic field and attract the electorate that was the object of keen interest of political Islam parties. In

the 1970s and 1980s, many nationalists, the Ülkücü, became Menzil followers. In 1993, a pro-Islamic group within the NAP led by Muhsin Yazicioglu (served a 6-year-term in prison after the 1980 coup) broke away from the party and started a Turk-Islamic synthesis experiment at the party level. He often spoke with the leaders of Menzil and other jama'ats, clearly counting on electoral support. According to some sources, Menzil did support him (Atay, 2015, May 28), but Yazicioglu failed to make great progress³. His Great Unity Party (GUP) consistently attracted 300,000 to 500,000 votes, but it is difficult to say how many of them had visited Menzil village. The Adiyaman Province also could not show a large percent of votes for the GUP. Considering that throughout the last decade, Menzil almost openly supported the ruling Justice and Development Party (JDP; see below for more details), but the GUP managed to secure nearly as much votes (and even more on municipal elections). We can assume that the electoral effect from Yazicioglu and his party's proximity to Menzil was definitely not decisive.

It can be argued that the succession of sheikhs from the Erol family has been politically oriented toward the pro-Muslim parties with a nationalistic rhetoric advocating a liberal economy and support for small businesses. According to Akyeshilmen and Özcan (2014), Turkish researchers from Selchuk University, Menzil supported the NAP from 1973 to 1977; the Islamists (i.e., the National Salvation Party later succeeded by the Welfare Party), along with the NAP, in 1977 and from 1987 to 1995; Turgut Özal's Motherland Party in 1983 (nationalists and Islamists were banned at the time); and Yazicioglu's GUP from 1995 to 2002. From 2002 to the present day, the jama'at has been the electoral base of the ruling JDP, and from that point on, the political model of the state's interaction with the jama'at began to change.

THE "ENCOMPASSMENT OF NAQSHBANDISM" BY THE JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY

The founders of the JDP⁴ came from Islamist parties that succeeded each other after the bans but remained united by the brand of the National View movement and its leader Necmettin Erbakan. After the Virtue Party was banned in 2001, the schism that had long been brewing among the Islamists was finally formalized, and most politicians and members of parliament switched to the new JDP, while others remained with Erbakan, who founded the Happiness Party. The JDP made a clean sweep of the Islamist slogans and declared a new goal of democratization in Turkey. However, they understood full well that in a country with a centuries-old Muslim tradition and the overwhelming majority of Islam, democratization would inevitably bring the Muslims and Islam to the forefront (Çakır, 1994, May 14) and economic liberalization would allow the Anatolian hinterland to access the markets. By successful application of political technologies and global economic environment, the JDP conducted a series of reforms that dramatically increased the country's GDP and brought it closer to the Copenhagen criteria for joining the EU.

The JDP gradually overcame the intolerance of the state and bureaucracy toward Muslims and legitimized the presence of Islam in the public sphere. It can be said that Turkey in the 2000s switched from the French model of aggressive laicism to Anglo-Saxon pluralistic secularism. Turkish jama'ats have evolved from being the undesirables to becoming the active

3. Yazicioglu died in a helicopter crash in 2009 with several colleagues, the circumstances of the death are still not clear.

4. Many founding fathers are no longer in official lists since they were blotted out after falling out of favor with Turkish President Recep Erdogan.

participants of social and political processes. The JDP attracted the supporters of Muslim neo-Sufi communities to its side on three levels.

Personal level — the electorate. Through its rhetoric, campaign promises, adoption of laws (e.g., lifting the ban on head scarves in state offices), as well as party leaders' demonstrations of their "muslimness", which worked both in the 1950s and in the 1980s and continues to serve its purpose in the 21st century, the JDP managed to ride the wave of Muslim resentment.

Collective level — cooperation and trade. Apart from the fact that, since 2002, the barriers to Muslims' employment in state bodies have been removed, the JDP began to systematically fill the vacancies with people from various communities (e.g., followers of Iskender Pasha⁵, followers of Gülen, Erenköy, etc⁶). Menzil also participated in this bargaining, with particular focus on the health sector (Aksaç, 2016, November 11). Officials periodically reject the reasonable suspicion that representatives of Muslim communities were co-opting into bureaucracy and politics (Çelik, H. 2012, February 20; Akdag, 2016, December 13), but de facto everything was different. Many observers discussed the replacement of F. Gülen's staff⁷ with that of Menzil (Gülen Cemaati yerine..., 2016, August 17); some wondered if the Menzils would be removed in the same way in the future (Aral, 2016, November 16).

Political level — oath. Since around 2007 or 2008, Erdogan began to consolidate power in the hands of one person, pinpointing on the image of a Muslim leader chosen as an ideological framework for the process (Saetov, 2015, November 10). In this context, any alternative Muslim authorities became competitors in the electoral field, in society, and in state bodies. Therefore, they eventually had to either become completely loyal, which in Muslim terms means to take the oath of allegiance (*biat etmek*), or be marginalized until complete elimination. This approach is fully in line with the Kemalist methods of the single-party period, the only difference being that to join the elite, one would have to reject public observance of Islam. However, now the opposite is true and, figuratively speaking, beards are in fashion, but the state is nonetheless intolerant to alternative opinions. Some communities, including Menzil, have agreed even to this level of cooperation. Two notable things are that the top public officials including Erdogan attended the opening, for example, of Menzil's jama'at hospitals (Erdoğan'ın EMSEY hastanesi..., 2012, May 29) and that the associations of jama'at businessmen express open support for the authorities.

The main question remains — what will happen to neo-Sufi jama'ats if such a policy continues for an extended period of time? Mardin (2012) believed that the JDP had "encompassed the Naqshbandism" and that this was "the success of Kemalism" (P. 44), and I tend to agree with them. Despite a period of aggressive secularism, the jama'ats managed to subsist and develop due to several factors: The main one being the desire to preserve the Islamic faith in the absence of state support and, moreover, with the authorities' negative attitude toward religion. The jama'ats proceeded from the premise of "who if not us" and underwent strong reformation, a transformation into a form that suited the political and social environ-

5. Initially, this jama'at had close ties with Erbakan, and many politicians were the followers of Sheikh Mehmet Zahid Kotku and his successor Esad Coshan.

6. In an interview with H. (43 years old): "The state offered no jobs in this municipality until the lists with names were received from jama'ats. Fethullahists sent them immediately, they had a lot of trained personnel, while with the others it sometimes took months". Interview by I.Saetov.

7. The conflict between Erdogan and Gülen officially started in the fall of 2013 and has now reached its peak. Tens of thousands of people suspected in supporting Gülen have been arrested, and more than one hundred thousand have been fired. After the attempted coup on July 15, 2016, the Turkish authorities blamed it to F. Gülen. By default, all his supporters are suspected of terrorism. Gülen himself bluntly denies the charges.

ment. Once the environment changed — namely, when Islam was released into the public space and the bans for the Muslims to be represented in all spheres of Turkish society were lifted — the jama'ats lost their initiative. The JDP encompassed its mission in its strategic discourse and absorbed it institutionally; the matter of “saving the faith” took second place because there was no obvious oppression (although the electorate was still frightened of the Kemalists before the elections and the number of observant Muslims is decreasing slowly but steadily). The communities are now faced with a choice: to reformulate their goals and objectives or their essence in general or to dissolve into the JDP's electorate, party organs, and institutions. In my opinion, if the current political conditions remain unchanged, the return of the Jama'ats to 'tarikatism' and their complete depoliticization, their orientation toward the spiritual realm, and their focus on self-improvement and individual search for God seem plausible. This would allow the opposition to survive, as Erdogan's main concern is public disloyalty that can affect the electorate. For the loyal neo-Sufis, this would be a way to avoid reflection on the essence of modern power, assessment of politics, and analysis of the moral aspects of cooperation with politicians. Active religious and social efforts will remain the prerogative of state bodies, primarily the Office for Religious Affairs and its related structures, which are likely to lead to religious emasculation and formalization. If neo-Sufis “return” to more mystical forms, then such neo-tarikats will be very different from past normative models, which will already be a new phenomenon in the postsecularism era. In this era, we will speak of *zikrs* via video messengers, work with augmented reality, fast with the use of pills produced by nanotechnologies, engage in Sufi art therapy, and so on.

REFERENCES

Akdag, R. (2016, December 13). Sağlık Bakanı'ndan AKP'li eski vekile Menzil yanıtı. [Response of Minister of Health to former JDP deputy on Menzil]. ODA TV. Retrieved from <http://odatv.com/saglik-bakanindan-akpli-eski-vekile-menzil-yaniti-1312161200.html>

Aksağ, B. (2016, November 11). Eski AKP'li vekilden itiraf: Menzil Tarikatı, Sağlık Bakanlığı'nda kadrolaştı. [Confession from former JDP deputy: Menzil Tarikat staffed in the Ministry of Health]. BirGun. Retrieved from <http://www.birgun.net/haber-detay/eski-akp-li-vekilden-itaraf-menzil-tarikati-saglik-bakanligi-nda-kadrolasti-135069.html>

Akyeşilmen, N., & Özcan, A. F. (2014). Islamic movements and their role in politics in Turkey. *Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences*, 31, 34.

Aral, E. (2016, November 16). Menzil cemaati de terör örgütü ilan edildiğinde, AKP yönetimi yine 'Kandırıldık' mı diyecek? [When the Menzil community will be declared a terrorist organization, will JDP administration say "we were fooled"?]. T24. Retrieved from <http://t24.com.tr/haber/menzil-cemaati-de-teror-orgutu-ilan-edildiginde-akp-yonetimi-yine-kandirildik-mi-diyecek,371055>

Atay, Tayfun. (2015, May 28). Küyerel'leşen Naksilik: Menzil Cemaati. [Glocalizng Naqshi: The Menzil Community.]. *Cumhuriyet*. Retrieved from http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/287019/_KuyelerlesenNaksilik_Menzil_Cemaati.html

Bacaksız, M. (2012, October 31). Cemaatlerin Ve Tarikatların Milliyetçi Harekete Katkısı Var mı? [Do Jama'ats and Orders have a ccontribution to the Nationalist Movement?]. *Haberiniz*. Retrieved from <http://haberiniz.com.tr/kose-yazisi/65380/cemaatlerin-ve-tarikatlarin-milliyetci-harekete-katkisi-var-mi--dr-mehmet-bacaksiz.html>

Baz, İbrahim. (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tağî. [Norşin Dargah and Sheikh Abdurrahman-i Tağî from the Ottoman Empire to the Republic]. *İlmi ve akademik araştırma dergisi*, 34(2), 73–108.

Berger, Peter. (2012). Secularization falsified. *State, Religion, and Church in Russia and Abroad/Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2(30), 11.

Çakır, R. (1994, May 14). Demokratikleşme islâmi öne çıkarır. [Democratization will put Islam in the forefront. Interview with Ismail Kara]. *Pazar Postası*, 21. Retrieved from <http://www.rusencakir.com/Demokratiklesme-Islami-one-cikarir-Soylesi-Ismail-Kara-14-Mayis-1994/2018>

Çakır, R. (2012). Ayet ve slogan: Türkiye'de islamcı oluşumlar. [Verses and slogans: Islamist formations in Turkey.]. *Istanbul, Turkey: Metis*.

Çelik, H. (2012, February 20). Cemaat devlete sızmış, buna kargalar güler. [Jama'at penetrated into state — even crows are laughing at it]. NTV. Retrieved from <http://www.ntv.com.tr/turkiye/cemaat-devlete-sizmis-buna-kargalar-guler,FMxmUxVJhUqKz-8NGPbZnQ>

Çelikdönmez, Ö. (2014, January 10). Bürokraside Menzil bir adım önde, Milli Görüş beklemede, F tipi tasfiye, Ülkücüleri sormayın! [At bureaucracy Menzil one step ahead, National Vision pending, F-type at liquidation, do not ask the Ülkücüs!]. *Timeturk.com*. Retrieved from <http://www.timeturk.com/tr/makale/omur-celikdonmez/burokraside-menzil-bir-adim-onde-milli-gorus-beklemede-f-tipi-tasfiye-ulkuculeri-sormayin.html>

Erdoğan'ın EMSEY hastanesi açılışındaki konuşması. [Erdogan's speech at the opening of the EMSEY hospital]. (2012, May 29). *Ensonhaber*. Retrieved from <http://www.ensonhaber.com/erdoganin-emsey-hastanesi-acilisindaki-konusmasi-2012-05-29.html>; in the blogosphere, the advocates of the jama'at described it as "Thousands of our Sufis attended the opening of the hospital". Retrieved from <https://kainatpadiisahi.wordpress.com/2012/05/30/emsey-hospital/>

Gülen Cemaati yerine hangi cemaat geçiyor? [What Jama'at will replace the Gülenists?]. (2016, August 17). *Sol*. Retrieved from <http://haber.sol.org.tr/toplum/gulen-cemaati-yerine-hangi-cemaat-geciyor-166005>

Harmanci, Adil. (2013, December 19). Van'daki Menzil: Kasım Öztunç'la ropörtaj. [Menzil in Van: Interview with Kasım Öztunç.]. Van Siyaseti. Retrieved from <http://www.vansiyaseti.com/van/vandaki-menzil-h16078.html>

Hatme-i haccan sultanları (Silsile-i Menzil). [Sultans of Hatme-i haccan. Chain of Menzil]. (1998). Istanbul, Turkey: Alioğlu Yayınevi.

Kara, M. (2003). Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839-2000. [Today's Sufism movements with texts, 1839-2000.]. Istanbul, Turkey: Dergâh Yayınları.

Konuralp, Okan. (2006, October 25). Babadağlı gencin iğnesi Menzil'i bölmeye yeti. [The needle of the young man from Babadağ was able to divide the Menzil.]. Hurriyet. Retrieved from <http://www.hurriyet.com.tr/babadagli-gencin-ignesi-menzil-i-bolmeye-yetti-5313189>

Mardin, Ş., Gen, E., & Bozluolcay, M. (2012). Türkiye, İslam ve sekülerizm: makaleler 5 [Turkey, Islam and secularism: papers 5] (P.187-188). Istanbul, Turkey: İletişim.

Menzil cemaati. (n.d.). In Wikipedia. Retrieved 17 June, 2018, from https://tr.wikipedia.org/wiki/Menzil_Cemaati

Özcan, Salih. (2016). Seyyid Muhammed Râşid Erol'un Hayati Ve Tasavvufî Etkisi. [The life of Seyyid Muhammed Râşid Erol and his Sufi influence]. Journal of Oriental Scientific Research, 8(2), 765-784.

Öztürk, Mustafa. (2009). İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları – Modern Türkiye Örneği. [Mentality code of opposition to creativity and innovation in the islamic world – example of modern Turkey.]. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(1), C. 17.

Roy, O. (2013). Globalized Islam: The search for a new Ummah (P.40-41). New York, NY: Columbia University Press.

Saetov, I. (2015, November 10). From electorate to "caliphate." Russian Council on International Affairs. Retrieved from <http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/ot-elektorata-k-khalifatu/>

Sarıkaya, Saffet. (2000). Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri. [Place of religious sects and communities in the republican period in Turkish Society.]. SDÜ Fen-Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 3, Isparta.

Şeker, F. M. (2007). Cumhuriyet ideolojisinin Nakşibendilik tasavvuru: Şerif Mardin örneği. [The notion of Nakshibendi in the Republican ideology: The case of Şerif Mardin.]. Istanbul, Turkey: Dergâh Yayınları. – P.31.

Uturgauri, S., Ulchenko, N. (2009). Turgut Ozal – The premier and President of Turkey. Moscow, Russia: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

Yalniz, Murat. (2006, November 16). Tövbe turuna her yıl 500 bin kişi gidiyor. [500 thousand people go to the repentance tour each year.]. Sabah. Retrieved from <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/16/gnd116.html>

Yildirim, Kansu. (2016, December 1). Devlet, Tarikat, Cemaat. [State, Tariqat, Jama'at]. BirGun. Retrieved from <http://www.birgun.net/haber-detay/devlet-tarikat-cemaat-137773.html>

Zarcone, Thierry. (1993). Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Din, Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991). [Naqshibendis and Turkish State: from oppression to retrieving religion, political and social place again]. Türkiye Günlüğü – Üç Aylık Fikir ve Kültür Dergisi Sayı: 23, Yaz, P. 103.

TAJDID, ISLAH AND CIVILISATIONAL RENEWAL IN ISLAM*

Mohammad Hashim Kamali

email@iais.org.my

The basic theme of this article is that civilisational renewal is an integral part of Islamic thought. The article looks into the meaning, definition and origins of tajdid, islah and their relationship with ijtihad, and how these have been manifested in the writings and contributions of the thought leaders of Islam throughout its history. The article develops tajdid-related formulas and guidelines that should lead the efforts of contemporary Muslims in articulating the objectives of inter-civilisational harmony and their cooperation for the common good.

Keywords: *update in Islam, tajid, islah, ijtihad.*

Professor, Founding Chairman
and General Director
of the International Institute
for Advanced Islamic Studies (IAIS),
Malaysia
Mohammad Hashim Kamali

* This is a translation of paper by Kamali (2013) published in *Islam and Civilisational Renewal*, v4, n4. P. 484-511.

ТАДЖДИД, ИСЛАХ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ*

Мохаммад Хашим Камали
email@iais.org.my

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.05>

Цивилизационное обновление является неотъемлемой частью исламской мысли. В статье рассматривается значение, определение и истоки тадждид, ислаха и их связи с иджтихадом, а также то, как они проявляются в работах исламских мыслителей на протяжении всей истории Ислама. В статье разработаны формулы и руководящие принципы тадждид, которые должны направлять современных мусульман при постановке задач межкультурной гармонии и сотрудничества ради общего блага.

**Мохаммад
Хашим Камали**

Профессор, председатель-основатель и генеральный директор Международного института перспективных исламских исследований (IAIS), Малайзия.

Ключевые слова: обновление в исламе, тадждид, ислах, иджтихад.

ВВЕДЕНИЕ И ОБЗОР

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутренней ревитализации и реформирования, встроенной в принципы *ислаха* и *тадждид*. Конечная цель заключалась в приведении существующих реалий и социальных изменений в соответствие с трансцендентным и универсальным стандартом Корана и Сунны в процессе обновления и реформ. Таким образом, традиция *ислаха/тадждид* последовательно оспаривала мусульманский статус-кво и побуждала к новой интерпретации Корана и Сунны, понималась и осуществлялась посредством методологий толкования и *иджтихада*, а также отказа от необоснованного разрастания оригинального послания Ислама (Voll, 1983).

Данная статья содержит две части: первая состоит из анализа *тадждид*, его определения и сферы охвата, его текстуального происхождения и влияния на него схоластических изменений. Вторая часть рассматривает *ислах* в контексте исламских движений за возрождение, взаимодействия и реакций на западную современность и секуляризм. Те задачи, которые Запад ставит перед исламом, также породили новые, более пытливые подходы к *ислаху* и *тадждиду*. В приведенном далее кратком обзоре рассматривается

* Перевод статьи М.Х. Камали, вышедшей в 2013 году в журнале *Islam and Civilisational Renewal*, т.4, №4. С.484-511

актуальность *макасид* (целей шариата) для *ислаха* и *тадждид*, за которым следует анализ западной критики и ответов, полученных от мусульманских мыслителей. В заключительном разделе рассмотрен вопрос о том, как следует понимать цивилизационное обновление (*ал-тадждид ал-хадари*) в его исламском контексте. В конце статьи сделан вывод и даны некоторые рабочие рекомендации.

ЗНАЧЕНИЕ И ОБЛАСТЬ ДЕЙСТВИЯ

Тадждид буквально означает «обновление», когда что-то делается или становится новым и когда оно восстанавливается до своего первоначального состояния. Обновление как таковое допускает появление какого-либо изменения в предмете, к которому оно относится: нечто когда-то существовало в исходном состоянии, затем изменилось под влиянием неких факторов. Когда оно восстанавливается до того состояния, каким оно было до этого изменения, то это и будет *тадждид*. Таким образом, *тадждид* также допускает существование обоснованного прецедента, принципа или совокупности принципов, ставших жертвой искажения и пренебрежения и требующих восстановления их первоначальной чистоты. *Тадждид* не обязательно связан с новыми начинаниями и новыми принципами, однако, как будет показано далее, задача обновления и *тадждид* не допускает чрезмерно ограничительного применения или простого возрождения прошлого сценария. Поэтому применение *тадждид*, вероятно, приобретет разные измерения по мере изложения.

Мусульманские ученые дали *тадждиду* множество определений, некоторые из которых тесно связаны с прецедентом, тогда как другие, как правило, более открыты. Самое раннее зафиксированное определение *тадждид* дал Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 741 г.), написав, что *тадждид* в хадисе (см. ниже) означает «возрождение (*ихйа'*) исчезнувшего или умершего из-за несоблюдения Корана и Сунны и их требований» (Ibrahim, 1999, p. 100). Определение *тадждид*, данное Ибн ал-Асиром (ум. 1233 г.), в большей степени отражает схоластические изменения, появившиеся к его времени. Тадждид, соответственно, приравнивается к возрождению (*ихйа'*) наследия ведущего *мазхаба*. *Муджаддид*, или носитель *тадждид*, описывается, таким образом, как «видный лидер, появляющийся в начале каждого века, чтобы возродить религию для уммы и сохранить *мазхабы* под руководством их имамов» (Imamah, 2001, p. 19). В более общем ключе, ас-Суйути (ум. 1505 г.) писал, что «*тадждид* в религии означает обновление ее руководства, объяснение ее истины, а также искоренение пагубных нововведений (*бид'а*), экстремизма (*гулув*) или слабости в религии». Далее он добавляет, что *тадждид* также означает «соблюдение народных благ, социальных традиций и норм цивилизации и священного права» (Ibn al-Athir, 1983, p. 321).

Кардави понимает *тадждид* как «сочетание благотворного старого с целесообразным новым (*ал-кадим ан-нафи ва ал-джадид ал-салих*)» и как «открытость для внешнего мира без растворения в нем». Он сопоставил *тадждид* с *иджтихадом* и добавил, что «*иджтихад* охватывает интеллектуальное и информационное измерение *тадждид*, но *тадждид* шире в том смысле, что он также включает в себе психологическое и практическое измерение [возрождения]» (Qaradawi, 1992, pp. 85–86). Поэтому *иджтихад* и *тадждид* примерно одинаковы в интеллектуальном плане, но *тадждид* имеет эмоциональную составляющую, которая проявляется в коллективной активности и движении. Многие из современников Кардави официально поддержали его, например, Камал Абу-л-Маджад, Мунир Шафик, 'Умар 'Убайд Хасанах и Фатхи ад-Дарини

(Ibrahim, 1999, p. 115). С другой стороны, Хасан ат-Тураби открыто раскритиковал тех, кто ограничивает *таджид* только лишь возрождением духа религиозности и богословскими доктринами. Поскольку *таджид* вполне может состоять из индивидуального или коллективного *иджтихада* в теоретических и практических вопросах или же визуализировать новый прототип, объединяющий вневременные ориентиры шариата с новой реальностью и обстоятельствами (Turabi, 1978, pp. 32, 176). Тураби добавил также, что религиозный *таджид* имеет два аспекта: первый рассматривает шариат изнутри и заключается, главным образом, в его возрождении (*ихйа'*), тогда как другой расширяет границы, привнося новые элементы, способные принять участие в *татвир ли-д-дин*, то есть диверсификации ресурсов религии. Понятие *таджид* расширяется до «полного возрождения во всех аспектах», включая область политических реформ, путем разработки механизма для системы управления, основанной на принципе *шура* (Ibrahim, 1999, p. 125).

Таким образом, понимание *таджид* и его значения для толкователей подвержено влиянию различных факторов, один из которых является историческим, поскольку очевидно, что перед людьми и обществом в разные периоды истории стоят разные проблемы. Это также подразумевает, что люди склонны интерпретировать *таджид* в свете своего собственного опыта и условий. Другим фактором является точка зрения и специализация толкователя. Правовед может понимать *таджид* иначе, чем историк или социолог. Распространенность подражания (*таклида*) на протяжении многих веков является еще одним фактором, влияющим на понимание *таджид* (Ibrahim, 1999, p. 103). Фактор времени, очевидно, важен для *таджид*: знакомство со взглядами ученого или *факиха* XX века вполне может создать иное видение *таджид*, нежели идеи его более ранних предшественников. Отчасти это объясняется тем, что *таджид* является динамичным и многомерным по своей природе и может совпадать со многими другими идеями и принципами. Всестороннее прочтение *таджид* также, вероятно, выходит за строгие богословские рамки и затрагивает вопросы, важные для обновления исламского общества и цивилизации (Bugagie, p. 5). По мнению Мухаммада Имары, поскольку при столкновении с современностью умма испытывает кризис, то *таджид*, вероятнее всего, воспринимает Писание вместе с новой реальностью через призму рациональности и *иджтихада* (Imarah, 1990, pp. 83, 85).

Можно вспомнить два других арабских выражения, которые встречаются в исламском реформистском дискурсе, а именно *тагйир* и *татвир*. *Тагйир* (перемена) может означать возрождение и обновление того, что существовало раньше, что эквивалентно *таджиду*, или это может означать стремление изменить статус-кво без ссылки на прецедент, то есть *татвир*. Оба они относятся к постепенной реконструкции и реформе, но если изменение внезапное и беспрецедентное, то тогда оно уже будет квалифицироваться как *саура/инкилаб* (революция). Некоторые изменения могут, кроме того, предполагать очищение и чистку от нежелательных дополнений, происходящих от сомнительных практик во имя религии, — это, скорее всего, будет сродни *танких* (очищение, очистка), а не обновлению как таковому (Dajani, 1955, p. 20). Тем не менее, здесь нельзя представить черно-белые категории, так как в действительности многие из этих понятий накладываются друг на друга.

Другим релевантным словом является *ихйа'* (возрождение), что, очевидно, означает восстановление исходного состояния без каких-либо попыток его улучшить или реформировать. Тем не менее, некоторые авторы использовали термин *ихйа'* в общем смысле,

не исключавшем обновление и реформу. Это можно сказать о знаменитой работе имама ал-Газали (ум. 1111 г.) «*Ихйа' 'улум ад-дин*» («Возрождение религиозных наук»), тогда как выбор выдающимся индийским автором Вахидуудин Ханом названия «*Тадждид 'улум ад-дин*» («Обновление религиозных наук») для своей книги на самом деле должно было передавать исключительно понятие возрождения (*ихйа'*), а не *тадждид*. Однако в своих работах Джалааладин ас-Суйути использовал понятие *тадждид*, в основном, в значении *иджтихада*. Две заслуживающие внимания работы XX века — «*ал-Муджаддидун фи-л-ислам*» («Обновители в исламе») египтянина 'Абд ал-Мута'ал ас-Са'иди и «Реконструкция религиозной мысли в исламе» Мухаммада Икбала представили различные аспекты *тадждид* (Sayyid, 2009, p. 364). К другим авторам, которые за последнее время внесли свой вклад в дискурс о *тадждиде*, относятся, помимо Мухаммада Абдо и Рашида Риды, Йусуф ал-Кардави, Мухаммад ал-Газали, Абу-л-'Ала ал-Ма'удуди, Хасан ат-Тураби, Исмаил Раджи ал-Фаруки, Фазлур Рахман, Таха Джабир ал-'Алвани и многие другие. И хотя их нельзя назвать обновителями в традиционном смысле, их существенный вклад в этот вопрос несомненен. По всей видимости, само традиционное понятие *тадждид* менялось, возможно, с появлением глобализации, огромного количества и скорости возникновения идей и работ (Rafiq, 2009, p. 603).

Можно также коротко упомянуть арабские слова *нахда* и *сахва* (пробуждение, возрождение), которые, как правило, обозначают движение и потребность в переменах. Некоторые движения, использующие эти слова в своих девизах, требуют полного возрождения прошлого наследия, тогда как другие критикуют современность и вестернизацию, а третьи придерживаются более сбалансированного представления о *тадждиде*.

Из-за присущего ему динамизма *тадждид* едва ли можно уложить в рамки определенной методологии и структуры, что в какой-то мере объяснило бы, почему мусульманские ученые часто выражали свою озабоченность по поводу исламской основы того, что можно было бы справедливо отнести к этому понятию. По словам Кардави: «Истинный обновитель — это тот, кто обновляет религию ей самой. *Тадждид* через синкретизм и насаждение того, что не имеет основы в религии, не является *тадждидом*» (Qaradawi, 2006, p. 89). Однако Кардави также опровергает утверждение некоторых авторов о том, что религия, ее догматы и принципы не открыты для *тадждид*, говоря, что, хотя ислам открыт для *тадждид* через четкий текст, изменять основные столпы и убеждения ислама во имя *тадждид* было бы неправильно (Qaradawi, 2006, p. 85). Другими словами, вне этих конкретных рамок ислам остается открытым для *тадждид* во всех областях.

Потребность в *тадждиде* подчеркивается как нормой, так и практикой. На определенном этапе своего развития связь сообщества с изначальным посылом и предпосылками ислама может быть ослаблена или даже потеряна под действием сложных условий, таких как *таклид*, колониализм, безудержный секуляризм и глобализация, как уже упоминалось ранее.

За свою долгую историю ислам, несомненно, был свидетелем случаев как возрождающего *тадждид*, так и мертвого застоя и *таклида*. Под гнетом ненужных наслоений врата творческого мышления и *иджтихада* в какой-то момент даже были объявлены закрытыми. Отсюда потребность сообщества во вдохновляющих мыслителях и обновителях в лице таких светил, как Абу Хамид ал-Газали; аш-Шатиби (ум. 1388 г.) с его новаторским вкладом в высшие цели (макасид) шариата; Ибн Таймийа (ум. 1328 г.), предвестник политического возрождения; энциклопедисты цивилизационного обновления Ибн Хал-

дун (ум. 1406 г.), Шах Валиаллах Дихлави (ум. 1762 г.) и многие другие. Некоторые даже упоминают Салахаддина ал-Айуби (ум. 1193 г.) как обновителя иного рода.

Можно также отметить перегруженность информацией. Поколения и поколения ученых добавляли свои личные выводы и интерпретации к оригинальным учениям о религии, что могло возыметь нежелательный эффект, сделав религию более сложной и далёкой от простого человека. Вместо того чтобы знать религиозное учение так, как это делали предшественники, — путём непосредственного личного понимания, обычный человек часто бывает вынужден полагаться на вторичные толкования людей, которые специализировались на изучении некоторых аспектов ислама. Мнения этих посредников, естественно, различаются, и установление верного толкования зачастую требует большого объёма учёного труда, что ещё больше усложняет дело. Следовательно, прямой контакт и знание мусульманами сущности ислама замещается сложными правилами и обременительными экстраполяциями.

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ТАДЖДИДА

Истоки *тадждид* восходят к известному хадису, который был тщательно проанализирован и интерпретирован учеными толкователями. Хадис звучит следующим образом: «В конце каждого столетия Аллах посылает умме обновителя веры». Ключевым словом здесь является форма настоящего времени *йуджаддид* глагола *джаддада*, означающего «обновлять что-либо». *Муджаддид*, будучи его причастием действительного залога, обозначает того, кто обновляет или возрождает применение ислама в мусульманской общине. Таким образом, *тадждид* подразумевает обновление и возрождение применения ислама в обществе, заново возвращая его на первоначальный путь ислама (Bugagie, pp. 2-3). Акцент сделан на возрождении исламских догматов и принципов, которые были заброшены, проигнорированы или забыты под влиянием новых условий и изменений. Восстановление и распространение чистоты этих принципов среди людей является основной задачей *муджаддида* (Imamah, 2001, p. 17). По словам толкователя хадиса: «*Тадждид* означает возрождение Кораном и Сунной того, что было проигнорировано, и вынесение суждения на их основе, а также искоренение пагубных нововведений (*бид'а*), противоречащих принятой Сунне» (Imamah, 2001, p. 17). Как видно, это определение соответствует определению ал-Зухри, как отмечалось ранее, хотя и с незначительными дополнениями, которые будут рассмотрены ниже. Комментируя рассматриваемый хадис, ал-Манаби (ум. 1621 г.) добавил, что *муджаддид* разъясняет и отделяет Сунну от того, что является пагубным нововведением и *бид'а*, и борется с этим (Imamah, 2001, p. 17).

Также толкователи добавили, что посыл данного хадиса может выходить за рамки его буквального значения: в основном он подчеркивает необходимость обновления, толкования и *иджтихада* в отношении ранее неизвестных вопросов и событий, с которыми умма может столкнуться с течением времени. В юридических вопросах, относящихся к шариату, *тадждид* сродни *иджтихаду* и потому должен регулироваться его методологическими принципами. Общеизвестно, что *иджтихад* в исламе является главным инструментом конструктивного возрождения и обновления, что вполне можно отнести и к *тадждиду*, но между этими терминами есть техническое отличие в том, что *иджтихад*, как правило, сопровождается практическими вопросами *фикха*, юридическими и правовыми вопросами, тогда как *тадждид* не столь ограничен и распространяется на все аспекты религии, в том числе и на жизнь уммы, ее идеалы, образ жизни и цивилизацию. Если коротко, *иджтихад* можно разделить на два типа: творческий (*инша'и*) и разъясни-

тельный (*интика'и*), причем, чтобы называться *иджтихадом*, оба они должны содержать элемент оригинальности и свежее понимание исходных принципов.

Рассматриваемый хадис также понимают в том смысле, что ислам не умрет и не станет лишним и что Аллах поможет этой умме вновь вернуться к изначальному послыу ислама. Также предполагается, что хадис передает послания надежды и заверения в том, что Аллах поможет этой умме стоять на правильном пути и разобраться со своим прошлым наследием, чтобы встретить новые вызовы.

Муджаддид должен обладать определенной квалификацией, включающей:

1. Четкое понимание изменчивого и неизменного в исламе. Неизменное в исламе относится к основам веры, поклонения и морали, а также к его определяющим предписаниям. С другой стороны, исламские принципы в сфере гражданских дел (*му'амалат*) открыты для толкования и корректировки.
2. Знание правил необходимости и уступок (*дарура, рухса*) шариата, относящихся к исключительным обстоятельствам.
3. Знание места рациональности и обоснования (*та'лил*) в понимании писания.
4. Учет *маслаха* и законных интересов людей.
5. Соблюдение общепринятых обычаев общества (Imamah, 2001, p. 26).

Тот факт, что рассматриваемый хадис упоминает *муджаддида* в единственном числе, не обязательно означает появление только одного *муджаддида* в какой-либо местности или веке. Это объясняется тем, что арабское местоимение «*ман*» может означать одного или нескольких человек. Соответственно, *тадждид* может предпринять один человек или группа лиц, партия или движение. Несмотря на появление отдельных *муджаддидов*, занимавших видное место в работах ранних толкователей, современные интерпретации *тадждида* отдают предпочтение коллективному *тадждиду*, осуществляемому группами улемов, специалистов и ученых разных дисциплин. Один *муджаддид* может быть юристом, другой политологом, третий экономистом и т.д. В современных условиях *тадждид* и связанная с ним концепция *ислаха* (см. ниже) ориентированы на движение, и их совместное влияние как на внутреннюю жизнь людей, так и на их коллективное действие все чаще становится более значимыми в наше время. Более того, *тадждид* и *ислах* нельзя осмысленно разделить, так же как внутреннее «я» и внешнее поведение человека, которые переплетены между собой. В случае Малайзии мусульманское молодежное движение Малайзии (ABIM), появившееся в 1971 г., во многом черпает свою мотивацию из сочетания *тадждида* и *ислаха*, призывающего к духовной и моральной трансформации людей и представляющего более равноправное и справедливое общество.

Ислам занимается не только личной духовностью, и если она не проявляется во внешнем поведении людей в общественных отношениях, то духовность сама по себе может быть субъективной, неверно истолкованной, и даже считаться антисоциальной, что часто говорят о некоторых суфийских движениях. В случае господствующего суфизма такая интеграция внутреннего духовного «я» с внешним поведением согласуется с главным принципом ислама — единобожием. Поэтому несложно увидеть, что *тадждид* и *ислах* должны быть неотъемлемым и логичным продолжением друг друга.

Кроме того, *тадждид* не ограничивается традиционными дисциплинами, такими как теология, *фикх* или хадисы, но распространяется также на науку, технологию, экономику и другие области знаний, имеющие смысл для возрождения уммы и исламской цивили-

зации. Есть также еще одна точка толкования: должен ли *муджаддид* обновить религию в свете условий того времени, в котором он живет, или же того ислама, который существовал при жизни Пророка. Формулировка хадиса подтверждает первый вариант: то есть *муджаддид* возрождает для уммы ту религию, которую она практикует на момент появления *муджаддида*. Хадис не упоминает, например, «религию Аллаха, или Пророка Мухаммада, или Ислам как таковой», но имеет в виду ту религию, которую соблюдает умма. *Муджаддид*, если быть точным, «не стремится создать некий прошлый сценарий в истории уммы. Скорее, он должен повторно ввести принципы ислама в их современном контексте, чтобы община могла жить и символизировать эти идеалы и принципы» (Bugagie, p. 5).

Как в данном хадисе следует понимать фразу «каждое столетие»? Многие поняли это буквально и занялись рядом мелких вопросов: появится ли *муджаддид* в конце года, знаменующего конец века или его начало; и если кто-то умер за неделю или месяц до начала века, то это исключает известных имамов, таких как Малик (ум. 975 г.), Абу Ханифа (ум. 767 г.) и Ибн Ханбал (ум. 855 г.) просто потому, что они не подходят под эти тщательные расчеты? Другие добавили, что «столетие» может быть не более чем указанием периода времени, по истечении которого мусульманская община или, если на то пошло, любое человеческое общество может нуждаться в обновлении. Теория Ибн Халдуна о взлете и падении цивилизаций, занимающем около четырех поколений, может послужить основанием для такой интерпретации. Циклический характер восхождения и упадка цивилизаций, выявленный Ибн Халдуном, тесно связан с состоянием искусств и наук, глубиной и разнообразием ремесел и отраслей производства, а также, прежде всего, с хорошим руководством, и особенно с приверженностью правосудию (Ibn Khaldun, 2004, p. 483). Посыл хадиса может заключаться всего лишь в том, что *тадждид* будет происходить достаточно часто, чтобы мусульманская община не теряла контакт со своими корнями. Что Аллах будет посылать *муджаддидов* всякий раз, когда умма в них нуждается, и это действительно может произойти в любое время или на любом временном отрезке века (Bugagie, p. 4). Некоторые авторы подчеркивают потребность в *муджаддидах* во время волнений и внешней агрессии. В этой связи Абу Дауд ас-Сиджистани, составитель знаменитого *Сунан Абу Дауда*, поставил хадис о *тадждиде* первым в главе о «невзгодах и бедствиях» (*китаб ал-малахим*).

Как отмечалось ранее, *тадждид* предполагает степень застоя, характеризующуюся упадком общества и дегенерацией. *Муджаддид* оповещает и пробуждает людей для выполнения ими своих обязанностей, пытаясь возродить в них желание стремиться и изменяться к лучшему (Ibrahim, 1999, p. 104). Отдельные мусульмане и их группы должны в этой связи прислушаться к Корану: «Аллах не изменит положения людей, пока они не изменят самих себя» [Коран, 13:11].

Многие отнесли 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (ум. 719 г.) и Имама аш-Шафии (ум. 895 г.) к *муджаддидам*, соответственно, второго и третьего столетия по хиджре. Многие также добавили Абу-л-Хасана ал-Аш'ари (ум. 936 г.), Абу Бакра ал-Бакиллани (ум. 1013 г.) и Абу Хамида ал-Газали, которые появлялись в начале следующих трех столетий, в качестве, соответственно, третьего, четвертого и пятого *муджаддида*. Упоминают обычно только первые два имени, но, с другой стороны, из-за преобладания *мазхабов* толкователи, как правило, ссылаются на имена, известные только в их собственных *мазхабах*.

Некоторые говорят, что имеется в виду именно конец века. Поскольку первый *муджаддид*, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, умер только в начале второго столетия, появившись, та-

ким образом, в конце первого столетия. Это также учитывает тот факт, что в первом веке это был сам Пророк, отсюда и мнение, что это должен быть конец того столетия, с которого начинается отсчет.

Возникновение и кристаллизация *мазхабов* стали фактором, определившим преобладание неизбирательной имитации (*таклида*), что, в свою очередь, способствовало так называемому «закрытию врат *иджтихада*» и подавлению духа свободного исследования и учености. Может ли это также означать, что разговор о *тадждиде* в те моменты, когда *иджтихад* подавлен, а *таклид* доминирует, имеет не так уж много смысла? Это не означает, что *тадждид* остановился, поскольку это не так, но ученые продолжают говорить об ограниченном *тадждиде*, зачастую в рамках собственной школы.

Еще один вопрос: предполагает ли данный хадис *муджаддида* для всей уммы, или же каждая страна и сообщество могут иметь своих собственных *муджаддидов*? В ответ было сказано, что *тадждид* для обновления ислама должен в принципе означать, что он предполагается для всей уммы. Тем не менее, с практической точки зрения указывается, что из-за обширного территориального охвата ислама различные региональные и географические сегменты уммы могут иметь своих собственных *муджаддидов*. Таким образом, Таки ад-Дин ан-Надви пришел к выводу, что правильное понимание хадиса не ограничивает *тадждид* ни одним человеком, ни одной конкретной общиной и местом, и что он одинаково открыт для множества участников.

Однако утверждение некоторых ранних толкователей о том, что хадис о *тадждиде* фактически предполагает членов семейства Пророка (*ахл ал-байт*) в качестве носителей *тадждид* или *муджаддидов*, не согласуется с общим содержанием многих других хадисов, говорящих о знаниях и эрудиции, а не о семье и происхождении ученых как таковых. Если бы *ахл ал-байт* являлось надежным толкованием, то некоторые фигуры, такие как 'Умар ибн 'Абд ал-Азиз, аш-Шафии и другие, не принадлежавшие к *ахл ал-байту*, вообще бы не упоминались. В ходе обсуждения этого вопроса один наблюдатель даже процитировал хадис, в котором Пророк назвал Салмана ал-Фариси одним из членов *ахл ал-байт* в виде простого знака близости и привязанности, хотя он и не являлся членом его семьи.

Кардави заметил, что применительно к религии *тадждид* в упомянутом хадисе подразумевает ее обновленное понимание, повторное подтверждение веры и обновление приверженности подлинным принципам ислама. По его словам, основное послание хадиса — это неизбежность социальных изменений с течением времени, чего можно ожидать в каждом поколении и веке. Хотя хадис, по всей видимости, имел в виду отсчет по хиджре, его применение к аналогичному промежутку времени по другому календарю не оспаривается. Что касается вопроса о том, следует ли отсчитывать начало века с даты рождения или с даты смерти Пророка Мухаммада, то наиболее значимым Кардави считал переселение Пророка из Мекки в Медину, поскольку оно во многих отношениях знаменует собой новое начало и потому является наиболее подходящей отправной точкой для *тадждид* (Qaradawi, 2006a, p. 10; Qaradawi, 2001, p. 13). Это также относится к исламскому календарю по хиджре, который начинается с переселения Пророка.

Некоторые толкователи также добавили к пониманию *тадждид* борьбу с вредными нововведениями в религии (*каср ал-бид'а*). Это дополнение, похоже, возникло после сектантских явлений, таких как *хариджиты*, *мутазилиты* и другие. Затем знатоки хадисов попытались ввести понятие *бид'а* в сферу действия этого хадиса. Однако при более пристальном рассмотрении представляется, что *тадждид* и правда может включать борьбу

с *бид'а*, но она не обязательно является неотъемлемой частью его значения. Андалусский юрист Абу Исхак аш-Шатиби справедливо заметил, что хадис содержит положительное послание и ставит целью общее благо для уммы в целом (Ibrahim, 1999, p. 102). Другими словами, не следует придавать хадису сектантское и фракционное толкование. Комментируя наблюдение аш-Шатиби, Мухаммад 'Абид ал-Джабири писал, что обновление и *таджид* в наше время означают поиск практических решений проблем, вызывающих общую озабоченность и не встречавшихся в прошлом (Jabiri, 1996, p. 133).

Ислах и таджид: ситуация в XX веке

Ислах (реформа) в современном контексте относится, в первую очередь, к работам ученых XX века — Мухаммада Абдо (ум. 1905 г.), Мухаммада Рашида Риды (ум. 1935 г.) и их наставника Джамаладдина ал-Афгани (ум. 1897 г.). Коранические истоки *ислаха* обозначают более общее значение слов «примирение», «стремление к миру» и «благочестивые действия», как будет описано ниже.

Салах и *ислах* в Коране часто подразумевают общее благо народа. Таким образом, верующих призывают к праведным деяниям (*'амал салих*), то есть то, что хорошо и рекомендовано (*ма'руф*) или нацелено на мир и примирение между людьми (*ислах байна-н-нас*) [Коран, 4:114]. *Ислах* может также состоять в искоренении коррупции (*фасад*), которая является противоположностью *ислаха* [Коран, 7:56]. Стремление людей к достижению мира, а не только их действия, также приносит им вознаграждение, поскольку «Аллах, безусловно, отличает *муфсида* (распространяющего порок) от *муслиха* (творящего добро)» [Коран, 2:220] и вознаградит последних и всех тех, кто занимается предназначенной Аллахом работой на благо человечества [Коран, 7:170].

Тесную связь между *ислахом* и *таджидом* подтверждает то, что *таджид* мало значит сам по себе, если его конечной целью не является *ислах*. Также есть мнение, что *ислах* непременно станет вызовом преобладающему религиозному, культурному и интеллектуальному статус-кво. Эффективность *ислаха-таджид* в исламской истории возникла из письменных истоков и развивающегося консенсуса, определившего границы традиционных устоев. Стимулируя эволюцию религиозной и культурной жизни уммы, главной целью традиции *таджид-ислаха* было сохранение ее единства и сплоченности. В этой связи важной целью проекта реформ на рубеже XX века было восстановление консенсуса среди мусульман. В то же время допускается, что исламская мысль в XX веке формируется уже не полностью внутри, но во многом подвержена влиянию или состоит из реакций на внешние вызовы со стороны западных и незападных идей и доктрин (Taji-Farouki, 2004, p. 18).

В отношении определения *ислаха* в исламском контексте не существует общего мнения. Это отчасти объясняется тем, что почти каждое сектантское движение утверждало, что является проводником *ислаха*. Даже ультраконсервативный ваххабизм может считаться реформистским, поскольку слишком стремился очистить религию от вредного влияния нововведений и призвать к первоначальной простоте раннего ислама. Данное Мухаммадом Абдо определение *ислаха* приближает его к *таджиду*: «Освобождая свою мысль от оков *таклида*, чтобы понять религию так, как ее понимали предшественники этой уммы (*салаф*) до появления разногласий — путем прямого обращения к источникам ислама и с учетом норм рациональности, которыми Аллах наделил интеллект человека. Это должно устранить путаницу и выполнить послание Аллаха для сохранения человечества и мирового порядка» (Imarah, 1980, pp. 40–69).

Это довольно длинное определение вызвало некоторую критику за попытки вплести следы западного модернизма и рационализма в ткань *ислаха*. Но даже в этом случае ведущие фигуры в движении *ислаха*, такие как Мухаммад Абдо, Джамаладдин ал-Афгани, Хайраддин ат-Туниси (ум. 1899 г.), 'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (ум. 1903 г.), критиковали слепое подражание Западу. В соответствии с учением Ибн Рушда (ум. 1198 г.), ал-Афгани и Абдо также отказались признать, что рациональное восприятие несовместимо с *иманом* (верой), и утверждали, что реформистское движение потерпит неудачу, если мусульманские священнослужители продолжают проповедовать достоинства *таклида*. Сторонники *ислаха* также подчеркнули необходимость непрерывного *иджтихада*, будучи убеждены, что современные проблемы требуют современных ответов (Abu Khalil, 1995).

Движение *салафиййа* отличается от ваххабизма тем, что последний направлен на очищение религиозной практики и мысли от всех ее чужих элементов, чтобы спасти мусульманский народ от божественного гнева; они противостояли всем суфийским проявлениям ислама и больше интересовались борьбой с *бид'а*, чем позитивными аспектами реформы. Движение также не видело необходимости в повторном толковании текста или *иджтихаде* для адаптации к условиям современной жизни (Abu Khalil, 1995).

Движение Абдо-Рида за *ислах* впоследствии разделилось на две ветви, одна из которых склонялась к модернизму (*хадаса*), а другая — к возрождению прошлого сценария (*ас-салафиййа ал-ихйа'иййа*). Первая преимущественно связана с идеями ученых XX века — Касима Амина, Лутфи ас-Сайида, Хусайна Хайкала, а вторая — в основном Абдо и Риды. Осталась центристская школа мысли *ислахитов*, главным образом проявившаяся в работах Мустафы ал-Мараги, Али 'Абд ар-Разики, Махмуда Шалтута, 'Абдаллаха Дар-раза и других (Ibrahim, 1999, p. 106).

Тем не менее, движение *салафиййа*, ориентированное на праведных предков (*салафов*), иногда искажается и используется, например, террористами Аль-Каиды. Любая такая отсылка не должна означать, как правильно заметил Насар Мир, что салафиты каким-либо образом связаны с терроризмом или даже склонны быть террористами или экстремистами. В этом контексте может применяться только искаженное понимание *салафитов*. Разумеется, террористов следует оценивать по их поведению, независимо от их связи, реальной или предполагаемой, с каким-либо конкретным движением (Meer, 2012, p. 15).

Обновление и реформа получили дальнейшее развитие после падения Османского халифата в 1924 году. Некоторые реформаторы, такие как ал-Афгани и ал-Кавакиби, связывали обновление религии с крупными политическими реформами. Сегодня складывается общее мнение, например, о включении в управление коранического принципа *шурь* (совета) и его ответственности перед электоратом. Некоторые реформаторы также стремились улучшить положение женщин в обществе. Мухаммад Абдо и Мухаммад ал-Газали в принципе отказались объяснять неравенство женщин исламом, но считали его результатом невежества и неверного толкования исламских текстов. Сторонники реформы также подчеркнули возрождение исламского образования и интеграцию научных знаний в учебные программы исламских учебных заведений.

Сейид Хоссейн Наср отстаивает примат *тадждид* над *ислахом*: у *тадждид* есть исламские корни, которых нет у *ислаха*. Наср считает, что именно *тадждид* является источником некоторых из наиболее значимых исламских ответов современному миру (Nasr, 1987, p. 92). Более сильное текстуальное обоснование *тадждид* неоспоримо, но в более общем смысле можно говорить, что *тадждид* и *ислах* дополняют друг друга.

Если рассматривать более широкий спектр исламских убеждений и принципов, то *ислах*, несмотря на отсутствие четкой формулировки, соответствует по духу и смыслу текстовым принципам ислама. Дискурс двадцатого века о *тадждиде* фактически оформился благодаря движению за *ислах*, которое началось с ал-Афгани и Абдо.

На основании хадиса стремление к знаниям стало обязательным для мусульман. Ислам также утверждает неразрывную связь между знанием и праведными деяниями, повелением благого и запрещением дурного, предписанием творить справедливость — все это в совокупности создает динамическую перспективу для *ислаха* и *тадждида* в мусульманском обществе. Внутренняя связь между знанием (*‘илм*) и *ислахом*, наиболее выраженная в исламе, также означает, что *муджаддид* должен быть авторитетным *‘алимом*. Ученый обновитель, несомненно, должен стремиться творить добро и отвергать зло, налаживать дела людей, устанавливая среди них справедливость, поддерживать правду, а не ложь, и поддерживать угнетенных, а не угнетателей.

Недавняя формулировка более общего понятия *тадждид-ислах* в его современном контексте содержится, возможно, в Мекканской декларации Саммита глав государств Организации Исламской Конференции:

Все правительства и народы уммы единодушно убеждены в том, что реформа и развитие являются теми приоритетами, на которые должны быть направлены все усилия в рамках контекста, тесно связанного с нашей исламской социальной структурой. В то же время эти рамки должны по-прежнему гармонизировать с достижениями человеческой цивилизации и основываться на принципах консультации, справедливости и равенства в стремлении достичь хорошего управления, расширить участие в политической жизни, установить верховенство права, защитить права человека, применять социальную справедливость, прозрачность и ответственность, бороться с коррупцией и создавать институты гражданского общества (Makkah al-Mukarramah Declaration, 2005, p. 3).

ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ, МОДЕРНИЗМ И ТАДЖДИД

Такие выражения, как «исламский модернизм», «исламское возрождение» и «исламская реформа», заложены в понятия *ислах* и *тадждид*. Как упоминалось ранее, их часто приписывают ал-Афгани, Абдо и Риде. Исламский модернизм в трудах этих и других мыслителей стремился совместить современные ценности, такие как конституционализм, научное исследование, современные методы образования, права женщин, культурное возрождение, с установками и принципами ислама. Исламское возрождение конца XX века привело к усилению сродства *тадждида* с текстуальными принципами ислама. основополагающая работа Мухаммада Икбала, «Реконструкция религиозной мысли в исламе», была переведена на арабский язык ‘Аббасом Махмудом ал-Аккадом в 1955 году. В том же году была опубликована книга ‘Абд ал-Мута‘ал ас-Са‘иди «*ал-Муджаддидун фи ал-ислам*». Оба объясняли масштабы возрождения и обновления, устанавливаемые самими исламскими источниками. Труд Амина ал-Холи «*ат-Таджид фи ад-дин*», первоначально вышедший в виде статьи, а затем отдельной книгой, также был посвящен аналогичным вопросам.

Интересно упомянуть, что предыдущая книга ас-Са‘иди, опубликованная в начале 1950-х гг., «*Тарих ал-ислах фи ал-Азхар*» («История реформ в аль-Азхаре»), в большей степени была посвящена концепции *ислаха*, одновременно иницилируя призыв к революции-

онному реформатору (*ал-муслих ас-са'ир*), но она почти не упоминает о *таджиде*, который впоследствии стал центральной темой его следующей книги в 1955 году (Ibrahim, 1999, p. 109). Основной причиной для такой смены направленности было осознание того, что западный модернизм начал проникать и запутывать *ислах* потоками мнений, не имевших обоснования в исламе. Другой причиной было распространение в постколониальный период национализма и светских идеологий, состоявших главным образом из политических лозунгов. К этому следует добавить поражение арабов в конфликте с Израилем и последующую борьбу между исламскими движениями и действующими правительствами во многих мусульманских странах. Преобладала атмосфера кризиса и *ислах* начал уступать место *таджиду*, главным образом из-за более сильного письменного обоснования последнего.

Фазлур Рахман (ум. 1988 г.) хвалил Абдо за признание необходимости реформы, а также Хасана ал-Банну (ум. 1949 г.) и Абу-л-'Ала Маудуди (ум. 1979 г.) за то, что они противостоят крайностям исламского модернизма и защищают ислам от секуляризма. Но, в то же время, он критиковал их за отсутствие «метода» и за ситуативность предлагаемых ими решений основных вопросов. Рахман, в свою очередь, попытался сформулировать новую исламскую методологию, так как полагал, что традиционные методы не смогли привести мусульманскую мысль в интеллектуальные рамки современности. Он сосредоточил свое внимание на Коране и, в частности, на правильной методологии его толкования. Миссию Рахмана можно охарактеризовать как попытку восстановить моральный смысл Корана, чтобы сформулировать выстроенную вокруг него этику. Без четко сформулированной этической системы вряд ли можно оценить ислам должным образом (Saeed, 2004, pp. 42-43).

Фазлур Рахман раскритиковал «атомистический подход» традиционной науки. В методологии правоведов также не хватает систематической и общей социально-этической теории, которая, по его мнению, должна лежать в основе права. Действительно, правоведы в своем стремлении разработать высокоструктурированную правовую систему упустили из виду ту изменчивость, которая могла бы быть результатом такой теории (Saeed, 2004, pp. 44). Рахман объяснил тесную связь коранического наставления с религиозной, политической, экономической и культурной жизнью народа Хиджаза и, в более широком смысле, народа Аравии. Однако позднее эта тесная связь была нарушена долгими спорами по поводу исламского богословия и права, лишь углубив разрыв. Откровение стало восприниматься как историческое и трансцендентное, недоступное человечеству. Обстоятельства ниспослания (*асбаб ан-нузул*), игравшие жизненно важную роль в объяснении определенных текстов, были забыты, и связь между *тафсиrom*, *фикхом*, теологией и реальной жизнью мусульман еще более ослабла (Saeed, 2004, pp. 48). Примечательно также то, что мусульманские труды по этике в основном развивались вне рамок шариата и явно основывались на греческих и персидских источниках (Saeed, 2004, pp. 52).

В своих работах о *таджиде* в *фикхе* Джамаладдин Атия поднял несколько вопросов, требовавших пересмотра и обновления *фикха* во многих областях. Начав с религиозных вопросов поклонения (*'ибадат*), Атия отметил, что ритуальным практикам уделяется слишком много внимания в ущерб духовной составляющей *'ибадата*. В то время как психологи отмечали множество полезных психологических и воспитательных эффектов молитвы и поста, это полностью отсутствует в *фикхе*. Что касается брака, то Коран характеризует его как «дружбу и сострадание» (*мавадда ва рахма*), которые ученые *фикха* свели к договору собственности (*'акд ат-тамлик*), знаменовав полный отход от первоначального духа Корана (Atiyah & Zuhaili, 2002, pp. 31-32). Вместо этого в *'ибадате* и дого-

ворах акцент делается на формальностях, столпах и условиях (*аркан ва шурут*) в высоко-структурированных формулировках, которые зачастую компрометируют сущность и дух предмета (‘Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 35). Опять же, ислам — это религия единства (*таухид*), в то время как разделяющее влияние школ *фикха* или *мазхабов* на мусульманское единство либо преувеличено, либо неверно понято. Школы права были проявлением широты научных исследований и *иджтихада*, но они утратили свою направленность и стали инструментом фанатизма и разобщенности среди мусульман. Другими словами, знание *фикха* в эпоху *таклида* сосредоточилось на деталях и приняло атомистический подход к праву за счет разработки общих теорий и подробных принципов. Кроме того, существует определенная разобщенность между *фикхом*, верованиями и этическими нормами ислама и тем, как все это должно быть связано с управлением (‘Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 35).

На более легкой ноте Атия рассказывает, что он слышал от Кардави, как тот в юности посещал уроки Рамадана между вечерней и ночной молитвами в местной мечети в Египте. Уроки были посвящены омовению и чистоте. Затем Кардави с юмором добавил, что «мы изучали этот предмет все 30 ночей». Сравните это с подходом Пророка, мир ему, когда к нему пришел бедуин и спросил его о том, как выполнить молитву, и Пророк просто сказал ему: «Молись так же, как молюсь я» (‘Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 46).

В своей книге «ал-Фикх ал-ислами фи тарик ат-таджид» («Исламский фикх на пути обновления») Мухаммад Салим ал-‘Ава говорит о застое *фикха* из-за давней практики *таклида* и поднимает ряд вопросов, требующих решения (‘Awa, 1998). Он также отметил, что политическая юриспруденция (*ал-фикх ас-сийаси, ас-сийаса аш-шар‘ийя*) не сумела интегрировать коранические принципы *шуры* и ответственности. Ал-‘Ава утверждает, что ограничение срока полномочий главы государства является уже не возможностью, а необходимостью, и что во многих других областях необходимо разрабатывать *фикх* с учетом полного *иджтихада*: для получения соответствующих ответов на вопросы гражданства, свободы объединений, политических партий в контексте национального государства и мирных отношений с другими государствами. Кроме того, право женщин на участие в политической жизни общества, их право выступать в качестве судей и свидетелей, а также абсолютное равенство в их праве на жизнь, о чем говорится в некоторых учебных трудах, были явно дискриминационными — в отношении, например, *диййа*. Аналогичные вопросы возникают касательно равенства в части основных прав немусульман и формулировок *фикха* в отношении обложения подушной податью (*джизйа*), позиции ислама в отношении искусства и музыки, а также в вопросах уголовного права, касающихся отступничества и доказательного права, особенно методов доказательства, которые следует привести в соответствие с современными и более надежными научными средствами установления фактов.

Ал-‘Ава начал свою работу с обзора книги Джамала ал-Банни, озаглавленной «*Нахва фикх джадид*» («К новому фикху»), и находит общие черты в их подходах к некоторым сложным аспектам обновления *фикха*. Однако ал-‘Ава отмечает и разницу между его собственным подходом и подходом ал-Банни: в то время как ал-Банни, по-видимому, отклоняется от устоявшихся методологий обновления и реформ, ал-‘Ава полагает, что большинство вопросов можно решить с помощью принятых исламских методологий *иджтихада* (‘Awa, 1998, pp. 20-222).

Выше упоминается довольно длинный список вопросов, содержащий здоровую дозу самокритики среди мусульманских ученых, — можно сказать, зарождение об-

новления и *тадждида*. Некоторый прогресс по многим из них был достигнут за счет принятого в XX веке закона о реформе семейного права и образовании, хотя прогресс в разных странах неодинаков и в целом эклектичен. Многие из рассмотренных мной авторов не только ставили вопросы и поднимали проблемы, но также анализировали их и обсуждали возможные решения. Формат статьи не позволяет рассуждать более подробно, но в другой работе я попытался дать более полную картину мер по реформированию исламского права в двадцатом веке с помощью статутного права, юридической доктрины и научных исследований (Kamali, 2008). Двадцатый век стал свидетелем различных аспектов исламского возрождения, включавшего как возрождение салафитского типа, так и современное реформирование посредством статутного права. Однако конституционное право и правительство остаются той областью, в которой отсутствуют ощутимые улучшения на основе *тадждида*. Но даже здесь «арабская весна», которая все еще продолжается, может начать процесс политических реформ, где возрожденческая и новаторская исламская мысль, демократия и права человека могут смешаться и привести, надеюсь, к комплексным изменениям, в противовес случайному импорту западных законов и конституций, которые мы наблюдали в прошлом и которые сейчас находятся под пристальным вниманием и, вероятно, будут изменены и заменены.

РЕЛЕВАНТНОСТЬ МАКАСИД

Возобновление интереса к *макасид аш-шари'а* — высшим целям исламского права, отмечающемуся в исламской мысли и науке в последние десятилетия, является частичным ответом на текстуалистский подтекст схоластических методологий толкования и *иджтихада*. *Макасид* теперь стали общепринятой сферой компетенции и критерием реформистской идеи и инициативы. Всякий раз, когда *тадждид* вводит инициативу, план или цель, которые можно отнести к пяти основным целям¹ (то есть *даруриййат*), его подлинность чаще всего подтверждается в этом контексте. Однако в том случае, когда *тадждид* не может быть связан ни с одной из признанных целей шариата, представляется возможным применить негативный тест — то есть *тадждид* действителен, если он не противоречит ни одной из неизменных норм и принципов ислама. В этом случае, чтобы доказать применимость *тадждида*, не нужно приводить подтверждающие доказательства из исламских источников. Применение *тадждида* к догме и основным столпам ислама явно ограничено. Однако поскольку *тадждид* может с большей гибкостью заниматься вопросами вне этой сферы, а также проблемами, касающимися человеческих отношений и *му'амалат*, то нетрудно увидеть его релевантность для проблем модернизма и цивилизационного обновления.

Связь *макасид* с *тадждидом* можно проследить применительно к экономическому развитию, которое не является юридической или явно религиозной концепцией, однако борьба с бедностью посредством экономического развития и справедливого распределения богатства являются важными аспектами одновременно и целей шариата, и *тадждида*. Имамы ал-Газали и аш-Шатиби полагали, что исламская мысль должна заниматься более широкими целями нашей религии, а не только ее запретительными аспектами или исключительно буквальными толкованиями (Kamali, 2008, pp. 40-41). Эффективнее всего это видение может быть достигнуто путем привлечения внимания к *макасид*, це-

1. Пять основных целей: защита жизни, религии, человеческого интеллекта, собственности и семьи. Шестым пунктом в этот список добавлено личное достоинство или честь. Подробнее см. (Kamali, 2008, pp. 123-140).

ликом ориентированному на цель, с более широким охватом и способному быть выше особенностей, которые иногда могут идти в разных направлениях и требуют согласования в свете целей шариата.

Если посмотреть с противоположной стороны, то сами цели могут развиваться через *тадждид*. Таким образом, некоторые аспекты *макасид*, остающиеся недостаточно развитыми, могут разрабатываться за счет исследований, ориентированных на *тадждид*. Это можно сказать о роли рациональности (*'акл*) в идентификации целей шариата, а также о возможности расширения обычного поиска основных целей или *даруриййат*, чтобы включить в него другие ценности и цели, которые явно подкрепляются письменными источниками. Другими словами, двум другим категориям *макасид*, а именно дополнениям (*хаджиййат*) и улучшениям (*тахсиниййат*), может не хватать более подходящих индикаторов и методологических уточнений, чтобы минимизировать произвольность их идентификации. Поскольку эту тему я уже более подробно рассматривал в других работах (Kamali, 2008; Kamali, 2008a), то здесь достаточно сказать, что более важным аспектом *тадждида* в отношении *макасид* является установление более тесной взаимосвязи между письменными наставлениями (*нусус*) и их целями. Поэтому уже недостаточно выводить положение (*хукм*) шариата из текста в полном отрыве от его целей и задач (Bashir, 2009, p. 94).

КРИТИКА ТАДЖДИДА

Атмосфера кризиса, преобладавшая в постколониальном мусульманском мире, также начала подрывать доверие к *тадждиду*. Например, общественное мнение становилось все более критичным по отношению к движениям за *тадждид* в Турции, видя распад Османского халифата и рост сомнительных групп *тадждид-ислах*, таких как движение Ататюрка с его западными и секуляристскими целями, которые Рашид Рида позже называл подражательным *тадждидом*, зараженным западными моделями. Корни *тадждида* уже видели не в пророческом хадисе, а в западном модернизме, и потому его аутентичность подвергалась сомнению. Некоторые даже стали приравнивать *тадждид* к секуляризму, а другие — к пагубным нововведениям (*'бида*) под видом ислама (Bashir, 2009, pp. 111-112).

События двадцатого века в дискурсе о *тадждиде* можно сгруппировать в четыре следующих кластера:

1. Прецедентно-ориентированный *тадждид*, главным образом стремящийся решать новые проблемы через *иджтихад*. Сторонники этой позиции связывали *тадждид* с прошлым сценарием, который также был важной составляющей движения *салафизма*. В данном случае предполагается, что сценарий состоит не только из текста Писания, но также из школ, ученых личностей и имамов прошлого, что, очевидно, приближает его к подражанию и *таклиду*, за исключением того, что сторонники этого течения оставались открытыми для *иджтихада*, пусть ограничительного и тщательно регулируемого. Такого направления придерживались Рашид Рида, Рамадан ал-Бути и Махмуд ат-Таххан (Bashir, 2009, pp. 113-114).
2. Пропаганда открытого *иджтихада* (*ал-иджтихад ал-мафтух*), одинаково подерживающая Писание и рациональность. Мухаммад Икбал, 'Абд ал-Мута'ал ас-Са'иди, Амин ал-Холи и Йусуф ал-Кардави придерживались данного направления в своем призыве к освобождению исламской мысли, пропаганде *шариата* и *иджтихада* в сочетании с современными реалиями и изменениями.

3. Исламизация знаний (*исламиййат ал-ма'рифат*) и движение за эпистемологическую реформу, направленное на преодоление кажущегося кризиса цивилизации (*азмат ал-хадара*) через методологические инновации и реформы. Это направление выражает Международный институт исламской мысли в Вирджинии с момента его основания в 1981 г. Институт и его основатели критически относятся к *таклиду* с одной стороны и видят вызовы современности через призму западных доктрин с другой. *Тадждид* для сторонников этого направления означает реформирование методологий мышления (*ислах манахидж ал-фикр*), состоящих из двух совместных прочтений, а именно прочтения текста (*кира'ат ан-насс*) и прочтения экзистенциальной реальности (*кира'ат ал-кавн*) в свете исламских ценностей. Очевидно, что основное внимание уделяется инструментам и методологиям, а не предмету и содержанию. Данного течения придерживаются 'Абд ал-Хамид Абу Сулейман, Таха Джабир ал-'Алвани, Имададдин Халил, Мухаммад Камал Хасан и другие (Abu Sulayman, 1994, p. 40; 'Alwani, 1995, pp. 72-72).
4. *Тадждид*-глобализация, предлагающая гораздо более общее понимание *тадждида*, которое не привязано к какой-либо конкретной методологии или рамкам, но стремится преодолеть вызовы современности в их собственном контексте. Глобализация заставила мусульманский мир столкнуться с задачами цивилизационных пропорций, а потому усилия по обновлению и *тадждиду* должны учитывать характер задачи и воплощать ее расширенный масштаб и размеры. К сторонникам данного течения относятся Мухаммад 'Абид ал-Джабири, Абу-л-Касим Хадж Ахмад, 'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, Мухаммад ат-Талби и другие, утверждающие, что движения прошлого за *таджид* не смогли достичь своих целей главным образом из-за своих эклектичных подходов к методологическим вопросам, прошлому наследию и современным изменениям, воспринимающих современную реальность главным образом через призму религии и наследия прошлого.

По словам Малика Беннаби (ум. 1973 г.), мусульманские реформистские движения страдали от плохого планирования и отсутствия контроля. Результатом стало смешение двух школ мысли, а именно модернистов и реформистов. Первая школа сбилась с пути, обратившись к Западу в поисках готовых решений для местных проблем, в то время как вторая оставалась зависимой от прошлой славы, верна статус-кво и была не в состоянии постичь сами причины недуга (Bagum, 1993, pp. 163-164). Другой наблюдатель отметил, что ислам пал жертвой местничества и стал сводиться к ряду ритуальных действий, подавлявших его более широкие цивилизационные цели. «К сожалению, строго не цивилизационные проблемы» заняли повестку дня многих недавних движений исламского возрождения (Ahsan Khan, 2003, p. 58). На конференции Каирского университета «Диалог цивилизаций» в 2005 г. Тарик ал-Бишри заметил, что «модернизм (*му'асара*) у мусульман постколониального периода в целом основывался на западном модернизме и западной цивилизации. Мусульмане смотрели на себя через призму Запада». Другой участник того же события, Ибрагим ал-Байуми, отметил, что «дискурс модернизма среди исламских движений в основном заключался в приближении и сравнении с западной моделью. Либеральные секуляристские движения некритически приняли эту модель для своих собственных задач» (Ahsan Khan, 2003, p. 58). Иллюстрацией могут служить работы Касима Амина, который защищал гендерное равенство под влиянием идей Абдо, но вскоре поддался течениям западного модернизма, так что его авторитет в исламе все более омрачался западной мыслью.

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ (ТАДЖДИД ХАДАРИ)

Далее я рассмотрю вопрос о том, как мы понимаем идею цивилизационного обновления в исламе.

Исламские учения в целом выражают определенное осознание и понимание своего внутреннего «я» и внешней среды, будучи информированным и просвещенным за счет набора принципов и здравого смысла. Внешним аспектом этого осознания является цивилизационная миссия, касающаяся отношений между людьми и сообществами и, в свою очередь, их связи с земным местом и средой обитания. На этом основано учение ислама о наместничестве человека на земле (*истихлаф фи-л-'ард*) и его ответственности за построение и создание справедливого общественного порядка, этически обоснованного и обогащенного духом благодати (*ихсан*). В исламских учениях также излагаются понятия напоминания (*зикр*), добрых советов (*насиха*) и извечной борьбы (*джихад*) за самосовершенствование и само общество, в котором человек живет, а затем, конечно, *ислах* и *тадждид*. Напоминание и добрый совет считаются необходимыми, поскольку эти ценности могут пасть жертвой забвения и пренебрежения человеком. Поскольку носитель *тадждид* напоминает о том, что является религиозным обязательством и «привлекает внимание к цивилизационному видению ислама, то *тадждид* является для ислама одновременно религиозной и практической необходимостью» (Ashur, 2009, p. 636).

Идея сознательного понимания теоцентрического ядра исламских учений выражена в Коране следующим образом: «Скажи [О Пророк]: Это — мой путь. Я призываю к Аллаху, обладая видением — я и те, кто за мной последовали» [Коран, 12:108].

«Призыв к Аллаху», провозглашенный Пророком, описывается в этом аяте как результат осознанного понимания и убеждения, доступного и поддающегося проверке светом разума, что также демонстрирует подход Корана к самой религии. Осознанное понимание должно означать интеграцию внутреннего пробуждения верующего с его внешним поведением и ролью, которую он должен играть в постоянном стремлении к социальному совершенствованию.

Цивилизационное обновление является общим и глобальным явлением, как и роль *тадждид* в нем, которая должна быть насыщенной по содержанию и всеобъемлющей. *Тадждид* также может быть общим или затрагивать только те аспекты цивилизации, которые требуют обновления. Как уже отмечалось, *тадждид* включает в себя все мусульманское сообщество и не ограничивается его отдельными группами и регионами. Он также не ограничивается какой-либо конкретной сферой религии, но включает в себя весь ислам. Таким образом, *тадждид* может заниматься религиозными вопросами и аспектами исламских верований (*ибада* и *'акида*), хотя и не в эссенциалистском смысле, а в смысле устранения необоснованных наслоений и отклонений от них, а также достижения более высоких уровней интеграции рационального мышления с сущностью веры и поклонения. Если религиозные практики стали слишком ритуалистическими вплоть до отрыва от их значения и духа, то обновления, очевидно, необходимы. Аналогичным образом, если неуверенность относительно влияния секуляристской современности и науки поднимает вопросы об их приемлемости или иные вопросы с точки зрения ислама, то *ислах* и *тадждид* вполне могут сыграть свою роль (Bashir, 2009, p. 204).

Как отмечалось ранее, *тадждид* и *ислах* не ограничиваются определенным отрезком времени и могут быть реализованы при выявлении явного пренебрежения или отклонения от норм ислама. Не предлагая монополию какой-либо группы на эти идеи, важно от-

метить, что *таджид*, *ислах* и *иджитihad* в специализированных областях и вопросах реализуются экспертами, будь то физические лица или органы и учреждения, в соответствии с кораническим обращением к верующим: «Спрашивайте обладателей знания, если сами вы не знаете» [Коран, 16:43]. Это особенно актуально в наше время повсеместной специализации дисциплин. *Таджид* и *иджитihad* в вопросах, касающихся шариата, должны объединить текст и правовые нормы (*нусус* и *ахкам*) с их действительными целями и *макасид*, как отмечалось ранее. Исламская цивилизация, основанная на умеренности, согласуется с кораническим видением *васатыййи* (умеренности, срединного пути), является универсальной и всесторонней, рассматривая все человечество как единое братство (Kamali, 2010). Исламская цивилизация также развивается, так что обновление и реформа рассматриваются в связке с реальными потребностями и благами (*маслах*) людей. Об этом также сообщают коранические наставления о сострадании (*рахма*) и мудрости (*хикма*). Двумя другими важными аспектами этого видения являются беспристрастное правосудие и, как уже отмечалось, стремление быть добрым к другим (*ал-‘адл ва ал-ихсан*).

Теперь я кратко изложу различные аспекты цивилизационного обновления в исламе, особенно в его взаимоотношениях с другими крупными цивилизациями:

1. Отвечать тем, что лучше. Это основано на тезисе Корана о том, что «Добро и зло не могут быть равны. Так отклони же зло добром, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет тебе горячим другом» [Коран, 41:34]. Это важный ориентир для исламского представления о взаимодействии с иным Другим — в самом деле превосходный ориентир для мирного сосуществования и сотрудничества во взаимовыгодных делах (Kamali, 2010).
2. Признание и пропаганда плюрализма в культурной, политической и социально-правовой составляющей цивилизации. Это основано на кораническом принципе: «Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах...» [Коран, 5:48, 49:13].
3. Развитие взаимовыгодного сотрудничества и обмена с другими сообществами и цивилизациями. Возможности такого сотрудничества (*та‘авун*) обширны, в частности, в науке и торговле, заботе об окружающей среде, борьбе с терроризмом и насилием, в области ядерного оружия и оружия массового поражения. Отношения с немусульманскими сообществами и народами должны основываться, прежде всего, на рациональности, а не на положениях Писания и шариата.
4. Укрепление и дальнейшее развитие правовой практики меньшинств (*фикх ал-акаллиййат*) для мусульманских меньшинств в немусульманских странах. Оно должно основываться на кораническом принципе, согласно которому «Ни на одного человека не возлагается сверх его возможностей» [Коран, 2:233], а также на его указаниях об устранении трудностей (*раф‘ ал-харадж*). Это также подразумевает определенную приверженность общему гражданству для меньшинств в странах с мусульманским большинством в соответствии с принципом равенства перед законом и принципом взаимного переселения (*му‘амала би-л-мисл*) с более широким сообществом, а также отношениями между мусульманскими и немусульманскими странами по всему миру.
5. Цивилизация, как правило, связана с красотой, искусством и культурой, поэтому ислам советует подчеркивать свои способствующие красоте ценности

(*ал-киййам ал-джамилийя*). В Коране имеется множество ссылок на неограниченный потенциал Земли для роста прекрасной флоры и фауны, садов и рек, а также заповеданной Аллахом красоты птиц, животных и морских обитателей. Поучительными в этом отношении являются также два известных хадиса, которые можно процитировать: «Аллах красив, и Он любит красоту» и «Воистину, Аллах наделил все красотой». Таким образом, мы должны приложить усилия, чтобы обнаруживать и проявлять ее между собой и в наших отношениях с другими сообществами и цивилизациями.

6. Непокколебимая приверженность делу продвижения равенства, свободы, прав человека, гендерной справедливости и защиты человеческого достоинства женщин. Мы также обращаем внимание на поддержку этических норм и аспектов цивилизации, которые слишком часто игнорируют и обходят (Kamali, 2010, pp. 95-96).
7. Решительная позиция и приверженность делу ликвидации межрелигиозного конфликта между суннитами и шиитами. Это призыв к принятию всесторонних мер, чтобы сделать кораническое видение «Воистину, верующие — братья. Посему примиряйте братьев» [Коран, 49:10] реальностью взаимоотношений между всеми мусульманскими сообществами и народами. Суть этого богословского единства подтверждается трюизмом о том, что все шесть догматов веры (*иман*) и пять столпов ислама у суннитских и шиитских последователей ислама идентичны.

Могу также добавить примечание о Международном институте передовых исламских исследований (IAIS) в Куала-Лумпуре, который начал свою деятельность в качестве исламского аналитического центра в октябре 2008 года². Это неправительственный институт по продвижению исследований ислама и современных проблем. Институт принял базовое видение цивилизационного обновления (*тадждид хадари*), направленное на расширение сферы возрожденческого дискурса последних десятилетий XX века с его чрезвычайно узкой ориентацией на проблемы *фикха*, манеры, на то, что мусульмане носят и что они едят и пр., то есть проблемы, едва ли значимые для всей уммы, на более широкие темы и цели исламской цивилизации. При этом мало внимания уделялось вопросам справедливости и хорошего управления, борьбе с нищетой, науке, технике и окружающей среде, а также отношениям ислама с другими цивилизациями, т.е. вопросам, в настоящее время составляющим основную программу исследований IAIS Малайзии. Институт издает ежеквартальный рецензируемый журнал «Ислам и цивилизационное обновление», посвященный современным и политическим исследованиям, и служит платформой для продвижения общественных дебатов, конференций и семинаров³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И РЕКОМЕНДАЦИИ

Несмотря на несколько дезориентирующие взгляды, поразившие исламскую мысль в постколониальный период, очевидно, что «потенциал *тадждида* является постоянной чертой уммы от ее зарождения до конца времен... Потенциал может сдерживаться или усиливается рядом факторов, но он остается в сообществе именно потому, что его компоненты содержатся в Коране и Сунне» (Bugagie, 5). Даже, казалось бы, в вестернизированных мусульманских обществах сегодняшнего дня

2. Автор является основателем-председателем и старшим научным сотрудником IAIS Малайзия.

3. Подробности см. на сайте IAIS Малайзия www.iais.org.my

этот потенциал *тадждид* присутствует. Сложность нашего современного общества может модифицировать роль *алима-муджаддид*, так как сама программа *тадждид*, как и само дело по реорганизации и управлению государством сегодня, требует участия множества активистов, технократов, профессионалов и, конечно же, ученых (*улама*). Но стремление к *тадждиду* и способность уммы осуществить его явно подтверждается появлением движений исламского возрождения во многих мусульманских странах. «Очевидно, что в каждом мусульманском сообществе есть скрытая энергия для *тадждид*а, даже в тех, которые могут показаться отклонившимися от центра» (Bugagie, 5).

Современная наука явно расширила сферу *тадждид*а, распространив ее на вопросы, выходящие за рамки установленного текста и прецедента. Отчасти это стало следствием столкновений ислама с современностью и характера проблем, с которыми умма должна столкнуться в эпоху глобализации. Вопросы подлинности и проверки идей, представленных во имя *ислаха* и *тадждид*а, всегда находились в центре внимания ученых. Проблема приверженности прошлому сценарию стала преувеличенной и переоцененной, зачастую за счет сужения сферы реформистского дискурса. Задача, которая по-прежнему остается и требует постоянного вовлечения видных мусульманских мыслителей, заключается в нахождении правильного равновесия того внимания, которое уделяется действительным, но подчас противоречивым проявлениям исламской аутентичности, и формированию адекватных ответов на современные проблемы. Например, проблемы хорошего управления, экономического развития, науки и техники нельзя полностью решить за счет прошлого сценария или с точки зрения права и религии. Более общие проблемы науки и цивилизации также свидетельствуют о необходимости более разнообразных мер реагирования, которые при этом не противоречат исламским ценностям. Теперь я предлагаю следующее:

- Предыдущий анализ показал, что *тадждид* является важным инструментом достижения обновления и социального прогресса в гармонии с религиозными принципами. И все же это общая и глобальная концепция, которая не должна ограничиваться узкими техническими аспектами и ограничительными толкованиями.
- Исламский дискурс об обновлении и *тадждиде* развивался совместно с преобладающими условиями истории и времени. Он продемонстрировал внутреннее разнообразие и возможности для решения новых задач. Мы показали, что изначально относительно открытое понимание *тадждид*а было впоследствии ограничено по мере кристаллизации ведущих школ богословия и права. Дискурс о *тадждиде* в XX веке был склонен смотреть на новые горизонты, но затем оказался в напряженных условиях противостояния с западной современностью и международными вызовами. Тем не менее, дискурс о *тадждиде* продолжил развиваться и, возможно, теперь начинает восстанавливать свою динамику. Таким образом, *тадждид* стал шире, перестал быть обязанностью лишь отдельных *муджаддидов*, привлекая внимание видных мыслителей, политиков, педагогов, основных СМИ и международного сообщества. *Таджид* теперь следует рассматривать в этом более широком контексте и не считать больше прерогативой исключительно отдельных лиц и *муджаддидов*.
- *Таджид* и *ислах* дополняют друг друга в том смысле, что попытки обновления и возрождения предпринимаются, когда имеет место пренебрежение или даже

неверное понимание и искажение принципов ислама. Таким образом, *тадждид* повлечет корректирующие действия и реформы и проложит путь к обновленному видению ислама. *Тадждид* и *ислах* как таковые следует рассматривать как понятия, взаимно дополняющие и поддерживающие друг друга.

- *Тадждид* также должен дополняться *иджтихадом*. Учитывая, что *тадждид* не регулируется за счет собственной методологии, *иджтихад* и его разновидности обогащаются сложной методологией *усул ал-фикх*. Тем не менее, *тадждид* должен опираться на свои собственные ресурсы. *Тадждид* должен, насколько это возможно, черпать вдохновение непосредственно из Корана и Сунны, а также из более общего видения *макасид аш-шари'а*. Другими словами, принципы и методология *иджтихада* должны дополнять применение *тадждида* к юридическим вопросам.
- Тема *тадждида* не относится к *фикху*, и его нельзя подвести под какую-либо одну дисциплину. Это междисциплинарное понятие, которое черпает вдохновение и поддержку во всех областях исламского знания и в современных науках, не противоречащих исламским ценностям. Этот междисциплинарный подход к *тадждиду* должен получить большее признание.
- Следует остерегаться синкретизма и смешения противоречивых исламских и секуляристских доктрин, берущих свое начало в различных философских взглядах и точках зрения. Поверхностная совместимость не заменяет подлинной гармонии. Только последняя может предложить потенциал для роста, тогда как вероятная совместимость недолговечна и может даже посеять семена конфликта, которых следует избегать. Хотя мы рекомендуем более общий подход к *тадждиду*, мы также предостерегаем от попыток, путающих синкретизм и чрезмерные наклонения с подлинным *тадждидом*.
- *Тадждид* и *ислах* не должны ограничиваться законодательными вопросами, но должны видеть более общую картину целей исламской цивилизации, забытых аспектов ответственности и хорошего управления, искоренения нищеты и взаимоотношений ислама с другими цивилизациями.
- Хотя исламский фундаменталистский дискурс XX века и не является внутренне монолитным, он, тем не менее, сузил горизонты дискуссий о возрождении и реформах. Частично это вызвано западным колониализмом и военной агрессией. Будет трудно достичь равновесия и баланса исламского дискурса в условиях напряженности, повышенной исламофобии и предвзятого отношения СМИ к исламу. Мы имеем в виду, что *тадждиду* способствует мирная обстановка. Когда социальным климатом овладевает хаотичная политика, экстремизм и насилие, *тадждид*, чаще всего, идет на убыль. Подлинному *тадждиду* способствует благоприятная обстановка нормальности и мира, что должно быть общей целью и задачей лидеров и правительств как исламской, так и западной мысли.
- Мусульмане должны объединиться с другими сообществами и нациями для решения общих проблем торговли людьми, употребления наркотиков, болезней, моральной развращенности и угнетения, прибегая при этом к помощи инновационных решений, которые вполне могут воспользоваться *тадждидом*. Таким образом, *тадждид* в эпоху глобализации может получить международное измерение и выработать общие решения одновременно для мусульман и для немусульман.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alwani, T. J. (1995). *Islah al-fikr al-islami: Madkhal 'ila nizām al-khitab al-islami al-mu'asir*. Virginia: al-Ma'had al-'alami li-l-fikr al-islami.
- Ashur, A. (2009). Manhaj al-ta'amil ma' al-Qur'an wa al-sunnah. In Mahmud Hamdi Zaquzuq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.
- Atiyah, J., Zuhaili, W. (2002). *Al-Tajdid al-fiqh al-islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Awa, M. S. (1998). *Al-Fiqh al-islami fi tariq al-tajdid*. Cairo: al-Maktab al-Islami.
- Abu Khalil, A. (1995). Revival and Renewal. In John L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol.3 (p. 432). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Abu Sulayman, A. (1994). *Azmat al-'aql al-muslim*. Virginia: al-Ma'had al-'alami li-l-fikr al-islami.
- Ahsan Khan, M. (2003). *Human Rights in the Muslim World*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Barium, F. (1993). *Malik Bennabi, His Life and Theory of Civilisation*. Kuala Lumpur: Budaya Ilmu.
- Bashir, I. (2009). Al-Tajdid fi al-fikr al-islami. In Mahmud Hamdi Zaquzuq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.
- Bugagie, U. M. *Concept of Revitalization in Islam* (unpublished PhD thesis).
- Dajani, A. S. (1955). *Afkar fi al-taghyir*. Kuwait: Maktabat al-Awqaf.
- Ibn al-Athir. (1983). *Jami' al-usul li-ahadith al-rasul*. Vol. 11. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Khaldun. (2004). *Muqaddimah*. Cairo: Dar al-Fajr li-l-Turath.
- Ibrahim, A. R. H. (1999). Al-Tajdid: min al-nass 'ala al-khitab: bahth fi tarikhiyat al-mafhum al-tajdid. *al-Tajdid*, Vol. 3, No. 6. Kuala Lumpur: IIUM.
- Imamah, A. M. (2001). *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami*. Beirut: Dar Ibn al-Jawzi.
- Imarah, M. (1980). *Tajdid al-fikr al-islami: Muhammad 'Abduh wa madrasatuhu*. Cairo: Kitab al-Hilal.
- Imarah, M. (1990). *Azmat al-fikr al-islami al-mu'asir*. Cairo: Dar al-Shuruq al-Awsat.
- Jabiri, M. A. (1996). *Al-Din wa al-dawlah wa tatbiq al-shari'ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2008a). *Maqasid al-Shari'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal*. London & Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia.
- Kamali, M. H. (2010). *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia.
- Makkah al-Mukarramah Declaration (2005). Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference (5-7 Dhu'l-qadah 1426 / 7-8 December 2005).
- Meer, N. (2012). Complicating 'Radicalism' — Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain. *Arches Quarterly*, Vol.5, 10-20.
- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International.
- Qaradawi, Y. (1992). *Liq'a'at wa biwarat hawla qadaya al-Islam wa al-'asr*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Qaradawi, Y. (2001). *Min ajli sabwah rashidah: Tajaddud al-din wa tanabbud al-dunya*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Qaradawi, Y. (2006). *Hawla qadaya al-Islam wa al-'asr*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Qaradawi, Y. (2006a). *Ummatuna Bayna Qarnayn*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Rafiq, A. B. (2009). Al-Tajdid wa ahammiyyatuh fi al-'asr al-hadith. In Mahmud Hamdi Zaquzuq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.

Saeed, A. (2004). Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an. In Suha Taji-Farouki (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (pp. 37-67). London: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies.

Sayyid, A. S. (2009). Al-Tajdid fi al-fikr al-islami: Mashru'iyatuh wa Dawabituh. In Mahmud Hamdi Zaquq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.

Taji-Farouki, S. (Ed.). (2004). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies.

Turabi, H. (1978). *Tajdid al-fikr al-islami*. Jeddah: al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr.

Voll, J. O. (1983). Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah. In John L. Esposito (Ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.

CRITICAL THOUGHT AND THE FUTURE OF ISLAM*

Ziauddin Sardar
zsardar51@gmail.com

This is a translation of essay by Prof. Ziauddin Sardar, originally published at Oxford Islamic Studies web-site: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0313_critical_thought.html

Keywords: *modern Islam, critical thinking, ijtiḥād.*

Professor of Law and Society,
Middlesex University, London
Ziauddin Sardar

* This is a translation of Sardar's essay, originally published on Oxford Islamic Studies website: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0313_critical_thought.html

Эссе известного лондонского ученого, которого газета Independent называет «британским собственным мусульманским полиматом». Сардар (р. 1951 г.) — лауреат многих литературных премий, интеллектуал и критик, специализирующийся на мусульманской мысли, футурологии и связи культуры с наукой. По версии журнала Prospect, входит в 100 самых влиятельных интеллектуалов Великобритании.

**Зияуддин
Сардар**

Профессор права
и общества,
Миддлсекский
университет,
Лондон

Ключевые слова: *современный ислам, критическое мышление, иджтихад.*

Критический дух играл центральную роль в исламе с самого начала его истории. По всему Корану разбросано множество указаний на мышление и обучение, рефлексию и разум. Священный текст в самых сильных выражениях обличает тех, кто не использует свои критические способности: «Худшие из животных пред Аллахом — глухие, немые, которые не понимают» [Коран, 8:22]. При беглом взгляде на биографию Мухаммада становится видно, что его стратегические решения были итогом критических дискуссий — именно так, в частности, он пришёл к решению провести битву при Бадре за стенами Медины, а впоследствии выкопать ров для обороны города. Ключевой совет Пророка его последователям, согласно одной из версий «Прощального паломничества», был таков: «хорошо размышлять» (Наукал, 1976, р. 487). Наука, выросшая из собирания традиций и высказываний Пророка, сама базировалась на инновационном и детализированном критическом методе. Широко признано, что споры и дискуссии, аргументы и контраргументы, филолого-текстологический и научный критицизм были «визитной карточкой» классической мусульманской цивилизации (Rosenthal, 1975). Роджер Аллен возводит исламскую традицию критицизма к Абу Таммаму (ум. 846 г.) и Ибн Абд Раббихи (ум. 940 г.), двум поэтам и выдающимся литературным критикам (Allan, 1998). Исламская философская теология полна критических работ, авторами которых были, в частности, Ибн Хазм (994–1064), Ибн Сина (990–1037) и Ибн Рушд (1126–1198). Критический

* Перевод статьи З. Сардара, опубликованной на сайте Oxford Islamic Studies по адресу: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0313_critical_thought.html

анализ явно прослеживается в трудах таких классических мусульманских учёных, как выдающийся оптик ал-Хайсам (965–1040), универсальный учёный ал-Бируни (973–1048) и астроном ал-Баттани (858–929). Дебаты и дискуссии, такие как спор между ал-Газали (1058–1111) и Ибн Рушдом, были нормой в классическом исламе.

Но в современном мусульманском мире критический дух отсутствует, если не считать сравнительно небольшого числа реформистски настроенных учёных.

Причины угасания критического мышления многообразны. Возможно, во всём виновен ал-Газали, если верить популярному мнению. Ал-Газали «энергично нападал на философию в своём трактате «Опровержение философов», и в результате их роль в суннитском мире значительно снизилась» (Saeed, 2006, p. 103), а тем самым обесценился и критический подход. Возможно, верно предположение Мухаммада Аркуна о том, что виноваты «известные декреты ал-Кадира от 1017–18 и 1029 годов», запретившие мутаизм — рационалистическую богословскую школу, что процветала в Багдаде и Андалусии между VIII и XII вв. Как результат, «по сей день улемы официально привержены защите ортодоксии и не желают воскрешать идеи оригинальных мыслителей-новаторов классического периода» (Arkoun, 2002, p. 13). Возможно, главной причиной было «закрытие врат иджтихада», то есть запрет на «доказательное мышление», посредством которого юрист должен был критически исследовать исламское право и выносить независимое решение. Хотя никто конкретно не «закрывал врата», их закрытие стало считаться, по словам Садакат Кадри, «историческим фактом, а не поэтически-эвфемистическим способом сказать, что юристы уже не так хороши, как раньше» (Kadri, 2012, p. 87). Возможно, всё дело в том, что мусульманские общества не смогли создать «легально автономного корпоративного управления», что арабская мысль «сущностно метафизична» и не способна выработать универсализм и что мусульманская культура и этика просто слишком почтительны к религиозным авторитетам, по мнению Тоби Хаффа (Huff, 1993, pp. 222–236). Возможно, критицизм умер из-за того, что государство не поддерживало и не защищало разномыслие, или же из-за европейской колонизации мусульманского мира. Однако все эти объяснения причин упадка мусульманской цивилизации и исчезновения критического духа неполны, а некоторые и весьма сомнительны, как я доказывал в своей лекции 12 декабря 2006 г. в Королевском Обществе в Лондоне¹.

Важно исследовать причины, по которым многие верующие мусульмане (если не большинство их) отказались от критицизма и критического мышления, но не менее важно и как-то исправлять ситуацию. Из-за нехватки критического духа, отсутствия философов, мыслителей, писателей и активистов, которые постоянно нападали бы на общепризнанную мудрость и спорили бы с ортодоксией, в течение веков утвердилась и завоевала господство одна-единственная интерпретация ислама. Из-за этого же в мусульманских обществах воцарилась атмосфера нетерпимости, глубоко укоренились экстремизм и обскурантизм. Многое в религиозной мысли и культуре мусульманских обществ свелось к скудному набору благочестивых форм поведения. Пути для свежих и оригинальных идей оказались перекрыты. Несомненно, у многих мусульман отсутствует модель мирных взаимоотношений с Другим, адаптации к разнообразию жизни в условиях быстрых и ускоряющихся перемен.

Ежеквартальное издание «Критический мусульманин» (www.criticalmuslim.com), основанное мною в 2011 году, предоставляет место критическому духу в исламе. Цель издания

1. Ziauddin Sardar, «Islam and Science: Beyond the Troubled Relationship»; сокращённая версия: (Sardar, 2007).

в том, чтобы создать площадку для всестороннего обсуждения критицизма, где можно было бы открыто выражать разномыслие, ставить и обсуждать сколь угодно спорные вопросы. Этот проект был вдохновлён «арабской весной». Но восстания на Ближнем Востоке и в Северной Африке быстро показали, что одно дело — свергнуть диктатуру и совсем другое — бороться с деспотизмом и культурой слепого подчинения, глубоко встроенной в мусульманский образ мыслей, культуру и общество. Журнал в печатной версии публикуется Мусульманским институтом (www.musliminstitute.org) и академическим издательством Hurst & Co (www.hurstpublishers.com). Наша основная предпосылка — убеждённость в том, что достойное будущее для ислама зависит от нашей способности критически смотреть на его историю, традиции, наследие, теологию, общество и культуру.

Этот проект связан с моими собственными поисками. В своих путешествиях по мусульманскому миру с 1960-х гг. до конца XX века, описанных в книге «Напрасные поиски рая: путешествия мусульманина-скептика» (Sardar, 2004), я встречал множество мужчин и женщин, старых и молодых, посвятивших себя исламу со страстью и идеализмом. Страсть может быть достоинством, но может и отравить человека, если её не умеряет некоторая доля критицизма. Эта книга ясно показывает, что любое направление ислама — как и всякой другой религии — нуждается в здоровой порции скептицизма, чтобы не вырождаться в авторитарное мировоззрение. Многие читатели жаловались, что книга «не завершена по-настоящему». Последняя глава описывает подготовку к очередному путешествию и заканчивается словами: «Но это уже другая история». Журнал «Критический мусульманин» и есть настоящее продолжение той книги. Но личное свидетельство не заменяет рационального объяснения.

Можно задать законный вопрос: если есть множество прекрасных журналов об исламе и близких областях, зачем нужен ещё один? Чем будет отличаться «Критический мусульманин» от остальных? Большинство журналов по самой своей природе посвящены конвенциональной науке и сосредоточены на определённых дисциплинах — теологии, праве, истории или антропологии ислама, политике и международных отношениях на Ближнем Востоке и т.д. Они обслуживают академическую аудиторию, которая всё уменьшается из-за растущей специализации современной науки. Напротив, «Критический мусульманин» — междисциплинарный и трансдисциплинарный журнал, ориентированный на будущее и на гораздо более широкую аудиторию. Кроме того, мышление и интеллектуальный ригоризм не ограничены рамками академической науки. Некоторые из лучших мыслителей и учёных работали за пределами академических институтов в качестве писателей, журналистов, политических аналитиков, гражданских активистов и публичных интеллектуалов. Итак, «Критический мусульманин» предназначен для всех, кто ценит интеллектуальный поиск. Конвенциональные журналы по исламу (да пребывают они вовеки и процветают!) не слишком изменились за последние десятилетия. Но изменились и продолжают радикально меняться и дискурсы мусульман, и глобальный контекст. Поэтому необходима площадка для новой многосторонней критики с учётом меняющихся условий. Сама критика не может оставаться статичной, она тоже должна меняться. Итак, «Критический мусульманин» посвящён изменениям любого рода, включая изменения в природе самого критицизма.

Но что, в конце концов, означает «критичность»? Мы критичны в том смысле, что со скепсисом относимся к ортодоксии и считаем любые доводы не окончательными, зависящими от известных на данный момент фактов. Мы не считаем ислам набором табу и предписаний, который существует (или существовал в некоем романтизирован-

ном прошлом) в чистом неиспорченном виде. Для нас ислам таков, каким делают его мусульмане во всём их разнообразии. Интерпретация Корана и Сунны Пророка — это «по сути вечно длящийся процесс», говоря словами Фазлура Рахмана (Rahman, 1965, p. 6). Мы не признаём авторитета тех религиозных учёных, которые, ничего не понимая в современном мире, издают нелепые фетвы, мёртвой хваткой держатся за свою власть и слишком часто оправдывают предрассудки, фанатизм, ксенофобию, вредные социальные и культурные практики. Мы не клеим ярлыки на мусульман, определяющих свою идентичность через религию или через культуру, считающих себя секуляристами, либералами, консерваторами или социалистами. Мы приветствуем разнообразие современного ислама во всей его головокружительной сложности. Но мы критикуем все интерпретации ислама — традиционалистскую, модернистскую, фундаменталистскую и апологетическую — с целью найти его новое прочтение с потенциалом для социальной, культурной и политической трансформации мусульманского мира. Наша идея — возродить исламскую критическую традицию, показать центральную роль критицизма в возрождении мусульманской мысли, подчеркнуть, что назначение критики — не диктовать, а поощрять споры и дискуссии. Позитивные сдвиги могут начаться лишь тогда, когда авторитеты будут поставлены под вопрос, а в обществе разовьётся интеллектуальный и социальный критицизм широкого спектра, как хорошо показала «арабская весна».

Но мы также критичны в более теоретическом смысле: мы признаём, что знания и интерпретации имеют политическое измерение, что в культуре и обществе существуют власть и несправедливость, что доминирующие нарративы, такие как модерн, постмодернизм, секуляризм, стремятся к гегемонии. Наша критика, таким образом, нацелена на все формы знания, идей, структур, культурных формаций и репрезентаций, стремящихся к господству — как в исламском мире, так и на Западе. Мы стараемся осветить европоцентричную природу производства знаний на Западе, двойные стандарты его политики, структуру его господства, его репрезентацию незападных народов и культур. И мы стремимся рассматривать социальные, интеллектуальные и религиозные проблемы в историческом и культурном контексте, подчёркивая внутреннюю сложность этих проблем.

Два контекста особенно важны для «Критического мусульманина»: то, что Аркун называет «немышлением» ислама, то есть приобретение и усвоение идей, не порождённых процессом размышления; и то, что я определяю как «постнормальную эпоху», то есть специфика и дух нашего времени.

Аркун использует термин «немышление», описывая «ту форму ислама, что отгораживается от самых элементарных исторических рассуждений, лингвистического анализа или антропологической расшифровки» (Arkoun, 2002, p. 308). Это главный источник власти улемов и идеологической власти «исламских государств», и оно используется для защиты догматических, обскурантистских и авторитарных версий ислама от интеллектуального и критического исследования. Хороший пример — слепое почтение, проявляемое некоторыми мусульманами перед хадисной литературой, и то, как можно манипулировать хадисами для оправдания именем ислама любых несправедливых и неэтичных законов. Например, исламский закон о вероотступничестве основан вовсе не на однозначном утверждении Корана «Нет принуждения в религии» [Коран, 2:256], а на смеси хадисов. Множество сборников хадисов, таких как «Муватта» Имама Малика, превратились по сути в тексты по исламскому праву. Предполагается, что «ислам» непоправимо испортится, если подвергнуть литературу хадисов такому же критическому анализу, как Библию, то есть трезвой оценке достоверности религиозных текстов. Чтобы

такой анализ стал возможен, необходимо высвободить креативный потенциал мусульманской мысли и переформулировать ислам, сделав его более гуманным и человечным.

Но немышление есть не только в исламе — у него есть другие измерения, оно с той же частотой встречается в других мировоззрениях и идеологиях. Иногда оно осознаётся и подавляется. Концепт «осознанного немышления» используется в психоанализе для описания того, о чём человек знает, но не способен думать. В исламском контексте это открытость и плюрализм, имевшие место в ранний период исламской истории и в мавританской Испании, — современные мусульмане знают о них, но порой не способны о них думать. В западном контексте это история того, как ислам повлиял на европейское Просвещение, на становление таких западных институтов, как университеты и научные общества, на оформление понятий рационального исследования и либерального гуманизма, — всё это было вычеркнуто из западной памяти. Современный учёный должен не только размышлять над этими сюжетами, но и операционализировать их как живую историю, значимую для современности.

Некоторые мыслительные процессы сами по себе могут привести к немышлению. Например, у секулярной мысли есть своя зона немышления о природе и функциях религии. Чарльз Тейлор приписывает эту тенденцию самому секулярному мировоззрению: это «точка зрения, согласно которой религия должна умереть по той причине, что: а) она ошибочна, как доказала наука, или б) в наше время её значение падает... или в) она основана на авторитете, а современные общества придают всё больше значения индивидуальной автономии, или по комбинации этих причин» (Taylor, 2007, pp. 428-429). В конечном итоге религия сводится к чисто догматическому феномену, который обречён угаснуть в свете модерна и его поздней капиталистической разновидности, постмодерна. Налицо полное непонимание той мотивации, которую религия придаёт человеческим действиям.

Следует рассмотреть и другой тип немышления. К нему часто приводит широко распространённый ход мысли. Историк естествознания Томас Кун описывает этот процесс как «сдвиг парадигмы»: в рамках общепризнанной парадигмы невозможно предсказать новые природные явления, её приходится отбросить, и возникает новая, более сильная парадигма; на смену «нормальной науке» приходит «революционная наука», доминирующая ортодоксия сбрасывается с пьедестала, и революционная наука постепенно приобретает статус нормальной (Kuhn, 1962). Но так происходит не только в естественных науках, а везде, где есть доминирующая парадигма. Многие идеи, которые мы считаем самоочевидно благими, такие как капитализм, демократия и свободный рынок, превратились в то, что постмодернисты назвали бы метанарративами — всеобъемлющие и подавляющие идеологии, не способные обеспечить социальную справедливость. Ради лучшего будущего нам придётся признать, что эти доминирующие парадигмы опасно устарели; они представляют собой современное немышление.

Критика этой ортодоксии так же важна, как критика фундаменталистской репрезентации религии. «Критический мусульманин» нацелен на трансформацию всех форм немышления в предвидящее мышление. С одной стороны, он артикулирует, говоря словами Мориса Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 2002), латентное значение и призыв к будущей непрерывной рефлексии; с другой стороны, предвидит потенциальные препоны и ловушки немышления будущего. Наша цель — переосмыслить ислам для современности, заново открыть, что значит быть мусульманином в XXI веке.

Двадцать первый век предъявляет свои требования — не только к мусульманам, но и ко всему миру. В этой связи следует поговорить о контексте постнормальной эпохи.

Кажется очевидным, что в современном мире много необычного по сравнению, скажем, с серединой XX века. Глобализация, мгновенные коммуникации, растворение государственной власти, негосударственные транснациональные акторы и многое другое. Но есть и нечто иное: нас осаждают глобальные проблемы, такие как изменение климата, угрозы пандемий, растущая конкуренция за энергию, политическая и финансовая нестабильность, смещение глобального баланса сил и нарастающее неравенство. И по настоящему необычно то, что все эти угрозы нависают над нами в эпоху ускоряющихся изменений, в пронизанном коммуникациями мире мобильных телефонов, блогов, электронной почты, круглосуточных новостей, Фейсбука и Твиттера.

Общепризнано, что все эти вещи обманывают наши надежды — банки, финансовая система, пенсионные схемы, политические структуры, правосудие, международные отношения. Нельзя верить почти ничьей безупречности, надёжности и безопасности. Мы идём от определённости вчерашнего дня, от старой парадигмы к совершенно иному миру, где для выживания и успеха понадобятся совершенно новые институты и идеи. Современность, продлённое настоящее — это межвременье, когда уже умирают старые ортодоксии, но ещё не родились новые, и всё выглядит лишённым смысла. Этот переходный период я называю «постнормальной эпохой» (Sardar, 2010).

Наступающие десятилетия XXI века — особенное время, и именно сейчас мусульманским обществам приходится закладывать фундамент своего долгосрочного будущего. В постнормальную эпоху почти все проблемы комплексны, взаимосвязаны и не могут быть решены изолированно. Взаимосвязанные факторы порождают положительную обратную связь, изменения нарастают экспоненциально и ведут к хаотическому поведению. Благодаря социальным медиа и круглосуточному глобальному телевидению мы привыкли реагировать немедленно, и потому можем с лёгкостью вызвать новые паттерны цепной реакции. Даже тривиальные с виду действия могут быстро привести к глобальным последствиям. Поведение горстки нечестных банкиров может вызвать финансовый коллапс. Продавец овощей инициирует движение за свободу и демократию, быстро перерастающее в «арабскую весну». Неопределённость становится нормой, мы постоянно находимся на грани хаоса.

Это сочетание сложности и хаоса ведёт к противоречивости и невежеству. Нас окружает множество очевидных противоречий. Вопреки ускоряющимся изменениям, обширные области планеты, особенно мусульманский мир, остаются квазистатичными. Вопреки социальному прогрессу и пропаганде равенства, элитарные классы в большинстве обществ сохраняют свои позиции. Распределение богатств внутри государств так же перекошено в пользу элит, как это было всегда. Около 850 миллионов людей в мире сверхизобильной пищи каждую ночь ложатся спать голодным. Мусульмане настаивают на том, что само слово «ислам» означает «мир», но передачи глобального телевидения наполнены сценами насилия со стороны мусульман. Противоречия, как предполагает Джерри Раветц, «указывают на тот факт, что любая политика имеет свою цену. Как бы мы ни относились к прогрессу, каким бы благотворительным ни считали его, он всегда имеет вредные побочные эффекты. Нельзя достичь ничего хорошего, не сделав чего-нибудь плохого» (Ravetz & Funtowicz, 1994, pp. 568-582). Не существует методологии обращения с противоречиями; по самой своей сути они не могут быть разрешены. Единственный способ справиться с противоречиями — выйти за их рамки.

В постнормальную эпоху к этим противоречиям добавился ещё один уровень, связанный с невежеством. Очевидный пример: благодаря глобализации все общества становятся всё более разнообразными, но наше знание о других культурах уменьшается и всё более базируется на стереотипах. В то время как нам нужна открытость для осмысления всех сортов разнообразия, огромные группы населения становятся всё более националистическими, фундаменталистскими и узкомыслящими. У нашего невежества есть и измерение, обращённое в будущее. Многие современные проблемы, такие как борьба с эпидемиями вроде свиного гриппа, открытие побочных эффектов ГМО, наноматериалов и синтетической биологии, содержат внутреннюю неопределённость, которая может быть разрешена только в будущем. Мы желаем (и иногда вполне оправданно) получить решение немедленно, но настоящий ответ может быть получен только спустя годы, если не десятилетия. Быстрые перемены в условиях неопределённости также означают, что мы ничего не знаем об альтернативах и теряем шанс приобрести новое знание. Проблема невежества неразрешима средствами обычной науки; у нас даже нет понятия, описывающего его существование. Невежество — это «немышление» будущего.

Что всё это означает для журнала «Критический мусульманин»? По моему мнению — то, что наш критицизм не должен висеть в пустоте. Его следует воспринимать в контексте постнормальной эпохи. В нашем сложном и полном взаимосвязей мире проблемы не изолированы друг от друга и не могут быть решены по отдельности. «Исламский мир» не пребывает в блестящей изоляции, его нельзя отделить от «Запада». А Запад сейчас не только на самом Западе, он глобализировался. И в то же время — это ещё одно противоречие — он представляет собой довольно провинциальную категорию отнюдь не «универсальной культурной ценности». Несомненно, все культуры Земли взаимосвязаны и не могут выжить друг без друга, а тем более достичь расцвета. Мир становится сложнее, хаотичнее и противоречивее, пространства и времени всё меньше, и всё необходимое делается постоянная и непрерывная критическая заинтересованность культур друг в друге. Это означает также, что конвенциональные решения, взятые из истории ислама или Запада, больше не имеют смысла. Нужен творческий синтез лучшего из обеих культур, а также из культур новых мировых держав, таких как Китай, Индия и Бразилия, для поиска адекватных решений новых и будущих проблем.

Конечная цель «Критического мусульманина» — создать новое пространство за пределами постнормальной эпохи, пространство, которое лучше всего описывается термином «трансмодерн» (Sardar, 2006; Sardar, 2012). Трансмодерн лежит вне традиции и модерна, но синтезирует лучшее из них, отвергая ту высокомерную деспотическую негибкость, что стала существенной чертой их обоих. Это пространство открытых плюралистических обществ с процветающими гражданскими институтами и организациями, чьи политические, социальные, культурные и экономические условия прозрачны для публичного наблюдения, обществ инновативных и ценящих уроки истории и традиции. Это пространство, где сомнение и самокритика являются нормой и консенсус вырабатывается в жёстких открытых дискуссиях.

«Всё меняется». Но не всегда меняется к лучшему. Более того, позитивные изменения не происходят мгновенно. Они требуют работы многих поколений. «Критический мусульманин» занимается постоянным и ныне длящимся процессом перемен, процессом формирования лучшего будущего для мусульманского и всего остального мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Allan, R. (1998). *The Arabic Literary Heritage: The Development of Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: al-Saqi Books.
- Haykal, M.H. (1976). *The Life of Muhammad*. American Trust Publications
- Huff, T. (1993). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kadri, S. (2012). *Heaven on Earth: A Journey Through Sharia Law*. London: The Bodley Head.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolution*. University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Rahman, F. (1965). *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- Ravetz, J. R., Funtowicz, S. (1994). Emergent complex systems. *Futures*, 26 (6), 568-582.
- Rosenthal, F. (1975). *The Classical Heritage in Islam*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Saeed, A. (2006). *Islamic Thought: An Introduction*. London: Routledge.
- Sardar, Z. (2004). *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. London: Granta Books.
- Sardar, Z. (2006). Transmodernity: Art Beyond Modernity and Multiculturalism. In *Navigating Difference: Cultural Diversity and Audience Development* (pp. 37-45). London: Art Council England.
- Sardar, Z. (2007). Beyond the Troubled Relationship. *Nature*, Vol. 448, Issue 7150, 131-133.
- Sardar, Z. (2010). Welcome to Postnormal Times. *Futures*, 42 (5), 435-444.
- Sardar, Z. (2012). Transmodern Journeys: Futures Studies and Higher Education. In A. Curaj, P. Scott, L. Vlasceanu, L. Wilson (Eds.), *European Higher Education at the Crossroads* (pp. 963-968). Dordrecht: Springer.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge MA: Belknap Press.

ISLAMIC REFORMATION?*

Sami Zubaida

s.zubaida@bbk.ac.uk

We keep hearing calls for an 'Islamic Reformation,' assumed to be the remedy for a fundamentalist Islam behind the conservative Salafi brand as well as the Jihadist. Islam, under these assumptions, generates problems because it had not been 'reformed'. The assumed model is the Christian Reformation of the sixteenth century, the Protestant reformers, Luther, Calvin and their followers. Informed writers on religion and history have pointed out the problematic nature of these suppositions, with regard to the histories of both Christianity and Islam.

Keywords: *Keywords: renewal in Islam, Islam and the Reformation.*

Emeritus Professor of Politics
and Sociology at Birkbeck,
University of London
Sami Zubaida

* This is a translation of essay by Zubaida, originally published at <https://www.opendemocracy.net/north-africa-west-asia/sami-zubaida/islamic-reformation>

Мы постоянно слышим призывы к «исламской Реформации», которая якобы должна спасти нас от джихадистского и фундаменталистского ислама под флагом консервативного салафизма. Предполагается, что

Сами Зубайда

Почетный профессор политологии и социологии Биркбека, Университет Лондона

ислам порождает проблемы, потому что он не был «реформирован». Ситуация описывается по модели протестантской Реформации XVI века, реформации Лютера, Кальвина и их последователей. Но авторы, хорошо знающие религию и историю, указывают на проблематичность этой аналогии – как с христианской, так и с исламской стороны.

Ключевые слова: обновление в исламе, ислам и Реформация.

Я хочу показать, что ислам пережил множество реформаций совершенно разного направления. Ваххабиты, в точности как протестанты, требовали возврата к Писанию и пророческой традиции и отвергали «порочные» и еретические практики — культ святых, паломничество к гробницам, суфийский мистицизм, а также обряды и секты, прежде всего шиизм. В противоположность им, модернистская и рационалистская реформация была мощным течением в общественной жизни, политике и культуре османского, арабского и иранского мира XIX–XX веков. Эти разные типы «реформ» были институционализированы по-разному, как будет показано ниже. Либерально-модернистские реформы сегодня вполне возможны в публичном пространстве, но не привлекают большинство религиозных мусульман, так как не соответствуют их социальным и психологическим запросам и взглядам.

Протестантская Реформация вовсе не была либеральной. Это и был изначальный «фундаментализм», аналогичный тому «фундаментализму», что приписывают исламу. Реформе подвергся католицизм, основанный на церковном авторитете и иерархии. Богу поклонялись посредством ритуалов и церемоний, проводимых священниками. Спасение считалось возможным только при подчинении им. Реформация отвергла их власть

* Перевод с английского. Оригинал статьи: <https://www.opendemocracy.net/north-africa-west-asia/sami-zubaida/islamic-reformation>

и заменила её властью «Слова Божьего» — Библии, интерпретируемой в буквальном смысле. Слово Божье, а не отцы церкви стало источником авторитета. Верующие должны были читать Библию в индивидуальном порядке и следовать ей в соответствии со своей совестью. Спасение давалось милостью Божьей, а не властью священника. Сложные ритуалы и церемонии, иконы и песнопения были объявлены ересью (сравните с салафитским исламом). На смену им пришли незатейливые проповеди и молитвы, основанные на буквалистском прочтении Писания на родном языке. Наказанием за грех было адское пламя. Спасение достигалось в стремлении к божественной благодати, а не даровалось священниками. Придя к власти, как в Женеве при Кальвине или в лютеранских княжествах, протестанты устанавливали суровые наказания за грех и ересь.

Проницательные комментаторы, в частности покойный Эрнест Геллнер, давно отметили параллели между протестантизмом и ортодоксальным исламом. Геллнер постулировал зеркальную симметрию между двумя берегами Средиземного моря: в христианской Европе была организованная церковь с колоколами и свечами, сложными ритуалами и церемониями, пышной иерархией и вообще аудиовизуальными подспорьями для молитвы, а в противоположность ей — суровый и буквалистский скриптурализм диссидентов-протестантов. На другом берегу моря был ортодоксальный ислам, суровый, буквалистский и скриптуралистский, а в противоположность ему — аудиовизуальные и ритуальные практики гетеродоксального и мистического ислама в форме сектантства и суфизма.

В большинстве исламских стран на протяжении почти всей их истории существовало множество разнообразных суфийских братств. В них входила значительная часть, а иногда и большинство населения из высших и низших классов. Имелись как элитарные интеллектуальные братства, так и народный суфизм простонародья и воинов.

Важно, что суфийские братства конституировали модели социальной организации, надстроенные над ремесленными и торговыми гильдиями, воинскими частями, городскими квартальными общинами и сельскими или племенными областями. Геллнер описал, как в Северной Африке суфийские династии святых выступали посредниками и примирителями в межплеменных конфликтах. Некоторые крупные братства приобретали значительное богатство в форме *вакфов*, а их руководители обладали большой властью и связями в правящей военной элите — в частности, при мамлюкских династиях в Египте и Сирии, а также иногда при Османах.

Будучи частью правящей элиты, суфийские организации часто включали в себя известных ученых и судей, стражей ортодоксального ислама. Это иногда вызывало протесты улемов — стражей чистоты, среди которых самым известным был Ибн Таймийя (1263–1328). Он спорил с улемами-соперниками, в том числе видными судьями, которые были также и суфийскими учителями, и осуждал как ересь мистические практики, в частности музыкальные и танцевальные церемонии. Он также обрушивался на народный мистицизм, магию и паломничество к гробницам святых. По его убеждению, всё это был *ширк*, приобщение других божеств к единственному Богу. Ибн Таймийя в своём противостоянии с суфиями испытал ряд взлётов и падений в зависимости от симпатий различных мамлюкских правителей. Он окончил жизнь в тюрьме, окончательно проиграв своим оппонентам. Как ни парадоксально, его собственная гробница стала местом поклонения. Учение Ибн Таймийи составляет самую влиятельную часть канона теологических и правовых доктрин современного саудовского государства и духовенства.

Подобные нападки решительных клириков на сектантские и суфийские течения периодически повторяются в мусульманской истории. Судьба таких проповедников зависит от баланса сил и потенциального покровительства влиятельных лиц.

ЧТО ОЗНАЧАЕТ В ЭТОМ КОНТЕКСТЕ «РЕФОРМА»?

Что означает в этом контексте «реформа»? Это утверждение буквалистской ортодоксии в противовес тому, что воспринимается как ересь и новшество: иными словами, это фундаментализм, аналогичный протестантскому, но в совершенно другом контексте. И это не одна решающая «реформация», а циклически повторяющееся явление. Салафитские и джихадистские тренды в современном исламе, в том числе саудовский ваххабизм и его ответвления — часть этого цикла, но всё это не очень-то похоже на желаемую «умеренную» и либеральную реформу. Ваххабитское движение и его победа были в явном виде провозглашены «реформацией» (*ислах*) и в ряде стран признаны таковой.

Но в XIX веке началась реформация другого типа в рамках османских реформ, арабского «возрождения» (*нахда*) и иранской революции 1906 года. Инновации в доктрине и праве были частью политической и культурной модернизации, нацеленной на то, чтобы сделать ислам совместимым с обществом, культурой и политикой модерна. В османских реформах право номинально включало в себя шариат, но гражданское право было кодифицировано и государственное — этатизировано. Самые влиятельные формулировки обновлённых доктрин исходили от интеллектуальных реформаторов, таких как панисламист Джамаладдин ал-Афгани (1838–1897) и его ученик Мухаммад Абдо (ум. 1905), великий муфтий Египта.

Они противостояли гегемонии европейских держав в исламском мире и, подобно секулярным националистам, видели спасение исламских народов на том же пути, на котором Европа достигла своего господства: естественные науки, рационализм, экономические и военные реформы, рациональная организация государства и общества. Они утверждали, что всё это прекрасно гармонирует с исламом: не с испорченным исламом новой истории (каким они его видели), а с изначальным исламом Пророка и первого поколения мусульман. Они вчитывали в изначальный ислам политические концепты модерна: Пророк стоял во главе *шура*, консультативного совета верующих по делам общины, и это был элемент демократии. Халиф мусульман приобретал легитимность через *бай'а*, присягу на верность от членов общины, и это тоже было элементом условного согласия. *Маслаха* — принцип общественного интереса, согласно которому должно интерпретироваться религиозное право.

Всё это конституировало идеологическую архитектуру политического модерна. Пророк также выступал в защиту науки и знания — аргумент в защиту усвоения и развития естественнонаучных знаний и рациональной технологии. Так утверждались элементы национального возрождения, цивилизации и истинной религии — прогресс вопреки «отсталости» и порче религии и культуры в результате многовекового дурного правления.

Реформисты по сути интернализировали европейский взгляд на мусульманское общество, оценивая его как деспотическое, испорченное, фаталистическое и развращённое. Они разделяли с ваххабитами и секуляристами вражду к народной религии, суфизму, почитанию гробниц и святых, магии и «суевериям» (хотя ваххабиты отчасти

придерживаются последних: колдовство считается у них преступлением, как и у протестантов в эпоху охоты на ведьм). Секуляризм Ататюрка тоже был направлен против народной религии: суфийские братства и практики были запрещены и криминализированы, а «ортодоксальная» религия поставлена под государственный контроль. Мусульманские реформаторы и секуляристы были согласны в том, что народная религия враждебна «прогрессу» и цивилизации; салафиты и ваххабиты обличали её как *ширк*, идолопоклонство.

Но что реформировали реформаторы? Христианская Реформация стремилась реформировать институты католической церкви или создать альтернативные церкви. Но в исламе нет церкви, чтобы её реформировать. Ваххабиты стремились насадить свои доктрины и нормы посредством политического принуждения со стороны саудовского государства и его духовенства. Это похоже на протестантских реформаторов, включая Лютера и Кальвина, — они тоже апеллировали к принудительной власти «светских магистратов» ради насаждения правильных доктрин и поведения. Вряд ли те, кто призывают сегодня к исламской реформации, имеют в виду именно это.

С точки зрения реформистов-модернизаторов, реформы охватывали институты разного рода, прежде всего в правовой и образовательной областях. Юристы и клирики-реформисты были архитекторами османских правовых реформ в XIX веке — этатизации и кодификации шариата ради его подгонки к нуждам модернизирующегося государства, вопреки молчаливому сопротивлению консервативных улемов и их институтов. Подобные же правовые реформы проводились в XX веке в Египте и других частях арабского мира клириками-реформистами, такими как муфтий Египта Мухаммад Абдо. Среднее и высшее образование были отчасти секуляризованы и выведены из-под контроля религиозных институтов, за исключением собственно религиозных учебных заведений. Главным проектом Абдо было реформирование Аль-Азхара, самого влиятельного суннитского университета. Он встретил сильное сопротивление и не вполне достиг успеха. Аль-Азхар подвергся более радикальной реформе при авторитарном правлении Насера в 1950-х гг., когда его сделали современным университетом с факультетами теологии, наделённо подчинённым государственной власти.

На дискурсы и дискуссии в публичной сфере модернизационные реформы повлияли сильнее всего. Дискуссии шли по многим вопросам — о журналистике, политической борьбе, культуре и образовании, о проектах социальных и правовых реформ. Многие из этих вопросов были, в свою очередь, артикулированы в рамках антиколониальной борьбы — после британской оккупации Египта и распада Османской империи. Реформисты стремились сделать ислам, его теологию и право способными противостоять государству, культуре и образовательной системе модерна — тем самым сопротивляясь секулярному аспекту модернизации.

В том, что касается антиимпериалистической борьбы, они представляли реформу ислама как путь к национальному возрождению. Она должна была вооружить мусульманские народы инструментами модерна — естественными науками и рациональным управлением, а те влекли за собой и военную мощь. Как таковая реформа была направлена против откровенно секуляристского изгнания религии в сферу частной жизни, и в той же мере против консерваторов и фундаменталистов. Для последних слабость мусульман перед Европой была следствием их отхода от истинного пути, от вечных ценностей ислама и примера благочестивых предков.

Любопытный спор в рамках этих дискуссий произошёл вокруг книги Али Абдарразика «Ислам и принципы правления» (Абдарразик, 1925)¹. Абдарразик (1888–1966) был одним из главных сторонников реформ и, в частности, отвечал на призывы к восстановлению Арабского халифата, которые зазвучали после упразднения Ататюрком Османского халифата. Он утверждал, что ни халифат, ни любая другая форма религиозного правления не предписывалась каноническими источниками и что исторические халифаты были, как правило, династическими монархиями, присвоившими себе религиозную легитимность. Он доказывал, что Мухаммад был пророком, а не политиком, и что мусульмане свободны в выборе наиболее подходящей им политической и правовой системы. Абдарразик был дипломированным улемом, выпускником аль-Азхара, кадием, также он учился в Оксфорде. Его книга вызвала скандал и была отвергнута ведущими улемами (что отчасти было связано претензиями на халифат тогдашнего египетского короля Фуада). Абдарразика лишили диплома аль-Азхара, уволили с судейской должности, но он приобрёл широкую поддержку известных людей, интеллектуалов и политиков, и стал министром в правительстве. Его аргументы всё ещё в ходу среди секулярных и либеральных мусульман.

Иран и шиитский мир

Для шиитского ислама в центре религиозно-политических споров стоит проблема имамата. Отсутствующий имам рассматривается как окончательный и непогрешимый авторитет, и поэтому его отсутствие порождает разногласия. В конце XIX века господствующей доктриной стало учение усулитов, согласно которому авторитет принадлежит высшим клирикам и *марджам* (образцам для подражания) — наилучшим возможным представителям имама, возможно, имеющим с ним мистическую связь. С этим спорили ахбариты, которые искали мудрость в традиции и учении имамов и придавали большее значение мистической связи.

Революционный вызов бросило им мессианское движение бабитов (1844–1852). Их лидер провозгласил себя Бабом, «вратами» имама, преддверием его пришествия. Он нашёл серьёзную поддержку в разных слоях населения, в том числе у некоторых клириков и их последователей. Движение было подавлено, Баб казнён, но после него остались тайные общества, и впоследствии на основе его учения возникла новая религия — бахаизм. Как ни парадоксально, интеллектуалы в этих тайных обществах сочетали мистицизм с тяготением к рационалистической философии модерна. Возможно, в этом философском порыве был элемент отрицания того, что воспринималось как реакционный обскурантизм улемов. Эти течения в конце концов вызвали к жизни конституционное движение и Конституционную революцию 1906 года.

Обычно указывают на три силы, составлявшие конституционное движение: это секулярные или гетеродоксальные интеллектуалы-модернизаторы, клирики и базарные торговцы. Все они так или иначе противостояли растущему господству европейских держав (Британии и России) и их вмешательству во внутренние дела страны. Интеллектуалы предлагали националистическую и модернистскую программу: прогресс, правовые реформы, рациональная администрация и национальное самоутверждение. Базарные торговцы видели угрозу в экспансии и привилегиях иностранных финансистов и коммерсантов, которые использовали в своих целях неограниченную власть обанкротившейся

1 Перевод на русский язык отрывков см.: Абдарразик (2015). — Прим.ред.

монархии. Клириков прежде всего беспокоило европейское господство и идеи, которые оно несло, угрожая их контролю в правовой, образовательной и публичной сфере.

Неясно, понимало ли большинство из них идею конституции, помимо того, что она ограничит шахскую власть выборным органом, в котором они рассчитывали доминировать. Но важно, что некоторые ведущие улемы оправдывали конституцию на основании шиитской правовой мысли: в отсутствие имама источником авторитета является консенсус верующих, направляемых клириками, — отсюда и конституция, и выборные органы. Шахская власть должна быть подчинённой и условной. Эти интеллектуальные течения и диспуты захватывали и улемов священных городов по ту сторону иранской границы — Наджафа, Карбалы и аль-Кадимейн (пригорода Багдада). Некоторые шиитские интеллектуалы Ирака, в том числе клирики, также участвовали в дебатах вокруг реформ в арабском мире.

Иранская конституция и институты, которые она учредила, оказались непрочными и не выдержали политических и военных бурь, охвативших страну в XX веке. Конституция оказалась невостребованной и уступила место диктатуре. Но конституционная идея или память о ней сохранилась в качестве мощной идеологической силы, которая вступала в игру на каждом повороте истории. Даже Исламская Республика при Хомейни и его наследниках учредила конституцию, которая сама по себе не была частью шариата, но зафиксировала шариат как источник законодательства. В результате конституция Исламской Республики представляет собой сложную комбинацию клерикальной власти и народного суверенитета: первенство Вождя (правлящего факиха — Хомейни и затем Хаменеи) рядом с выборными институтами парламента и президента.

Итак, мы видим, что в исламе была даже не одна, а несколько реформаций, суннитских и шиитских, но с разными результатами. Ваххабитские и салафитские реформации — фундаменталистские и авторитарные, требуют подчинения мусульманскому правителю, навязывают ритуальную и моральную дисциплину. В этих отношениях они отчасти напоминают протестантскую Реформацию и некоторые из ранних протестантских режимов — лютеранские государства в Германии и Швейцарии, пуританские Англию и Шотландию. Но в Европе эти тренды были поглощены другими историческими процессами.

Модернизаторские реформы XIX–XX веков были сопряжены с национальным государством и его институтами. Они подводили теологические и исторические обоснования под идею совместимости изначального ислама с естественными науками, рационализмом и конституционным правлением. Эти идеологические формулы всё ещё используются в публичном дискурсе различными партиями и силами, как секуляристами, выступающими за отделение религии от политики, так и исламистами, которые отстаивают совместимость ислама с демократией (в частности, это поздние версии запрещенных в России «Братьев-мусульман» и турецкая ПСР, по крайней мере в теории).

КОРПУС МУСУЛЬМАНСКИХ ДОКТРИН

Политики и эксперты, противостоящие как джихадизму, так и «исламофобии», делают самые разные заявления об исламе. С одной стороны, отрицая насильственный джихадизм, они называют ислам «религией мира». С другой стороны, звучат заявления правых о неустранимой агрессивности и экспансионизме ислама. И сами мусульмане совершенно по-разному характеризуют сущность своей религии.

Мы как религиоведы, историки и исследователи социального и политического контекста религии не можем подписаться ни под одним из этих эссенциалистских утверждений.

В исламе есть множество компонентов, исторических и идеологических слоёв. Современный верующий может опираться на разные элементы исламского корпуса: священное писание — Коран и пророческую традицию — Сунну; они, как и Библия, содержат различные и иногда противоречивые положения. Далее, существует много течений и школ фикха (юриспруденции), столь же разнородный суфийский мистицизм, исторические примеры и легенды (весьма важные для идеологических построений джихадистов) и корпус реформистов-модернизаторов, конструирующих совместимость религии с моделями общества и государства модерна.

Либеральный, реформистский ислам пользовался широкой общественной поддержкой с начала XX века до 1970-х гг. Он был частью преобладающих националистических и прогрессистских проектов и идеологий, зачастую левого фланга. Кризис доверия к этим проектам и левым идеологиям вызвал к жизни во многих частях мира политику идентичности, для которой в центре стоит этническая и религиозная принадлежность. Политика идентичности требует подчёркивания различий с западным «другим». Религиозность многих мусульман в их родных странах и в диаспоре на Западе чаще всего основана на таких чувствах и привязанностях, которым чужд либеральный реформизм. В большей части мусульманского мира жизнь бедна и небезопасна, и это заставляет людей искать протекции в сетях родовых и племенных общин или патроната. Религиозный авторитет играет в этом важную роль. Патриархальная семья и общинный авторитаризм опираются на религиозные правила и нормы. Мечети, медресе и благотворительные учреждения (которые зачастую обеспечивает деньгами и персоналом Саудовская Аравия) укрепляют эти коммуналистские формации. Многие салафиты вовсе не являются сторонниками насилия, но их идеи и институты действительно мутируют в джихадизм. Так, «Талибан» вышел из финансируемых саудовцами медресе в Пакистане.

Мусульмане на Западе включают в себя множество социальных, этнических и классовых группировок, и религия играет разные роли в их жизни. Язык либерального реформизма привлекает многих образованных мусульман среднего класса и профессионалов, так же как и откровенный секуляризм. Консервативные и фундаменталистские круги тоже неоднородны. Патриархальные и коммуналистские элементы стремятся удержать социальный и моральный контроль. Они обеспокоены тем, что западные личные свободы испортят их женщин и детей, и ищут спасения в навязывании религиозной дисциплины. Политика идентичности, которую можно назвать «национализмом уммы», — идея всемирной исламской общины, противостоящей враждебности западных христиан и евреев, — также подкрепляет фундаменталистскую ориентацию. Все эти настроения подпитывают растущий расизм и исламофобию на Западе и сами питаются ими. Привлекательность джихадизма для части мусульманской молодёжи — часть этого тренда.

Итак, в исламе было много «реформаций», в том числе либеральных и рационалистических. Но при вышеописанных условиях эти идеи малопривлекательны для большинства мусульман нашего времени. К либеральным идеям более склонны секулярные или номинальные мусульмане.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ali Abd al-Raziq (2004). *Al-Islam wa Usul al-Hukm* (Islam and the Principles of Governance). Damascus: Dar al-Mada lil-Thaqafa wa al-Nashr (originally published in 1925). (Эта брошюра опубликована на русском языке в 2015 году: Абдарразик, А. Ислам и принципы правления. *История философии*, Т. 20, № 2. 148–165.)

ISSN: 2541-884X



Фонд Марджани

ISLAMOLOGY

Volume 8 } Issue 2 } 2018

}}}}}}{