

Развитие этики справедливости: Маудуди и Молодежное движение «Солидарность»

ТАХИР ДЖАМАЛ КИЛИЙАМАННИЛ¹
(THAHİR JAMAL KILIYAMANNIL)

Аннотация

Новые мусульманские движения в Южной Индии, такие как Молодежное движение «Солидарность», пересмотрели мусульманские приоритеты в отноше-

¹ Тахир Джамал Килийаманнил – доктор наук, научный сотрудник Хайдарабадского университета. В настоящее время является приглашенным научным сотрудником Германской службы академических обменов DAAD в Центре современных индийских исследований Геттингенского университета. Его междисциплинарная работа сосредоточена на взаимодействии мусульман с государством в колониальном и постколониальном контексте Южной Индии. Был стипендиатом программы Manipal-Sutasoma (2015 г.) в Манипальском центре философии и гуманитарных наук Университета Манипала и стипендиатом программы «Эразмус» (2021 г.) в Берлинской высшей школе мусульманских культур и обществ Свободного университета. Область его интересов включает самоидентификацию, сообщество, религию, государство и меньшинства.

Kiliyamannil, Thahir Jamal. 2022. "Developing an Ethic of Justice: Maududi and the Solidarity Youth Movement." *American Journal of Islam and Society* 39, nos. 1-2: 115–145 • doi: 10.35632/ajis.v39i1--2.3798

Copyright © 2022 International Institute of Islamic Thought

нии прав человека, демократии, развития, экологической активности и меньшинств. Я считаю, что Молодежное движение «Солидарность» предлагает этику исламской концепции справедливости, в то же время черпая вдохновение у влиятельного исламиста Абул А'ла Маудуди. Сосредоточив внимание на юридических дебатах, я рассматриваю, как вмешательство Маудуди влияет на практическую деятельность Молодежного движения «Солидарность». В данной статье делается попытка рассмотреть их активность как пример юридических дискуссий, связанных с возрождением *мақāсид аш-шарī'а* во второй половине XX века. Я предлагаю понимать их *мақāсид*-подход, рожденный из практики в контексте мусульманского меньшинства, как потенциально способствующий развитию *фикх ал-ақаллийа*.

Введение

Политическая мобилизация мусульман в Индии претерпела за последние три-четыре десятилетия существенные изменения. Мусульмане оказались объектом нового дискурса о религии, меньшинствах и правах, ставящего под сомнение контуры светской демократии. На юге Индии это привело к формированию новых мусульманских движений, таких как Народный фронт Индии, Народно-демократическая партия и Молодежное движение «Солидарность». Как следует из их названий, лозунгов и моделей мобилизации, эти движения конституционным языком прав выражают проблемы мусульман¹. Совместно с другими маргинализированными группами, такими как далиты и адиваси, они разработали согласованные действия, чтобы противостоять активизации мажоритарной хиндута. Эти движения предложили новые способы понимания и определения приоритетности вопросов сообщества, касты, меньшинств, прав человека, экологической активности и гендерной справедливости. Преобразуя ислам в стремление к правам и неповиновению², и взяв на вооружение язык гражданских прав, они стремились к общественному признанию. Большинство ученых определили это новое возрождение как угрозу секуляризму³, а некоторые – как начало демократизации и политики гражданства⁴. На это новое возрождение мусульманских движений

повлияли аналогичные изменения, произошедшие в других частях мусульманского мира начиная с 1970-х годов, которые были признаны второй фазой исламизма после Иранской революции⁵. Другие ученые охарактеризовали эти тенденции возрождения как постисламизм⁶, гражданский ислам⁷, исламистскую демократию⁸, секуляризаторство⁹, публичный ислам¹⁰ и новый исламизм¹¹. Поскольку существует поразительное сходство между этими процессами и обсуждаемыми нами процессами в Индии, эти классификации по-прежнему полезны, но недостаточны на многих уровнях.

На новые движения влияют не только социально-политические изменения, но и претензии на «исламскую легитимность», подкрепленные юридическими рассуждениями. Поскольку мусульмане всегда склонны прибегать к «исламской легитимности», новым движениям пришлось согласовывать свои формулировки с принципами исламского права. Перевод исламского принципа в региональный и современный контекст посредством «юридического посредничества» всегда был сложным, несмотря на универсальное сходство на многих уровнях. Халим Рэйи разъясняет юридические аспекты второй фазы исламистских движений как придерживающихся *мақāсид*-подхода, который стремится к высшим целям ислама. «Эти партии являются исламскими по ориентации и идентичности, но считают исламскими целями демократию, экономическое процветание, благое управление, права человека и плюрализм, а не реализацию законов *шарй'а* или создание исламского государства в современном, общепринятом смысле»¹². Судя по этим определяющим характеристикам, новые движения в Южной Индии можно фактически рассматривать как придерживающиеся *мақāсид*-подхода. Однако анализ Рэйи в основном направлен на минимизацию напряженности между исламом и Западом посредством соглашательского подхода. С другой стороны, как я покажу в оставшейся части статьи, новые движения в Южной Индии предполагают не соглашательский, а противоборствующий подход, основанный на этике справедливости.

Критическое исследование этих движений показывает, что смысловые значения, получаемые с помощью *фикха*, являются внутренними для мусульман, и при этом ссылаются на что-то внешнее. Они взаимодействуют с современными категориями политики, секуляризма, нации, государства, конституции, рациональности и прогресса. Как выдающийся ученый, занимавшийся этими современными категориями, Маудуди оказал значительное влияние на новые движения.

Маудуди использовал юридические рассуждения, творчески исследуя традицию и современность, чтобы заявить об «исламской легитимности», а иногда и о «легитимной власти». Я рассматриваю высказывания молодежного крыла «Джамат-е Ислами» – Молодежного движения «Солидарность» (далее «Солидарность») – как продолжение исламского активизма Маудуди. Таким образом, мы можем считать Маудуди предшественником недавних изменений в мусульманских движениях в целом, и «Солидарности» в частности. Итак, я намерен включить Маудуди в современные дискуссии о *мақāсид* и ввести некоторые остающиеся без внимания региональные юридические разработки в современные академические исследования по исламскому праву. Цель статьи – не установить какую-либо прямую эквивалентность между Маудуди и мусульманскими движениями, а сделать скромное заявление о влиянии мысли Маудуди на усиление *мақāсид*-подходов. Состоящая из четырех разделов, в первой части эта статья, отталкиваясь от идей Ваэля Халлака, исследует легитимность движений как правовых участников. В следующих разделах мы попытаемся разобраться в юридической деятельности Маудуди и его влиянии на обращение «Солидарности» к *мақāсид*. В последнем разделе будут рассмотрены возможности развития юриспруденции меньшинств, специфичной для индийского контекста, осуществляемой такими юридическими участниками, как «Солидарность».

Движения как правовые участники

Прежде чем перейти ко вкладу движений в исламскую юриспруденцию, необходимо установить легитимность движений как участников в развитии юриспруденции. Халлак утверждает, что с 1970-х годов «на правовой сцене есть четыре основных участника... а именно: государство, “светские” модернисты, улама и исламисты»¹³. Хотя Халлак признает исламистов влиятельными и повсеместно распространенными юридическими участниками, он утверждает, что в традиционном юридическом процессе и авторитетности произошел разрыв преемственности. Традиционно задачей *муджтахид*а или *фақих*а было прочтение источников исламской правовой системы в пространственно-временном контексте и предоставление руководства существующей мусульманской общине. Халлак отрицает

возможность существования *мақāсид*-универсалий с каким-либо подлинным исламским смыслом и содержанием в современном контексте, поскольку они концептуально дисгармонизируют с условиями современности. Его основное возражение направлено против зависимости от альтернативной герменевтики вместо «индивидуалистического, социально укорененного, ориентированного на арабский язык *иджтихāда*»¹⁴. Таким образом, по мнению Халлака, даже возрождение *мақāсид* либо подвергнется процессу кодификации, либо приспособится к совершенно новой правовой экологии из-за неизбежности современного государства и его правовой власти. В таком контексте герменевтическое взаимодействие с текстом будет формироваться государством, с целью создать «хорошего гражданина», так что *мақāсид* утратят свой исламский характер¹⁵.

Хотя многие критические замечания Халлака существенны, в особенности утрата арабоязычной герменевтики и проблемы с утверждением современного «хорошего гражданина», было бы преувеличением считать призыв к *мақāсид* исключительно связанным с трудностями современности. Хотя Маудуди называют наиболее системным мыслителем современного ислама¹⁶ и влиятельным исламистом, он резко критикует любые тенденции, вынуждающие мусульман демонстрировать соответствие ислама современным ценностям, как исходящие из комплекса неполноценности мусульман¹⁷. По его мнению, этот акцент на конформизме возникает из-за отсутствия систематического изучения исламского политического порядка с точки зрения места и природы демократии, социальной справедливости и равенства. Маудуди подчеркивает важность знания арабского языка и полагает, что «именно история *фиқха* раскрывает эволюцию исламского права»¹⁸. Таким образом, наряду с *усūл ал-фиқх* (источниками/основами исламской юриспруденции), история юриспруденции приобретает первостепенное значение в учебных программах Маудуди по подготовке мусульманских юристов. Это ставит под сомнение, если не опровергает аргумент Халлака о том, что исламисты «сбросили мантию традиционного юридического и герменевтического авторитета»¹⁹. Внимание к истории *фиқха* соответствует признанию легитимности и авторитетности предшествующих правоведческих разработок в исламском праве.

Как справедливо предполагает Халлак, в современных условиях произошли многочисленные изменения сущности *фақйха* и *муджтахиды*. Его утверждение о де-индивидуализации основано на критике превращения *фиқха* в кодифициро-

ванную систему в современном национальном государстве. Такое положение вполне может иметь ценность, поскольку анализ Халлака сосредоточен в основном на исламистском возрождении в Египте, Пакистане, Индонезии и Иране – мусульманских странах, потенциально способных превратиться в исламское государство. В Индии кодификация осуществляется посредством введения персональных законов, ранее колониальным правительством, а затем индийским национальным государством. Поскольку новые мусульманские движения, такие как «Солидарность», не обладают полномочиями изменять персональное право или участвовать в процессе кодификации, их попытки возродить *макāsид* потенциально выходят за пределы кодифицированной системы, ставя под сомнение современный светский порядок и вынося вопрос религии на общественное обсуждение, а не ограничивая его частным делом. Другими словами, вместо того, чтобы преобразовать *шарī‘а* в подобные кодексу формы, возрождение *макāsид* этими движениями, по сути, будет способствовать восстановлению нравственного общества. При этом Халлак упускает из вида деиндивидуализированные, хотя и негосударственные попытки интерпретации исламского права. Например, Таха Джабир Аалавани предлагает создать организацию, объединяющую ученых из разных областей для решения политических, экономических, образовательных, философских или этических вопросов²⁰. Такая инициатива даст возможность проведения «коллективного *иджтихāда*». Следовательно, это предполагает коллективный характер *фикха*, который не обязательно будет государственным. Коллективный характер по умолчанию не приводит к кодификации, поскольку нет политической власти, которая могла бы навязывать правила. Таким образом, следуя Халлаку и Аалавани, мы можем справедливо предположить, что такие движения, как «Солидарность», в силу своей коллективной природы становятся законными участниками исламской юриспруденции в современный период.

Как только мы признаем легитимность движений как юридических субъектов, нам следует определить их влияние и оценить их фактический вклад. В сложной для мусульман правовой ситуации²¹ новые движения осуществляют свою деятельность в более широком корпусе исламской традиции. Например, «Солидарность» заявила о прямой преемственности пророческой традиции, передаваемой через *муджаддидов*. Предисловие к их уставу гласит: «После пророков в разные эпохи истории появлялись *муджаддиды* и различные мудрецы, чтобы

возродить и направить людей на прямой путь. Исламские движения являются продолжением этой традиции»²². Таким образом, «Солидарность» претендует на полномочия руководить сообществом. Другими словами, это подтверждает природу современных исламских движений как *муджаддидов* и «наследников пророков»²³. Другая статья лидера «Джамат-е Ислами» оправдывает активность «Солидарности», утверждая, что быть среди людей, находить решения их проблем и бороться с несправедливостью является пророческой традицией²⁴. Интересно, что статья озаглавлена «Пророк на улицах», что указывает на определение «Солидарностью» своей исламской легитимности как продолжение пророческой традиции. Притязания на преемственность, на традиции выдвигаются как притязания на авторитет.

Это порождает вопрос об авторитете внутри сообщества, а с другой стороны, требует юридической легитимности всей их деятельности. По словам Рэйна, *мақъсид*-подход позволяет организациям сохранять исламскую легитимность во время своей трансформации²⁵. Аналогичным образом, формулировки «Солидарности» в значительной степени указывают на влияние *мақъсид*-универсалий в их политике и программах. Основные области активности, в которых задействована «Солидарность», это права человека, перемещение маргинализированных сообществ и защита окружающей среды. Эти проблемы не были приоритетными для раннего исламистского движения, хотя и не отсутствовали полностью. Для «Солидарности» существование, справедливость и развитие являются взаимодополняющими и развиваются посредством концепций *тавхид*, *хилафа*, *ислаҳ* и *исти'мār*. Если *тавхид* и *хилафа* определяют философское положение человеческих существ в более широкой экосистеме, то *ислаҳ* и *исти'мār* предписывают кодекс поведения, чтобы не разрушать, а сохранять экосистему²⁶: для создания прочной связи между живыми существами и природным порядком. Посредством интерпретативных ресурсов ислама «Солидарность» формулирует защиту окружающей среды и установление справедливости как ответственность *халифа*, человека²⁷. Идея Маудуди о *халифа* (наместнике), который должен освещать этот мир божественным видением, занимает важное место в развитии этой парадигмы. Таким образом, не люди, не окружающая среда, а человеческие существа как божественные наместники находятся в центре человеческой деятельности, что указывает на более широкий мировой порядок, которым управляет божественное.

Однако, по моему мнению, подход «Солидарности» к *мақāсид* не копирует то, что Рэйн видел в случае с Партией справедливости и развития Турции (ПСР), Партией народной справедливости Малайзии (ПНС), Партией справедливости и процветания Индонезии (PKS), Партией справедливости и развития Марокко (ПСР), тунисской партией «Ан-Нахда» или египетской Партией свободы и справедливости (ПСС). Рэйн рассматривает *мақāсид* как инструментальную и утилитарную попытку разрешить напряженность между Западом и мусульманским миром и, следовательно, между секуляристами и исламистами. По мнению Рэйна, это достигается за счет поддержания исламской легитимности без явного обращения к «исламскому» ярлыку. В случае с «Солидарностью», несмотря на то, что так называемый «исламский» ярлык был под контролем, они не отказались от конфронтационного подхода. Под конфронтационным подходом я имею в виду, что большая часть их деятельности направлена на то, чтобы подвергнуть сомнению позицию государства, будь то по вопросам развития, демократии или прав человека. Рэйн разрабатывает методы *мақāсид*, подчеркивающие совместимость ислама с современными ценностями «демократии, прав человека, гендерного равенства, плюрализма и мирного сосуществования с немусульманами»²⁸. Но «Солидарность» пытается претендовать на легитимное пространство внутри индийского гражданского общества посредством демократических мер. Здесь демократия понимается не как система сама по себе, а, согласно Маудуди, скорее как уступка со стороны государства²⁹. Опыт запрета «Джамат-е Ислами» во время чрезвычайного положения в 1975 году и сноса «Бабри Масджид» в 1992 году подчеркивает тот факт, что демократия действительно является уступкой, которая осуществляется по произвольному усмотрению государства. Следуя такому пониманию, для новых юридических участников, таких как «Солидарность», демократия играет решающую роль, в то время как метод *мақāсид* не просто инструментален, но становится самоцелью.

Чтобы оценить эти нюансы, в следующем разделе мы рассмотрим влияние идей Маудуди в современном дискурсе «Солидарности». Я считаю, что юридическая деятельность Маудуди имеет решающее значение в открытии множества направлений для современных мусульманских движений.

Маудуди: юриспруденция политического философа

Существенный вклад Маудуди в развитие исламского права и юриспруденции не признается в основном по двум причинам. Во-первых, как утверждают, он не получил формальное образование в медресе³⁰. Во-вторых, чрезмерный акцент на социально-политическом контексте, оказавшем влияние на Маудуди, привел к излишне политическому прочтению его идей. Кораническая экзегеза Маудуди понимается как социально-политическое прочтение, замаскированное под *фикх*³¹, и, как говорят, он не оставил никакой систематической работы в теологии, поскольку его сочинения носят скорее практический, нежели теоретический характер³². Некоторые критики Маудуди, как заметил Ирфан Ахмад, оценивают его как человека, лишённого должного универсализма, и утверждают, что средство достижения универсализма это *мақāсид*. Они заявляют, что Маудуди рассматривал исламское государство, не принимая во внимание условия времени и пространства, и как пример внимательного отношения к такому контексту приводят отмену халифом Умаром постановления об отсечении руки вору во время сильной засухи³³. Внимательное прочтение Маудуди показывает, что он не только был внимателен к *мақāсид*-универсалиям, но и процитировал этот же случай с халифом Умаром, чтобы подчеркнуть важность контекста и всеобъемлющий характер *шарй'а*. Чтобы описать возможности и ограничения человеческого законодательства, Маудуди подробно ссылается на предложения имама Шатиби в «*Аль-И'тисām*». Следует отметить, что имам Шатиби – это наиболее упоминаемый после имама Шафи'и ученый, заложивший основу для *мақāсид аш-шарй'а*. Это ясно указывает на знание Маудуди высших целей *шарй'а*.

Маудуди утверждает, что молчание *шарй'а* в определенных человеческих делах не свидетельствует о тиетности исламского закона; скорее, оно подтверждает человеческое участие в принятии законов. Он поддерживает процесс *иджтихāда* (независимого рассуждения) как непреходящий принцип ислама, придающий правовой системе динамичность для обеспечения эффективного исполнения *шарй'а* в определенное время и в определенном месте³⁴. Фактически, это придало идеям Маудуди влияния³⁵. Однако, по мнению Маудуди, новые законодательства должны находиться «в соответствии с конечной целью ислама» и быть «способными удовлетворить реальные потреб-

ности людей»³⁶. Если *маслаха мурсала* – это «тот опыт, который был оставлен на наш собственный выбор и так или иначе ничего не было предписано», то *истиḥṣān* – это «концепция справедливости, когда, хотя определенная заповедь достигается посредством аналогии (*қийās*), целесообразности отдается предпочтение перед очевидным выводом по аналогии»³⁷. В стремлении к этому стандарту Маудуди критически воспринимал любого неспециалиста, интерпретирующего исламские законы, и не менее критично относился к духовенству. Он выбрал умеренный путь между традиционным и либеральным подходами к *иджтихāду*, не предлагая неограниченный *иджтихād*, но и не отказываясь от него совсем³⁸.

Маудуди рекомендовал заниматься перечитыванием текста, не просто воспроизводить, а разъяснять современные общие проблемы на основе рассредоточенных и перемешанных глав из книг по *фиqhу*³⁹. Подобный метод Таха Джабир Алалавани называет «комбинированным чтением»⁴⁰. Соответственно, Маудуди упоминает *та'вīl* (толкование), *қийās* (вывод по аналогии), *иджтихād* (рациональное суждение юристов) и *истиḥṣān* (юридическое предпочтение) как четыре процесса человеческого законодательства в исламском праве. Однако статус исламского закона новый законопроект приобретает только после прохождения дальнейших проверок на *иджмā'* (консенсус среди ученых) или *джумхūr* (одобрение большинства). Если *иджмā'* всего мусульманского мира не подлежит пересмотру, то *джумхūr* зависит от пространственно-временного контекста. Чтобы преодолеть фракционные разногласия и утвердить правовой плюрализм, Маудуди предлагает не применять *джумхūr* (постановление большинства) в вопросах личного характера к тем кто имеет другое мнение. Эти меньшинства «имеют право требовать соблюдения своего собственного кодекса в своих личных вопросах»⁴¹. В другом случае Маудуди говорит, что могут быть различия в понимании предписаний *шарī'a*, но это не дает никому полномочий изгонять другого из числа верующих⁴². Это внимание к меньшинствам и правовому динамизму можно увидеть во всех идеях Маудуди, которые подчеркивают его внимание к правовому плюрализму, независимо от каких-либо попыток кодификации.

Иджмā' или *джумхūr* могут происходить одним из четырех способов: во-первых, консенсус ученых мужей сообщества; во-вторых, широкое признание, когда люди по собственной инициативе принимают вердикт (как *иджтихād* ханафитов или

шафиитов и т. д.); в-третьих, принятие определенного *иджтихāда* мусульманским правительством; и, в-четвертых, конституционно уполномоченный институт в исламском государстве, вводящий в действие определенный *иджтихād*⁴³. Из них четвертый указывает на возможное наличие коллектива для определения обоснованности и необходимости какого-то *иджтихāда*. Другими словами, разработка исламского права стала коллективным актом с политическим подтекстом, и в то же время юридическая деятельность ученых не контролируется. То есть, это сравнимо с созданием нового органа, в котором в определенных условиях избранные ученые становятся хранителями закона. Таким образом, *иджтихād* — это больше не «функция 'уламā'»⁴⁴, а коллективная работа. Но это не синоним отказа от монополии 'уламā' и не попытка дать новое определение *шарī'a*⁴⁵; скорее, это попытка справиться с правовым плюрализмом и юридическими разногласиями. Предложение Маудуди о создании группы экспертов, вместо полного отказа от авторитетов, позволило исламским движениям рассматривать *шūrā* как вновь созданную авторитетную инстанцию.

Однако, по мнению Маудуди, существуют некоторые неизменные элементы исламского права, и определенные ограничения и противовесы (*худūd*), призванные уменьшить «вероятность совершения ошибок» в человеческом законодательстве. Он говорит, что «Бог сохранил право законодательной власти в Своей руке не для того, чтобы лишить человека его естественной свободы, а для того, чтобы защитить эту самую свободу»⁴⁶. Можно не соглашаться с Маудуди, но ограничения установлены для того, чтобы создать условия для выражения полного потенциала свободы для слабых, обездоленных и меньшинств. Маудуди использует ту же идею блага (*иḥsān*), которую он предложил в качестве основы человеческого законодательства, для теоретического обоснования необходимости ограничений. Он связывает свободу с благополучием людей. Он проводит резкое различие между интересами народа и интересами отдельных групп и классов⁴⁷. Маудуди признавал, что беспрепятственная свобода законодательной деятельности приведет к угнетению из-за желаний большинства. Как указывает Иктидар, идея Маудуди о *хакимийят-е-илахийа* (политическом суверенитете Аллаха) является сдерживающим фактором для противодействия жестокости и угнетению меньшинств в рамках демократии, поскольку народный суверенитет потенциально может стать правилом большинства⁴⁸. В отсутствие подобного

ограничения интересы людей часто уступают место стремлению большинства к власти.

В предыдущем разделе я подробно описал, как Маудуди рассматривал возможности и ограничения человеческого законодательства в рамках исламского права. По его мнению, исламская правовая система и судебная система – это не «бизнес», а религиозный долг и обязанность исламского государства⁴⁹. Радикально отходя от современной правовой системы, он утверждал, что судебные сборы следует отменить, чтобы обеспечить легкий и справедливый доступ к системам правосудия. Это кардинально отличается от судебной системы в современном государстве, которая, по сути, функционирует как государственная служба защиты элит⁵⁰. Защита жизни, имущества и чести, защита личной свободы, свободы мнения и убеждений, обеспечение основных жизненных потребностей, свобода собраний и ассоциаций, а также равные возможности занимали центральное место в концепции гражданства Маудуди⁵¹. Это напоминает большинство современных вопросов, связанных с правами человека, таких как право на мысль, право выбирать религию, право на социальное равенство независимо от касты, расы и класса, право на собственность, право на брак и семью, право путешествовать, право на правосудие и право исповедовать добро. В то же время это напоминает тщательно разработанные *мақāсид*-универсалии, такие как идеалы справедливости, братства, равенства, свободы и достоинства, как их формулирует Кардави.

От Маудуди к «Солидарности»: методы *мақāсид аш-шарīʿа*

Кратко описав некоторые основы подхода Маудуди к исламскому праву, я перейду к деятельности «Солидарности», чтобы понять потенциальное проявление метода *мақāсид*, семена которого дремали в идеях Маудуди. В одной из статей в еженедельной газете *Prabhodhanam Weekly*, рупоре «Джамат-е Ислами» в Керале, говорилось что Маудуди, наряду с имамом Шафиʿи, имамом Газали, Ибн Таймийей, Шахом Валиуллахом и имамом Шатиби, развивает метод *мақāсид*⁵². Как известно, Маудуди придает особое значение холистическому подходу к жизни. Следуя его концепции об исламе как интегрированном жизненном проекте, а не просто «религии», «Солидарность» называет себя группой, приверженной справедливости и

благополучию, и подчеркивает важность молодежной силы, основанной на нравственности и идеологии, в преобразовании общества. «Солидарность» намерена сформулировать идею «социального освобождения от всякой власти, организованной как неравенство, дискриминация, эксплуатация и доминирование»⁵³. Один из лидеров «Солидарности» говорит, что их организация «ярко выражает социально-политическое содержание ислама и уходит корнями в историю Кералы, глобальные исламистские вмешательства, ставшие заметными после Иранской революции, и молодежный активизм в Керале»⁵⁴. В этом описании творчески сочетаются два одновременно важных для нашей дискуссии аспекта — локальный и универсальный. Они представляют ислам на местном уровне, взаимодействуя с непосредственным социально-политическим контекстом, в отличие от более ранней тенденции исламистских движений воспроизводить универсалистский этос. И в то же время, они черпают вдохновение в универсалистских исламистских движениях.

Ученые ошибочно связывают акцент на географической специфике с агитацией в пользу секуляризирующего⁵⁵ и либерализирующего подхода⁵⁶. С другой стороны, Ирфан Ахмад в своем анализе «Джамат-е Ислами» утверждал, что светская демократия воздействовала на партию изнутри и снаружи, что привело к пересмотру их идеологии, отходу от слияния религии и государства⁵⁷. Вместо того, чтобы понимать акцент «Солидарности» на социально-политическом контексте как отход от парадигмы Маудуди в сторону секуляризации или либерализации, я намерен рассматривать это как приближение к акценту Маудуди на знании контекста как необходимом признаке *иджтихāда*. Парадигма Маудуди требует не канонизации Маудуди, а критического расширения его идей. Такое движение вперед, если не в сторону, вполне в духе Маудуди. В своем, вероятно, параллельном аргументе Шерман Джексон, ссылаясь на Шихаб ад-Дина аль-Карафи, подчеркивает важность ориентации на «социально-политическую, культурную и экономическую реальность в качестве центрального пункта юридических рассуждений»⁵⁸. В этой связи «Солидарность» не стремилась приватизировать исламские символы, как того требует секуляризация, а скорее старалась привнести исламское содержание в социально-политические выступления.

Некоторые периферийные исследования сводят акцент на справедливости и правах человека просто к «тактике выживания» и «маскараду» или к тому, что они исходят из

современной секулярной перспективы. Однако, как утверждает Талал Асад, «нет причин, по которым нельзя опираться на *шариат* как способ решения вопросов справедливости»⁵⁹. Другими словами, моральные и этические рамки могут быть вдохновлены *шарīʿa* и развиваться из него. Как отмечает Садждад Идрис, более сорока заголовков в корпусе Маудуди связаны с дискурсом о правах человека⁶⁰. Прочтение Маудуди справедливости в исламской мысли не зависело от идеалов Просвещения⁶¹. Подтверждая такое понимание идеи справедливости и прав, президент «Солидарности» говорит: «У нас есть философия, которая не может изолироваться от деятельности, и деятельность, которая не может изолироваться от философии. Те, кто делигитимизирует социально-освободительную деятельность, основанную на религиозном этосе, делигитимизируют пророческие традиции. У нас не маска фарса, а идейное/идеологическое лицо»⁶². В таком случае было бы неразумно думать, что поворот в исламских движениях является просто тактикой выживания. Некоторые другие критики обвинили «Солидарность» в том, что она руководствуется постсекулярными дебатами, а не *шарīʿa*. Однако президент «Солидарности» отвергает это, заявляя, что «этот стиль был принят не потому, что «Солидарность» находилась под влиянием постсекулярных теорий. «Солидарность» свидетельствует о фундаментальном характере ислама»⁶³. Иными словами, движение решительно подтверждает свою приверженность исламу и дистанцирование от какого-либо влияния секулярных, постсекулярных или современных идей. Таким образом, я намерен рассматривать акцент «Солидарности» на контексте и глобальных влияниях как часть маудудианской парадигмы исламского права и метода «комбинированного чтения», который может творчески взаимодействовать с другими разработками в *мақъсид аш-шарīʿa*.

Пытаясь реализовать свои цели, «Солидарность» развивает исламскую политическую теорию Маудуди в контексте мусульманского меньшинства в Индии. Для Маудуди справедливость и равенство, наряду с балансом и умеренностью – выдающиеся качества мусульманской общины, которая описана в Коране как «*умматан васатан*» (община среднего пути)⁶⁴. Концепция справедливости, занимающая центральное место в теоретизировании Маудуди, стала настолько важной парадигмой для «Солидарности», что они требуют от членов организации подтверждать ее своей деятельностью. Они проводят кампании под названием «*neethikku, nila nilppinu, yuvathayude samarasakshyam*» (борьба молодежи за существование и

справедливость), ссылаясь на исламскую парадигму *‘адл* и *иḥṣān*. Это явно напоминает исламскую революцию Маудуди, которая была направлена на установление *‘адл* (справедливости) и *иḥṣān* (благодеяния)⁶⁵. Далее Маудуди уточняет, что принципы правления заключаются в том, чтобы облегчить бремя людей и заботиться об их благосостоянии, благополучии и процветании⁶⁶. Соответственно, согласно принципу *шарī‘а*, запрещаются все формы эксплуатации и причинение вреда другим. Сюда входят не только убийства, кровопролитие и т. д., но и воровство, фальсификация, монополия, накопительство, черный маркетинг и т. д.⁶⁷. «Солидарность» озвучивает те же интересы в своих кампаниях, когда они противостоят корпоративному капитализму и неизбирательным моделям развития. Они пытаются дать новое определение развитию, поднимая вопросы перемещения маргинализированных сообществ, прав человека и нравственности. «Солидарность» утверждает, что «ошибочно для мира оценивать развитие только на основе ВВП и роста на душу населения и формулировать политику развития под них. Именно поэтому общий рост и благосостояние людей не оцениваются в кругах, занимающихся вопросами развития»⁶⁸. Как следствие, «Солидарность» предлагает схему развития, основанную на социальной справедливости и устойчивости. Иными словами, цель исламского государства, которая, как объясняет Маудуди, заключается в обеспечении социальной справедливости⁶⁹, рассматривается «Солидарностью» в негосударственной пространственно-временной реальности: не как процесс суперпозиции, а как процесс творческой абстракции.

Наср делает поразительное замечание, не останавливаясь на нем подробно, что исламское государство Маудуди предназначалось для Индии, и только потом для Пакистана⁷⁰. Если прочесть это вместе с предположением Ахмада о том, что «исламское государство было одним из многих проявлений политики»⁷¹, то возникнет представление об исламском государстве как о проявлении этического порядка, основанного на справедливости. Принято считать, что Маудуди подтверждает важность государства для эффективного осуществления исламского права, но по его мнению, исламское право не ограничивается правилами, соблюдение которых обеспечивается принудительной властью Государства. Оно включает в себя всю схему нравственного и социального руководства⁷². Джексон высказал мнение, что панацейный взгляд на *шарī‘а* как на всеобъемлющую рациональную систему приведет к секуляри-

зации ислама и его религиозного права⁷³. Таким образом, он предлагает юрисдикционные границы. Но для Маудуди юрисдикция неразрывно связана со всеми другими аспектами жизни, и, следовательно, создание этического жизненного мира является условием осуществления верховенства закона. Например, согласно правовому предписанию, наказание за кражу это отрубание руки. Однако Маудуди считает, что выполнение такого предписания предполагает наличие исламского общества, сформированного в рамках этической экономической системы. В обществе с неравными привилегиями, говорит Маудуди, «сомнительно, что воровство вообще следует наказывать, не говоря уже о том, чтобы отрубить вору руки!»⁷⁴ Совершенно ясно, что подчеркивая такое предварительное условие, Маудуди представлял себе *шари‘а* не просто как правовой кодекс, а его идея исламского государства не была просто принудительной силой. Это противоречит критике идеи исламского государства как тоталитарного режима и предположению, что идея современного исламского государства, по сути своей, разграничивает моральные и правовые законы⁷⁵. Предлагаемый метод интерпретации посредством интегрированного прочтения текста фактически соответствует изложенному Рэйном методу *мақāсид*. Рэйн описывает ориентированный на *мақāсид* подход как требующий «всестороннего прочтения текста как единого целого для того, чтобы определить высшие цели, а затем интерпретировать отдельные стихи по заданной теме в соответствии с идентифицированными *мақāсид*, или целями, намерениями или задачами»⁷⁶.

Подобно абстрактной идее исламского государства, некоторые из других положений «Солидарности» могут быть прочитаны через такие важнейшие термины, разработанные Маудуди, как *хилафа* и *‘ибāда*. Маудуди использовал термин *‘ибāда* для обозначения не только ритуалов, но и всех сфер человеческой жизни — ритуальной, экономической, социальной и политической. Он говорит: «Если вы помогаете бедным и обездоленным, даете пищу голодным и служите страждущим, и делаете все это не ради какой-либо личной выгоды, а только для того, чтобы снискать довольства Бога, то все это является *‘ибāда*»⁷⁷. Именно концепцию *‘ибāда*, как продолжение исламистской идеологии, «Солидарность» использовала в своем лозунге “*janasevanam dhaivaradhanayanu*” (служение человечеству – это поклонение Богу). Этот лозунг использовался для благотворительной деятельности и помощи нуждающимся. Таким образом, они, в сущности, подвергли критике tradi-

ционное понимание того, что представляет собой *‘ibāda*, связав это понятие с социальными обязательствами и политическими формулировками⁷⁸. Точно так же заявления «Солидарности» об их борьбе как ответственности перед творцом и создателями⁷⁹ – это абстракция идеи Маудуди о наместничестве (*хилāфа*) человека на земле, согласно которой все творение имеет определенные права в отношении человека⁸⁰. Она состоит в том, что не только человеческие существа, но и природа, животные, растения и другие живые и неживые существа имеют надлежащие права в отношении людей.

Юриспруденция меньшинств: южноиндийский эксперимент

Деятельность «Солидарности» как движения, существующего в Индии, где мусульмане составляют меньшинство, имеет значительные последствия для юриспруденции меньшинств (*фиқх ал-ақаллийа*). Новая наука *фиқх ал-ақаллийа* в первую очередь направлена на разрешение конфликта между исламом и Западом в контексте мусульманской иммиграции на Запад⁸¹. Согласно Захалка, *фиқх ал-ақаллийа* позволит мусульманским меньшинствам достойно существовать и интегрироваться в новых странах, сохраняя при этом свою исламскую идентичность⁸². Новые разработки в рамках *фиқх ал-ақаллийа* выросли из критики современными учеными, проживающими на Западе, предыдущих подходов как арабо-центристских⁸³. И *васатй*, и *салафй* подходы⁸⁴ к мусульманам, мигрирующим в немусульманские страны, почти не касаются либерально-секулярного порядка на Западе. Миграция в немусульманские земли считалась временной, и фетвы явно пытались обеспечить временное облегчение. Но с возрастающим присутствием мусульман на Западе «*ad hoc* фетвы» оказались неадекватными в новой ситуации меньшинств⁸⁵. Таха Джабир Алавлани, Йусуф аль-Кардави, Абдаллах бин Байа, Хамза Йусуф, Джасир Ауда и Тарик Рамадан широко использовали метод *макāсид* и разработали *фиқх ал-ақаллийа*, чтобы сформулировать принципы законного, мирного сосуществования мусульман на Западе.

Однако, если принять во внимание статистику населения, более 90% мусульманских меньшинств живут за пределами Европы и Америки. У них совершенно другие исторические и социально-политические условия. Следовательно, насущные проблемы отличаются от проблем, возникающих на Западе.

Запад считает своих мусульман «иммигрантами, студентами и профессионалами», которые после 1960-х или 70-х годов «покинули свои мусульманские земли, чтобы жить на Западе, формируя реальное, устойчивое и постоянное мусульманское присутствие в Европе и Соединенных Штатах»⁸⁶. В то время как европейские мусульмане, предположительно, не имеют значительных корней в истории или культуре страны, в Индии наоборот, мусульмане являются главными архитекторами многих исторических событий в своей стране. Как отмечает Халед Абу Фадл, «история юридического дискурса по проблеме мусульманских меньшинств – это история попыток примирить требования теории с проблемами истории». Поэтому, как утверждает Хуссейн, юриспруденция, применяемая к мусульманам в Индии, которые пользуются политическим правом на самоопределение и равное гражданство, должна формироваться в более широких рамках, нежели нынешняя юриспруденция меньшинств⁸⁷.

Мусульмане в Индии представляют собой загадку во многих отношениях. Во-первых, хотя они и составляют меньшинство, в численном отношении незначительным его не назовешь: в Индии их 200 миллионов человек (больше, чем во многих мусульманских странах). Во-вторых, история их правления Индийским субконтинентом насчитывает более 600 лет, однако в настоящее время они представляют собой маргинализированное сообщество. Такая долгая история взаимоотношений с исламом в Индии вызывает также воспоминания о культуре и наследии ислама в этой стране. Это усложняет «правовой статус» Индии в традиционной классификации как «*dār al-ḥarb*» (обители войны), «*dār aṣ-ṣulḥ*» (обители договора) или «утраченной земли»⁸⁸. Эти определения всплывали в разные эпохи, например, в период раздела Индии и после разрушения мечети «Бабри»⁸⁹. В-третьих, мусульмане в Индии — это те, кто предпочел (или был вынужден) остаться после раздела на территории немусульманского большинства. Из-за этих трех аспектов разработка отдельной правовой системы для мусульман в Индии оказывается трудной, и в то же время необходимой. Что касается мусульман в Керале, в частности, предполагается, что они исторически добились натурализации благодаря герменевтической деятельности мусульманских ученых при индуистских правителях в XV и XVI веках⁹⁰. Юриспруденцию меньшинств, специфичную для таких разнообразных контекстов, еще только предстоит разработать. Именно в этом вакууме такие ученые, как Маудуди, и

такие движения, как «Солидарность», предоставляют возможности для продвижения исламской правовой системы более дифференцированными способами.

Пытаясь добиться сосуществования *шарīʿа* и Запада, ученые исследуют различные методы. Шерман Джексон, следуя модели взаимодействия христианства с современным светским государством на Западе, предлагает само-ограничивающий *шарīʿа* вместо всеохватывающего *шарīʿа* как необходимый процесс для его защиты от посягательств современности⁹¹. С другой стороны, Халед Абу Фадл утверждает, что отношения взаимности и само-сдерживания помогли бы избежать поляризации и тем самым лучше обезопасить мусульман на Западе. Хотя такой анализ основан на идее либеральной демократии, которая прежде всего поддерживает ценности доступности, инклюзивности и равного уважения, он упускает из виду власть государства, принудительный характер инклюзивности и интеграции. Аналогично, поиск Эндрю Марчем учитывающего совпадения между исламом и либерализмом консенсуса в первую очередь основан на утопической, идеализированной и гипотетической либеральной модели Ролза, которая предусматривает общественный разум, способный обеспечить справедливость, легитимность и социальное единство⁹². Идеальный и нейтральный секулярно-либеральный порядок сопоставляется с реальным положением мусульман, оставляя в стороне настоящее насилие и гегемонию секуляризма в процессе подчинения меньшинств. Идея Джексона о само-ограничении *шарīʿа*, отношения взаимности и само-сдерживания Абу Фадла, а также поиск «оправдательных проектов» Марча разделяют сопоставимые, если не идентичные, «целевые подходы» к легитимации американской политической системы и интеграции мусульман в западное общество.

В Индии, поскольку мусульмане уже давно сосуществуют с другими общинами, актуальные вопросы отличаются от вопросов интеграции. После утраты мусульманской автономии в результате колониализма *шарīʿа* был принудительно ограничен до персональных законов посредством институциональных аппаратов; здесь речь идет не о само-ограничении, а о непрерывной капитуляции. Взаимодействие требуется либо по закону, либо в силу общественного сознания индусов. Это возникает в связи с частыми вопросами о лояльности мусульман индийской нации. В то время как в Европе и Америке вопрос о лояльности мусульман национальному государству возникает из-за положения иммигрантов⁹³, в Индии лояльность

мусульман служит напоминанием об образовании Пакистана. Следовательно, дебаты о мультикультурализме, разнообразии и интеграции в Индии не полностью отсутствуют, а лишь маргинальны. В таком контексте одной из насущных проблем является утверждение легитимности мусульманской политической мобилизации, а не легитимация государства через оправдательные проекты или само-сдерживание. Формулирование новыми мусульманскими деятелями вопросов интеграции и различий меньшинств подсказывает новые варианты определения политики меньшинств, значимые для *фиqh ал-ақаллийа*. Вместо того чтобы строить правовую позицию на основе интеграции, мусульманские движения рассматривают различие как важнейшую категорию для формулирования политики самоуважения.

Парадигма правосудия: подвергая сомнению государство

В рамках *фиqh ал-ақаллийа* предполагается, что мусульманские меньшинства в целом поддерживают позитивные отношения с немусульманами. В некоторых «исключительных обстоятельствах» Ганнуши считает лучшим вариантом для мусульманских меньшинств вступление в союзы со светскими демократическими группами, которые будут обеспечивать права человека, безопасность и свободу. Ганнуши считал эти качества основной ответственностью ислама перед человечеством⁹⁴. На Западе к этому призывают через рассуждения о возможном взаимодействии с людьми Писания и теми, кто придерживается либеральной и светской системы⁹⁵. В случае с Индией новые мусульманские деятели обосновали свои отношения с немусульманами, исследуя идею *хаqq* (права). Далиты, адиваси и другие маргинализированные общины в Индии являются жертвами давно существующей кастовой системы и дискриминации. Их человеческие и гражданские права ущемляются. «Солидарность» считает эти права их *хаqq*, и поэтому призывает общество поддерживать их. Как пояснил Кардави, самоуважение или право на достоинство – это часть *дар’урийа* (необходимости) *шарй’а*.

Качества, на которые постоянно ссылаются, чтобы завоевать доверие немусульман и сделать ислам приемлемым для них, — это щедрость, доброта, милосердие и любовь⁹⁶. Вполне вероятно, что на выбор именно этих характеристик как необходимых для деятельности *да’ва* повлияло определенное

позиционирование христианства в современном мире. Однако в случае с Индией не только качества доброты и милосердия привели к религиозному обращению; скорее, это неослабевающее позиционирование ислама как противоположности несправедливости, совершаемой посредством индуистской кастовой системы⁹⁷. Позиция, противоположная кастовой иерархии, требует ограничения власти одних групп над другими, чтобы оберегать «неограниченные возможности для личных достижений». Она проистекает из представления об исламском обществе, где, по мнению Маудуди, «рабы и их потомки назначались военными командирами и губернаторами провинций... Сапожники, которые шили и чинили обувь, поднимались по социальной лестнице и становились руководителями высшего порядка (*имāмами*), ткачи и торговцы тканями становились судьями, *муфтī* и юристами»⁹⁸. Маудуди рассматривает равенство как право от рождения, данное Богом⁹⁹. Это чувство равенства побуждает Маудуди критиковать «божественное полномочие править». Воззвание Маудуди – это отказ от какого-либо авторитета внутри сообщества верующих¹⁰⁰, который основан лишь на происхождении, что является центральным в кастовой иерархии в Индии. Другими словами, здесь действует парадигма справедливости.

Предложения Маудуди помогут нам осознать важность критики системы для эффективной актуализации ислама. Как отметил Иктидар, «в отличие от других исламистских мыслителей, таких как Саид Кутб и Хомейни, Маудуди большую часть своей жизни прожил как представитель меньшинства»¹⁰¹. Однако понимание Маудуди меньшинств обычно прочитывается исходя из его влиятельной концепции исламского государства, согласно которой меньшинства – это обычно немусульмане. Таким образом, непосредственное внимание ученых сосредоточено на статусе *зиммийев* в исламском государстве, фактически игнорируя точку зрения Маудуди на меньшинства в немусульманском государстве. Наряду с деликатным вниманием Маудуди к меньшинствам в исламском государстве, для нашего нынешнего обсуждения важна его речь в Мадрасе, произнесенная в 1947 году, главным образом обращенная к мусульманам, которые останутся в Индии. Выступая в критический момент раздела Индии, он представил стратегию из четырех пунктов, направленную на прекращение межобщинных конфликтов, реформирование мусульманской общины, воспитание мусульманских интеллектуалов и использование региональных языков. Маудуди хотел избавиться от

индуистских предрассудков, для чего предложил мусульманам (временно, на пять лет) воздержаться от политических претензий. Предложение Маудуди прозвучало в то время, когда решающее значение имело отсутствие ясности в отношении гарантий для мусульманских меньшинств на фоне доминирующего индуистского национализма. После раздела политические претензии мусульман считались решенными раз и навсегда, что, как следствие, лишило их политических притязаний на конституционную категорию религиозных меньшинств. В отсутствие четкого представления об их целях и задачах, предложенные Маудуди методы легко могут быть ошибочно приняты за политический квиетизм. Эта ошибка имела решающее значение не только для ученых, но и для курса действий «Джамаат-е Ислами» в Индии. Не уделяя внимания цели, а лишь методам, они последовали совету Маудуди: «Как джентльмены, вы должны воздерживаться от конфронтации и терпеть их [индуистские] эксцессы спокойно»¹⁰².

Предложение Маудуди следует рассматривать с трех сторон: критики системы, критики современного национального государства и критики конституционных гарантий. Его предложение о подготовке интеллектуалов состоит в том, чтобы научить мусульман владеть региональными языками для эффективной критики системы. Интересно, что Маудуди посвятил значительную часть своего выступления анализу проблем большинства в Индостане и различным решениям, таким как социализм. Маудуди справедливо проанализировал согласованные усилия по поддержке индуистской культуры и западного образа жизни, в результате которых несправедливость, предрассудки и дифференциация сохраняются под поверхностными заявлениями о равенстве и справедливости¹⁰³. Это стало продолжением его критики национализма и демократии как инструментов навязывания меньшинствам доминирующих культурных и политических идей. Маудуди говорит, что хотя современные демократии заявляют о предоставлении равных прав меньшинствам, на самом деле они превратились в правление большинства. «Меньшинства либо уничтожаются, либо оказываются до неузнаваемости поглощены большинством»¹⁰⁴. В равной степени критически он относился к фундаментальным правам, гарантированным большинством современных национальных государств, поскольку эти права, доступные отдельным людям, могут быть отняты в любой момент под предлогом интересов государства или коллективного благополучия¹⁰⁵. Анализируя положение меньшинств в Европе, Великобритании

и Америке, Маудуди указал на их дискриминацию независимо от правовых и конституционных гарантий. Принимая это во внимание, призыв Маудуди отказаться от политических притязаний следует понимать как критику современной системы, в которой он считал правовые гарантии недостаточными для защиты прав меньшинств и предоставления меньшинствам возможности политических действий.

Активизация хиндута и утверждение государством индуистского этоса в 1980-х годах свидетельствуют о том, насколько чудовищным может быть современное национальное государство. Однако в период после сноса мечети «Бабри» наблюдалось общее обращение к конституционным правам. «Солидарность» стремилась превратить анализ и решение проблем, с которыми сталкивается мусульманское сообщество, в права человека и отрицание конституционных прав¹⁰⁶. С одной стороны, это было мотивировано сюрреалистической верой в защищаемые конституцией гарантии; но фактически это обнажило ограниченность конституционных гарантий, тщетность самой системы национального государства и структурирование демократии и секуляризма на основе индуистского морального этоса¹⁰⁷. Политическая активность мусульман была делигитимизирована как «экстремистские» и «коммуналистские» тенденции. По мнению Ганнуши, высказанному в другом контексте, вопрос заключается не в том, чтобы убедить исламистов принять демократию, плюрализм и разделение власти, а в том, чтобы убедить правящие режимы «в праве исламистов – как и других политических групп – создавать политические партии, участвовать в политической деятельности и бороться за власть или разделение власти демократическими средствами»¹⁰⁸. Само нежелание признать легитимность мусульманских политических деятелей обнажило индуистский характер светского государства Индии. Отстаивая гарантированные конституцией права, движения требовали равенства в существовании и распределении власти.

Случай с домашним арестом Хадии в 2017 году и реакция «Солидарности» в значительной степени определяют этот подход. Хадия, студентка медицинского факультета из Кералы, отказалась от индуизма и приняла ислам. Из-за нежелания семьи принять ее обращение в ислам она ушла из дома и вышла замуж за мусульманина. По жалобе ее родителей Высокий суд Кералы аннулировал брак, что привело к домашнему аресту Хадии. Правые группы развернули широкомасштабную пропаганду против этого брака, утверждая, что это случай «любовного

джихада»¹⁰⁹. Аннулирование брака и домашний арест явно нарушали фундаментальные права совести, религии и передвижения, закрепленные в Конституции Индии. По этому поводу «Солидарность» в своей брошюре высказывается: «Хадия представляет собой демократию, имеющую этическое содержание и оттенки божественной мысли. Остальные группы, пытающиеся уничтожить Хадия, представляют фашистскую политику». Здесь критерии демократии – этическое содержание и божественная мысль – дестабилизируют доминирующее понимание демократии, настойчиво привлекая к обсуждению исламский этос. Включение божественного и этического в демократию, таким образом, становится критикой существующей демократии, заключенной в рамки индуистского этоса.

Заключение

Обсуждая «Солидарность» как представителя новых мусульманских движений в Южной Индии, я попытался показать их способность привнести *мақāсид аш-шарī'a* в практику социально-политического активизма. В значительной степени на это повлияли метод комбинированного чтения и идеи справедливости Маудуди. Подобные юридические упражнения помогли «Солидарности» переориентировать свои приоритеты на демократию, права человека, справедливость, развитие и окружающую среду. В условиях секуляризма современного национального государства, как утверждает Халлак, общины стали «маргинализированным элементом определения», а религия превратилась в частное дело, которое «нельзя, по крайней мере теоретически и юридически, превратить в политическую привилегию»¹¹⁰. Другими словами, политическая идентичность религиозных общин подчинена и дисциплинирована. Деятельность «Солидарности», основанная на *мақāсид*-подходе, должна быть помещена в этот контекст национального государства в Индии, где ее активизация местных общин не только оспаривает приватизацию религии, но и направлена на возрождение политичности. Хотя это возрождение вдохновлено парадигмой справедливости Маудуди и *мақāсид*-универсалиями, они также рождаются из практики. Иначе говоря, *мақāсид*-подход встречается не только вне движения, его нужно читать и развивать в процессе их деятельности.

В условиях растущей исламофобии, дискриминации и притеснений мусульман эти повторяющиеся вопросы касаются не только «решения проблем в рамках исламского права», но и «решения проблем с местным законодательством»¹¹¹. Подобные юридические проблемы первостепенны для мусульман в Индии, как видно из недавнего закона о внесении поправок к закону о гражданстве, который, по сути, лишил мусульман права голоса. Осмысление *фиqh ал-ақаллийа* в таком контексте должно перейти от легитимации роли мусульман как «представительных образцовых граждан»¹¹² к притязанию на статус полноправных граждан. Они ищут не возможности интеграции или простого сосуществования, а демократические пути преодоления разногласий. Применяемые «Солидарностью» методы создания более широких коалиций с другими сообществами меньшинств и изложения парадигмы справедливости наводят на мысль об иных формулировках дискурса меньшинств, где конфронтация становится этикой исламской концепции справедливости. Это потенциально может способствовать развитию *фиqh ал-ақаллийа* с новым пониманием высших целей.

Большинство дискуссий по *фиqh ал-ақаллийа* сосредоточены на том, как мусульманам следует вести себя на немусульманской земле. Здесь ценности либерально-секулярного порядка воспринимаются как нечто само собой разумеющееся и ускользают от внимания. Например, в центре внимания Аалавани находится «*фиqh сосуществования*», который он отличает от «*фиqhа конфликта*». Он говорит, что *фиqh сосуществования* – это современная потребность¹¹³. Чего здесь не хватает, так это понимания возможностей и ограничений современного гражданства. С одной стороны, это предлагает различные способы выражения инакомыслия или отстаивания индивидуальных и групповых прав в рамках более широкого законодательства страны; с другой стороны, это дисциплинирует мусульманского субъекта в соответствии с современным секулярным порядком¹¹⁴. Аалавани ищет не возможности инакомыслия и провозглашения групповых прав, которые могут быть достигнуты путем борьбы в пределах конституционных границ, а сосуществование, которое неизменно приводит к появлению дисциплинированного «хорошего гражданина» в пределах национального государства. В отсутствие конфликтов с либеральной системой обращение к *истиḥсān* или *маслаḥа мурсала*, по мнению Халлака, в конечном итоге уступит требованиям современности¹¹⁵. Вместо этого новые правовые участники могли бы эффективно подтолкнуть дебаты к переориентации внимания с того, как

должны вести себя мусульмане, на критику современной государственной структуры и составляющих ее элементов. Примечательно, что новые мусульманские движения, такие как «Солидарность», исследуют такие возможности инакомыслия и групповых прав, и тем самым создают альянс с другими маргинализированными сообществами в их стремлении к правам. Эти новые методы и рассуждения, рожденные практикой, имеют важное значение для современных дискуссий об исламском праве.

Примечания

- * Я выражаю благодарность и признательность Берлинской высшей школе мусульманских культур и обществ Свободного университета и Центру современных индийских исследований Геттингенского университета за поддержку стипендиями Erasmus и DAAD, оказанную во время написания этой статьи. Я благодарю двух анонимных рецензентов за подробные и точные комментарии, которые существенно помогли мне в улучшении рукописи. Я благодарен профессору М.Т. Ансари, профессору Дитриху Ритцу и профессору Патрику Эйзенлору за комментарии к первоначальному варианту рукописи.
- ¹ Новые движения получили названия, которые можно отнести к «светским» или «конституционным» по сравнению с «исламскими названиями» их предшественников: *Samastha Kerala Jamiyyathul Ulama, Tablighi Jamat, Jamate Islami, Kerala Nadvathul Mujahideen*, Мусульманская лига Индийского союза, Студенческое исламское движение Индии, Федерация студентов-суннитов, *Ithihadu Shubbanil Mujahideen*, Движение студентов-муджахидов, Исламская организация студентов и т. д. Подробнее об изменении в их ориентации см.: Thahir Jamal Kiliyamannil, "Political Mobilization of Muslims in Kerala: Towards a Communitarian Becoming of democracy," в *Companion to Indian Democracy: Resilience, Fragility, Ambivalence*, eds. Peter Ronald deSouza, Mohd Sanjeer Alam, and Hilal Ahmed (Delhi: Routledge India, 2021), 175-186.
 - ² Irfan Ahmad, *Islamism and Democracy in India* (Princeton University Press, 2009).
 - ³ Тот же подход используется в одном из самых ранних анализов (Rajni Kothari, "Pluralism and Secularism: Lessons of Ayodhya," *Economic and Political Weekly* 27, nos. 51-52 (1992): 2695-2698) и в недавнем (R. Santhosh and Dayal Paleri, "Ethnicization of Religion in Practice? Recasting Competing Communal Mobilizations in Coastal Karnataka, South India," *Ethnicities* 21, no. 3 (2021): 563-558).
 - ⁴ Asghar Ali Engineer, "Remaking Indian Muslim Identity," *Economic and Political Weekly* 26, no. 16 (1991): 1036-1038; and Arndt-Walter Emmerich, *Islamic Movements in India: Moderation and Its Discontents* (London: Routledge, 2019).
 - ⁵ Nilüfer Göle, "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries," *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 173-190.
 - ⁶ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn* (Stanford University Press, 2007).
 - ⁷ Robert W Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton University Press, 2011).
 - ⁸ Gilles Kepel, "Islamism Reconsidered: A Running Dialogue with Modernity," *Harvard International Review* 22 no. 2 (2000): 22-27.
 - ⁹ Mohammad Fadel, "Islamic Law and Constitution Making: The Authoritarian Temptation and the Arab Spring," *Osgoode Hall Law Journal* 53, no. 2 (2016): 472-507.
 - ¹⁰ Armando Salvatore, and Dale F. Eickelman, eds. *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2004).
 - ¹¹ Raymond William Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists* (Harvard University Press, 2009).
 - ¹² Halim Rane, "The Impact of *Maqasid al-Shari'ah* on the Islamist Political Thought: Implications for Islam-West Relations," *ICR Journal* 2, no. 2 (2011): 337-357, 338.
 - ¹³ Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge University Press, 2009), 474.

- 14 Wael B. Hallaq, "Maqasid and the Challenges of Modernity," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011): 1-31, 26.
- 15 Там же.
- 16 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton University Press, 1957), 236.
- 17 Sayyid Abul A'la Maududi, *Political Theory of Islam*, trans. Khurshid Ahmad, 6th ed. (Lahore: Islamic Publications Ltd, 1980), 2.
- 18 Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, ed. and trans. Khurshid Ahmad, 7th ed. (Lahore: Islamic Publications Ltd, 1980), 112.
- 19 Hallaq, *Shari'a*, 476.
- 20 Taha Jabir Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 2nd ed. (International Institute of Islamic Thought, 2010), 37.
- 21 Hallaq, "Maqasid and the Challenges of Modernity," 12.
- 22 Обновленный Устав Молодежного движения «Солидарность», 6.
- 23 См. Имам Ахмад, *аль-Муснад*, Книга 5/196, хадис № 21763.
- 24 Khalid Moosa Nadvi, "Nabi Theruvilaanu [Пророк на улицах]," *Prabodhanam Weekly*, Feb 11, 2012.
- 25 Halim Rane, "The Relevance of a Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolutions," *Journal of Law and Religion* 28, no. 2 (2013): 489-520.
- 26 Статья Мухаммеда Шамима ["Paristhithiyum Neethiyum [Окружающая среда и справедливость]," *Prabodhanam Weekly*, 20 января 2007 г.] дает более глубокое понимание этого метода развития эко-теологии.
- 27 Shahul Ameen K. T., "Piety and the Civic: Solidarity Youth Movement and Islamism in Kerala, South India," in *Religion and Secularities: Reconfiguring Islam in Contemporary India*, eds. Sudha Sitharaman and Anindita Chakrabarti (Hyderabad: Orient Blackswan, 2020), 146.
- 28 Rane, "The Relevance of a Maqasid Approach," 490.
- 29 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, (Oxford University Press, 1996).
- 30 Jan-Peter Hartung, *A System of Life: Mawdūdī and the Ideologisation of Islam* (London: Hurst, 2013), 130.
- 31 Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 61.
- 32 M. Abdul Haq Ansari, "Mawdudi's Contribution to Theology," *The Muslim World* 93, no. 3/4 (2003): 521-531, 521.
- 33 Irfan Ahmad, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (University of North Carolina Press, 2017), 140-150.
- 34 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 76.
- 35 Muhammad Qasim Zaman "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418, 418.
- 36 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 87.
- 37 Там же.
- 38 Anis Ahmad, "Mawdudi's Concept of Sharia," *The Muslim World* 93, nos. 3/4 (2003): 533-545.
- 39 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 206.
- 40 Аалавани описывает «комбинированное чтение» как «чтение Откровения для понимания физического мира, его законов и принципов, а также чтение физического мира для того, чтобы оценить и осознать ценность Откровения». См.: Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, 15.
- 41 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 68.
- 42 Sayyid Abul A'la Maududi, *Fundamentals of Islam* (Lahore: Islamic Publications Limited, 1982).
- 43 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 79-80.

- 44 Wael B Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3-41.
- 45 Sohrab Behdad, "Islam, Revivalism, and Public Policy" в *Islam and the Everyday World: Public Policy Dilemmas*, eds. Sohrab Behdad и Farhad Nomani (New York: Routledge, 2006), 19-20.
- 46 Maududi, *Political Theory of Islam*, 23.
- 47 Там же, 24.
- 48 Humeira Iqtidar, "Theorizing Popular Sovereignty in the Colony: Abul A'la Maududi's "Theodemocracy"," *The Review of Politics* 82, no. 4 (2020): 595-617, 607.
- 49 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 117-118, 320.
- 50 Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2012), 45-46.
- 51 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 248-51, 316-18.
- 52 Muneer Muhammad Rafeeq, a Santhulithathwam, Muslim Ummah, *Maqasid al-Shariah: Oru Charithra Vishakalanam* [Баланс, мусульманская умма и макасид аш-шариа: исторический анализ], *Prabodhanam Weekly*, 24 ноября 2017 г.
- 53 "О нас", Официальный веб-сайт «Солидарности». <http://solidarityym.org/solidarity/>.
- 54 T Shakir Velam, "Solidarity Oru Kalpanika Bhavanayalla [«Солидарность» – не фантазия воображения]" *Prabodhanam Weekly*, 26 апреля 2013 г.
- 55 Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam* (Columbia University Press, 2007).
- 56 Baker, *Islam Without fear*.
- 57 Ahmad, *Islamism and Democracy in India*, 9.
- 58 Sherman A. Jackson, "Islamic Law, Muslims and American Politics," *Islamic Law and Society* 22, no. 3 (2015): 253-291, 265.
- 59 Ovamir Anjum, "Interview with Talal Asad," *American Journal of Islam and Society* 35, no. 1 (2018): 55-90, 77.
- 60 Sajjad Idris, "Reflections on Mawdudi and Human Rights," *The Muslim World* 93, no. 3-4 (2003): 547-561, 548.
- 61 Humeira Iqtidar, "Jizya against Nationalism: Abul A 'la Maududi's Attempt at Decolonizing Political Theory," *The Journal of Politics* 83, no. 3 (2021): 1145-1157, 1145.
- 62 P Mujeebrahman, "Solidarity Vettakk Pinnil Mafia Thalparyangal [Интересы мафии, стоящие за охотой на ведьм «Солидарности»]," *Prabodhanam Weekly*, 5 июня 2010 г.
- 63 PI Nowshad, "Aikyartyathinte Puthiya Mugham [Новое лицо «Солидарности»]," *Prabodhanam Weekly*, 10 сентября 2011 г.
- 64 См. описание Корана 2:143 в «Тафхимул Кур'ан» Абу Ала Мaudуди. <https://tafheem.net/>
- 65 Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 76.
- 66 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 185.
- 67 Sayyid Abul A'la Maududi, *Towards Understanding Islam* (London: The Islamic Foundation, 1980), 107.
- 68 Nowshad, "Aikyartyathinte Puthiya Mugham".
- 69 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 145.
- 70 Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 99.
- 71 Irfan Ahmad, "On the State of the (Im)possible: Notes on Wael Hallaq's Thesis," *Journal of Religious and Political Practice* 1, no. 1 (2015): 97-106, 102.
- 72 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 45.
- 73 Jackson, "Islamic Law, Muslims and American Politics," 286.
- 74 Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 45.

- ⁷⁵ Халлак утверждает, что современное исламское государство невозможно и представляет собой противоречие в терминологии из-за разной природы *шарй'а* и современного государства, и это приводит к разделению моральных и правовых законов. Хотя тезисы Халлака вращаются вокруг изменений в концепции *шарй'а*, последствий современности и противоречия исламского государства, необъяснимым образом ни в его книге «Невозможное государство», ни в «Шариат: теория, практика, трансформация» нет ни одной ссылки на оригинальные работы (за исключением вторичной ссылки) Маудуди, который, конечно, является незаменимой фигурой в концептуализации *шарй'а* и исламского государства в современном контексте. Сравнительное прочтение положений Халлака в этих двух книгах с работой «Исламское право и Конституция» Маудуди потенциально могло бы прояснить вызывающие недоумение параллели, но это выходит за рамки данной статьи.
- ⁷⁶ Rane, "The Impact of Maqasid," 348.
- ⁷⁷ Maududi, *Towards Understanding Islam*, 88.
- ⁷⁸ K. T., "Piety and the Civic," 146.
- ⁷⁹ Abdul Hameed Vaniyambalam, "Neethikk Sakshikalaavuka [Быть свидетелем справедливости]" *Prabodhanam Weekly*, 20 января 2007 г.
- ⁸⁰ Maududi, *Towards Understanding Islam*, 114.
- ⁸¹ Исторический обзор различных направлений в развитии *фихк ал-акаллиа* см.: Said Fares Hassan, *Fiqh al-Aqalliyat: History, Development, and Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013); Adis Duderija and Halim Rane, *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019); and Uriya Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities: The Wasati and Salafi Approaches to Fiqh Al-Aqalliyat Al-Muslima* (Oxford University Press, 2015).
- ⁸² Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era: Muslim Minorities Jurisprudence* (Cambridge University Press, 2016).
- ⁸³ Например, см.: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2005); Adis Duderija, and Halim Rane, *Islam and Muslims in the West*, and Jackson, "Islamic Law, Muslims and American Politics."
- ⁸⁴ Два подхода арабо-суннитских юристов, возникающие из-за разной интерпретации *маслаха*, идентифицируются как *wasati* и *salafi* подходы. См.: Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities*.
- ⁸⁵ Duderija, and Halim Rane, *Islam and Muslims in the West*.
- ⁸⁶ Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, xvii.
- ⁸⁷ K. T Hussain, *Islamika Akademika Activisathinte Kerala Parisaram* [Контекст исламского академического активизма в Керале], *Prabodhanam Weekly*, 14 января 2012 г.
- ⁸⁸ Подробное обсуждение этого вопроса в классической юриспруденции см.: Фадл, *Уддат ал-Умара'* (Каир: Матба' ал-худжра ал-хамида, 1857 [раджаб 1273 г.]), современные дискуссии см.: Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities*.
- ⁸⁹ Ahmad, *Islamism and Democracy in India*.
- ⁹⁰ Abdul Jaleel PKM, "Arab Immigrants under Hindu Kings in Malabar: Ethical Pluralities of "Naturalisation" in Islam" в *Migration and Islamic Ethics of Issues of Residence, Naturalisation and Citizenship*, eds. Ray Jureidini и Said Fares Hassan (Leiden: Brill, 2020): 196-214.
- ⁹¹ По мнению Джексона, существуют правила и предписания, которые выходят за рамки строгого *шарй'а* и являются не антирелигиозными, а просто нешариатскими. Мусульмане могут участвовать в этой сфере, которую он называет «исламской светской», не ссылаясь на исламское

- право и не отказываясь от него. Подробности см.: Jackson, "Islamic Law, Muslims and American Politics," 290.
- ⁹² Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford University Press, 2011).
- ⁹³ Подробнее об условиях иммигрантов см.: Ian Law, Amina Easat-Daas, Arzu Merali, and Salman Sayyid, eds. *Countering Islamophobia in Europe* (Cam: Palgrave Macmillan, 2019); and Jackson, "Islamic Law, Muslims and American Politics," *Islamic Law and Society* 22, no. 3 (2015): 253-291.
- ⁹⁴ Rachid Ghannouchi, "The Participation of Islamists in a Non-Islamic Government," in *Power Sharing Islam*, ed. Azzam Tamimi (London: Liberty for Muslim World Publications, 1993): 51-63.
- ⁹⁵ March, *Islam and Liberal Citizenship*.
- ⁹⁶ Shaykh Ibn Bāz and Shaykh Uthaymeen, *Muslim Minorities: Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities* (UK: Message of Islam, 1998), 15, 18, 20-21.
- ⁹⁷ Массовые обращения, особенно представителей низших каст, произошедшие в Индии, в первую очередь мотивированы желанием вырваться из тисков индуистской кастовой системы. Об этом свидетельствует обращение тысяч представителей низших каст в Малабаре (Керала) в XIX веке, и в Минакшипураме (Тамилнаду) в 1981 году.
- ⁹⁸ Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, 150.
- ⁹⁹ Abul A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Lahore: Islamic Publications Ltd, 1995), 20.
- ¹⁰⁰ Для Маудуди различие между верующими и неверующими имеет решающее значение, и права распределяются соответствующим образом, особенно в его предложении об исламском государстве. Это может противоречить современной концепции равного гражданства.
- ¹⁰¹ Iqtidar, "Jizya against Nationalism," 1153.
- ¹⁰² Maulana Sayyid Abul A'la Maudoodi, *A Historic Address at Madras* [1947], trans. Mohammad Siddiqui Naveed (New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publishers, 2009), 6.
- ¹⁰³ Там же, 14.
- ¹⁰⁴ Сйед Абул Аала ал-Маудуди, *Ал-Джихад фи-л-Ислам* [1930], пер. Сйед Рафатуллах ШахИдара (Лахор: Тарджуман ул Кур'ан, 2017), 63.
- ¹⁰⁵ Iqtidar, "Jizya against Nationalism," 1149.
- ¹⁰⁶ Nowshad, "Aikyadyathinte Puthiya Mugham".
- ¹⁰⁷ Дебаты в Учредительном собрании демонстрируют, как индуистская этика систематически инкорпировалась в конституцию. Подробности см.: Shabnum Tejani, *Indian Secularism: A Social and Intellectual History*, 1890-1950 (Indiana University Press 2021); Pritam Singh, "Hindu Bias in India's 'Secular Constitution': Probing Flaws in the Instruments of Governance," *Third World Quarterly* 26 no. 6 (2005): 909-926; Thahir Jamal KM, "Mathethara-Desheeya Udgrandanavum Nyoonapaksha Samudaya Chodyangalum: Niyama Nirmana Sabhayile Islam Pedi [Светско-националистическая интеграция и вопросы общин меньшинств: исламофобия в Учредительном собрании]", в *Islamophobia: Prathivicharangal* ed. V Hikmathullah (Calicut: Islamic Publishing House, 2017).
- ¹⁰⁸ Ghannouchi, "The Participation of Islamists in a Non-Islamic Government," 63.
- ¹⁰⁹ «Любовный джихад» — это исламофобская теория заговора, в которой утверждается, что мужчины-мусульмане соблазняют и обращают индуистских женщин в организованной попытке изменить демографию Индии и получить деньги из международных мусульманских источников.
- ¹¹⁰ Hallaq, "Maqasid and the Challenges of Modernity," 13.

- ¹¹¹ Muhammad Khalid Masud, "Islamic Law and Muslim Minorities," *ISIM Newsletter* 11, no. 1 (2002):17-17, 17.
- ¹¹² Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, 3.
- ¹¹³ Там же, 10.
- ¹¹⁴ Вопрос о том, являются ли универсалии *мақāсид* временной корректировкой в связи с потерей власти или же они присущи исламским принципам, порождает два способа понимания *мақāсид* подхода мусульманских движений: во-первых, как переосмысление сферы правотворчества и тем самым переосмысление суверенитета, при котором суверенитет рассматривается как право устанавливать правила. Во-вторых, как принудительное, в силу дисциплинарных мер со стороны государства, и тем самым ограничивающее суверенитет. Второй вариант, как критика поворота к *мақāсид*, потребует критического анализа генеалогии мусульманского суверенитета, что выходит за рамки данной статьи.
- ¹¹⁵ Hallaq, *Shari'a*, 508.