

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМИСТСКИХ ГРУППИРОВОК В АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

ТАБИННА М. ХАН¹ (TABINDA M. KHAN)

Аннотация

В настоящей статье я объясняю, почему отсутствие дискуссий между политической теорией и сравнительной политологией привело к недостаточному пониманию политики традиционными исламскими учеными и исламистами в американской политической науке. В первом разделе я анализирую влияние текстового подхода в политической теории; во втором — либеральных рамок сравнительной политологии; и в-третьем, многообещающее новое направле-

¹ *Табинда М. Хан — доцент Центра изучения стран Азии и Африки в *El Colegio de Mexico*, Мехико. Получив степень доктора философии (PhD) в области политологии в Колумбийском университете, она работала научным сотрудником в Институте языков и литературы Германии (*Gurmani Institute for Languages and Literature*) при Лахорском университете управленческих наук в Пакистане.

Khan, Tabinda M. 2022. "Challenges with Studying Islamist Groups in American Political Science." *American Journal of Islam and Society* 39, nos. 3-4: 112–141 • doi: 10.35632/ajis.v39i3--4.3875

Copyright © 2022 International Institute of Islamic Thought

ние: междисциплинарную область исламских правовых исследований, которая имеет потенциал преодолеть разрыв между политологическими, юридическими и региональными подходами в изучении мусульманских сообществ. Я утверждаю, что опора политических теоретиков на основополагающие исламистские тексты, а не на интерпретацию текстов в ходе юридических и политических процессов, ограничивает их способность представлять эволюцию pragматической исламистской теории в таких странах, как Пакистан. Более того, в то время как политические теоретики, такие как Лукас Суэйн, продемонстрировали тщетность применения либеральных предположений к теократам, компаративисты продолжают преимущественно полагаться на либеральные категории и концепции, что создает искаженное представление об исламистах. Разделение труда между политической теорией и сравнительной политологией, а также вытекающее из этого отсутствие дискуссий затрудняют — если не делают невозможным — справедливое представление и анализ современных исламистских групп в американской политической науке.

Введение

Во многих государствах с мусульманским большинством сегодня существует противоречие между требованиями исламистов соблюдать шариат и светскими концепциями прав личности. Сейчас, как никогда ранее, необходим тщательный анализ политических институтов в мусульманских сообществах для развития интеллектуальных ресурсов, необходимых для обеспечения толерантности, демократии и плюрализма. Однако обширные и детализированные знания об исламе, которые приобретаются на факультетах истории, религиоведения и антропологии, редко переносятся в политологию². Отчасти это связано с

² Например, работа Саба Махмуда «Политика благочестия: исламское возрождение и феминистская тема» (Saba Mahmood. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005) была основополагающей, изменившей подход к изучению

тем, что институциональная матрица, в которую встроена дисциплина, — балансируя между правительством США, аналитическими центрами государственной политики и основными средствами массовой информации — навязывает рамки дебатов, основанных на интересах внешней политики США. Однако это отчасти обусловлено и методологическими особенностями самой дисциплины политологии.

Американская политология исторически считала себя скорее обществознанием, чем гуманитарной дисциплиной, однако в последние десятилетия в ней все больше доминируют модели рационального выбора, теория игр и статистика. Начиная с 2000-х «движение Перестройки» (*“Perestroika movement”*) критиковало Американскую ассоциацию политической науки (AAPN) и ее журнал *American Political Science Review* (APSR) за предпочтение таких методов качественным исследованиям — критика, которая остается актуальной для данной дисциплины и сегодня³. Эта тенденция в политической науке отодвинула исторические исследования религии на задний план в дисциплине или вовсе исключила их. Более того, хотя компаративисты стремятся строить модели, используя систематические сравнения и эмпирические данные, предположения, лежащие в

ислама в антропологии. В политологии часто цитировалась статья Стивена Фиша «Ислам и авторитаризм» (Steven Fish, «Islam and Authoritarianism» *World Politics* 55(1), October 2002: 4–37), в которой содержался статистический анализ связи между исламом и демократией. Его книга «Являются ли мусульмане особыми? Взгляд на доказательства» (*Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence*. Oxford: Oxford University Press, 2011) продолжила эту тему; она вошла в число 25 лучших академических произведений, по версии *Choice*, в 2012 г. Однако Фиш не процитировал и тем более не включил в свою работу анализ Махмуда.

³ Обзор этого движения, которое началось с анонимного электронного письма от «господина Перестройка», см. Kristen Renwick Monroe. *Perestroika! The Raucous Rebellion in Political Science* (New Haven: Yale University Press, 2005). Что касается ранней критики данного движения, см. David D. Laitin. “The Perestroika Challenge to Social Science.” *Politics & Society* 31, no. 1 (March 2003): 163–84. Лайтин фокусирует свою критику на аргументах, изложенных у Bent Flyvbjerg. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001). Для получения ретроспективного обзора движения см. Timothy W. Luke & Patrick J. McGovern. “The Rebels’ Yell: Mr. Perestroika and the Causes of This Rebellion in Context,” *PS: Political Science and Politics* 43, no. 4 (2010): 729–31.

основе этих моделей, редко формулируются в общении с политическими теоретиками, изучающими моральную и политическую философию. Сочетание этих двух факторов затрудняет изучение ислама через призму сравнительной политологии без наложения либеральных рамок и допущений, что неизбежно сводится к измерению того, в какой степени голос мусульмана является «либеральным» и, следовательно, «хорошим». В то же время политологи склонны анализировать основополагающие тексты, написанные исламистскими мыслителями, такими как Маудуди, вместо того, чтобы прослеживать эволюцию их идей в контексте политической практики или изучать текущую интерпретацию и ре-интерпретацию этих идей с учетом современных политических и правовых институтов.

В результате использования политической теорией текстового подхода исламистские мыслители кажутся статичными и догматичными, а из-за либеральных рамок, лежащих в основе сравнительной политологии, невозможно изложить их моральные рассуждения, используя их собственные слова. Хотя политические теоретики, такие как Лукас Суэйн, подвергали сомнению эффективность использования либеральных доводов для убеждения теократов, данная критика оказала незначительное влияние на доминирующие методологические рамки, используемые компаративистами, поскольку теоретики в основном общаются с теоретиками, а компаративисты — с компаративистами (за некоторым исключением)⁴. Проблема, таким образом, заключается не столько в том, что все исламисты «статичные» и «плохие», сколько в том, что методологическая призма американской политической науки «основана на тексте» и «либеральна». Это не аргумент в пользу морального релятивизма, поскольку есть веские основания считать либерализм, особенно конституционный, более этичным, чем антилиберализм. Однако следует сказать, что непродуманная классификация групп на либеральные или нелиберальные затмевает моральную и политическую критику либерализма со стороны нелиберальных групп, которые могут многому нас научить

⁴ Lucas Swaine. *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism* (New York: Columbia University Press, 2005). В сфере политической теории см. также John Gray. *The Two Faces of Liberalism* (New York: New Press, 2000). Компаративист Стивен Фиш (Steven Fish) не процитировал ни одного из теоретиков в своей книге 2011 г.: *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

относительно того, как либеральные аргументы исторически воспринимались в мусульманских сообществах, преломляясь через призму класса, религии, западного империализма и колониализма. Например, когда улемы (традиционные исламские ученые) и исламисты в Пакистане выступают против либерализма, они реагируют не на конституционный либерализм как таковой, а либо на «демократию без [этических или религиозных] ограничений» (о которой я буду говорить в третьем разделе ниже), или на то, что Дженифер Питтс описала как имперский либерализм XIX века, посредством которого цивилизаторский нарратив использовался для классификации колонизированных субъектов как морально неполноценных и, следовательно, неспособных к самоуправлению⁵. Этот авторитарный импульс либерализма демонстрировался государственными, юридическими и интеллектуальными элитами Пакистана, а также союзными им мусульманскими реформаторами-модернистами всякий раз, когда они утверждали, что принудительная «модернизация» ислама посредством государства оправдана, поскольку исламская традиция «застойна», а ее ученые — «мракобесы»⁶. Согласно данной точке зрения, которую высказывали люди, часто называвшие себя либералами или связанные с группами по защите прав человека и женщин, традиционных исламских ученых можно игнорировать, поскольку они «мракобесы»⁷.

Чтобы понять, почему слово «либерал» имеет столь негативную окраску в Пакистане, а также во многих других странах

⁵ Jennifer Pitts. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press, 2006). Когда я говорю об улемах, я имею в виду прежде всего улемов Деобанди, которые оказали влияние на борьбу за «исламскую конституцию» в Пакистане, а когда я говорю об исламистах, я имею в виду прежде всего представителей «Джамаат-и-Ислами», которые объединились с улемами в этих усилиях. Я подробно проанализировала их сочинения на урду в Tabinda M. Khan, “Institutions Not Intentions: Rethinking Islamist Participation in Muslim Democracies,” PhD dissertation, Columbia University, 2015.

⁶ Для анализа данного процесса в Пакистане см. Tabinda M. Khan, “Women’s Rights between Modernity and Tradition,” в Avishek Ray and Ishita Banerjee-Dube eds., *Nation, Nationalism and the Public Sphere: Religious Politics in India* (New Delhi: Sage, 2020).

⁷ См. Makau Mutua, “Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights,” Harv. Int’l LJ 42 (2001): 201 для анализа этого культурного феномена в области международных прав человека в целом.

с мусульманским большинством, нам необходимо понять, как либерализм был переплетен с империализмом и колониальной эпистемой, посредством которых традиции знания, такие как шариат, по словам Кугле, «формулировались, порицались и переименовывались»⁸. До тех пор, пока либерализм остается господствующей методологической перспективой, через которую политологи рассматривают другие контексты, и до тех пор, пока критика либерализма, разработанная политическими теоретиками, не будет включена в сравнительную политологию, сама политология как дисциплина не сможет ни адекватно представить эту проблему, ни разработать для нее институциональные решения.

В данной статье я объясню, почему отсутствие дискуссий между политической теорией и сравнительной политологией привело к недостаточному пониманию политики традиционных исламских ученых и исламистов в американской политической науке. В первом разделе я анализирую влияние текстового подхода в политической теории; во втором — либеральных рамок сравнительной политологии; а в третьем — новое многообещающее направление: междисциплинарную область исламских правовых исследований, которая может помочь преодолеть разногласия между политологией, правом и регионалистскими подходами к изучению мусульманских сообществ.

1. Ориентированный на текст подход политической теории

В то время как большинство дебатов в области политической теории сосредоточено на философии либерализма, именно это направление американской политической науки наиболее открыто для взаимодействия с конкурирующими философскими точками зрения. Однако даже когда политические теоретики используют сравнительный подход, они склонны анализировать основополагающие тексты, а не практические рассуждения внутри институтов. Например, политическая теория Маудуди изучается по его ранним эссе, а мусульманская юридическая традиция (*фикх*) — по юридическим текстам, а не по речам, эссе или интервью, в которых мыслители объясняют

⁸ Scott Alan Kugle, “Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia,” *Modern Asian Studies* 35, no. 2 (May 2001): 257–313.

принципы, лежащие в основе их решений, в контексте политической борьбы или посредством судебных решений, в которых юридические тексты интерпретируются наряду с другими источниками права⁹. Негласное предположение о том, что улемов и исламистов можно понять через тексты, а не как акторов, для которых текст и контекст со-определяются и со-развиваются, можно также увидеть в работах компаративистов, таких как Вали Наср (Vali Nasr). Для Насра выступление партии «Джамаат-и-ислами» за восстановление демократии в Пакистане в противовес авторитарной исламизации было «прагматичным» выбором, сделанным в знак сопротивления «постоянному соблазну идеологии»¹⁰. Однако этот же выбор может быть истолкован как продолжающаяся адаптация моральной и политической теории к практическим потребностям — или как практика — если мы примем возможность того, что «интересы» и «идеология» не являются бинарным выбором для исламистов, как для других групп, а взаимно обусловлены¹¹.

Когда дело доходит до изучения ислама, разделение труда между подразделами американской политической науки (которое требует от компаративистов сосредоточения на действиях, а от политических теоретиков — на текстах) не только контрпродуктивно, но и опасно. Такой подход рискует увековечить ориенталистское предположение о том, что общество можно понять с помощью текстов, а тексты можно понять независимо от социальных практик интерпретации¹². Как я покажу далее в этой статье, Маудуди разработал принципиальное

⁹ См. Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zama. *Princeton Readings in Islamic Thought: Texts and Context from al-Banna to Bin Laden* (Princeton: Princeton University Press, 2009); Andrew March. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

¹⁰ Seyyed Vali Reza Nasr, “Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88,” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 2 (May 1993): 261–283; на с. 262.

¹¹ Например, рассуждая о том, почему некоторые «взломы» исламского права принимаются, а другие игнорируются, Руми Ахмед пишет: «Ответ прост: власть. “Взлом” принимается только тогда, когда он продвигает интересы сильных мира сего». См. Rumee Ahmed. *Sharia Compliant: A User’s Guide to Hacking Islamic Law* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2018), 159.

¹² Bernard S. Cohn, “Notes on the History of Indian Society and Culture,” в *Structure and Change in Indian Society*, ed. Milton Singer and Bernard S. Cohn (Chicago: Aldine, 1968), 8.

обоснование для адаптации своей теории к потребностям политического контекста Пакистана. Это не было отказом от идеологии, как мог бы обосновать это Наср, а скорее эволюцией идеологии, поскольку применение принципов на практике постоянно обсуждалось и перерабатывалось в ходе политической борьбы.

В работе «*Политический либерализм*» Ролз утверждал, что идеальная либеральная политическая концепция будет результатом «перекрывающегося консенсуса» между приверженцами различных «всеобъемлющих доктрин добра», которые будут проявлять нормативную преданность конституционному порядку по причинам, являющимся «внутренними» по отношению к их собственной доктрине. В плураллистическом обществе эта концепция должна была быть «независимой» от какой-либо конкретной всеобъемлющей доктрины блага (подобной, например, религии), поскольку, если бы она была встроена в какую-либо одну доктрину, между гражданами возник бы бесконечный обмен взаимно неприемлемыми причинами. В этом случае публичное обсуждение было бы прекращено и стало невозможным¹³. Некоторые теоретики морали и политики не согласились с Роулзом относительно того, являются ли подходящими единицами анализа отдельные личности или образ жизни¹⁴; является ли разум «автономным» от представлений о благе или встроенным в моральные традиции¹⁵; и можно ли сказать, что люди свободны выбирать убеждения или они социализированы в мировоззрениях и способах мышления, которые ограничивают их горизонт выбора¹⁶. Компаративист Альфред Степан также сопротивлялся идее о том, что религия должна быть снята «с политической повестки дня» в ходе публичных дебатов, и настаивал на «двойной терпимости» рели-

¹³ См. John Rawls. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765–807.

¹⁴ John Gray. *The Two Faces of Liberalism* (New York: New Press, 2000).

¹⁵ Michael Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Alasdair MacIntyre. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007); Elaine Hadley. *Living Liberalism: Practical Citizenship in Mid-Victorian Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

¹⁶ Критика Сабы Махмуд (Saba Mahmood) в статье “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror,” в *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, ed. Hanna Herzog and Ann Braude (New York: Palgrave Macmillan, 2009). См. также ее книгу *Politics of Piety*.

гии и демократии¹⁷. Однако многие из таких критических замечаний в адрес либерализма Ролза были структурированы как защита присутствия религии в публичных дискуссиях, а не как продуманный анализ того, как религиозные дебаты на самом деле работают в мусульманской политике (книга Натана Брауна «Дебатирующий ислам» (*Arguing Islam*) является приятным исключением из этой тенденции)¹⁸.

Заметной работой, отличающейся диссидентским подходом к политической теории, является работа Лукаса Суэйна «Либеральная совесть», в которой он утверждает, что единственный возможный способ убедить теократов (т. е. группы, которые считают соблюдение религиозных законов обязательным) в достоинствах либеральных институтов — это построить аргументацию, основанную на свободе совести¹⁹. Суэйн утверждает, что либералы, чтобы быть верными либеральному принципу не-применения насилия, должны сформулировать аргументы в пользу либеральных политических институтов, которые теократы могли бы принять с точки зрения их собственных моральных устоев. Смысл его обоснования, которое в целом укладывается в традицию совещательной демократии, заключается в том, что либералы должны приводить теократам доводы, приемлемые для их моральных установлений, в процессе законотворчества и при определенных условиях предоставлять им территориальную или правовую автономию в либеральных государствах, где они составляют меньшинство. Однако даже книга Суэйна призвана обосновать, почему религия вообще должна быть включена в «политическую повестку дня» либеральных государств — предпосылка, которая с трудом принимается мейнстримом западной политической теории. Это затрудняет изучение правил ведения исламских дебатов, которые часто отличаются нюансами, сложностью и детализацией в рамках академической традиции западной политической теории.

С конца 1990-х годов в североамериканской политической науке возникло новое направление — сравнительное изучение западной и исламской политической мысли. Примером может

¹⁷ Alfred Stepan, “Religion, Democracy, and the ‘Twin Toleration,’” *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57, на с. 45; а также Alfred Stepan. *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

¹⁸ Nathan Brown. *Arguing Islam after the Revival of Arab Politics* (New York: Oxford University Press, 2017).

¹⁹ Lucas Swaine. *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism* (New York: Columbia University Press, 2005).

служить работа Роксанны Юбен «*Враг в зеркале: исламский фундаментализм и пределы современного рационализма*». Она остается на периферии политической теории и, как и остальные составляющие данного направления, ограничивается изучением текстов, а не занимается анализом их интерпретации в рамках современных мусульманских правовых и политических институтов²⁰. Сравнительная политическая теория приводит западную политическую теорию к диалогу с незападными традициями. Лукас Суэйн, по сути, обосновывает, почему либеральные философы-центристы должны заниматься такого рода углубленным изучением незападных моральных традиций. Однако, сосредоточившись в первую очередь на основополагающих текстах исламистских мыслителей, таких как Маудуди, специалисты по сравнительной политической теории могут непреднамеренно отвлечься от того факта, что он изменил свою первоначальную теорию в ранний период обсуждения конституции Пакистана и во время своей более поздней борьбы с оппонентами. Например, Юбен и Заман критиковали раннее видение Маудуди исламского государства за пренебрежение институциональными ограничениями власти правителя, отсутствие которых может привести к абсолютизму

Маудуди не проявлял особого интереса к институтам и механизмам, с помощью которых можно было бы контролировать власть правителя. Но тогда, по мнению Маудуди, не существовало реальной опасности в том, что правитель будет злоупотреблять властью и могуществом, предоставленными ему, поскольку его добродетель и благочестие, которым он в первую очередь был обязан своим положением, постоянно заставляли его помнить о своей ответственности перед Богом... Однако отсюда рукой подать до деспотизма во имя религии...²¹

²⁰ Roxanne Euben. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999). См. также Andrew March, “What Is Comparative Political Theory?”, *The Review of Politics* 71 (2009): 531–65; и Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999).

²¹ Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman. *Princeton Readings in Islamic Thought: Texts and Context from al-Banna to Bin Laden* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 82.

Я согласна с интерпретацией ранней утопии Маудуди, предложенной Юбен и Заманом, поскольку в ней, безусловно, скрывается потенциал для деспотизма и тоталитаризма. Однако это была утопия. С 1948 года, когда Маудуди стал активным участником конституционной борьбы Пакистана, он разработал теоретическое обоснование того, почему парламентская демократия и индивидуальные права приемлемы с точки зрения ислама — до тех пор, пока конституция гарантирует соблюдение шариата в судах.

Хотя Юбен и Заман изучали широкий спектр текстов Маудуди, охватывающих всю его карьеру и жизнь, для включения в отредактированную ими хрестоматию по исламской политической мысли был выбран текст работы «Исламский закон», который является скорее теоретическим обоснованием, чем комментарием к конкретным особенностям институциональной структуры²². Занятия по исламской политической мысли, безусловно, являются желанным дополнением в североамериканской программе обучения политологии, но, учитывая общую озабоченность политической теории текстами, а не аргументами, выдвигаемыми в ходе политической борьбы, только изучение основополагающих исламистских текстов Маудуди и Кутба может привести людей к опасным выводам об участии исламистов в условиях демократии²³. Я кратко объясню, как менялись идеи Маудуди в ответ на смену его политического окружения и дебаты с улемами и прочими оппонентами, чтобы проиллюстрировать, как сосредоточение на текстах (в отличие от действий или текстов, интерпретируемых в контексте действий) может вводить в заблуждение.

После того как Маудуди впервые обрисовал контуры своей исламистской утопии, он провел годы, участвуя в политике, разъясняя свои идеи современно образованным мусульманам и страдая от крайностей хищнического государства. С начала 1950-х годов «Джамаат-и-Ислами» разработала совокупность практическо-ориентированных теорий, которая представляла собой размышление об исламском конституционализме в Па-

²² Репринт с Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, translated and edited by Khurshid Ahmad, 2nd ed. (Lahore: Islamic Publications, 1960).

²³ Например, в дополнение к тексту Маудуди, включенному в цитируемый выше принстонский том, есть еще один текст, который привлекает большое внимание: Sayyid Qutb, *Milestones*, (Indianapolis: American Trust, 1990), с предисловием Ахмад Хаки Хаммада.

кистане — гибриде шариата, демократии и прав личности — и была далека от его первоначальной утопии. Маудуди на собственном опыте убедился в опасности неограниченной исполнительной власти, когда провел 20 месяцев в тюрьме с 1948 по 1950 год из-за Закона об общественной безопасности Пенджаба, который, по словам Хуршида Ахмада, был «законом, согласно которому власти провинции приказывают заключить человека в тюрьму, даже не ставя его в известность о предъявленном ему обвинении»²⁴. К маю 1952 года Маудуди расширил свою формулировку из 4 пунктов для конституции, соответствующей шариату, до 8 пунктов, включив в нее следующие требования: «(5) что ни одно из основных гражданских прав людей — безопасность жизни и имущества, свобода слова и выражения мнения, свобода объединений и передвижения — не может быть нарушено, за исключением случаев, когда преступление было доказано в открытом судебном заседании после представления надлежащей возможности защиты; (6) что народ должен иметь право обращаться в суд в случае нарушений со стороны законодательного или исполнительного аппарата государства; (7) что судебная власть должна быть защищена от любого вмешательства со стороны исполнительной власти; (8) что государство несет ответственность за то, чтобы ни один гражданин не остался без удовлетворения основных жизненных потребностей, а именно в еде, одежде, жилье, медицинской помощи и образовании»²⁵. Опыт, связанный с крайностями исполнительной власти, особенно в условиях военного авторитаризма, продолжал оказывать влияние на Маудуди и его соратников.

Еще с февраля 1948 года Маудуди настаивал на том, чтобы конституция Пакистана признавала шариат «неприкосненным основным кодексом для всего законодательства» и чтобы полномочия правительства «вытекали, ограничивались и осуществлялись исключительно в рамках исламского законодательства»²⁶. Разработчики конституции сначала настаивали на суверенитете парламента, но потом признали, что, вероятно, можно было бы создать государственный совет улемов, позднее преобразованный в Совет по исламской идеологии (СИИ), ко-

²⁴ Khurshid Ahmad, “Introduction,” [dated 1960] в *The Islamic Law and Constitution* (translated and edited by Khurshid Ahmad) (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1980 [October 1955]), 28.

²⁵ Ibid., 29–30.

²⁶ Ibid., 27.

торый бы консультировал парламент по вопросу о том, как придать законам исламский характер. Затем Маудуди выдвинул институциональное требование, которое можно назвать «срединной позицией» между тем, чего хотели исламисты, и тем, с чем политики были готовы согласиться. С мая 1952 года он отказался от утверждения, упомянутого в его политической теории исламского государства, о том, что глава государства имеет право толковать шариат (а не улемы или народ), и принял аргумент, впервые предложенный Мухаммедом Асадом, о том, что Верховный суд наделен полномочиями пересматривать законодательство на предмет его несоответствия шариату. (Он уже согласился с проведением выборов и принятием ограниченного законодательства парламентом²⁷.)

Идеи Маудуди об институциональных механизмах не только эволюционировали, но и подчеркивали необходимость создания независимой судебной системы и реформы закона о предварительном заключении. В 1953 году, после вспышки беспорядков, направленных против общины ахмадийцев, Маудуди, написавший брошюру «Проблема Кадиани», был приговорен военным трибуналом к смертной казни²⁸. Судьи, назначенные для расследования причин беспорядков, опубликовали в 1954 году доклад, в котором улемы и исламисты не приводили внутренних, присущих исламской традиции причин, по которым ахмадийцы не должны быть объявлены немусульманами в конституции²⁹. В этом докладе улемов представили в карикатурном виде и полностью проигнорировали их традицию, опираясь на цитаты из Корана для подкрепления аргументов. Вместо того чтобы противопоставить аргументам Маудуди и улемов контраргументы, которые могли бы быть приняты традиционными исламскими институтами, государственные элиты прибегли к репрессиям. В конечном итоге

²⁷ Leonard Binder. *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1961), p. 105. Биндер упоминает, что идея исламского судебного надзора со стороны Верховного суда впервые появилась в статье Мухаммада Асада (Леопольда Вайса), который был директором департамента Исламской реконструкции в Пенджабе. Эта статья была опубликована и проанализирована в периодическом издании «Джамаат-и-Ислами» в октябре 1948 г., в котором данная мысль была названа неисламской, поскольку она противоречила практике пра- ведных халифов.

²⁸ Ibid., 302.

²⁹ *Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953* (Lahore: Punjab Govt., 1954).

смертный приговор Маудуди был смягчен, и он был освобожден в 1955 году.

Однако теперь в своих комментариях к проекту конституции 1956 года он начал подчеркивать необходимость реформирования закона о предварительном заключении, который, по его мнению, был даже хуже, чем тот, что действовал в Индии. Он сказал, что «в нашей исламской республике, которая должна была быть более либеральной и справедливой, чем неисламское государство», человек может быть задержан без суда и возможности защитить себя, что «является полным отрицанием справедливости»³⁰. Он противопоставил проект конституции Пакистана 1956 года, допускавший «любые ограничения» гражданских свобод, включая свободу слова, собраний и ассоциаций, конституции Индии, которая допускала только «разумные ограничения»³¹. Более того, он также раскритиковал положения, которые давали президенту, избранному косвенно национальным собранием и сенатом, полномочия распускать национальное собрание и отправлять в отставку премьер-министра. Он написал:

Очевидно, что это путь диктатуры, а не демократии... Любая схема, которая дает так много власти в руки одного человека, абсолютно неоправданна, и ее нельзя потерпеть даже на мгновение... амбициозный президент при поддержке нескольких амбициозных высокопоставленных лиц, находящихся на службе страны, может в любой момент превратить кабинет министров и ассамблею в простые игрушки³².

Аналогичным образом он выступал против исключения военных судов из юрисдикции Верховного суда, а также против предоставления президенту полномочий вводить чрезвычайное положение, приостанавливать действие основных прав и препятствовать рассмотрению жалоб через Верховный суд. Маудуди умолял представительную власть ограничить исполнительную, что полностью отличалось от его первоначальной политической

³⁰ Sayyid Abul A'la Mawdudi. “Comments on the Draft Constitution of 1956,” Appendix III в *The Islamic Law and Constitution* (translated and edited by Khurshid Ahmad) (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1980 [October 1955]), p. 366.

³¹ Ibid., 367.

³² Ibid. 369-370.

теории об «амире», который отвечал бы за соблюдение шариата (с потенциально диктаторскими полномочиями):

Неужели достопочтенные члены Учредительного собрания предполагали, что на пост президента страны будут избраны одни лишь ангелы и что никому в стране, кроме президента, — ни ведущим министрам, ни любому из 300 членов Национального собрания, ни судьям Верховного суда — нельзя будет доверять в чрезвычайных ситуациях? Если уважаемые члены Учредительного собрания действительно придерживаются такого мнения о себе и своей стране, то в чем необходимость устраивать это шоу демократии? Лучшим решением в этом случае будет просто избрать какого-нибудь ангела президентом и вручить ему при полном доверии всю судебную, исполнительную и законодательную власть пожизненно, а затем умолять его назначить другого ангела ³³ своим преемником после его смерти.

Исходя из этого, мы можем понять, почему может быть опасно преподавать американским студентам только основополагающие исламистские тексты, не сопоставляя их с другими работами, написанными во время политической борьбы, текстами, отражающими переосмысление идей в свете меняющихся обстоятельств и личного опыта. Основным принципом, которому Маудуди и многие другие исламисты были по-прежнему привержены, являлось соблюдение шариата, а не диктатура. Поэтому изменение их представлений о том, как наилучшим образом добиться соблюдения шариата, учитывая институциональные особенности и историю конкретного государства, не обязательно должно рассматриваться как отклонение от их идеологии или умеренность в ней. Это может свидетельствовать о постоянной приверженности процессу толкования и применения принципов в свете накопленного опыта, а не о жестком следовании заранее определенной интерпретации текстов, не обращая внимания на изменения в обществе и политике. Последнее является предпосылкой, навязанной исследованию исламистской мысли методологическими особенностями нашей дисциплины. Это должно быть тщательно изучено и оспорено.

³³ Ibid., 372 and 374.

2. Либеральные рамки сравнительной политологии

С одной стороны, политические теоретики сосредотачиваются на текстах мусульманских мыслителей, чтобы понять их ценности; тогда как, с другой стороны, компаративисты изучают политические процессы в мусульманских сообществах, но через призму либеральных ценностей. Нынешнее разделение труда в политической науке не позволяет компаративистам ни создавать политическую теорию, которую можно было бы использовать в качестве методологической линзы для анализа опыта мусульманских сообществ, ни использовать полученные в ходе полевых исследований знания для участия в дискуссиях по политической теории. За исключением работы Моны Эль-Гобаши об эволюции движения «Братья-мусульмане» в Египте, многие сравнительные политические анализы исламистов имеют тенденцию превращаться в упражнение по определению того, насколько далеки исламисты от либерального эталона, вместо того, чтобы показать сложность того, кем они являются, чтобы отдать должное их опыту³⁴. После событий 11 сентября в сравнительной политологии появилось много литературы по исламу и демократии, среди которой особое влияние оказал аргумент Альфреда Степана о «двойной терпимости» религии и демократии³⁵.

Как упоминалось ранее, Степан не согласился с Роулзом в том, что при либеральной демократии необходимо «изъять истины религии из политической повестки дня»³⁶. В поддержку своего аргумента он указал на опыт консолидированных демократий на Западе, где «демократический торг» между религиозными и политическими деятелями, а не «либеральные споры» имел решающее значение в формировании «двойной терпимости» религии и демократии. Используя пример ведущих исламистских партий в Индонезии, Степан утверждал, что «публичные теологические дебаты» могут помочь сформировать приверженность общества демократии. Он сослался на ар-

³⁴ Mona El-Ghobashy, “The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers,” *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 3 (2005): 373–95. Чаттерджи обсуждает колониальные истоки этой сравнительной практики в Partha Chatterjee. *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy* (New York: Columbia University Press, 2011).

³⁵ Alfred Stepan, “Religion, Democracy, and the ‘Twin Toleration,’” *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.

³⁶ Ibid., 45.

гумент лидеров одной из самых влиятельных исламистских партий Индонезии «Нахдатул Улама» о том, что концепции «*иджма*» (консенсус) и «*иджтихад*» (независимое суждение) в мусульманской юридической традиции могут быть реализованы посредством современных парламентских институтов. Ни одна из двух партий в Индонезии, упомянутых Степаном, ни «Нахдатул Улама» (НУ), ни «Мухаммадия», не требовала создания государства, основанного на шариате.

Поскольку между Индонезией и другими странами, такими как Пакистан и Афганистан, есть несколько существенных различий, оптимизм Степана может быть необоснованным. Во-первых, в Индонезии ученые-модернисты организовали массовое движение (НУ). Когда они приводят аргументы, связывающие концепции, взятые из мусульманской правовой традиции (*фикха*), такие как «*иджма*» и «*иджтихад*», с современными парламентскими институтами, они способны обеспечить этим идеям ощущимую социальную и электоральную поддержку. Аналогичным образом в Турции авторитарный режим Мустафы Кемаля унаследовал централизованную бюрократию, которая контролировала религиозные институты и смогла навязать модернистскую интерпретацию ислама (которая подразумевала идею о том, что «сущность» ислама заключается в его этических учениях, в то время как правовая традиция не является обязательной)³⁷. Исследование отношения граждан Турции к шариату показало, что они рассматривают ислам как источник этики и считают законы, основанные на шариате, несущественной или необязательной частью религии³⁸.

В отличие от Индонезии, ученые-модернисты в Пакистане не организовывали массового движения; поэтому, когда они выдвигают теологический аргумент, противоречащий общепринятой интерпретации ученых, получивших образование в медресе Деобанди или Барельви, именно последняя группа одерживает верх благодаря своей институциональной власти. В отличие от Мустафы Кемаля в Турции, военные правители Пакистана в 1960-х и 2000-х годах не смогли навязать модернистскую интерпретацию ислама низовым исламским институтам,

³⁷ M. Sukru Hanioglu, “The Historical Roots of Kemalism,” в *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*, ed. Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan (New York: Columbia University Press, 2012).

³⁸ M. Hakan Yavuz, “Turkey: Islam without *Shari'a*?” в *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, ed. Robert Hefner (Bloomington: Indiana University Press, 2011).

хотя они и назначили ученых-модернистов в Совет по исламской идеологии. В империи Великих Моголов не было столь сильной и централизованной религиозной бюрократии, как в Османской империи, а правовые реформы, проведенные британским колониальным режимом в Индии в середине XIX века, еще больше разорвали связи между государством и исламскими институтами. По сей день мечети и медресе остаются автономными от государства. Более того, улемы, получившие образование в медресе, участвуют в демократическом процессе через возглавляемые улемами партии. Это ограничивает способность правителей Пакистана принудительно навязывать модернистскую интерпретацию ислама, как это сделал Мустафа Кемаль в Турции. Степан фокусируется на аргументах модернистов в Индонезии, возможно, потому, что отказ от требования соблюдать законы шариата, навязываемые государством, кажется простым способом примирить ислам с либерализмом. Однако его предположение о том, что модернистские аргументы будут столь же приемлемой основой для институционального проектирования в Пакистане, как и в Индонезии, является необоснованным.

Во-вторых, в своей книге *«Демократия и ислам в Индонезии»* (2013) Кунклер и Степан противопоставляют НУ и «Мухаммадию» (которые, по их мнению, сформировали «консенсус в поддержку демократии» перед переходным периодом в Индонезии) египетским «Братьям-мусульманам» (которые, как они считают, «не претерпели сопоставимых изменений»). Среди приводимых ими доказательств есть «предложение» на сайте «Братьев-мусульман» о том, что «парламент должен пересматривать все свои законы судом исламских судей, тем самым ограничивая парламентскую власть»³⁹. Это именно тот институт исламского судебного надзора, который улемы и «Джамаат-и-Ислами» в Пакистане предложили, обсудили и приняли в ходе ранней конституционной борьбы. Хотя анализ Кунклера и Степана может объяснить ситуацию в Индонезии, было бы ошибкой считать исламский судебный надзор изначально несовместимым с демократией или определять «модернизм» как «умеренный» ислам, как это сделал турецкий писатель Мустафа Акиол в своей книге *«Ислам без крайностей»*. После того, как книга Акиола была представлена в программе *Global Public*

³⁹ См. Глава 1, “Indonesian Democratization in Theoretical Perspective”, в Mirjam Kunkler and Alfred Stepan eds., *Democracy and Islam in Indonesia* (New York: Columbia University Press, 2013).

Square (Глобальная общественная площадь) на канале CNN с Фаридом Закарией, она получила широкое распространение в американской общественной сфере, что способствовало дальнейшей популяризации идеи «хорошего» ислама, совместимого с либерализмом, и «плохого» ислама, враждебного ему⁴⁰. Пакистанская партия «Джамаат-и-Ислами» по своей идеологии гораздо ближе к египетским «Братьям-мусульманам», чем к индонезийским партиям, которые проанализировал Степан. «Джамаат-и-Ислами» неумолимо настаивает на создании государства, основанного на шариате, поскольку она и партии улемов, связанные с низовыми исламскими институтами, считают соблюдение шариата религиозным долгом, а не индивидуальным выбором. Они мусульмане-традиционалисты, а не модернисты.

В Пакистане исламистские партии и партии улемов рассматривают шариат как основополагающую черту ислама. Они воспринимают шариат через мусульманскую правовую традицию (*фикх*), которую модернисты, такие как Акиол и реформаторы XIX века до него, например, Чираг Али в Индии, отвергают как «средневековую» ученость, окрашенную арабскими обычаями, более не применимую и не обязательную для современных мусульман. Оставляя в стороне вопрос о том, является ли идея современного государства, основанного на шариате, сама по себе противоречивой в терминах (как утверждает Халлак в «Невозможном государстве»), исследование их практической роли в пакистанской политике показывает, что, даже если группы требуют законов, основанных на шариате, даже если они требуют государства, основанного на шариате, и не преклонны в своей борьбе за него, это не означает, что они «неумеренны» или «антидемократичны». Механизм исламского судебного надзора не является изначально антидемократическим, а потенциально может способствовать достижению *modus vivendi* или урегулированию отношений между исламизмом и либерализмом в условиях демократии, допуская «подлинное обсуждение», то есть обмен «взаимными доводами» в вежливой и уважительной форме⁴¹.

⁴⁰ Mustafa Akyol. *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W.W. Norton, 2011).

⁴¹ Что касается дискуссии по поводу «взаимного рассуждения», см. Amy Gutmann and Dennis Thompson, “The Moral Foundations of Truth Commissions,” в *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed. Robert I. Rotberg and Dennis Thompson (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 36.

Более того, опасно предполагать, что мусульманские ученые-модернисты, которым легче оправдать приверженность либеральным и западным ценностям из-за их готовности опровергнуть единодушные мнения мусульманских юристов, являются единственной «умеренной» или «демократической» мусульманской группой. Это смешение часто встречается в североамериканских политических дискуссиях, и его трудно заметить неспециалистам. Оно укоренилось в сравнительной политологии, потому что компаративисты не обладают методологической основой для представления нелиберальных мусульманских мыслителей и групп справедливым образом, таким, который не выставляет их патологически отклоняющимися от общепринятого поведения. Если какую-то мусульманскую группу легче описать либеральным языком или оценить с помощью либеральных критериев, то ее с большей вероятностью отнесут к категории хороших. Это не всегда так, поскольку мусульманские ученые-модернисты Пакистана, такие как Фазлур Рахман и Джавед Гамиди, консультировали военные режимы, отвлекавшие внимание общественности от подрыва демократии и нарушений прав человека, провозглашая исламские правовые реформы как «прогрессивные» и «ориентированные на женщин»⁴². В частности, генерал Мушарраф выступил под знаменем «просвещенной умеренности», сыграв на восприятии политическими кругами США мусульман-традиционалистов как экстремистов и мракобесов, чтобы оправдать свой режим и заручиться поддержкой пакистанских групп по защите прав женщин и либеральной интеллигенции.

Вали Наср, написавший книги о Маудуди и «Джамаат-и-Ислами», а также активно действующий в политических кругах Вашингтона, повторил эту модель, когда провел различие между правоцентристской Мусульманской лигой Пакистана, назвав ее символом «мусульманской демократии», и исламистской «Джамаат-и-Ислами», стремящейся к созданию исламского государства, основанного на шариате. Он утверждал, что распространяемый Мусульманской лигой исламский популизм является лучшей моделью для существования ислама и демократии по сравнению с принципиальной приверженностью шариату⁴³. При этом Наср забыл упомянуть, что Мусульман-

⁴² Я проанализировала этот процесс в своей работе: Khan, “Women’s Rights between Modernity and Tradition”.

⁴³ Seyyed Vali Raza Nasr, “The Rise of ‘Muslim Democracy,’” *Journal of Democracy* 16, no. 2 (April 2005), 13–27.

ская лига во главе с Навазом Шарифом в 1998 году поддержала Билль о шариате – поправку к конституции, которая провозгласила Коран и Сунну высшим законом и наделила федеральное правительство полномочиями издавать директивы по этому вопросу. Первоначально эта поправка подверглась критике со стороны членов исламистской партии «Джамаат-и-Ислами», а также партии «Джамиат-и-Улама-и-Ислам» (Ф), крупнейшей партии улемов Деобанди, поскольку она могла привести к злоупотреблению властью. Мавлана Ширани выступил против законопроекта в Национальной ассамблее:

...цель внесения поправок в статью 239 будет заключаться в том, что конституция станет обычным законом, и у вас не будет эффективного документа, на основании которого может осуществляться общественный контроль за деятельностью правительства. И правительство будет «все во всем». Это означает, что вы возвышаете администрацию и над парламентом, и над судебной системой, следовательно, чего бы ни захотела администрация, она может растоптать парламент, растоптать судебную систему и, таким образом, разрушить эту страну.

Господин спикер! Говорят, что мы делаем это ради верховенства Корана и Сунны. Разве Коран не выше этой конституции? Разве он не священен? Но... эта ваша конституция, это четырехстороннее соглашение... Если вы нарушите сбалансированное положение этого договора, то вы не сможете спасти страну. Поэтому не вводите людей в заблуждение, думая, что если вы прикрываетесь Кораном и Сунной, то сможете добиться от них достижения своих целей... Позвольте мне пояснить, что «Джамиат-и-Улема Ислам» не примет пятнадцатую поправку в таком виде и проголосует против нее⁴⁴.

Аналогичным образом, в издании «Джамаат» *Weekly Asia* один из авторов утверждал, что законопроект Шарифа был предлогом для установления диктатуры:

⁴⁴ *The National Assembly of Pakistan Debates, Official Report, Thursday, the 17th Sep., 1998 (Volume IV: No. 15), 1552.*

Когда во имя соблюдения шариата вся полнота власти будет передана в руки федерального правительства, это откроет путь к установлению диктатуры и личного господства. Верно, что шариат одинаков для федерации и провинций, но лучше принять принцип разделения властей в соответствии с Федеральной конституцией для принятия мер, руководства и полномочий, связанных с его применением, вместо того, чтобы дать лидеру федерального правительства меч, который он может постоянно использовать, где и когда захочет. В наши дни правители привыкли к политике мести и интересов и, как правило, лишены честности и неподкупности. Если власть будет сосредоточена в их руках, то это станет источником жестокости вместо справедливости, и диктатуры вместо шариата⁴⁵.

Поучительны противопоставляемые категории, которыми автор завершает отрывок: «диктатура вместо шариата». В данном контексте мы видим, что опасность того, что утопия Маудуди приведет к религиозной диктатуре, на которую политические теоретики по-прежнему обращают внимание, анализируя основополагающие исламистские тексты, больше не исходила от его партии, поскольку она эволюционировала в своем мышлении, а также не обладала необходимой электоральной и социальной властью. Опасность исходила от господствующей правоцентристской партии, чей «исламский популизм» компаративисты, такие как Вали Наср, превозносили исходя из предположения, что партия, которая не требует введения шариата, может легче приспособиться к либерально-демократической структуре. И вновь разрыв между изучением политической теории и мусульманских политических институтов, в сочетании с изоляцией

⁴⁵ Mawlana Gauhar Khan, “Nifaz-e-Shariat aur 15 tarmeemi bill: Jamaat-e-Islami haqeeqi iqdam tak tehreek jari rakhay gee,” *Weekly Asia*, 8th October 1998, p. 8. Он также предупредил, что светские партии критикуют Билль о шариате, поскольку они верят в парламентский суверенитет и не поддерживают принцип толкования шариата судом как средства контроля над парламентом. Поэтому он посоветовал тщательно формулировать свою критику законопроекта Шарифа исходя из его институциональной структуры и того, что он не принесет преимуществ шариату, и непреднамеренно не усиливать аргументы светских критиков относительно самой идеи шариатской поправки.

сравнительной политологии от политической теории, приводит к выводам, которые вводят в заблуждение.

Как я уже упомянула ранее, с 1950-х годов «Джамаат-и-Ислами» требовала принятия законов, основанных на шариате, а также разделения властей, демократии, независимой судебной системы и отмены колониальных законов о превентивном заключении. В 1980-х годах партия извлекла выгоду из кампании по исламизации, проводимой генералом Зия уль-Хаком, а ее студенческое крыло закрепилось в государственных университетах, выступая одновременно в качестве полиции нравов и сдерживающего фактора для левых групп, которые сопротивлялись введению военного положения. При этом и группы по защите прав женщин, и ученые-модернисты также сотрудничали с военным правителем Аюб-ханом в 1960-х годах и Мушаррафом в 2000-х годах, чтобы добиться принятия собственных интерпретаций государственных исламских законов. Почти каждая пакистанская политическая партия в тот или иной момент своей деятельности вела переговоры о разделе власти с военными; исламистские партии и партии улемов не являются исключением из этого правила. Однако, в отличие от Мусульманской лиги, исламистская партия «Джамаат-и-Ислами» располагает хорошо разработанной теорией о том, почему необходимы законы, основанные на шариате, а также отчетами о том, как лидеры, такие как Маудуди, адаптировали это требование к конституционным и правовым рамкам, унаследованным Пакистаном от британцев⁴⁶, плюс к институционализированной партийной структуре, требующей сменяемости руководства. Ошибочно называть «исламский популизм» Мусульманской лиги «умеренным», как это делает Вали Наср, только потому, что он не влечет за собой требования соблюдения шариата.

Пример Пакистана показывает, что традиционалистские мусульманские группы, будь то исламистские или возглавляемые улемами, могут участвовать в демократии и действительно развивать твердую приверженность ей — при условии институционального удовлетворения их требований шариата и их формы моральной аргументации — в рамках конституционной демократии. То есть даже в сложных случаях исламизм и либерализм могут сосуществовать в условиях конституционной демократии (в частности, поскольку существует потенциал для

⁴⁶ См. Seyyed Abul A'la Mawdudi, “Comments on 1956 Constitution,” Appendix IV в *The Islamic Law and Constitution*, translated and Edited by Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publications, 1960).

«пересекающегося консенсуса» между фикхом и либеральной гражданственностью, как утверждает Эндрю Марч). Таким образом, Пакистан, а не Индонезия может дать нам важные идеи о том, как приспособить группы, которые непреклонны в своих требованиях создания государства, основанного на шариате, к демократическим рамкам, в которых также защищены светские права личности. Пакистан, возможно, является одним из самых сложных случаев в пользу этого аргумента из-за роли пакистанской армии в организации афганских моджахедов против советских войск, когда использовалось тайное финансирование ЦРУ, что значительно увеличило влияние улемов Деобанди как в Пакистане, так и в Афганистане.

С середины и конца 1990-х годов ведущие улемы и исламистские партии в Пакистане, отстаивающие свои требования в рамках конституции, работали параллельно с воинствующими группировками, призывающими к свержению конституционного строя и насильственному введению законов шариата. Эти призывы к насилию только усилились во время оккупации Афганистана Соединенными Штатами и в период войны с терроризмом. Религиозные партии, участвующие в выборах, смогли противостоять аргументам воинствующих активистов именно благодаря договоренностям *modus vivendi*, которые сложились к 1980-м годам: (а) исламский судебный надзор со стороны Федерального шариатского суда и Шариатской апелляционной коллегии Верховного суда, (б) добросовестные усилия судей по соблюдению юридической традиции (фикха) при осуществлении исламского судебного надзора и (в) конституционное право принимать законы, основанные на шариате, через парламент. Невозможно понять роль улемов и исламистов в пакистанской политике или в политике мусульманских сообществ в целом, не изучив правовые исследования по современному применению шариата. Область исламского права в американских университетах не только необходима для ознакомления политологов, изучающих ислам, но и обладает потенциалом для преодоления разрыва между политической теорией и сравнительной политологией, находящейся на грани политической теории, религии и права. Она сосредоточена на изучении интерпретации текстов в рамках институтов, что является именно той основой, которая необходима для понимания улемов и исламистов.

3. Область исламских правовых исследований как соединительный мост

Деобандийские улемы и исламисты склонны связывать термин «либерал» с «*мадар пидар аазад джамхурият*» (букв. «демократия, свободная от матери и отца»), что примерно переводится как «демократия без ограничений» или принцип «живи и давай жить другим», принцип невмешательства, свободный подход к политике и, соответственно, коллективная этика. Это для них анафема. Однако их презрение к данной разновидности либерализма сопровождается приверженностью исламскому конституционализму. По мнению ряда ученых-юристов, изучавших Пакистан, таких как Мартин Lau и Карин Йефет, конституционные положения, касающиеся ислама и прав личности, не только существовали, но и работали взаимодополняющим образом⁴⁷. В статье о растущей поддержке судьей Элвином Корнелиусом правовой исламизации как средства укрепления либерального конституционализма Кларк Ломбарди объясняет, почему это сочетание не столь парадоксально или неожиданно, как может показаться⁴⁸.

Политологам важно рассмотреть возможность того, что глубоко укоренившаяся поддержка конституционной демократии среди религиозных партий Пакистана стала возможной именно благодаря тому, что конституция страны признает соблюдение законов шариата как обязанность — в дополнение к демократии, правам личности и недискриминации только по признаку пола. В этом случае либерально-исламистский конфликт был бы не столько столкновением непримиримых идей или цивилизаций, сколько практическим вопросом о типах институтов, которые могли бы соответствовать различным критериям политической легитимности, заложенным в мусульманской юридической традиции (фикхе), с одной стороны, и в ли-

⁴⁷ См. Martin Lau. *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan* (Boston: Leiden, 2006); Karin Carmit Yefet. “The Constitution and Female-Initiated Divorce in Pakistan: Western Liberalism in Islamic Garb,” *Harvard Journal of Law and Gender* 34 (2011): 553–615. Также см. Paula R. Newberg. *Judging the State: Courts and Constitutional Politics in Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁴⁸ Clark B. Lombardi, “Can Islamizing a Legal System Ever Help Promote Liberal Democracy?: A View from Pakistan,” *University of St. Thomas Law Journal* 7, no. 3 (2010).

берализме — с другой: то есть «соответствие шариату» в противовес «согласию управляемых»⁴⁹.

Случай Пакистана подтверждает аргумент Лукаса Суэйна о том, что вполне реальной защитой либеральных институтов перед теократами может быть аргумент, основанный на свободе совести⁵⁰. Судьи общей юрисдикции и судьи-улемы смогли добиться согласования требований, основанных на фикхе и правах человека, посредством «внутренней» или «обоюдной» аргументации и взаимного уважения⁵¹. Либеральный принцип, согласно которому политическая легитимность вытекает из «согласия управляемых», и убеждение улемов в том, что соблюдение шариата является обязанностью правителей, можно объединить с помощью принципа, разделенного обеими традициями: свободы совести, которая в традиции улемов Деобанда выражается в принципе терпимости между мусульманскими сектами. Максима Мауланы Танви: «Не покидай свой маслак и не вмешивайся в маслак других» (*апна маслак чоро нахиН, дусрай ка маслак чоро нахиН*) часто цитируется влиятельными улемами. Именно это позволило улемам различных сект — деобандитам, барелвитам, шиитам и ахль-и-хадиситам — выдвинуть совместное требование о принятии исламской конституции⁵². Они пришли к согласию с тем, что каждая секта имеет право жить по своему собственному толкованию шариата⁵³.

⁴⁹ Что касается обзора классической и средневековой исламской политической теории, см. Peter Hardy. *The Muslims of British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 23–26 и pp. 107–114. Что касается различного понимания шариата, встречающегося в жанрах *адаб* и *ахлак* в Могольской Индии, см. Muzaffar Alam. *Languages of Political Islam in India 1200–1800* (New Delhi: Orient Blackswan, 2004). Последняя традиция, по мнению Алама, вывела значение шариата за пределы юридического понимания. Поэтому юридическая традиция не была центральной для всех жанров политической теории, имевшихся в мусульманских империях.

⁵⁰ Lucas Swaine. *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism* (New York: Columbia University Press, 2005).

⁵¹ Для обсуждения важности «подлинной дискуссии» в глубоко разделенных обществах см. Amy Gutmann and Dennis Thompson, “The Moral Foundations of Truth Commissions,” в *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed. Robert I. Rotberg and Dennis Thompson (Princeton: Princeton University Press 2000).

⁵² Mawlana Mufti Rafi Usmani, “Deeni Siyasi JamatoN ki Khidmat main,” *Al-Balagh* 31, no. 4 (September 1996): pp. 3–18, в 9; Mawlana Samiul Haq (Speech), “Nifaz-e-qawaneen maiN Shia Sunni tafreeq tabah kun hai: qazi

Современные методы в традиционной политической науке не позволяют нам увидеть эти институциональные пути к толерантности и демократии из-за отделения политической теории от сравнительной политологии, а также политической науки в целом от отделов исламоведения и регионоведческих исследований. Многообещающим новым направлением является появление программ по изучению исламского права в американских университетах, которые поощряют междисциплинарное сотрудничество между исследователями ислама и исламской правовой традиции, с одной стороны, и юристами и политологами — с другой. Такие ученые-юристы, как Асифа Кураиши-Ландес, Интисар Рабб, Кларк Ломбарди и Ноа Фельдман, играют видную роль в этой развивающейся области, хотя она пока незначительно интегрирована в основную политическую науку и не пользуется в ней большим влиянием⁵⁴. Однако в области сравнительной политической теории Эндрю Марч известен своим сотрудничеством с исламскими правоведами, как посредством изучения мусульманских юридических текстов, так и через профессиональные конференции и семинары⁵⁵. В то время как Марч исследует потенциал «пересекающе-

адалтоN ko kitab o sunnat ka paband karana ho ga,” *Al-Haqq* 18 (February 1983): pp. 5–11, в 6.

⁵³ Эта толерантность терпит крах, когда речь заходит о группах, не признанных широкой мусульманской общественностью в качестве мусульманских сект, например, ахмадийцев. Для анализа данной проблемы в Индонезии см. Jeremy Menchik. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2016).

⁵⁴ См. Asifa Quraishi-Landes, “Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible,” *Rutgers Journal of Law and Religion* 16 (2014): p. 553; Intisar A. Rabb, “We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq,” *The University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 10 (2007): p. 527; Clark Lombardi. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari‘a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006); Noah Feldman and Roman Martinez, “Constitutional Politics and Text in the New Iraq: An Experiment in Islamic Democracy,” *Fordham Law Review* 75 (2006): p. 883.

⁵⁵ Например, 24–25 марта 2017 г. в Тунисе прошла конференция на тему «Религия и государство», организованная Арабской ассоциацией конституционного права, Тунисской ассоциацией конституционного права и Программой исламских правовых исследований Гарвардской школы права. В этой конференции приняли участие политологи, специалисты по исламу и исламскому праву, включая юристов из уни-

гося консенсуса» между мусульманской юридической традицией (*фикхом*) и условиями либерального гражданства Роулза, Интисар Рабб изучает институты, благодаря которым *фикх* приспосабливается к правовой системе, а также отношения между государством и юристами⁵⁶. Эти два параллельных направления литературы все еще могут заинтересовать политических теоретиков и юристов соответственно, поскольку они связаны условностями профессиональных публикаций в своих дисциплинах. Однако эти ученые вели диалог в междисциплинарных пространствах — диалог, в котором основанный на тексте подход политической теории уравновешивается и дополняется институциональной направленностью права. Это именно то сочетание, которое необходимо для адекватного отражения морально-эпистемических интересов мусульманских правоведов (*фукуха*) и исламистов при анализе их политической роли в мусульманских обществах.

Например, участвуя в дискуссиях по исламскому конституционализму и сравнительному конституционному праву в целом, Рабб придерживается подхода, который соответствует строгости сравнительной политологии, но при этом избегает ловушки некритического воспроизведения либеральных парадигм в качестве эталонов. В своем исследовании Ирака Рабб делит исламский конституционализм на три типа, исходя из отношений между государством и юристами:

доминирующая конституционализация — когда конституция прямо включает исламский закон в качестве высшего закона страны; делегированная конституционализация — когда конституция включает исламское право, но делегирует его формулирование юристам; и координированная конституционализация — когда конституция включает исламское право, законы демократических процессов и либеральные нормы, ставя их всех в равное положение. Иран является примером первой, где юристы эффективно контролируют правительство и все юри-

верситетов США и Великобритании, а также из стран Ближнего Востока и Южной Азии с мусульманским большинством.

⁵⁶ Andrew March. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Intisar A. Rabb. “‘We the Jurists’: Islamic Constitutionalism in Iraq,” *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 10, no. 3 (2008): 527–579.

дические решения по толкованию; арабские государства Персидского залива — пример второго типа, где полномочия по толкованию исламского семейного права, в частности, возложены на класс юристов; а Египет и Марокко являются примерами третьего варианта, где правительство и лица, принимающие решения по толкованию, разработали схемы различных взаимоотношений с юристами⁵⁷.

Она рассматривает юридический класс как «четвертую власть», с которой другие власти имеют разного рода отношения, варьирующиеся от исключения (Турция) до доминирования (Иран)⁵⁸. Такая типология позволяет нам выйти за рамки изучения основополагающих исламистских текстов таких мыслителей, как Маудуди и Кутб, чтобы изучить влияние аргументов, основанных на шариате, с точки зрения различных институциональных конфигураций в разных странах, а также правовой и конституционной эволюции с течением времени. Более того, в отличие от большинства исследований исламского права в Пакистане, которые фокусируются на результатах (исключением является Ломбарди), Рабб рассматривает, как процесс судебного обсуждения влияет на легитимность решений. Она утверждает, что в прошлом взаимодействие египетской судебной системы с исламским правом продемонстрировало, что «более тщательное рассмотрение исламского права в суде может лучше гарантировать стабильность и легитимность посредством процессов динамического толкования способами, которые подтверждают... конституционные обязательства, предшествующие соблюдению исламского права, и которые способствуют развитию демократических ценностей, уважению прав человека и верховенству закона»⁵⁹. Ее внимание к обсуждению и влиянию исламского конституционализма на демократию сближает ее работу с дебатами в области политической теории.

Эти две отрасли науки — сравнительное конституционное право и политическая теория — еще не были интегрированы осмысленным образом, что имеет важное значение для развития более глубокого понимания шариата и демократии и могло

⁵⁷ Intisar Rabb, “We the Jurists”, p. 531.

⁵⁸ Ibid., 555. Также см. Intisar Rabb, “The Least Religious Branch? Judicial Review and the New Islamic Constitutionalism,” *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs* 17, no. 1/2 (2013): 75–132.

⁵⁹ Rabb, “The Least Religious Branch?”, p. 85.

бы положительно повлиять на разработку политики и институционального проектирования. По словам Рана Хиршла, существующие исследования судов и религиозных трибуналов в «конституционных теократиях» «подобны ранним картам мира, на которых участки пустоты покрывали большую часть не-западного мира... своего рода *terra incognita*, почти полностью неизведенная на картах и абсолютно нетеоретизированная»⁶⁰. По его мнению, необходимо развивать теорию этого «юридического ландшафта», но еще важнее связать научные исследования в области исламского права с работами по сравнительной политической теории и сравнительной политологии. Особенno важно не ограничиваться анализом правовых систем, но также анализировать политические и социальные институты. Вопрос шариата — это не просто юридический вопрос, который можно решить в суде. Это вопрос, который обсуждается в публичной сфере — на политических митингах, в телевизионных ток-шоу и в парламенте. Натан Браун справедливо обращает внимание на этот процесс в книге «*Отстаивая ислам после возрождения арабской политики*» (*Arraging Islam after the Revival of Arab Politics*, (2017)), как и Тамир Мустафа в своей монографии «*Учреждая религию*» (*Constituting Religion* (2018))⁶¹. Работа Интисары Рабб о судебном разбирательства показывает, что аргументы, касающиеся ислама, могут приобретать разную окраску в разных институциональных пространствах. Таким образом, «взгляд из публичной сферы» Брауна и «взгляд из зала суда» Рабб являются взаимодополняющими точками зрения, которые, будучи интегрированными, значительно обогащают дискуссии по исламской аргументации.

Работа Кларка Ломбарди также может внести большой вклад в политологические споры об исламе. Вместо того чтобы сосредоточиться на теоретических текстах, написанных исламистами, или на судебных решениях, он прослеживает эволюцию идей судьи Корнелиуса с 1960 по 1991 год, чтобы рассмотреть потенциальную совместимость либерального конституциона-

⁶⁰ Ran Hirschl, “Constitutionalism in a Theocratic World” в *The Limits of Constitutional Democracy*, ed. Jeffrey K. Tulis and Stephen Macedo (Princeton: Princeton University Press, 2010), 256–279. P. 259.

⁶¹ Nathan Brown. *Arguing Islam after the Revival of Arab Politics* (New York: Oxford University Press, 2017); Tamir Moustafa. *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

лизма и исламизации в Пакистане⁶². Обладая пониманием контекста, присущим историку, и строгостью теоретика права и политики, он рассказывает историю неоднозначного человека. В первые годы существования Пакистана, будучи католиком, получившим образование в Кембридже, Корнелиус, как и многие другие представители юридической элиты, считал разговоры об исламском государстве «отталкивающими»⁶³. Однако наступление светского авторитаризма убедило его, что лучший способ привлечь исполнительную власть к ответственности — это «заново освятить основные права» в глазах мусульманских правителей и масс Пакистана, «связав их не с религией ушедшего колониального хозяина, а с их собственными исконными исламскими верованиями»⁶⁴. Ломбарди объясняет, что это убеждение коренится в его понимании истории британского права. Корнелиус считал, что пакистанские судьи могли бы извлечь уроки из опыта британских коллег, которые «убедили британцев и британского короля признать надконституционную силу основных прав» после того, как «убедительно описали» их как «нормы, отражающие заповеди христианского права»⁶⁵. В своей статье Ломбарди анализирует, почему политические события в Пакистане, а также кодекс Санхури на Ближнем Востоке заставили Корнелиуса пересмотреть свою позицию относительно роли ислама в правовой системе Пакистана.

Прослеживая эволюцию мысли Корнелиуса в контексте политической и правовой истории Пакистана, Ломбарди удается показать гибкость позиций либеральных конституционалистов и исламистов и потенциал «перекрывающегося консенсуса» на практике. Он в состоянии сделать это только потому, что рассматривает идеи исламского права в контексте развивающихся правовых толкований и борьбы между исполнительной и судебной властью. Как ученый-юрист, он серьезно относится к толкованию и поэтому подчеркивает мнение Корнелиуса о том, что юристы должны обучаться в соответствии с исламской традицией, чтобы иметь возможность «убедительно спорить с исламскими учеными, получившими образование в медресе» и «заручиться поддержкой... либеральных светских толкований

⁶² Clark B Lombardi, “Can Islamizing a Legal System Ever Help Promote Liberal Democracy: A View from Pakistan,” *The University of St. Thomas Law Journal* 7 (2009): p. 649.

⁶³ Ibid., 656.

⁶⁴ Ibid., 668.

⁶⁵ Ibid., 667.

ислама»⁶⁶. Хотя Ломбарди считает либеральное верховенство права желанной целью, он дает читателям представление о понимании Корнелием либерального конституционализма, который согласовывался с юридическими нормами исламской правовой традиции, а не противоречил им.

Будучи практикующим юристом, Корнелиус знал, что для общения с учеными, получившими образование в медресе, необходимо рассуждать с позиции исламской правовой традиции, и что такое общение может обеспечить поддержку различных мнений — от либеральных до нетерпимых. Это тот тип гибкости и изменений, которые мы можем наблюдать только тогда, когда видим тексты в действии и либерализм, артикулируемый местными акторами. К сожалению, такой детальный анализ трудно воплотить в моделях, которые в настоящее время доминируют в сравнительной политологии⁶⁷. Аргумент Интисары Рабб о легитимности судебного разбирательства пересекается с дебатами в области совещательной демократии, в то время как работа Ломбарди о либеральном конституционализме и исламизации права пересекается с работой Эндрю Марча о фикхе и либеральном гражданстве, а также с аргументом Лукаса Суэйна в «Либеральной совести» (*The Liberal Conscience* (2005)). Даже если представление нeliберальных голосов посредством моделей сравнительной политологии по-прежнему остается сложной задачей, более глубокий разговор между политическими и конституционными теоретиками, сосредоточенный на мусульманском контексте, мог бы оказаться плодотворным.

Заключение

Изучение ислама в рамках общепринятой политической науки влечет за собой по крайней мере две ловушки: во-первых, опасность изучения исламистских текстов отдельно от современной правовой и политической практики, которая является доминирующим методом в политической теории; во-вторых, изучение исламистских групп без серьезного учета того факта, что для многих из них соблюдение шариата является моральным импе-

⁶⁶ *Ibid.*, 681–82.

⁶⁷ В качестве примера одной из более поздних работ Ломбарди см. Michael W. Dowdle and Michael A. Wilkinson, eds., *Constitutionalism beyond Liberalism* (Cambridge University Press, 2017).

ративом, а не индивидуальным выбором, делает непродуктивным их рассмотрение через либеральную призму и оценку по либеральным меркам. Ученые, занимающиеся сравнительной политологией, часто придерживаются последнего подхода, поскольку они не ведут диалог с политическими теоретиками и, следовательно, не обновляют предпосылки своих эмпирических моделей с учетом последних дискуссий, происходящих в политической теории.

Таким образом, методологическая особенность американской политической науки — представление о «политической теории» и «сравнительной политологии» как о двух отдельных, не интегрированных подотраслях — может иметь серьезные последствия для процесса изучения мусульманских правовых и политических институтов. Ошибочные убеждения в том, что исламисты являются ярыми приверженцами канонических текстов или что «модернизм» — единственная разновидность «умеренного» ислама, которую можно примирить с демократией, являются результатом того, что эти подотрасли не сообщаются друг с другом, а также отделены от гуманитарных факультетов, изучающих ислам и мусульманские сообщества. Междисциплинарные программы, объединяющие изучение исламской правовой традиции с западной политической наукой и правом, такие как новые программы по исламскому праву, значительно повысили бы качество политологических исследований мусульманских обществ.