

AJIS

АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ
ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

ТОМ 39 № 3 – 4 • 2022

Главный редактор:

Мехмет Асутай *Даремский университет*

Соредактор:

Овамир Анджум *Университет Толедо*

Помощник редактора:

Басит Карим Икбал *Университет Макмастера*

Редактор отдела книжных рецензий:

Юнус Мирза *Университет Шенандоа*

Редакционная коллегия:

Басма Абдельгафар *Институт макасид*
Салман ал-Азами *Ливерпульский университет*
Хоуп

Омар Анчасси *Эдинбургский университет*
Джонатан А.Дж. Браун *Джорджтаунский университет*
Ахмед Эл Шамси *Чикагский университет*
Хеба Рауф Эззат *Университет им. Ибн Халдуна*
Марсия Хермансен *Чикагский университет Лайолы*
Шерман Джексон *Университет Южной*
Калифорнии

Усман Кейн *Гарвардская школа богословия*
Эндрю Ф. Марч *филиал Массачусетского*
университета в Амхерсте

Салису Шеху *Университет Байеро*
Сохайра Сиддики *филиал Джорджтаунского*
университета в Катаре

Международный консультативный совет:

Мансур Алам *Муртеза Бедир*
Халид Бланкиншип *Кэтрин Баллок*
Чарльз Баттерворт *Джон Л. Эспозито*
Аслам Ханиф *Энес Карич*
Билал Куспинар *Синтия Миллер-Идрисс*
Джеймс П. Пискатори *Зиауддин Сардар*
Тамара Сонн

Почтовый адрес:

Вся корреспонденция должна быть адресована:

AJIS, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

Телефон: 703-230-2847 • Факс: 703-471-3922

www.ajis.org • ajis@iiit.org

ТОМ 39 2022 НОМЕР 3—4

АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

(American Journal of Islam and Society)

Междисциплинарный и международный журнал
с двойным слепым рецензированием

Ранее издавался как
Американский Журнал Исламских Социальных Наук
(*American Journal of Islamic Social Sciences*)



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Американский Журнал Ислама и Общества (AJIS p-ISSN 2690-3733, e-ISSN 2690-3741) – это междисциплинарный международный журнал с двойным слепым рецензированием, издаваемый Международным Институтом Исламской Мысли (МИИМ/ИПТ). AJIS публикует широкий спектр научных исследований по всем аспектам ислама и общества: антропологии, экономике, истории, философии и метафизике, политике, психологии и праву. Ранее журнал издавался (1981–2019) как Американский Журнал Исламских Общественных Наук (AJISS печатный ISSN: 0887-7653, электронный ISSN: 2642-701X).

AJIS индексируется в следующих базах данных:

База данных Discovery **EBSCO** и база по исследованиям в области социологии Sociology Source Ultimate Database; Религиозная База Данных Американской Теологической Библиотечной Ассоциации (**ATLA** RDB); а также **ProQuest's** Religion Database, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Periodicals Archive Online (PAO), Worldwide Political Science Abstracts.

Открытый доступ

AJIS стремится к широкому распространению знаний и исследований. Таким образом, в соответствии с тем, что сегодня является стандартной редакционной практикой в академических публикациях AJIS стал журналом открытого доступа (OA). Это означает, что каждый имеет бесплатный и неограниченный доступ к полным текстам всех статей, опубликованных в AJIS. Он будет, по-прежнему, бесплатным для авторов и не потребует никакой платы за обработку рукописей и/или публикацию материалов.

Материалы

Для получения дополнительной информации посетите:
<https://ajis.org/index.php/ajiss/about/submissions>

Мнения, выраженные в AJIS, принадлежат авторам и не отражают мнения редакторов или издателя. Коммерческое воспроизведение запрещено без специального разрешения издателя.

Американский Журнал Ислама и Общества

Русский перевод избранных статей Американского Журнала Ислама и Общества
Том 39, выпуски 3-4

(Russian translation of selected articles of the American Journal of Islam and Society
Volume 39 Issues 3-4)

Переводчик / Translator: Елена Музыкина / Elena Muzikina.

Корректор / Copy Editor: Александра Конькова / Alexandra Konkova.

©International Institute of Islamic Thought and Institute of Knowledge Integration

Содержание

От редактора

Вступление редактора 7

Овамир Анджум (Ovampir Anjum)

Статьи

Как насчет «Зеленого халифата»? Глобальное исламское управление экологией для правоверных мусульманских обществ 11

Варда Алкатири (Wardah Alkatiri)

За рамками *маслаха*: *адаб* и исламская экономическая мысль 65

Сами аль-Дагистани (Sami al-Daghistani)

Конкуренция властей: исламское семейное право и квазисудебное разбирательство в Северной Америке 98

Юсеф Али Вахб (Yousef Aly Wahb)

Проблемы изучения исламистских группировок в американской политологии 125

Табинна М. Хан (Tabinda M. Khan)

Обзорные эссе

Ислам, авторитаризм и отсталость: Глобальное и историческое сравнение (Ахмет Куру / Ahmet Kuru) 160

Бехар Садриу (Behar Sadriu)

Обзоры книг

Соперничество в Персидском заливе: Юсуф аль-Карадави, Абдулла бен Байя и спор Катара и ОАЭ из-за «арабской весны» и кризиса в Персидском заливе
(Дэвид Х. Уоррен / David H. Warren) 200

Мухаммад Амаша (Muhammad Amasha)

«Жемчужное дерево»: небывалое покровительство архитектуре египетской царицы-рабыни XIII века
Шаджар ад-Дурр (Д. Фэйрчайлд Рагглз / D. Fairchild Ruggles) 205

Элизабет Урбан (Elizabeth Urban)

Коран в Южной Азии: герменевтика, коранические проекты и представления об исламской традиции в Британской Индии
(Камран Башир / Kamran Bashir) 210

Камран Ахмад Хан (Kamran Ahmad Khan)

Покупая Будду, продавая Руми: ориентализм и рынок мистического (София Роуз Арджана / Sophia Rose Arjana) 215

Макс Джонсон Дуган (Max Johnson Dugan)

Форум

Интеллектуальная история мусульман: обзор 222

Солат Первез (Saulat Pervez)

ОТ РЕДАКТОРА

Вступление редактора

ОВАМИР АНДЖУМ (OVAMIR ANJUM)

Хочу начать с поздравления моих коллег, возглавляющих «Американский журнал об исламе и обществе» (АЖИО), а также читателей и авторов с тем, что журнал наконец стал индексируемым в SCOPUS. Будучи журналом, находящимся в постоянном обращении у читателей с момента своего основания в 1984 году, АЖИО в настоящее время представляет собой междисциплинарное издание в открытом доступе, выходящее два раза в год, статьи для которого проходят двойное слепое рецензирование и посвящены глобальным проблемам. Этот недавно обретенный официальный статус говорит о неизменно высоких стандартах исследований, приглашая еще более широкую аудиторию начинающих и именитых ученых публиковать свои лучшие работы в различных областях изучения исламской мысли и общества.

Настоящий выпуск *Американского журнала об исламе и обществе* состоит из четырех статей, каждая из которых посвящена различным аспектам взаимодействия ислама и общества. Варда Алкатири предлагает исламское видение решения проблемы ухудшающейся мировой экологической перспективы; Юсеф Вахб обращается к вопросу поддержания исламских общинных норм в Северной Америке; Сами ад-Дагистани стремится привести сферу исламской экономики к диалогу с классической исламской этикой и духовностью; а Табинда Хан обращается к теоретическим пробелам исследования исламизма западными политологами.

Статья Варды Алкатири «Как насчет “Зеленого халифата”? Глобальное исламское управление экологией для правозащитных му-

сульманских обществ» смело предлагает создание «Зеленого халифата», то есть основанного на вере управления окружающей средой для сети мусульманских обществ, в центре которого находится местная мусульманская община. Угроза экологического суда над эксплуатацией человеком Божьей земли привела к катастрофическим последствиям для планеты. Парадоксально, но величайшими жертвами этого космического по своим масштабам преступления стали беднейшие общества на Земле, которые не видели того великого процветания, о котором говорит элита Глобального Севера. Идея «Зеленого халифата» возникает на фоне чрезвычайной климатической ситуации, очевидной с различных точек зрения, будь то социальная справедливость, обмен знаниями или культурная трансформация. Опираясь на работу Шумахера *«Малое прекрасно»* и Овамира Анджума *«Кто за халифат?»*, данная статья раскрывает концепцию Зеленого халифата в стремлении к «четвертому миру», миру, выходящему за рамки того, что можно охватить существующими несправедливыми и эксплуататорскими моделями.

Статья Юсефа Вахба *«Конкуренция властей: исламское семейное право и квазисудебные процедуры в Северной Америке»* рассматривает важнейшую проблему, с которой сталкиваются мусульмане, стремящиеся разрешить свои личные споры. Поскольку исламские законы, касающиеся брака и развода, не всегда соответствуют североамериканскому семейному законодательству, мусульманеотягощены попытками выполнять свои обязательства перед обеими правовыми системами. Например, в отличие от светского права, предписания по исламскому бракоразводному процессу требуют либо окончательного согласия мужа, либо присутствия судьи-мусульманина. Эти правила оговаривают материальные обязательства и права разведенных, которые сопоставимы с соответствующими гарантиями (*relief provided*) [содержания детей], предусмотренными законами семейного права. В статье рекомендуется разработать целостный подход для урегулирования семейных споров в соответствии с исламским правом и юридически закрепленным способом. Надлежащая институционализация исламских служб альтернативного разрешения споров (ACPC/ADR) может во многом способствовать принятию исламских форм подачи жалоб на развод, аннулирования брака, возмещения последствий и прочих ситуаций. Это также может содействовать светскому суду в обеспечении возмещения религиозно допустимыми способами, так что его участие может быть ограничено обеспечением соблюдения прав, которые предварительно одобрены исламским правом.

Работа Сами ад-Дагистани «*За рамками махлаха: адаб и исламская экономическая мысль*», посвященная исламскому экономическому дискурсу, уделяет основное внимание *махлаха* (выгоде или благополучию) и *адаб* (праведному поведению или характеру) как этически взаимосвязанным понятиям, которые обсуждаются в связи с приобретением богатства (*касб*) некоторыми классическими мусульманскими учеными. Среди них аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиб (ум. 857), Ибн Абу ад-Дунья (ум. 894), аль-Маварди (ок. 1058) и аль-Газали (ум. 1111). Личное благочестие в этом этически определенном мире тесно связано с праведным экономическим поведением под знаменем моральных требований *адаба*. *Махлаха* обычно относится к защите экономической деятельности и сохранению богатства; наш автор предполагает, что его можно одновременно рассматривать как производное от *адаба*.

Табинда Хан в своей статье под названием «*Проблемы изучения исламистских групп в американской политологии*» утверждает, что отсутствие дисциплинарного диалога между политической теорией и сравнительной политологией ставит под угрозу понимание политики традиционными исламскими учеными и исламистами в американской политической науке. Она отмечает, что как эмпирически скудное текстологическое прочтение исламской политики в области политической теории, так и теоретически упрощенные либеральные рамки сравнительной политологии дают неудовлетворительные результаты. Напротив, междисциплинарная область исламских юридических исследований может иметь потенциал, позволяющий преодолеть разрыв между политологическими, юридическими и регионалистскими подходами к изучению мусульманских обществ.

Вместе взятые, эти статьи дают фантастическую пищу для размышлений и отправные точки для дальнейшего изучения в самых разных областях.

Овамир Анджум

РЕДАКТОР «АМЕРИКАНСКОГО ЖУРНАЛА ОБ ИСЛАМЕ И ОБЩЕСТВЕ»
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. ИМАМА ХАТТАБА
ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ПРИГЛАШЕННЫЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ИСТОРИИ
ТОЛЕДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, ТОЛЕДО, ОГАЙО

СТАТЬИ

Как насчет «Зеленого халифата»? Глобальное исламское управление экологией для правоверных мусульманских обществ

ВАРДА АЛКАТИРИ¹ (WARDAN ALKATIRI)

Аннотация

За более чем пятьдесят лет международных переговоров по окружающей среде, начиная с первой конференции ООН по окружающей среде в 1972 году в Стокгольме и заканчивая конференцией COP27 по изменению климата в Шарм-эль-Шейхе в 2022 году,

¹ Варда Алкатири получила докторскую степень в Кентерберийском университете, Новая Зеландия. Она эколог и социолог ислама, чья междисциплинарная работа сосредоточена на переходе к постуглеродному миру. Она является старшим преподавателем по здоровью окружающей среды, общественному развитию, философии и исследованиям в области развития в Университете Нахдлатул Улама Сурабайя, Индонезия.

основные экологические проблемы нашего времени так и не смогли найти своего решения. Переговоры по-прежнему оставались событиями второго плана. Учитывая приверженность национальных государств экономическому развитию и суверенитету, возникновение тупиковых ситуаций вполне понятно. В таком контексте в данной статье предлагается рассмотреть «Зеленый халифат» как глобальное управление окружающей средой, основанное на вере, для сообщества шариатских стран и правоверных местных мусульманских общин по всему миру. В статье предлагается ряд обоснований для рассмотрения идеи Зеленого халифата в свете чрезвычайной климатической ситуации с разных точек зрения: социальной справедливости, обмена знаниями и культурной трансформации. Опираясь на книгу Шумахера «Малое прекрасно» и работу Овамира Анджума «Кто за халифат?», данная статья раскрывает концепцию социально и экологически ответственного корпоративного управления, которая может соответствовать стремлению Шумахера к «Четвертому миру», где правительство и экономика находятся под подлинным контролем человека, поскольку размеры таких подразделений невелики, разумны и соответствуют человеческому масштабу, а темпы развития там соответствуют религиозной космологии, к которой их члены должны адаптироваться. Зеленый халифат предугадывается на деколониальном горизонте плюриверсальности в направлении многополярного мирового порядка.

*В круговороте природы нет таких вещей,
как победа или поражение;
есть только движение.*

*В этом цикле нет ни победителей, ни побежденных,
есть только этапы, которые необходимо пройти.
И то и другое пройдет, одно сменяет другое, и цикл
будет продолжаться до тех пор,
пока мы не освободимся от плоти и не обретем
божественную энергию.*

ПАУЛО КОЭЛЬО. «МАНУСКРИПТ, НАЙДЕННЫЙ В АККО»

1. Введение

В настоящей статье предлагается альтернативная глобальная структура, которая могла бы успешно работать по крайней мере в одной части человеческого общества. Хотя статья рассматривает только те страны, в которых господствует шариат, и только религиозных членов глобальной *уммы*, в ней перечисляются неразрешимые проблемы, связанные с текущими действиями по изменению климата, которые в конечном итоге приводят к выводу, что лучше синица в руках, чем журавль в небе. Предлагаемое политическое видение Зеленого халифата предполагает освобождение из бетонной тюрьмы западной индустриальной культуры, ставшей глобальным явлением за последние несколько столетий, с тех пор как общества и страны по всему миру переняли практику и культуру Западной Европы (будь то посредством принуждения или влияния). Поэтому данная перспектива является прагматичной позицией в условиях чрезвычайной социально-экологической ситуации. Одной из основных задач Зеленого халифата является распространение того, что Хейлбронер (1977) называет «государственной религией»², движения от индивидуальной этики к общественной этике — тезис экологической политики, отличный от «дивного нового мира» Офула³, или «несправедливость предпочтительнее полного разрушения» Хардина (Hardin 1968:1247). Более того, перед лицом голода и других кризисов, которыми изменение климата угрожает Глобальному Югу, а также необходимости заботиться о мусульманах, проживающих на периферии, в этой статье делается попытка противостоять современной парадигме социальной справедливости, сформулированной Ричардом Миллером (2010). В целом, она представляет собой ответ на призыв Овамира Анджума (2019) возродить халифат в соответствии с представлениями Шумахера о «Четвертом мире» (Шумахер 2012).

² «Решающим в государственной религии, как я предполагаю, является выдвижение коллективной и общественной судьбы человека на первый план общественного сознания и абсолютное подчинение частных интересов общественным требованиям» (Heilbroner 1977:95).

³ «Лучше нам выбрать “дивный новый мир” и постараться сделать его максимально благотворным, чем продолжать идти по неполитическому пути; ибо этим мы бы наверняка заслужили — и вполне справедливо — враждебное отношение потомков» (Ophuls 1977:171).

Изменение климата, загрязнение пластиком, утрата биоразнообразия и другие беспрецедентные экологические проблемы порождают множество сопутствующих проблем для общества. Необходимые решения должны сочетать знания и навыки, которые можно почерпнуть из всех дисциплин. Хотя настоящая статья посвящена социально-экологическим отношениям в мусульманском мире, она относится к трансдисциплинарным исламским исследованиям. Она основана на моей докторской диссертации по социологии (Алкатири, 2015), согласно которой мусульманские общества в значительной степени разделены на три «символические вселенные», а именно ислам, национализм и западничество. Предлагаемый «Зеленый халифат» следует рассматривать как исходное понятие, которое требует внимания ученых в области исламского права, теологии и политической теории и их вклада в более детальную разработку этой идеи. На данном этапе целью статьи является раскрытие суровой правды, стоящей за продолжающимся отсутствием успеха в международной климатической дипломатии⁴ (начиная с Киотского протокола в 1997 году до COP26 в 2021 году), при этом национальный суверенитет неизменно препятствует созданию международных правил для коллективных действий. Историк Арнольд Тойнби был совершенно прав в своем предсказании:

Современная глобальная совокупность локальных суверенных государств... не способна спасти биосферу от антропогенного загрязнения или сохранить ее невозполнимые природные ресурсы... Убьет ли человечество Мать-Землю или спасет ее? Это загадочный вопрос, который сейчас стоит перед (sic) человеком (1976: 593–596).

⁴ С тех пор как экологические проблемы были включены в международную повестку дня в начале 1970-х годов, глобальная экологическая политика и правила стали быстро развиваться (Najam et al 2006, Conca 2015). Глобальное экологическое управление (GEG) определяется в широком смысле как совокупность организаций, политических инструментов, механизмов финансирования, правил, процедур и норм, регулирующих процессы глобальной защиты окружающей среды. Изменение климата, а также растущее загрязнение океана находятся в центре глобальной системы экологического управления.

Таким образом, в статье формулируется обоснование глобального экологического управления, основанного на вере, установленного среди стран, опирающихся на принципы шариата, и среди набожных местных мусульманских сообществ в странах, не основанных на шариате. Модели введения в действие Зеленого халифата могут быть вдохновлены практиками переселения, поддерживаемыми организациями Transition Network (ТТ), Global Ecovillage Network (GEN), а также концепцией минимального государства, или государства ночного сторожа, Роберта Нозика (2013).

Превращая идеи в действия

Релокализация — это специальный термин, используемый в социологии движений «зеленых». Он относится к идее общества, меняющегося в контексте чрезвычайной экологической ситуации, противодействующего центробежным силам централизации и глобализации. Таким образом, релокализация представляет собой децентралистский подход в зеленой политике. Она не стремится сразу изменить общество в целом; скорее, она стремится работать в масштабе всего сообщества. Идеалы движения были вдохновлены книгой Шумахера *«Малое прекрасно»* (1973). Единой темой всех групп по переселению являются их попытки выработать последовательный и целостный подход к решению социальных и экологических проблем посредством создания модели «альтернативного общества», минимизирующей воздействие на окружающую среду, но максимизирующей счастье и благополучие людей. Релокализация опирается на множество дисциплин с прагматическими стратегиями, основанными на анализе «пределов роста». Ее цель — наделить людей жизнестойкостью и способностью адаптироваться перед лицом надвигающегося дефицита и ухудшения состояния окружающей среды.

После защиты докторской диссертации в 2015 году, я заметила, что научные сообщества сегодня все охотнее высказываются о состоянии и серьезности своих научных открытий, которые убедительно указывают на то, что современная цивилизация, какой мы ее знаем, исчезнет в течение последующих нескольких десятилетий из-за изменения климата и других социально-экологических причин. Среди тех, кто недавно сделал заявления такого рода, — Пол Эрлих (в Carrington, 2018), Спрат и Данлоп (Sprat & Dunlop, 2018), ученые-климатологи (в Corn, 2019) и моделирование Марка Титченера (Titchener, 2022). Хотя логика «пределов роста» и «пика добычи нефти» уже некото-

рое время знакома представителям научных кругов, существует общепринятое мнение, что ученые не должны пугать общественность, а, скорее, должны сосредоточить свое внимание на технических решениях. По этой причине данная дискуссия не была обнародована до недавнего времени.

В предчувствии сценариев экологического «коллапса»⁵ Роб Хопкинс в 2006 году инициировал проект Transition Network (ТТ 2022) в небольшом сельском британском городке Тотн, графство Девон. Это движение выступает за «устойчивость», которая означает способность системы, от отдельных людей до целых экономик, держаться вместе и сохранять свою способность функционировать перед лицом изменений и потрясений, приходящих извне (Hopkins, 2018). Благодаря этому организация Transition Network стала самым быстрорастущим экологическим движением на Глобальном Севере (Barry and Quigley, 2009). Благодаря своей целеустремленности, Transition Network стала самым быстрорастущим экологическим движением на Глобальном Севере (Barry and Quigley, 2009). Только в Великобритании в 2022 году будет реализовано более 300 официальных инициатив по созданию переходных городов. В настоящее время данная концепция и участие в ней распространяются на Австралию, Новую Зеландию, Австрию, Бельгию, Германию, Люксембург, Францию, Италию, Венгрию, Хорватию, Израиль, Японию, Бразилию, Колумбию, Мексику и США. Другая глобальная сеть экопоселений (GEN 2022) была основана Хильдаром и Россом Джексонами в 1991 году как глобальная ассоциация людей и сообществ, которые пытаются создать пространство для социальных, экологических и духовных ценно-

⁵ Есть три сценария, рассматриваемых для прогнозирования неизбежных социально-экологических событий на основании научных данных: адаптация, эволюция и коллапс. Хотя мы не можем предсказать будущее, наука сообщает нам, что будущее можно предвидеть с помощью законов природы, ограничений, существующих на планете, ограниченности экологических систем, наличия ресурсов, особенностей индивидов и человеческих сообществ. В адаптативных сценариях предполагается, что технологические инновации решат все проблемы. Сценарии эволюции и коллапса требуют радикального изменения отношения. Эволюция настаивает на том, что обществу удастся сохранить свою целостность, хотя и в более локализованной форме, и потреблять меньше энергии и природных ресурсов. Сценарии коллапса основаны на прогнозах последствий изменения климата, когда энергетический кризис приводит к расколу и дезинтеграции, сразу или постепенно, в обществе, каким мы его знаем.

стей и, таким образом, жить вместе в большей экологической гармонии. В 2022 году сеть сможет объединить около 10 000 сообществ и связанных с ними проектов в 116 странах в рамках 5 региональных сетей и молодежного подразделения NextGEN посредством виртуальных и реальных альянсов. Ассоциация GEN стремится разработать стратегии глобального перехода к жизнеспособным сообществам и культурам.

Релокационное движение явно отличается от традиционного движения за охрану окружающей среды и основного направления деятельности ООН в области «устойчивого развития». Движение за переселение представляет собой отказ от того, что оно считает устаревшим доминирующим западным мировоззрением, в пользу мировоззрений, которые признают взаимозависимость людей и их экосистем. Мои полевые исследования и наблюдения за этими сообществами в Новой Зеландии показывают, что данное движение привлекает хиппи и либералов. Это сообщество, в котором процветает антиавторитаризм. Основатели сообществ представляли свои инициативы как конкретные действия, которые могут быть совершены «здесь» и «сейчас» целеустремленными единомышленниками. Несмотря на то, что многие представители сообществ начитаны и разбираются в технике, движение придерживается принципов предосторожности при использовании новых технологий. Они настаивают на том, чтобы продумать социальные и экологические последствия новых технологий перед началом их использования. Основатели ТТ и GEN верят, что их модели могут быть продублированы, а их культуру можно распространять, чтобы преобразовать общество в целом⁶. В принципе, подчеркивают акти-

⁶ Ниже приведены примеры инициатив, реализуемых в рамках «зеленых» движений (Jackson and Svensson 2002; Hopkins 2008; Norberg-Hodge 2019):

- Развитие местных финансов, с местными банками, кредитными союзами, местным инвестированием, местной валютой и банками времени, кооперативами.
- Развитие местного бизнеса, который включает в себя местные бизнес-альянсы, движение «Покупай местное», сети карт лояльности для местных предприятий.
- Развитие общественных источников энергии, когда люди собираются вместе для решения различных аспектов перехода к низкоуглеродной энергетике. Общественное производство энергии либо финансируется и принадлежит местным сообществам, либо инвестиции поступают от людей, не входящих в местные сообщества.
- Развитие общественного питания и сельского хозяйства с программами общественной поддержки сельского хозяйства (community-

висты по релокации Тед Трейнер (Ted Trainer) и Сэмюэл Александер (Samuel Alexander) из Института простоты (Simplicity Institute) в Австралии, движение должно попытаться заменить основные институты потребительского капитализма, а не просто повысить их устойчивость. Трейнер предлагает радикальную модель «экономики нулевого роста», в которой

1. Не может быть процентных выплат, способных остановить экономический рост:

Если вы прекратите экономический рост, то не сможете выплачивать проценты... Нынешняя экономика буквально работает на процентных выплатах в той или иной форме, в экономике без процентных платежей должны быть совершенно другие механизмы для осуществления многих процессов... Поэтому *почти* вся финансовая индустрия должна быть ликвидирована и заменена механизмами, с помощью которых деньги предоставляются, ссужаются, инвестируются и т. д. без увеличения благосостояния кредитора. Это непостижимо для большинства современных экономистов, политиков и простых людей (Trainer 2011:77).

2. В культурном отношении к потреблению происходят радикальные изменения, поэтому понятие «экономической достаточности» должно быть воспринято на культурном уровне (Alexander 2012:7).

supported agriculture (CSA)), в которых потребители напрямую связываются с близлежащими фермерами и получают часть урожая в течение года, а также развитие фермерских рынков, пермакультур и фондов сельскохозяйственных угодий. CSA помогают мелким диверсифицированным фермам процветать, а фонды сельскохозяйственных земель защищают пахотные земли от истощения.

- Развитие общественных средств массовой информации, в том числе общественных радиостанций, независимых телеканалов и принадлежащих сообществу широкополосных сетей.
- Развитие альтернативного школьного образования.
- Развитие традиционной и вспомогательной медицины с упором на профилактику с помощью растительных средств, гомеопатии, работы с телом, методов релаксации и многого другого, продолжая при этом использовать неотложную и скорую помощь, которую предоставляет аллопатическая медицина.
- Развитие стратегии застройки территории сообщества.
- Различные движения сопротивления и обновления.

3. Рыночная активность будет определяться не этикой максимизации прибыли, а некоей этикой подлинной взаимной выгоды и заботы (Alexander 2012:7-8).

Сторонники ТТ и GEN уверены, что в конечном итоге они одержат победу, потому что существующая система не отвечает потребностям большего процента населения мира (Jackson and Jackson 2002) или просто потому, что другие экологические сценарии маловероятны (Hopkins 2008). Тем не менее они прекрасно осознают, что существующая экономика вполне может приспособиться к тому, что делает движение, не заменяя фундаментальную структуру потребительско-капиталистического общества: «В последние годы крупные компании и правительства постепенно перенимают принципы устойчивости, мало-помалу теряя свою первоначальную радикальность. Поскольку данная концепция используется в большинстве случаев, она принципиально не ставит под сомнение предположения, лежащие в основе устоявшихся систем» (Hopkins in Cara 2021, параграф 3).

Что касается проблем Глобального Юга, основатель GEN утверждает, что люди на Западе в основном не осознают своих затруднений: «Глобальное общество XXI века находится в кризисе — духовном, социальном и экологическом, хотя западные СМИ по большей части не отражают эту точку зрения, и это неудивительно, поскольку кризис наиболее заметен у остальных 90% населения мира» (Jackson and Jackson 2002:130).

Соответственно, я классифицировала участников движения за релокацию в соответствии с их скрытыми мотивами на «выживальщиков», таких как Transition Network (ТТ), которые стремятся подготовиться к условиям дефицита и социального разрушения, которые, как они ожидают, будут вызваны изменением климата, надвигающимся экологическим коллапсом и энергетическим кризисом; и «искупителей», таких как Глобальная сеть экопоселений (GEN), которыми движет психологический диссонанс между ощущением своих собственных ценностей и этических норм и поведением, которому люди вынуждены следовать из-за участия в потребительско-капиталистическом обществе.

Как человек, работающий на Глобальном Юге, я замечаю, что продолжающееся доминирование и контроль над постколониальным миром в глобальной политике может породить настроения, которые отвергают необходимость глобального сотрудничества для решения комплексных экологических про-

блем. Сатирическая иллюстрация под заголовком «Конференция ООН по изменению климата в 2021 году» в разделе 2 наглядно демонстрирует эту реальность. Для решения такого рода этической дилеммы необходимо примиряющее и объединяющее мировоззрение (Alkatiri 2021a)⁷. С этой целью я смиренно предлагаю мировоззрение, основанное на таухиде (объединяющее), изложенное в моей недавней работе об исламском мистицизме (Алкатири, 2021а). Это набор предположений о мире, которые оказывают мощное влияние на познавательные способности и поведение людей. Рассматриваемое *Таухиди*-мировоззрение служит философской основой, влияющей на практику этого исследования, — во многом подобной тому, что Нейман (Neuman, 2000) называет методологией исследования, а другие называют парадигмой (Линкольн и Губа, 2000; Мертенс, 2007). В отличие от дуалистического видения реальности, которое характеризует современное рациональное мировоззрение, *Таухиди*-мировоззрение как исследовательская методология или парадигма побуждает меня рассматривать все как управляемое единым Принципом и объединенное общим Центром. Сатирическая иллюстрация, приведенная ниже, демонстрирует, как рассматриваемое нами *Таухиди*-мировоззрение выводит из тупика переговоры в области изменения климата: оно отходит от практики обвинять друг друга, распространенной в современной политике в области изменения климата. Более того, в качестве шага к деколонизации исследований я поместила мнения мусульман и мусульманскую эпистемологию в центр исследовательского процесса, тем самым сняв культурные шоры, наложенные доминирующими идеологиями и западным рационализмом. В моем докторском исследовании оценивались готовность, способность и возможность местных мусульманских общин в Индонезии (являющейся крупнейшей мусульманской страной в мире) следовать идеалам и действиям, связанным с релокализацией (Alkatiri 2015). Я обнаружила, что две местные общины, а именно Хидаятулла в Баликпапане, Восточный Калимантан (Alkatiri, 2018a) и Ан-Надзир в Гове,

⁷ Опираясь в основном на работы Сейеда Хоссейна Насра (Seyyed Hossein Nasr) и уникальный исследовательский метод, я использую термин «*Таухиди*-мировоззрение» и стремлюсь внести свой вклад в литературу по исламской философии и мистицизму. Идея единого (*таухиди*) мировоззрения обсуждалась многими учеными, в том числе Исмаилом аль-Фаруки (Ismail Al-Faruqi, 1982), Османом Бакаром (Osman Bakar, 2010) и Масидул Аламом Чоудури (Masidul Alam Choudury, 2019).

Южный Сулавеси, представляют собой самый точный пример идейных общин, которые могут быть преобразованы в модели эндогенной⁸ исламской локализации.

Последним по порядку (но не по важности) является обещание «минимального государства» или государства типа «ночной сторож». Это форма правления, при которой, согласно политической философии, законной функцией государства является только защита личности от нападений, воровства, нарушения контрактов или мошенничества (см. Nozick 2013). Сторонников этой школы называются минархистами. Они утверждают, что государство не имеет права использовать свою силу для вмешательства в сделки между людьми. Единственными законными государственными институтами являются вооруженные силы полиция и суды. Я считаю, что эта схема наилучшим образом соответствовала бы условиям постуглеродного мира, в котором творчество и старые добродетели — стойкость, смелость, дальновидность и благоразумие — снова станут необходимостью. Это единственная политическая схема, которая позволила бы вести творческую жизнь и дала бы людям право свободного выбора своего социального устройства, которое не требует принудительной лояльности государственной идеологии. Более того, из работ Халлака (Hallaq, 2012, ix-x) можно сделать вывод, что чем слабее или «минималистичнее» государство, тем более оно совместимо с исламом (Alkatiri 2018a), потому что государство в исламском понимании должно быть органично организовано вокруг божественного суверенитета. Тем не менее еще предстоит решить множество проблем, учитывая неорганизационную структуру ислама, в которой нет центральной религиозной власти, главенствующей над всей *уммой*. Я представляю себе всемирный саммит, организованный *уммой*, на котором мусульманские ученые и юристы (*фукаха*) проведут всестороннее обсуждение экологических проблем и придут к консенсусу (*иджма*). Совет, который займется организацией саммита, может быть учрежден, например, Организацией исламского сотрудничества (ОИС). На встрече мусульманские сообщества во всем мире были бы призваны усилить экологическую деятельность, основанную на исламской судебной практике, в децентрализованном мусульманском мире, основой которого являются общины. Лидеры и активные

⁸ Под «эндогенными» понимаются причины, цели, идеи и мотивация, возникающие внутри, а не вовне (Haverkort and Rist, 2007:7).

члены местных сообществ по всему миру стали бы основным ядром такой организации.

Настоящая статья организована следующим образом. В разгар «материализации», происходящей на Глобальном Севере и Юге, раздел 2 показывает, что переговоры ООН по изменению климата просто увязли в идеологической напряженности. Изображение представленных на климатической конференции позиций в сатирической форме призвано вывести из тупика переговоры за закрытыми дверями. В дополнение к тому, что обсуждалось в разделах 1 и 2, в разделе 3 перечисляются дополнительные обоснования (с точки зрения социальной справедливости, обмена знаниями и культурных преобразований) в пользу создания Зеленого халифата на фоне чрезвычайной климатической ситуации. Опираясь на книгу Шумахера «Малое прекрасно» и Овамира Анджума «Кто за халифат?», раздел 4 стремится раскрыть идеи Зеленого халифата в стремлении к «Четвертому миру».

2. Освобождаясь от исторических долгов

Мы стали свидетелями столкновения мира науки и политики, экономики и этики по вопросам изменения климата, кризиса пластиковых отходов и перехода на новые виды энергии. Приверженность мирового сообщества государственно-ориентированным подходам к решению глобальных экологических проблем и стремление к сокращению выбросов парниковых газов поставили его в затруднительное положение, что наглядно продемонстрировала конференция по изменению климата COP 26 в Глазго, когда Глобальный Север в оказался в центре внимания Глобального Юга. Эта ситуация показала, что многие страны глубоко недовольны Севером; их горечь было нелегко смягчить, несмотря на уже достигнутое экономическое развитие. «Глобальный Юг», являющийся синонимом «третьего мира», стал свидетелем серьезного экологического ущерба, нанесенного индустриально-капиталистической моделью развития, продвигаемой западными странами. Сатирическая иллюстрация, приведенная в следующем разделе, основанная на событиях саммита COP 26, помогает донести до читателей основные положения статьи. Ссылки на расшифрованные выступления лидеров стран Глобального Юга приведены в примечаниях 9–11. Я бы хотела подчеркнуть, что за этическими

дилеммами, с которыми мы сталкиваемся сегодня, стоит «порабощенный разум» стран третьего мира (Alatas 2006), который принял теорию развития некритически и в массовом порядке. Другими словами, подсознательный стереотип превосходства белой расы проявился в евроцентристском характере развития стран Глобального Юга. Книга Шумахера «Малое прекрасно» (2012) помогает обосновать мое предположение о том, что не так с проектами развития в странах третьего мира, или Глобального Юга, и, таким образом, предлагает обоснование «Четвертого мира».

Нижеприведенное деление мусульманского населения на три типа (Таблица 1) отсылает к моей диссертации «Теоретизирование в отношении нации Мухаммада» (Alkatiri 2017a). Распространенное среди мусульман недовольство изложением истории западного колониализма порождает три широких ответа, проистекающих, как я утверждаю, из трех символических вселенных: (i) западничество, (ii) национализм и (iii) ислам. Мое более обширное диссертационное исследование показывает, что «символическая вселенная» — это глубоко политическая концепция в самом строгом смысле этого слова. Она не только определяет индивидуальные и коллективные взаимодействия между познанием, смыслом и действием, но и, как следствие, определяет их конечную лояльность и объекты их преданности⁹.

⁹ Питер Бергер и Томас Лукманн (Berger and Luckmann, 1991[1966]) в своей социологии знания и религии придерживаются точки зрения, что общество — это не система или механизм, а, скорее, символическая конструкция, состоящая из (1) идей, (2) значения и (3) языка. В этом контексте они утверждают, что религия и национализм представляют собой «символические вселенные», в которых реалии конструируются социально. Такая концепция общества, на мой взгляд, более применима к изучению мусульман в контексте глобального мира, а не национальных мусульманских сообществ, привязанных к ограниченному региону национального государства. «Символическую вселенную» можно представить как очки, которыми человек пользуется для понимания социальных реалий. Она способна передавать идентичность, придавать смысл, узаконивать и идентифицировать принадлежность, причем делать это как с помощью когнитивных, так и аффективных компонентов. «Символическую вселенную» можно сравнить с тем, что антропологи называют «космологиями», а именно с описательными моделями мира и нормативными моделями действий, которые содержат наши самые фундаментальные и важные предположения о мире, о нашем месте как людей в нем и о том, что составляет хорошую и достойную жизнь. Космологии также имеют

Таблица 1

Классификация мусульман в странах с мусульманским большинством по «символическим вселенным» (Alkatiri 2017:184).

	Символический вселенная	Видение географической территории	Экономическое видение
1	Западничество (эко- и/или антропоцентризм современного мировоззрения)	Граждане глобального мира, созданного западным колониализмом/империализмом (глобальный мир)	Капиталистический (идеология развития)
2	Национализм (нациоцентризм)	Соотечественник (земляк) (национальное государство)	Капиталистический (идеология развития)
3	Ислам (теоцентризм)	Нация Мухаммада (глобальный мир)	Исламские ценности

Деление мусульманского населения по символическим вселенным имеет политические последствия в контексте изменения климата и перехода к цивилизации, не использующей

парадигматический и эпистемический характер и, следовательно, социально одобряются и редко оспариваются. Разница в том, что «символическая вселенная» развивается посредством истории взаимодействия конкретного человеческого коллектива с другими, и поэтому она также обладает способностью быть частью идентичности, чего не может сделать «космология». Соответственно, для Бергера и Лукмана религия — это социальная конструкция и, следовательно, человеческий продукт. Будучи сама практикующей мусульманской, я привношу измерение духовного или мистического опыта и смысла в концептуальные предпосылки «символической вселенной». Данная модификация модели социологии знания и религии Бергера и Лукмана выделяет религиозную «символическую вселенную», одновременно полнее объясняя решение мусульман действовать на добровольной основе. Я утверждаю, что упущение мистического измерения и его значения препятствовало развитию социологии религии, что звучит правдоподобно с точки зрения тех, кто исповедует религию, т. е. изнутри — то, что, как я считаю, необходимо для лучшего понимания религиозности в наше время.

ископаемое топливо. Я утверждаю, что символическая вселенная национализма, включая этнонационализм, представляет собой ящик Пандоры, полный зла. С глобальной экологической точки зрения националистические интересы могут вступить в конфликт с общим благом, поскольку последнее ограничивает свои интересы определенной территорией, где главенствует суверенитет государства, а национальное сообщество является объектом преданности. В другой моей работе описывается процесс нациестроительства в истории Индонезии (Alkatiri 2018a), что поощряло постоянное желание конкурировать с другими странами. Националистически настроенные представители Глобального Юга — мусульмане они или нет — погрязли в ценностях того самого индустриального общества на Севере, которое привело к экономическому и экологическому кризису, против которого они протестуют.

Более того, хотя националисты и западники (включая, помимо прочего, либеральных мусульман и неолиберальных политиков) могут расходиться во мнениях по многим вопросам, все они согласны с бесконечным экономическим ростом, прогрессом и развитием. Представители обоих направлений согласны с тем, что экономический рост является панацеей от всех бед, делающей нас всех богатыми, счастливыми и здоровыми. Они считают, что, пока наука и технологии продолжают развиваться, рост и прогресс могут поддерживаться. Кроме того, воспринимая людей как существ, привязанных к земле, ни националисты, ни западники не могут отказаться от вождения и жадности, которые предъявляют все более высокие требования к окружающей среде. У них нет возможности освободиться от груза исторических долгов, воплощая в жизнь призрачную мечту об экономическом прогрессе.

3. Конференция ООН по изменению климата: сатирическая иллюстрация

Генеральный секретарь ООН

«Прошло то время, когда человечество считало, что может эгоистично использовать неисчерпаемые ресурсы. Теперь мы знаем, что земля — это не товар. Мы собрались на этом знаменательном мероприятии, чтобы объединить наши голоса для осуществления единой миссии — защитить планету и передать

ее следующему поколению. Мы — последнее поколение, которое может предпринять шаги, чтобы избежать наихудших последствий изменения климата. Будущие поколения сурово осудят нас, если мы не выполним свои моральные и исторические обязательства. Теперь мы должны согласовать обязательный механизм в рамках международного права, чтобы декарбонизировать мир и прекратить финансирование всего, что связано с отрицанием изменения климата. Вести бизнес как прежде больше не вариант. Мы должны двигаться в направлении чистого нуля в плане выбросов, бережного отношения к природе и социальной справедливости. Пришло время действовать в соответствии с этим. Решение, которое мы примем сегодня, определит наш путь на ближайшие годы».

i) Западники Глобального Юга (выступает мусульманин или кто-то иной)¹⁰

«Конечно, мы определенно будем придерживаться данной точки зрения до тех пор, пока богатые страны будут с пониманием относиться к нашим национальным особенностям. Слаборазвитые и развивающиеся страны не достигли полного прогресса в развитии. Нам следует предоставить больше свободы действий: несмотря на то, что у нас есть развивающаяся экономика, мы еще не совсем перешли от плуга к трактору. Дайте нам деньги и соответствующие технологии, и мы придумаем, как справиться с этими проблемами».

ii) Националисты Глобального Юга (выступает мусульманин или еще кто-то)¹¹

«Развитые страны потребляют больше мировой энергии и вносят больший вклад в объем глобальных выбросов, чем развивающиеся страны. Это привело к глобальному неравенству в сфере энергопотребления. И теперь развивающиеся страны должны сократить глобальные выбросы углекислого газа?»

«Соединенные Штаты — а это 4 или 5% населения мира, по-прежнему используют 25% мировых ресурсов! Вы передали производство на аутсорсинг Китаю, а теперь говорите, что Китай является источником загрязнения

¹⁰ В качестве справки: министр финансов Индонезии (Bhwana 2021), Индия и Китай (Cursino & Faulkner 2021) и группа Африканских стран запросили 1,3 триллиона долларов в год (Ainger 2021).

¹¹ О деколонизации климатического движения см. Prashard 2021.

окружающей среды углеродными выбросами? Китай производит ваши ведра, Китай производит ваши гайки и болты, Китай производит ваши телефоны! Попробуйте производить все это в своих странах и увидите, как увеличатся выбросы углекислого газа! Как вы любите читать нам лекции из-за своего колониального менталитета. Кроме того, существуют колониальные структуры и институты: вы даете нам займы наши собственные деньги! Международный валютный фонд приходит к нашим обществам и говорит нам: вот деньги, которые мы вам даем. Нет! Это наши деньги! Вы возвращаете нам наши же деньги в качестве долга, а потом читаете нам лекции, как мы должны жить: это невероятно, это не просто колониальный менталитет, это колониальные структуры и институты, которые воспроизводятся год за годом. Позвольте мне сказать вам кое-что: движение за климатическую справедливость недостаточно разбирается в подобных вещах, оно просто говорит, что нас беспокоит будущее. Какое будущее? Какое будущее ожидает детей на африканском континенте, в Азии, в Латинской Америке? У них нет не только будущего, но и настоящего! Их беспокоит не будущее, их беспокоит свое настоящее. Ваш лозунг: «Мы беспокоимся о будущем». О каком будущем? Это лозунг западного буржуазного среднего класса. То, о чем вам следует беспокоиться, так это СЕЙЧАС... 2,7 миллиарда человек не имеют возможности утолить голод, а вы говорите этим людям: сократите потребление. Как это звучит для ребенка, который не ел несколько дней? Ты должен разобраться с этим, парень, ты должен вникнуть в это. В противном случае дорога этому движению в страны третьего мира заказана!»

iii) Нация Мухаммада Глобального Юга¹²

А. ТРАДИЦИОНАЛИСТЫ

«Ничто не находится вне Божьей власти. Все происходит по какой-то причине. Бог допустил изменение климата, чтобы предупредить и наказать человечество за его потребление, разрушение окружающей среды и личные из-

¹² Внутренние рассуждения «нации Мухаммада» были взяты из моих этнографических отчетов. Позиция защитника окружающей среды (В) представляет меня и мои работы (Alkatiri 2015, 2017, 2021a, 2021b).

лишества, как это уже предсказано в Коране (30:41 — перев. Э. Кулиева): *“Зло появляется на суше и на море по причине того, что совершают людские руки, чтобы они вкусили часть того, что они натворили, и чтобы они вернулись на прямой путь”*. Таким образом, борьба с изменением климата бесполезна. Люди должны полагаться на то, что Бог защитит их, и должны вернуться к праведности.

Мы здесь не для того, чтобы сказать вам, что жадность и «зеленость» не могут сосуществовать. Мы все это знаем. Мы здесь для того, чтобы сказать вам, что происходящее — это то, что Бог навлек на человечество еще до нас, как сказано в Коране (6:6 — перев. Э. Кулиева): *“Разве они не видели, сколько поколений Мы погубили до них? Мы одарили их на земле властью, которой не одарили вас, ниспосылали им с неба обильные дожди и заставляли реки течь под ними. Мы погубили их за их грехи и создали после них другие поколения”*. Так что здесь нет такого понятия, как победа или поражение».

Б. ЭКОЛОГИ

«Но разве в исламе нет строгого запрета на предсказание “Часа”? Сам Пророк в хадисе от Джibriля сказал: «О Часе тот, кого спрашивают, знает не больше, чем вопрошающий». Дело в том, что мы все здесь странствуем на одном космическом корабле, которым является Земля! Конференция зашла в такой тупик, что у нас осталось не так много вариантов слева — мы просто должны вернуться к праведности и возродить социальную справедливость, вернуться к более мелким по масштабу, самостоятельным мусульманским общинам, с более простым образом жизни и самоуправлением на местном уровне, без бедности и изобилия, когда люди приобретают навык жизнестойкости и адаптативные способности перед лицом надвигающегося дефицита и деградации окружающей среды. Нам необходимо разработать совершенно новый образ жизни и переосмыслить исламскую “хорошую жизнь”».

С. ФУНДАМЕНТАЛИСТЫ И ИСЛАМИСТЫ

«Позвольте мне сказать вам, что мы должны перестать быть наивными: оглянитесь вокруг и прислушайтесь к тому, что говорят другие люди. Изменение климата — это просто очередное западное лицемерие и проявление

двойных стандартов. Движение за изменение климата направлено на поддержание западной цивилизации за счет Глобального Юга и, конечно же, исламского мира. Послушайте, их это нисколько не беспокоило. США только что одобрили законопроект о ремонте инфраструктуры стоимостью в триллион долларов, чтобы заменить устаревшие общественные сооружения, дороги, мосты, аэропорты, высокоскоростной интернет и электросети, которые многие из нас никогда не в состоянии были построить... И все же они призывают Глобальный Юг прекратить развитие? Вы разве не слышали об их космическом туризме? Миллиардеры тратят свои деньги на полеты в космос ради развлечения! Если изменение климата действительно так важно, тогда давайте все вместе отправимся в ад. На самом деле им есть что терять, причем даже больше, чем нам».

Прежде чем приступить к анализу этих парадигматических позиций, уместно сделать еще несколько предварительных замечаний.

Материальная цивилизация

Прежде чем тема изменения климата вошла в повседневный обиход, Шумахер резко раскритиковал ошибочность «материального прогресса» и предупредил об ужасных последствиях, к которым это приведет для «третьего мира». Шумахер обнаружил, что «материальность» — это дух развития, о чем прямо говорится в Белой книге британского правительства по международному развитию: «Делать все, что в наших силах, чтобы помочь развивающимся странам предоставить своим народам материальные возможности для использования их талантов или для того, чтобы они могли жить полноценной и счастливой жизнью и неуклонно улучшать свою судьбу» (Schumacher 1973: 173). В другой работе я уже утверждала, что вера в «бесконечный материальный прогресс» плохо соотносится с теорией эволюции Дарвина и секуляризацией христианской доктрины о воплощении (Alkatiri 2021a). Когда Глобальный Юг добился независимости от европейских правительств, эта вера в прогресс превратилась в так называемую «идеологию развития». Вульгарная американизация затем стала всеобъемлющей концепцией экономического развития в XX веке. Фактически с са-

мого начала своей борьбы за независимость страны Глобального Юга прилагали все свои силы, чтобы соперничать со своими колонизаторами на Глобальном Севере. «Идеологии развития» твердо придерживаются практически все граждане: бюрократы, политики, государственные экономические менеджеры, промышленники, интеллигенция, светские ученые, даже религиоведы и улемы, далекие от научного понимания природных ресурсов и промышленного производства. По иронии судьбы колониальные державы по-прежнему активно участвуют в постколониальной экономике, оказывая влияние через различные экономические, политические и социальные каналы (включая, что особенно важно, международную помощь).

В западне развития

Неудачи, связанные с оказанием помощи в целях развития Глобального Юга, широко освещались. Критики обратили внимание на иерархические и асимметричные отношения с Глобальным Севером и на неотъемлемую зависимость, которую поощряют различные схемы развития. Они ссылаются на экономический анализ и приходят к выводу, что удовлетворительное развитие стран Глобального Юга невозможно в условиях мировой экономики, движимой рыночными механизмами или экономической помощью в бреттон-вудском стиле. Более того, значительная часть развития стран Глобального Юга не соответствует потребностям большинства населения (т. е. иностранные инвесторы никогда не вкладывают средства в то, что наиболее необходимо). Эти механизмы привели к развитию в интересах богатых, а именно южных элит, транснациональных корпораций и тех, кто потребляет сырье Глобального Юга. Таким образом, традиционное капиталистическое развитие — это процесс грабежа. Критики ситуации настаивают на том, что Глобальный Юг должен перераспределить свои проблемы, поскольку они становятся слишком комплексными и слишком взаимосвязанными. В моей докторской диссертации этому вопросу уделялось исчерпывающее внимание (Alkatiri 2015).

В своей книге «Малое прекрасно» Шумахер рассказал о появлении «двойной экономики» практически во всех развивающихся странах: двойной экономики, в рамках которой существуют два разных образа жизни, столь же сильно отличающихся друг от друга, как два разных мира. Одна из них совре-

менная, другая — домодернистская; первая имела место в одном-двух крупных городах, а вторая — в сельской местности и небольших поселках. С течением времени «двойная экономика» превратилась в источник социальной и политической напряженности, которая сохраняется и по сей день. Большая часть усилий по развитию после Второй мировой войны была направлена на создание современного сектора в крупных городах, который (в зависимости от страны) мог обслуживать только 15% населения. В основе данной политики лежало предположение, что современный сектор в больших городах будет расти до тех пор, пока не поглотит почти все население (что, конечно, и произошло во многих высокоразвитых странах). Однако, учитывая численность населения многих развивающихся стран, такое предположение было совершенно нереалистичным. Несмотря на это, массовая миграция происходила повсеместно, население концентрировалось в крупных городах.

Шумахер проницательно определил по крайней мере две философские проблемы, которые мешают понять развитие. Первая — это материалистическая философия, исключающая рассмотрение невидимых вещей. Поддавшись влиянию материалистических идей, южане склонны заикливаться на результатах развития и упускают из виду (невидимые) предпосылки, необходимые для его успеха. Они не смогли осознать, что развитие начинается не с товаров, а с людей, их образования, организации и дисциплины. Помощь в целях развития, возможно, не будет полностью игнорировать эти предварительные условия, но будет относиться к ним так же, как к материальным благам, которые необходимо планировать, вписывать в график и приобретать за деньги в соответствии с комплексным планом развития. Интересно, что, в то время как в каждой отрасли современной мысли концепция эволюции играет центральную роль, теоретики развития на современном Западе склонны рассматривать развитие Глобального Юга не с точки зрения эволюции, а с точки зрения сотворения:

Всевышнему не приписывают способность создавать что-либо сложное. Нам говорят, что любая сложность является результатом эволюции. И все же наши специалисты по планированию развития, похоже, думают, что они могут добиться большего, чем Всемогущий, что они могут создавать самые сложные вещи по мановению руки с помощью процесса, называемого планированием, позволяя

Афине выпрыгнуть не из головы Зевса, а из ничего, во всеоружии, блистательной и жизнеспособной (Schumacher 1973:176).

Иногда эти сторонники развития добивались успеха, совершая необычные, из ряда вон выходящие вещи, создавая маленькие «ультрасовременные островки» в досовременном обществе. Но то, что произошло в долгосрочной перспективе, было процессом «взаимного отравления» (177), в результате которого успешное развитие городов разрушило экономическую структуру внутренних районов. Внутренние районы отомстили массовой миграцией в города, отравив их и сделав совершенно неуправляемыми.

Вторая философская проблема усугубляла ошибочность первой, исключая мораль из уравнения. В соответствии с моим собственным утверждением о разрыве этики и науки и настоятельной необходимости реинтегрировать этику в нашу рациональность (Alkatiri 2021a), Шумахер определил, что утрата современной рациональностью этической составляющей является причиной провала развития на Глобальном Юге. После достижения удивительной мощи науки и техники этике не осталось места, и она фактически стала больше не нужна. Шумахер отметил, что во время мировой экономической депрессии 1930 года великий экономист лорд Кейнс почувствовал желание поразмышлять об экономических возможностях наших внуков:

Возможно, не так уж и далек тот день, когда все станут богатыми. Тогда мы снова будем ценить цель выше средств и предпочитать благое полезному. Время для всего этого еще не пришло. По крайней мере, еще сто лет мы должны притворяться перед самими собой и перед всеми, что справедливое — это отвратительно, а отвратительное — это справедливо; ибо отвратительное полезно, а справедливое — нет. Алчность, ростовщичество и предусмотрительность должны стать нашими богами еще на некоторое время. Потому что они могут вывести из туннеля экономической необходимости на дневной свет (Schumacher 1973:24).

Идея кейнсианства, подчеркнул Шумахер, достаточно ясна: «Этические соображения не просто неуместны, они являются реальной помехой, поскольку нечестное полезно, а справед-

ливое — нет». Спустя почти сто лет, перед лицом насущной проблемы изменения климата, идеология девелопментализма предстает как самое опасное достижение эпохи после Второй мировой войны. Стало очевидно, что самые серьезные социально-экологические проблемы на Глобальном Юге возникли вслед за достижением определенного экономического развития в этом регионе. Такие термины, как «загрязнение окружающей среды», «утрата биоразнообразия», «охрана окружающей среды», «экологический кризис», «выбросы парниковых газов» и т. д., внезапно приобрели известность. Это явные признаки того, что мы достигли экологического перенапряжения, истощая природный капитал Земли и подрывая ее способность к регенерации. Они являются доказательством того, что наши нынешние методы производства уже разъедают и разрушают саму суть индустриальной цивилизации (ископаемое топливо, пределы терпимости природы и потребительско-материалистическая культура).

Неужели Шумахер и его сторонники просто закрывали глаза на положительные результаты развития на Глобальном Юге, на то, как там повысился уровень жизни, качество здравоохранения, массовое образование, расширились права и возможности женщин, стали очевидны преимущества технологического прогресса, не говоря уже о доступности потребительских товаров, развлечений и распространении информации? Я прочитала их [авторов], чтобы указать на иллюзию неограниченных природных ресурсов и стремление к безграничному прогрессу, которые считались само собой разумеющимися в идеологии развития. Как лаконично выразился Шумахер: «Мы не слепы! Мы мужчины и женщины, у которых есть глаза и мозги... и нас не нужно водить туда-сюда слепыми действиями Рынка, или Истории, или Прогресса, или какой-либо другой абстракции» (Schumacher 1973:xii). Он поставил под сомнение отношение к тому, что все, чего люди не создали сами (например, невозобновляемые ресурсы), не имеет ценности. Наоборот, это невосполнимый капитал, который мы не создали, а просто нашли и без которого мы ничего не можем сделать. Именно из-за этой иллюзии идеологов развития мы не в состоянии осознать, что современные индустриальные системы, при всей своей интеллектуальной изощренности, разрушают саму основу, на которой они были построены. Шумахер проницательно приписал это заблуждение самообману неограниченного интеллекта. Возможно, именно поразительные научные и технологические достижения заставили людей поверить в то, что

природные ресурсы тоже безграничны, но эта вера, к сожалению, составляет современную экономическую рациональность (Alkatiri 2021a).

Действительно, как материальный прогресс может быть бесконечным? Хайдеггер определил качество современного человека как «бегство от мышления», отказ от «осмысляющего раздумья»¹³. Будучи человеком, выросшим на Глобальном Юге, я, еще учась в средней школе, сразу поняла неизбежный закон сохранения массы и законы термодинамики, применение которых было ключом к моему обучению в бакалавриате по специальности «химическая инженерия». Эти законы гласят, что в любой замкнутой системе масса и энергия не могут быть созданы или уничтожены (даже если они могут вырождаться и распадаться, как во втором и третьем законах термодинамики). Учитывая, что наша планета также является закрытой системой, эти законы описывают пределы возможностей Земли. Бесконечный экономический рост невозможен на ограниченной планете. Подобно тому, как угроза смерти заставляет людей лучше осознавать свою жизнь, идея о том, что судьба Земли конечна, должна была бы заставить нас задуматься о сохранении и защите природы. Однако, как верующий человек, я убеждена, что ничто не находится вне власти Бога. Мир как реальность — это *мулк*, и именно через *малакūt* Бог напрямую участвует в жизни мира. В Коране говорится (23:88): «Скажи: “В чьей руке власть (*малакūt*) над всякой вещью? Кто защищает, и от Кого нет защиты, если только вы знаете?”» Мы должны встретить грядущую катастрофу со спокойствием, мудростью и смирением.

Дополнительные доводы в пользу создания «Халифата»

В этой статье мы исходим из убеждения, что Земля представляет собой замкнутую систему с ограниченным количеством запасов природных ресурсов и потоков энергии. Наша экономика встроена в общество, которое в конечном счете встроено в

¹³ Хайдеггер различал «вычисляющее мышление» (целенаправленное мышление) и «осмысляющее раздумье» (глубоко созерцательное в отношении «смысла, который царит во всем сущем») (1995/2003:89). А вычисляющее мышление, ориентированное на продукт, является определяющей чертой современной рациональности.

биосферу. Следовательно, мы должны согласовывать нашу экономическую и социальную деятельность с пределами возможностей биосферы. Бесконечное развитие невозможно, и глобальный переход к низкоуглеродной экономике в условиях изменения климата является необходимостью, а не вариантом. Переход к цивилизации, не использующей ископаемое топливо (как того требуют целевые показатели по выбросам парниковых газов) предполагает реформирование всех сфер жизни, поскольку возобновляемые источники энергии не смогут поддерживать существующее общество потребления, а зеленые технологии не смогут справиться с задачей поддержания современной цивилизации в том виде, в каком мы ее знаем. Сокращение выбросов углекислого газа требует изменений практически во всех сферах экономики и, следовательно, почти во всех аспектах нашей культуры. В этом разделе рассматривается ряд способов, с помощью которых исламское экологическое управление могло бы помочь смягчить последствия изменения климата и справиться с ними.

Социальная справедливость

Межправительственная группа экспертов по изменению климата (МГЭИК) пришла к выводу, что изменение климата действительно происходит и что действия человека вносят значительный вклад в эти перемены. Мы способствуем этому посредством использования энергии, неразумного потребления, роста населения и экологических изменений, таких как вырубка лесов. МГЭИК прогнозирует повышение температуры как минимум на 2°C (возможно, больше), что приведет к резким изменениям погоды и к небывалым погодным явлениям, включая засухи, наводнения, ураганы, лесные пожары и сопутствующие проблемы со здоровьем людей, а также к риску исчезновения многих видов или значительному изменению в их распространении. Существует даже вероятность наступления «переломного момента» в процессе значительного и катастрофического воздействия на окружающую среду, такого как таяние ледников вечной мерзлоты, что, в свою очередь, может спровоцировать дальнейшие быстрые изменения и последствия, которые пока неизвестны. Это заключение одобрено большим количеством научных учреждений, включая все национальные научные агентства стран «Большой восьмерки+5», а также подавляющим большинством климатологов. Большинство исследовательских статей, опубликованных в ре-

цензируемых научных журналах, также подтверждают эту научную оценку.

С момента своего создания в середине 1990-х годов конференции ООН по изменению климата проводились с целью установления юридически обязательных правил для стран по сокращению выбросов парниковых газов. Настоятельная необходимость сокращения выбросов парниковых газов требует глобального отказа от использования ископаемого топлива и, как следствие, может сдерживать развитие, ограничивая экономический рост и прогресс. Это, безусловно, создает нагрузку и угрожает материальным интересам влиятельных экономических и политических кругов. Конференция COP 26 в Глазго в 2021 году еще раз подчеркнула необходимость всеобщих действий для достижения нулевого уровня выбросов углерода к 2050 году. По сравнению с предыдущими мероприятиями COP 26 была расценена как в значительной степени успешная в вопросах повышения осведомленности о необходимости принятия срочных мер по борьбе с изменением климата (хотя и неудачная в плане срочности фактической реализации этих действий). В условиях, когда колониальная история вновь привела к расколу между Севером и Югом, основное противоречие между конкурирующими требованиями различных стран в достижении идеалов развития стало ведущей, если не единственной, причиной хрупкости коллективных усилий по борьбе с изменением климата¹⁴. По вполне законным причинам избавление людей от нищеты и голода остается первоочередной задачей для многих жителей развивающихся стран.

Токсичное переплетение нескольких кризисов (бедность, голод, пандемия, чрезвычайные климатические ситуации и мн. др.) ставит нас в безвыходное положение. Помимо всего прочего, практически невозможно выполнить то, что необходимо для осуществления энергетического перехода по ограничению выбросов углекислого газа и спасения планеты, в то время как Глобальный Юг продолжает идти по пути исторического возрождения, стремясь к дальнейшему развитию, чтобы вырваться из «ловушки среднего дохода» (ср., например, Felipe, Abdon, & Kumar 2012; Paus 2017; Lanonne 2021; Lin n.d.). Идея добровольной простоты (Alkatiri 2021b), безусловно, была бы непривлекательной для светского большинства южан. С другой стороны,

¹⁴ Генеральный секретарь ООН Антониу Гутерриш признал: «Коллективной политической воли оказалось недостаточно для преодоления некоторых глубоких противоречий» (UN 2021: line 8).

широко известны неодинаковые причины и последствия изменения климата в странах Севера и Юга. Что касается проблемы климатической справедливости, то ученые сосредотачивают свое внимание на усилиях, которые часто защищают привилегированные слои населения, одновременно исключая, криминализируя и нанося ущерб группам населения, жизнь которых стала нестабильной из-за изменения климата или в которых ответные меры на климатический кризис также усиливают дискриминацию, сегрегацию и миграцию среди маргинализированных народов (Rice, Long, Levenda 2021).

Не менее сложной является проблема глобального загрязнения пластиковыми отходами, также имеющая похожую причину, называемую «мусорным колониализмом». Этот вид колониализма во многом напоминает отвратительную привычку беспечных и жадных людей выбрасывать мусор через забор в сад своего соседа. Без надлежащего контроля за загрязнением окружающей среды и природоохранного законодательства, с бездумным чрезмерным потреблением пластика в природу, Глобальный Юг стал местом свалки для развитых стран. Со временем неконтролируемые пластиковые отходы и промышленные загрязняющие вещества из развивающихся стран оказались в мировом океане, отравляя рыбу и морепродукты, потребляемые всем населением мира¹⁵. Загрязнение морской среды и изменение климата являются главной «общей проблемой», как определил ее эколог Гарретт Хардин (Hardin 1968). Революционные перемены необходимы для всех, в любой части мира, без повторения старых моделей эксплуатации.

Глобальный Юг

Контраст между Китаем и странами Африки к югу от Сахары, приведенный ниже, дает представление о разнообразии государств, обычно объединяемых понятием «Глобальный Юг». Китай в значительной степени рассматривается как одна из развивающихся стран, но по идеологическим соображениям он исключен из стран «третьего мира». В 2005 году каждый шестой житель Китая находился ниже установленного Всемир-

¹⁵ По вопросу пластиковых отходов и загрязнения морской среды Индонезии, стране-архипелаге и втором по величине в мире производителе рыбы после Китая, см. мою работу «Дилемма антирыбной кампании» (*"The Dilemma of Anti-Fish Campaign"* (Alkatiri 2022)).

ным банком порога бедности («доллар в день»), треть — ниже порога «два доллара в день». Среднегодовое потребление [в Китае] составляло около 1200 долларов США по паритету покупательной способности, а 20% детей младшего возраста страдали задержкой роста из-за недоедания. Но национальный экономический рост был впечатляющим и поддерживался значительными инвестициями в основные средства производства и инфраструктуру. Масштабы роста производства, рынков и вооруженных сил Китая обеспечили этой стране весомый голос в международных делах; при этом миллионы людей живут в городских процветающих анклавах, а ожидаемая продолжительность жизни с момента рождения составляет 72 года. Ситуация была совсем иной у людей, проживающих в наиболее неблагоприятном регионе, в странах Африки к югу от Сахары, например в Малави, где, несмотря на недавний серьезный экономический рост, средний уровень потребления составлял менее трети от уровня Китая, объем инвестиций на душу населения — менее одной десятой, масштабы экономики были незначительными по сравнению с глобальными, а средняя продолжительность жизни составляла 48 лет (Miller 2010:7). Как можно разработать общую экологическую основу, когда даже страны так называемого «Глобального Юга» уже сталкиваются с такими несопоставимыми условиями?

Колониальные и постколониальные правила установили структуру экономических, политических и социальных систем в (бывших) колонизированных регионах. Структура этих систем важна, поскольку вытекающее из них распределение выгод и обязательств существенно влияет на жизнь людей. В моих предыдущих работах (Alkatiri 2017b, 2018a) исследуется экономическая, политическая и социальная напряженность в Индонезии, стране Глобального Юга с самым многочисленным в мире мусульманским населением, которая усугубляется политическим и экономическим доминированием христианского и китайского меньшинств (Chua 2004). Исторические факты, изложенные Утамой (Utama, 2016: параграфы 4–6), делают Индонезию конкретным примером критики Шумахера в отношении того, что развитие стран третьего мира не смогло учесть несоизмеримые «неэкономические факторы» в расчетах политиков. Антикитайские настроения, которые это вызывает, сохраняются и по сей день (Koesoemawiria 2021):

В то время как голландское правление вынуждало коренных индонезийцев заниматься сельским хо-

зяйством, китайцам было велено вести бизнес. Таким образом, как только Индонезия обрела независимость, практически каждый розничный магазин в Индонезии принадлежал лицу китайской национальности.... Стереотип о том, что китайцы сильны в экономическом мышлении, сохранялся долгое время, вплоть до 1950-х и 1960-х годов, во время правления первого президента Индонезии Сукарно... Сухарто [второму президенту] требовался экономический рост, поэтому в тот период китайцам были предоставлены возможности для содействия экономическому росту в стране, где следующие два десятилетия будут известны как время великого экономического процветания Индонезии под руководством китайцев-индонезийцев...

Моя статья об Индонезии (Alkatiri 2021b), стране с обилием природных ресурсов, посвящена важнейшей задаче — избежать нынешнего курса, ведущего к столкновениям между глобальной цивилизацией и ограниченной биосоциальной реальностью. Однако благодаря экономическому развитию значительная часть индонезийского населения привыкла к своему уровню благосостояния, чувствует себя вправе сохранять его и не приемлет ограничений в своем образе жизни.

Крайняя бедность и голод

Миллионы людей страдают от крайней бедности, болезней и отсутствия безопасности в странах Глобального Юга. Крайняя нищета и голод являются наиболее серьезными препятствиями на пути усилий по сокращению выбросов, поскольку они влекут за собой экономические потрясения. Когда в 2021 году проходила встреча COP 26, около 957 миллионов человек в 93 странах голодали (Lagada 2021). Масштабы голода и недоедания росли еще до того, как глобальная пандемия COVID-19 усугубила ситуацию. В 30 странах глобальный индекс голода превысил значение 23, при этом Сомали принадлежал самый высокий показатель, равный 50,8. Помимо Сомали, в список попал ряд других стран с мусульманским большинством, в том числе Йемен, Сьерра-Леоне, Нигерия, Афганистан, Джибути, Судан, Пакистан, Мали и Буркина-Фасо. Индия, в населении которой мусульмане составляют 213 миллионов человек, пострадала от голода и недоедания с индексом 27,5. Масштабы проблемы не

поддаются количественному определению, которое может быть использовано для ее представления.

Погодные явления, в том числе связанные с изменением климата, также повлияли на доступность продовольствия во многих странах и, таким образом, способствовали снижению продовольственной безопасности. Нам необходимо предвидеть негативные последствия изменения климата, которые вызовут изменения в погодных условиях и циклах на глобальном уровне, и которые будут непредсказуемыми и долгосрочными. Бедные регионы станут наиболее уязвимыми в ближайшем будущем из-за неурожая, роста цен и недоедания. Этот многогранный кризис только усилит давление на другие регионы мира, требующее увеличения производства, в то время как базовые условия жизни в неблагополучных районах еще больше ухудшатся.

Чем больше я думала об этом положении, тем больше убеждалась, что духовное мировоззрение — единственный способ, который поможет *преодолеть*, а не решить эту тупиковую ситуацию. Духовно наполненное управление, подобное тому, которое обещает Зеленый халифат, кажется единственным путем, дающим возможность проявить солидарность, заниматься распределением запасов продовольствия через территориальные границы, принимать климатических беженцев и утверждать простой образ жизни в знак солидарности с нуждающимися. Практика альтруизма и бескорыстной заботы о благополучии других не соответствует современной рациональности. В современном научном мировоззрении теория альтруизма Гамильтона даже предполагает, что любое кажущееся великодушным поведение должно быть продиктовано какой-то эгоистичной мотивацией (см. Alkatiri 2021a, 96–102, касательно ученого Джорджа Прайса)! В тех странах, где господствует утилитарная школа мысли, в которой религиозные принципы не играют существенной роли, ситуация может привести в лучшем случае к нигилистической апатии, а в худшем — к «деяниям Прометея». Миллер (Miller, 2010) отмечает, что утилитаризм порождает экстраординарные требования, что видно из драматических мысленных экспериментов, поощряемых этой этической системой.

На другом конце спектра трудноразрешимая связь между бедностью и голодом напомнила мне о письме, написанном четвертым халифом ислама праведным ‘Али ибн Абу Талибом. ‘Али назначал Малика аль-Аштара губернатором Египта. Когда ‘Али пришел давать ему советы по поводу бедных, то начал

свой разговор с ним с восклицания «Аллах, Аллах!», дабы подчеркнуть актуальность напутствия. Затем он продолжил: «Это обременительно для правителей, но Бог облегчает эту [обязанность] для тех, кто стремится к жизни грядущей, кто ограничивает порывы своей души с терпением и верит в истинность того, что обещано Богом» (Nahj 1999: 377; Reza 1996: 542-3; Shah-Kazemi 2006: 92). По словам Али, бедные, обездоленные, калеки, сироты, пожилые люди — это все «те, кто больше всего нуждается в справедливости с твоей стороны», и с ними следует обращаться таким образом, чтобы «Бог мог простить тебя в тот день, когда ты встретишься с Ним». В таком мировоззрении духовный элемент — это то, что делает осуществимым идеал, который в противном случае был бы тяжелым бременем. «Бремя» необходимости помогать слабым и беспомощным — и помогать тем, кто не принесет никакой политической выгоды, — превращается в неизбежную обязанность, вытекающую из духовных убеждений человека. Подробнее об управлении халифатом рассказывается ниже, в разделе 4.

Современные рамки международного правосудия и транснациональной власти

Единодушие отсутствует даже в отношении рамок улучшения положения бедных слоев населения на глобальном уровне. Парадигма распределительной справедливости, разработанная в философии Джоном Ролзом и другими, достигает предела, когда сталкивается с разнообразием населения, неэффективными правительствами и глобальными рынками (Scott, William, Baker, et al. 2011). Между тем в рамках вопроса парниковой справедливости проблема равного распределения выбросов на глобальном уровне приобретает все большее значение. Выбросы парниковых газов наносят вред другим людям без какого-либо ущерба для ответственных за это. В связи с данной проблемой было предложено несколько теорий внешних последствий (включая налог на выбросы углерода по Пигу или торговлю выбросами углерода по Коузу), но все они по-прежнему функционируют в соответствии с условными предположениями об определенности, эффективности правительства и международном сотрудничестве, в то время как на практике таким структурам приходится сталкиваться с множеством юрисдикций, глобальным масштабом, долгосрочными перспективами, серьезной неопределенностью, неравной конкуренцией, балансом сил между Севером и Югом и, прежде всего, со слабой пред-

ставленностью тех, кто больше всего пострадал (глобальный Юг и будущие поколения).

В данных сложных обстоятельствах многие приходят к моральному убеждению, что богатые люди Глобального Севера несут огромную, по большей части не проявляемую ими, ответственность за то, чтобы помочь обездоленным людям Глобального Юга избежать этих ужасных условий. Философы Питер Сингер и Томас Погге (Peter Singer and Thomas Pogge) оказали влияние на представителей данного лагеря. Погге раскритиковал бессердечную, эгоцентричную западную политику, в результате которой

Треть всех человеческих смертей происходит по причинам, связанным с бедностью, недоеданием и болезнями, которые можно предотвратить или вылечить с минимальными затратами. Однако наши политики, ученые и средства массовой информации не проявляют особого интереса к тому, как можно сократить масштабы такой бедности. Они больше заинтересованы в возможном военном вмешательстве, направленном на остановку нарушения прав человека в развивающихся странах, даже если такое вмешательство — в лучшем случае — приносит меньшие выгоды при больших затратах. Такой приоритет Запада может быть продиктован личными интересами. Но он порождается и поддерживается глубоко ошибочным моральным представлением о глобальном экономическом сотрудничестве. Новый глобальный экономический порядок, который мы устанавливаем, усугубляет глобальное неравенство и воспроизводит крайнюю бедность в массовом масштабе. При любом вероятном понимании наших моральных ценностей предотвращение такого рода бедности является нашей главной обязанностью (Pogge 2001: 6).

Подобным же образом Питер Сингер выдвигает принцип самопожертвования: «Если в наших силах предотвратить что-то очень плохое, не жертвуя при этом чем-либо еще морально значимым, мы должны с моральной точки зрения сделать это» (Singer 1972: 241). Таким образом, каждый обязан не тратить деньги на предметы роскоши и излишества, а использовать полученные таким образом сбережения для оказания помощи

тем, кто в ней остро нуждается. Сингер даже осуждает покупку одежды, не связанную с необходимостью согреться; он настаивает на том, что каждый, кто не нуждается, обязан жертвовать до тех пор, пока дополнительные пожертвования не приведут его к обнищанию (Singer 1972: 235).

Напротив, Ричард Миллер расценивает взгляды Сингера как суровую философскую предпосылку, на которую никто не обратит внимания и которая расходится с позицией Погге, потому что он считает, что кого-то можно незаконно эксплуатировать, в то время как его положение улучшается (Miller 2010: 4). Миллер утверждает, что Север несет моральную ответственность за помощь бедным во всем мире, но только в качестве *ограниченной* обязанности, не используя при этом их лишения в своих интересах для достижения собственных целей. Тем не менее Миллер признает, что международные отношения в том виде, в каком они развиваются в настоящее время, постоянно дают людям в развивающихся странах повод для недовольства правительствами, фирмами и людьми в развитых странах (231). И все же он утверждает, что колониальное наследие Глобального Юга стало горькой пилюлей для беспокойной совести жителей Запада, которые не заслуживают негодования южан, потому что им тоже приходится «расплачиваться за отчуждение от своего правительства и беспокойство по поводу собственного процветания» (231). Значительная часть книги Миллера посвящена объяснению природы американской империи (особенно в том, что она определяет курс развития Глобального Юга) и моральных обязательств, которые она порождает. Хотя, по его мнению, переговоры по изменению климата должны проводиться на основе равной готовности каждой страны идти на жертвы, он утверждает, что США, как доминирующая мировая держава, по остаточному принципу обязаны удовлетворять основные потребности тех, чью политику в области развития они формировали (Miller 2010: 5, 117–209).

Чтобы теоретизировать о новых формах человеческой справедливости, Миллер исследует ряд способов, которыми поведение, характерное для Глобального Севера, влияет на жизнь на Глобальном Юге. Ими являются:

- i. Эксплуатация в транснациональной экономике («Люди в развитых странах используют в своих интересах людей в развивающихся странах, чтобы извлечь выгоду из их слабости в переговорах ввиду крайней нужды. Чтобы выразить признательность за равноценность людей в развивающихся

странах и должным образом оценить их автономию, люди в развитых странах должны быть готовы использовать льготы для облегчения лежащей в их основе крайней нужды», 3).

- ii. Неравенство [сторон] в международных торговых соглашениях («Правительства крупнейших развитых стран во главе с Соединенными Штатами используют слабость народов развивающихся стран на переговорах, часто возникающей из-за крайней нужды, для формирования соглашений, гораздо более выгодных для развитых стран, чем это было бы возможно при разумном обсуждении. Это создает обязанность гражданина одной из этих стран (особенно актуальную в США) поддерживать новые меры, которые могут возникнуть в результате здравого обсуждения», 3).
- iii. Пренебрежение ущербом, наносимым климату (учитывая «американский совокупный вклад в причинение вреда и нежелание способствовать его устранению», «нет единогласия относительно того, какой стандарт международной справедливости должен определять реакцию человечества на достижение глобальной цели по ограничению будущего изменения климата». Миллер предлагает то, что он называет «моделью честной командной работы, как справедливый способ справиться с нынешней тенденцией причинять непреднамеренный вред климату, [благодаря чему] люди во всем мире должны стремиться к беспристрастно приемлемому распределению жертв в рамках совместных усилий по сдерживанию глобального потепления», 4).
- iv Имперская безответственность («Глобальное правосудие должно определять моральную ответственность за то, как некоторые правительства осуществляют власть над жизнью людей в зарубежных странах... насильственные разрушения, совершаемые и спонсируемые Соединенными Штатами, порождают большую ответственность. Масштабные насильственные акты разрушения в развивающихся странах, имевшие место в относительно недавнем прошлом, порождают соответственно масштабную обязанность по восстановлению, даже если это насилие не является несправедливым. Кроме того, систематически возникающие тенденции проявления несправедливости в этом насилии создают политическую обязанность гражданина США принимать участие в движениях по сокращению злоупотреблений деструктивной силой», 5).

В первой половине XX века, постколониальная теория, многим обязанная антиколониальной мысли Южной Азии и Африки, сформировалась как система взглядов, которая в первую очередь была связана с социальными, политическими, экономическими и историческими последствиями европейского колониального правления во всем мире. Большая часть постколониальной теории посвящена сохраняющимся формам колониальной власти после формального распада колониальной империи. (То есть приставка «пост» в слове «постколониальный» не означает, что работа колониализма закончилась.) С точки зрения постколониальной теории аргументы Миллера представляют собой попытку переосмыслить политику и этику из центра новой имперской власти. В то время как Миллер стремится привнести больше нюансов, указывая на дилеммы, с которыми сталкиваются граждане развитых стран, выступая против своих собственных правительств, его представление об ограниченных моральных обязанностях позволяет обвинить его в противоречии самому себе. Он пишет по аналогии:

Я не сделаю ничего плохого, если столкнусь со своим соседом, потому что тот выбежал на тротуар, не посмотрев, кто идет. (Напротив, если я намеренно подталкиваю его, я поступаю неправильно и несу ответственность за последствия, даже если он бездумно упустил возможность увернуться от моего толчка.) (Miller 2010: 84)

Рассуждая таким образом, он умалчивает о «трех осях, определяющих развитие» в развивающихся странах, определенных Артуро Эскобаром (Arturo Escobar, 2011). Это, если говорить конкретно, формы знания, присущие развитию, в том виде, в каком они воплощаются в объектах, понятиях, теориях и т. п.; система власти, регулирующая ее практики; и формы субъективности, поощряемые этим дискурсом, благодаря которым люди приходят к осознанию себя развитыми или слабо-развитыми.

Я заметила аналогичные тенденции среди южан, получивших западное образование, избегать, игнорировать или преуменьшать значение колониального наследия именно при формировании идеологий развития на Юге, а также закрывать глаза на сопутствующее экономическое неравенство в постколониальных структурах. Без учета этих постколониальных элементов пропаганда либертарианских принципов, согласно

которым сокращение государственного вмешательства в экономику способствует большему уважению свободы и/или суверенности своих граждан, по моим наблюдениям, привела индонезийских либералов — включая сторонников-мусульман, перечисленных Факихом (Fakih, 2015), а также Рахимом, Нази и Годже (Rahim, Nazi & Goje, 2017) — на службу корпоративистского развития и олигархии¹⁶. В отличие от предложений Шумахе-

¹⁶ В современном мире доброты уже недостаточно. Эти авторы перечислили ряд индонезийских мусульманских деятелей, считающихся «либералами». Среди них бывший президент Абдурахман Вахид (Abdurrahman Wahid). Во время своего президентского правления, в интервью с Хутануватру и Маниваннану (Hutanuwatr and Manivannan 2004: 226–246), когда они обсуждали азиатскую альтернативу западной модели развития, Вахид сказал, что он считает ислам образом жизни, но не видит четкой концепции государства в исламе (237). Вместо этого Вахид принял современную концепцию национального государства Индонезии и наполнил ее принципами, которые характеризовали его стремление к идеалам гражданского общества. Выступая за либертарианские максимы, Вахид хотел уменьшить роль правительства. Он заявил в Кабинете министров, что министры не должны пытаться ограничить или бросить вызов творческому потенциалу людей. Правительству следует только составлять планы, а затем координировать свою деятельность с НПО (229). С другой стороны, стремясь к «продовольственному суверенитету», он хотел спасти сельскохозяйственный сектор от иностранных инвестиций и транснациональных корпораций и сохранить его для местных сообществ и народов (229). Вахид демонстрировал неизменное хорошее представление о других, что является проявлением характерной индонезийской черты *хусну дзон* (*хусн аз-занн* по-арабски, т. е. думать о других и их действиях в позитивном свете). К сожалению, эта добродетельная практика не вписывается в характер эксплуататорски настроенного мирового порядка, живущего в рамках «империи» Глобального Севера с неравномерным распределением власти, свойственным современной геополитике. Хотя Вахид хотел изменить стратегию экономического роста, отказавшись от иностранных инвестиций, экспорта и индустриализации, и вместо этого построить народную экономику, нацеленную на снабжение внутреннего рынка (237), он продолжал сопротивляться негативному мнению интервьюеров о капитализме. (230–232). Вахид ясно выразил свою уверенность в потенциале человеческой свободы воли и врожденном добродушии. Ссылаясь на суфийскую доктрину эзотерических возможностей, он предположил, что даже деятельность Международного валютного фонда (МВФ) всегда можно изменить в сторону служения людям (233). Примечательно, что рупия неуклонно падала на протяжении всего периода его пребывания у власти. Один из интервьюеров спровоцировал дискуссию, предположив, что меж-

ра, обсуждавшихся ранее, либералы Глобального Юга, намеренно или нет, склонны поддерживать неолиберальный аргумент о том, что беднякам всего мира просто нужны более развитые технологии; они склонны полагать, что их положение можно улучшить посредством полноценных, свободных торговых отношений. Эту позицию подытоживает либертарианский философ Ян Нарвесон (Jan Narveson):

Нет веских оснований полагать, что на нас лежит общая и серьезная обязанность устранять неравенство в распределении богатств во всем мире, за исключением особых случаев, когда некоторые становятся богатыми в результате воровства или мошенничества. Самое близкое к рациональной морали для всех представление должно быть построено на всеобщих интересах, и они включают существенные свободы, но не существенные права на помощь других... Истинный спаситель бедняков мира — бизнесмен, а не миссионер. Что нам действительно нужно сделать, так это устранить барьеры в торговле, а не требовать «помощи» (Narveson 2004).

Более широкая цель Миллера по переосмыслению принципов человеческой справедливости сравнима с попыткой ООН переосмыслить концепцию развития [человечества] в рамках Целей устойчивого развития. Такие попытки выглядят не имеющими ничего общего с эко-алармизмом современных экологических дебатов. Джеймс Лавлок (James Lovelock), который первым высказал идею о том, что уже слишком поздно заниматься проектом устойчивого развития, утверждает, что вместо этого нам следует стремиться к устойчивому отступлению:

дународное агентство, контролирующее деньги Индонезии, хочет, чтобы он потерпел неудачу (233). Тем не менее Вахид сопротивлялся этому аргументу. С позиции «Зеленого халифата», по моему мнению, Вахид представляет собой полноценный заверченный эксперимент активиста гражданского общества, пытающегося применить контекст небольшого, в значительной степени однородного сообщества индонезийского ислама *пезантрен* к обширной, сложной и неоднородной системе национальных государств, демонстрируя тем самым ограниченность ролзовской парадигмы распределительной справедливости.

Общая для них ошибка заключается в убежденности, что дальнейшее развитие возможно и что Земля продолжит существовать более или менее так же, как сейчас, по крайней мере, в первой половине данного столетия. Двести лет назад, когда перемены происходили медленно или вообще отсутствовали, у нас могло быть время обеспечить устойчивое развитие или даже какое-то время продолжать вести дела в обычном режиме, но сейчас уже слишком поздно; ущерб уже нанесен. Ожидать, что устойчивое развитие или доверие к бизнесу в обычном режиме будут жизнеспособной политикой, все равно что ожидать, что жертва рака легких излечится, бросив курить (Lovelock 2006: 4).

Идея исламского управления окружающей средой, предложенная в настоящей статье, адресована миру, осознающему угрозу истощения природных ресурсов, глобального загрязнения, изменения климата и продовольственного кризиса, и все это в масштабах, которые вполне могут подорвать перспективы существования глобальной цивилизации. И Север, и Юг должны принять принципы ограничения, которые позволят нашим обществам сказать «достаточно».

Обмен знаниями

По моим наблюдениям, подавляющее большинство простых людей на Глобальном Юге ничего не знают о надвигающемся кризисе. До их готовности, не говоря уже о способности, предпринять что-либо серьезное в связи с надвигающейся катастрофой, вызванной зависимостью от ископаемого топлива, еще далеко. Напротив, «Зеленый халифат» может обеспечить распространение экологических знаний.

Как и почти все экологические проблемы, дискуссия об изменении климата — это дискуссия о культуре, мировоззрении и идеологии. Общеизвестно, что ученые могут лишь устанавливать параметры для понимания технических аспектов конкретной научной проблемы, но они не имеют решающего слова в том, принимает ли общество их выводы или хотя бы понимает их. В результате, в то время как существует научный консенсус по вопросу изменения климата, общественный консенсус отсутствует. Растущий раскол между сторонниками разных мнений по этому вопросу наблюдается повсюду, даже на

Глобальном Севере. Не существует общепринятых в обществе взглядов на проблему изменения климата в том смысле, что «убеждения, которые представляют интересы политических левых, правых и центристов, а также тех, чья культурная идентичность является городской, сельской, религиозной, агностической, молодой, старой, этнической или расовой» (Hoffman 2012:32). Хоффман пронизательно связывает это затруднение с вопросом о том, как люди интерпретируют и подтверждают мнения научного сообщества, ответ на который можно найти не в физических науках, а в таких социальных дисциплинах, как психология, социология, антропология и другие. Он указывает на тот факт, что интерпретация людьми сложных научных проблем основана на их предшествующих идеологических предпочтениях, личном опыте и ценностях, на которые в значительной степени влияют их референтные группы и индивидуальная психология. Культурный процесс интерпретации сложной научной информации, такой как изменение климата, начинается с психологического представления о том, что люди являются «когнитивными скрягами». Другими словами, люди имеют ограниченные когнитивные способности, не позволяющие полностью исследовать каждую проблему, с которой они сталкиваются. Соответственно, они повсюду используют идеологические фильтры, отражающие их идентичность, мировоззрение и системы убеждений, и на эти фильтры сильно влияют групповые ценности. Это приводит к понятию «культурного познания»: люди склонны придерживаться той позиции, которая наиболее непосредственно укрепляет связь с другими членами своих референтных групп. Поступая таким образом, они утверждают свою принадлежность к собственной культурной группе и укрепляют свое самоопределение.

Психология объясняет эту тенденцию врожденным желанием человека придерживаться последовательных убеждений, придавая больший вес доказательствам и аргументам, поддерживающим уже существующие убеждения, и затрачивая непропорционально много энергии на попытки опровергнуть взгляды или аргументы, противоречащие этим убеждениям. Вместо исследования сложных проблем люди часто просто изучают, во что верит их референтная группа, и стремятся интегрировать эти убеждения со своими собственными взглядами. Данный анализ свидетельствует о перспективности межконфессионального общения для распространения знаний об изменении климата.

Переосмысливая исламские принципы «хорошей жизни»

Мы подошли к моменту, когда основная мысль настоящей статьи должна быть ясна: общество потребления и техноиндустриальное общество по своей сути неустойчивы. Без решения фундаментальной проблемы «выбросов» все технологические попытки (электромобили, возобновляемые источники энергии, зеленые здания, новый урбанизм и т. д.) окажутся бесполезными. Они станут просто еще одной формой отрицания и заблуждения, направленной на поддержание *статус-кво*, связанного с экономическим ростом. Одной из наиболее важных задач глобального экологического управления в рамках Зеленого халифата является переосмысление исламских принципов «хорошей жизни» в сравнении с миром, где доминирует стремление к производству, эффективности и получению краткосрочной прибыли.

Исходная предпосылка данной статьи заключается в том, что ключевой причиной проблемы устойчивого развития в научном понимании являются: (i) характер потребления, (ii) природа экономики и (iii) культурное определение «хорошей жизни». Браун (Brown, 2001) утверждает, что культура ненасытного потребления в современном мире возникла из матриц европейского колониального капитализма. Зацикленность на «самореализации нашего потенциала» является определяющей чертой современной культуры. В большинстве случаев модернизация Глобального Юга отождествляется с вестернизацией. В то время как досовременное общество жило в условиях достаточности, ограниченных потребностей, удовлетворенности собой, простоты, общности, безопасности, коллективного и кооперативного производства и, следовательно, минимализма и устойчивости, современным обществом движут совершенствование, ненасытные потребности, самореализация, саморазвитие, экономический рост, безграничная свобода и индивидуализм.

И Карл Маркс, и Джон Стюарт Милль придерживались последней парадигмы, хотя Маркс был обеспокоен отсутствием материальных предпосылок для создания мира, в котором все люди могли бы развиваться демократическим и справедливым образом. Для Маркса важнейшим элементом ненасытной самореализации является отсутствие классового общества; для Милля это было освобождение рынка. Подобным же образом «теория праздного класса» Торстейна Веблена в области социологической экономики утверждает, что люди всегда стараются подняться выше [занимать более высокое социальное положение] и иметь больше в бесконечных усилиях по достижению социаль-

ной значимости и самоуважения. Веблен утверждал, что чувство собственного достоинства у богатых и бедных соответствует тому, как о них судят другие, поэтому они постоянно сравнивают себя с теми, кто выше или ниже их. Духовное мировоззрение представляет разительный контраст с этой непрекращающейся тревогой. Суфии всегда учили, что человек находится в поисках «Бесконечного». Даже его постоянные усилия по приобретению материальных благ и его неудовлетворенность тем, что он имеет, являются отголоском этой жажды, которую невозможно утолить бременным. Вот почему суфии считают состояние удовлетворенности (*рида*) возвышенным духовным состоянием, достижимым только теми, кто достиг близости к Бесконечному и сбросил оковы конечного существования.

Конечно, осознание ситуации — это первый шаг к любым переменам. Соответственно, культурные преобразования среди правоверных мусульман требуют повышения уровня грамотности в области устойчивого развития, понимания неизбежных законов сохранения массы и термодинамики, которые предсказуемо ограничивают рост, преследуемый идеологией «развития». Благодаря этому улемы и мусульманские лидеры будут владеть достаточной информацией, чтобы разработать принципы «экологического шариата», который должным образом поместит человеческое общество в контекст ограниченных природных потоков энергии и ресурсов Земли. Учитывая физические ограничения планеты, господствующие в настоящее время этические рамки и бесконечная суэта современной жизни направили человечество в «русло» саморазрушения, как утверждают Боссел (Bossel, 1998), Лавлок (Lovelock, 2006) и другие. Технологические поправки могут временно улучшить условия, но они не могут вывести нас из этого потока устойчивости. Будущий путь человечества должен будет пройти по другому руслу.

И вот тут мусульманам необходимо дать новое определение подлинно исламской модели развития и ее параметров. Исламская парадигма развития не должна быть направлена на то, чтобы поощрять пренебрежение к Богу и собственной внутренней реальности, или на то, чтобы быть заточенным в тюрьме своей тварной природы. В отличие от доминирующей европоцентристской парадигмы развития, исламское развитие должно начинаться с собственных критериев человеческого счастья, которые не рассматривают жизнь как большой рынок, где люди могут свободно бродить и выбирать вещи по своему усмотрению. Психологи внесли ряд критических замечаний по

поводу потребления в контексте изменения климата, и мусульмане могут использовать их для новой трактовки исламских представлений о хорошей жизни (см., например, Spence, Pidgeon and Uzzell 2009). Если мы будем потреблять меньше, то, возможно, станем более счастливыми людьми. Кроме того, следуя традиционным классификациям *макасид аш-шариа*, моя статья призывает страны, применяющие шариат как основной закон, пересмотреть использование природных ресурсов и цели своего «развития», разделив их на (i) насущные потребности (*дарурийат*), (ii) необходимые потребности (*хаджият*) и (iii) предметы роскоши (*тахсиният*) в свете исламских ценностей, сформулированных аш-Шатиби (Al Shatibi, 2006). Наконец, в этой статье говорится о необходимости использования *иджтихада*¹⁷ для планеты по трем фундаментальным для мусульманских общин вопросам: (i) гегемония парадигмы развития и экономического роста; (ii) суверенитет национальных государств и их конкурирующие интересы; и (iii) проблема контроля над рождаемостью в связи с перенаселенностью.

Восстановление таухиди-мировоззрения

Фактом является то, что страны с мусульманским большинством не менее заинтересованы в индустриализации, чем Запад, и в них проявляются не менее разрушительные тенденции в отношении окружающей среды. Большинство мусульман больше не придерживаются священного взгляда на природу. В одной из своих работ (Alkatiri 2021a) я уже обращалась к основополагающим философским причинам и указывала на то, как разочарование в природе связано с силами, сыгравшими центральную роль в процессах модернизации и секуляризации мусульманского мира. Признавая «парадигму развития» и «дискурсы развития», которые диктовали способ отношений между окружающей средой и развитием в (бывшем) колониальном мире, я тем не менее была заинтригована вопиющей апатией и безразличием к экологическим проблемам среди улемов в целом, а также отсутствием того, чтобы экологические проблемы рассматривались как неотъемлемая часть исламского учения в

¹⁷ *Иджтихад* — это интеллектуальная попытка подготовленных исламских ученых прийти к юридическим постановлениям, не охваченным юридическими школами, путем переосмысления Корана и Сунны, принимая во внимание переменные, налагаемые меняющимися обстоятельствами жизни мусульманского общества.

их *да'ва*. Среди последствий модернизации в исламском мире можно назвать утрату эзотерического взгляда на ислам и, соответственно, ощущения сакральности, связанного с миром природы. Развитие рационального научного мировоззрения и применение субъектно-объектного дуализма в религиозной мысли уничтожили эзотерическое измерение ислама и лишили религию возможности интеллектуально отвечать на экзистенциальные вопросы.

В современных исследованиях окружающей среды эволюционная биология Дарвина получила широкую поддержку из-за обещания культивировать «реляционную мысль», которая отвергает разделение между человеком и природой. Однако интерпретации теории эволюции Дарвина порождают сбивающие с толку антиномии. Идеи Дарвина породили множество социальных, психологических и этических дилемм. Эволюционное мировоззрение должно быть заменено объединяющим (*таухиди*) мировоззрением, чтобы устранить эти опасности. Хотя эко-алармисты считают, что уже слишком поздно, истинно верующие в Бога, в «невидимое» (*гайб*), будут продолжать надеяться на милость Божью. Мусульмане должны изменить свое отношение к природе, чтобы полностью устранить вредное воздействие своей деятельности на окружающую среду. Им необходимо восстановить священный взгляд на природу, согласно которому человечество является ее частью, а не отделено от нее. Конечно, мусульмане верят в эсхатологическую *кийама*. Даже если это не предотвратит климатическую катастрофу, все равно будет богоугодно возродить центральную богословскую антропологию ислама, согласно которой человек является одновременно наместником (*халифа*) и слугой (*'абд*) Бога. Наместники несут ответственность на земле перед Богом за свои действия; они являются хранителями и защитниками земли, которой им дана власть управлять при условии, что они останутся верными Богу как *халифа*.

4. Халифат как «Четвертый мир»

Разорвите порочный круг, дайте мусульманам возможность прислушаться к призыву эко-джихада

В предыдущих разделах были изложены проблемы, которые невозможно решить путем внесения незначительных коррек-

тировок то здесь, то там. Поскольку фундаментальные изменения образа жизни в сторону социально-экологической ответственности становятся все более важными, богобоязненные мусульманские общины как часть гражданского общества должны получить равные возможности с прочими для принятия мер по изменению климата и энергетической ситуации. В более общем смысле, настало время заново открыть для себя моральную силу мировых религий по отношению к миру природы, чтобы воспитывать чувство благоговения, уважения, сдержанности, перераспределения и ответственности. В феврале 2022 года Программа ООН по окружающей среде организовала диалог «Вера во имя Земли», чтобы изучить потенциал религиозных деятелей, вдохновляющих своих последователей на участие в экологических действиях. С другой стороны, несмотря на достойные похвал академические работы в западных университетах, в которых излагаются подлинные исламские взгляды на природу (включая мой вклад в эту дискуссию (Alkatiri 2021a)), присутствует горькая ирония в неспособности основного дискурса отстоять общинные права правоверных мусульман на саморазвитие вне жестких рамок, созданных государствами и националистическими элитами. Опираясь на этнографические данные и опыт моего участия в жизни мусульманского сообщества, я приводила доводы в пользу потенциала глобальной сети местных мусульманских общин, способной откликнуться на громкий призыв к эко-джихаду. Такая возможность кажется наиболее правдоподобной, учитывая помощь, которую могут оказать новейшие цифровые коммуникационные технологии. Но в то же время я обнаружила два основных препятствия на пути реализации исламского экологического видения: сохранение национализма и внутримусульманское соперничество. Я заметила, что за последние несколько десятилетий внутримусульманские конфликты усилились из-за западных антитеррористических дискурсов и практик (Alkatiri 2018b, 2019, Mustapha 2021). Опираясь на постколониальную теорию и теорию секуляризации, я проанализировала колониальную практику и практику доминирования национальных государств как в процессе разрушения окружающей среды, так и в маргинализации мусульман на культурном, политическом и экономическом фронтах (Alkatiri 2017b, 2018a, 2023). Оруэлловский контроль над официальной религией и уничтожение любого выражения альтернативных взглядов на ислам в Индонезии оказались непреодолимыми препятствиями на пути эко-джихада (Alkatiri 2015). Теория нейтрализации

ненависти (Sell et al. 2021) может помочь пролить свет на то, как исламофобия и религиозный экстремизм постоянно и взаимно усиливают друг друга, образуя порочный круг, настраивая друг против друга различные фракции в мусульманских общинах.

В дополнение к тому, что было высказано в разделе 2, в этой статье я приступаю к формулированию понятия «зеленый халифат». Овамир Анджум (Anjum 2019) предлагает всесторонний анализ существующей литературы и ратует за возвращение к политическому представлению о халифате сегодня. Строго говоря, под халифатом понимается политико-религиозное управление¹⁸ мусульманской общиной, а также землями и народами, находившимися под его властью, в течение столетий после кончины Пророка Мухаммада. Падение Османского халифата после Первой мировой войны ознаменовало глобальный конец государственного управления в форме халифата. На фоне неудач в развитии и государственном строительстве в мусульманском мире, а также наряду с такими взаимоусиливающимися явлениями, как правление деспотов и деятельность террористов, Анджум рассматривает халифат как единственную цивилизационную альтернативу, которая может защитить интересы наиболее уязвимых слоев населения. Он предлагает переосмысление халифата

как конфедерации правительств в основных регионах ислама, которая защищает ряд прав человека для всех, обеспечивает политическую и экономическую стабильность в этих регионах и позволяет мусульманам развивать различные местные политические организации, принимая во внимание более широкое религиозное и культурное единство этих регионов. Данный порядок не только соответствовал бы божественному повелению, но и был бы единственной долгосрочной альтернативой тесному кругу деспотов и террористов, усиливающих друг друга (Anjum 2019: 52).

¹⁸ Халлак (Hallaq 2012) утверждает, о чем говорит также и моя статья (Alkatiri 2018a), что современное национальное государство далеко не совместимо с исламом. Исламское госустройство в форме халифата во многом отличается от современного «государства», включая требования последнего о территориальном суверенитете.

Анджум обращает внимание на сообщение *New York Times* за 2018 год о том, что идея халифата продолжает оказывать сильное влияние на значительную часть мусульман во всем мире. Среди этих людей есть те, кто питает отвращение к ИГИЛ и категорически осуждает его насилие, а также его религиозные взгляды. Мои этнографические исследования подтверждают данное утверждение Анджума (например, Alkatiri 2018a, 145–53). Подобно демократии, либерализму, капитализму и социализму, халифат является национальной категорией. Политическое единство мусульман и преемственность правления Пророка — один из таких идеалов, который был частью мусульманской идентичности на протяжении всей истории. Анджум выделил различные мусульманские интерпретации халифата: некоторые рассматривали создание халифата как обязательство, независимо от его эффективности (следуя имаму аль-Газали), а другие (например, Ибн Таймийя и имам аль-Харамейн аль-Джувейни) подчеркивали его рациональный характер. Сам Анджум, похоже, согласен с последним определением, которое он подтверждает в своем ответе недоброжелателям, возражающим, что данное предложение нежелательно, неосуществимо и неуместно (6–11). Более того, учитывая положение мусульман во всем мире — они меньше всех выиграли от промышленной революции, и их ресурсы контролировались колониальными державами, — Анджум утверждает, что халифат может быть единственным способом избежать нарастающей по спирали деградации мусульманских обществ и государств до террористических вотчин (6). Тем не менее он предостерегает сторонников халифата от его романтизации: «Халифат не является институтом, который может волшебным образом, просто посредством декларации, гарантировать мусульманам независимость и благополучие. Его существование не было непрерывным и беспроblemным на протяжении тринадцати веков своего существования» (8). Любая попытка воссоздать такой глобальный институт должна убедительно свидетельствовать о его способности решать политические, социальные, экономические и экологические проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане (9).

По моему мнению, наиболее значимая особенность системы халифата заключается в перспективе заботы о мусульманах, находящихся на границе надвигающегося продовольственного кризиса, которым изменение климата угрожает Глобальному Югу. Анджум отмечает: «Исламская традиция не предполагает разграничения прав и обязанностей мусульман

на основе региональной или территориальной принадлежности. Многочисленные коранические заповеди о солидарности и взаимной поддержке не позволяют отрезать мусульман одного региона от нужд и страданий других мусульман, кроме как по прагматическим соображениям» (46). Настоящая статья является ответом на призыв Анджума к возрождению халифата, чье экологическое управление, насколько это можно показать в данной статье, распространялось бы как на повседневное поведение людей, так и на производство природного капитала и обращение с ним. Первая сфера охватывает как глобальную сеть местных правоверных мусульманских общин, так и страны, в основе законодательства которых лежит шариат. Следовательно, способ производства и обращения с природным капиталом применим только к последней. Нам все еще нужно придумать, как освободить богобоязненные мусульманские общины по всему миру от подчинения государству и объединить экологическим управлением Зеленого халифата. Необходим международный консенсус, чтобы поддержать легитимность глобального исламского управления окружающей средой для набожных членов уммы.

Разочаровавшись в способности современных идеологий решать проблемы мусульманского сообщества, мусульманские мыслители все чаще стали обращаться за помощью к исламским моделям. В связи с этим Первез Манзур (Manzoor 1988) провел различие между «ориентированной на шариат» и «фундаменталистской» мыслью. Первая основное внимание уделяет институтам гражданского общества, которые поощряют исламские практики, не обязательно вступая в конфликт с государством. В противовес ей, второй требуется не что иное, как захват политической власти на государственном уровне. Ссылаясь на дискуссию о децентрализации в экологической политике, я в своей докторской диссертации выдвигаю третью модель, которую следует рассмотреть: релокализацию (переселение) с применением местного самоуправления по восходящей (снизу вверх) модели в мусульманских общинах. Это способствовало бы экологическому, ориентированному на *дар аль-ислам* управлению уммой с минимальным вмешательством государства. Более того, как упоминалось ранее, я утверждаю, что исламское управление должно быть органично организовано вокруг идеи суверенитета Бога (Alkatiri 2018a). Возможно, по счастливой случайности предложенная мной модель перекликается с моделью, предложенной Сейидом Хоссейном Насром:

можно предположить возможность возникновения в будущем — в который раз — тенденции к появлению такого типа исламской политической мысли, который сочетает в себе идеал единства исламского мира, основанный на культуре, Божественном Законе, интеллектуальной жизни и т. д., с отдельными политическими единицами, охватывающими большинство народов и культурных зон исламского мира, таких как арабская, персидская, турецкая и т. д.... (Nasr 1994: 313)

Осуществление проекта «единство ислама как мировой цивилизации», безусловно, зависит от творческой интерпретации шариата. Только творческое переосмысление позволит ему работать в современных условиях и при этом находиться в согласии с исламским сознанием, придавая смысл и убедительность моральным и цивилизационным устремлениям современных мусульман.

Подводя итог, я хотела бы внести свой вклад в продолжающиеся дискуссии, выдвигая идею Зеленого халифата и принося ее в шумахеровское видение «Четвертого мира»:

Мы представляем себе Четвертый мир, где правительство и экономика действительно находятся под контролем человека, потому что размеры таких подразделений невелики, разумны и соответствуют человеческому масштабу, где максимально децентрализовано принятие решений и где темп изменений регулируется не аппетитами могущественного меньшинства, жаждущего прибыли и власти, но повседневными потребностями компактных человеческих сообществ и психическими способностями их членов к адаптации (McClaghry 1989: x-xi).

Учитывая, что стоящие перед нами задачи настолько огромны, теоретического признания экологических практик образованными людьми недостаточно. Мусульманские сообщества во всем мире нуждаются в лидерах, подобных тем, которых идеологи развития карикатурно изображают как «хиппи»¹⁹, чтобы говорить с теми, кто жаждет мира и осмеливается

¹⁹ Для ясности: это «хиппи-мечтатели», как объяснил Роберт (Robert 1969), а не другие типы.

бросить вызов установившемуся социальному порядку, авторитарной политике, консервативным моделям поведения, чрезмерному потреблению и несбалансированной концентрации богатства и власти. Такие личности, возможно, уже есть в мусульманских общинах по всему миру (Alkatiri 2021a).

5. Заключение

В статье приводятся доводы в пользу основанного на вере глобального экологического управления. В свете неудач традиционного подхода к защите окружающей среды, с одной стороны, и растущего неравенства и кризисов в мусульманском мире — с другой, есть все основания поставить проект Зеленого халифата на первое место в списке вопросов для обсуждения Организации исламского сотрудничества (ОИС). Необходимо глобальное соглашение, позволяющее правоверным мусульманам свободно следовать исламскому образу жизни экологически безопасными способами и при любом социальном устройстве, которое они пожелают, с учетом наличия различных школ и направлений в исламе. Помимо всего прочего, существует множество свидетельств того, что современная цивилизация в том виде, в каком мы ее знаем сегодня, не доживет до середины нынешнего столетия. Весьма вероятно, мы вступаем на неизведанную территорию, где нам придется искать новые способы существования. Минимализм станет определяющей темой грядущего будущего, включая, возможно, «минималистские» государства. В этих обстоятельствах Зеленый халифат мог бы очень хорошо вписаться в глобальную структуру постуглеродного мира, выступая плечом к плечу с Сообществом перехода (*Transition Network*), Глобальной сетью экопоселений (*Global Ecovillage Network*) и другими инициативами по локализации.

Список литературы

- Коэльо, П. *Манускрипт, найденный в Акко*. // АСТ, 2015. — 192 с.
- Шумахер, Э. *Малое прекрасно*. // Высшая школа экономики, 2012. — 351 с.
- Ainger, John. "Africa Wants \$1.3 Trillion Annual Climate Finance as Rich Nations Miss Target." Bloomberg, November 4. 2021 <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-11-04/africa-wants-climate-finance-boost-as-rich-nations-miss-target>.
- Al-Faruqi, Ismail. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA, US: The International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Alatas, Farid, S. "Islam and the Science of Economics." In *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, edited by Ibrahim M. Abu-Rabi', 587–606. Malden, MA: Blackwell publishing, 2006.
- Alexander, Samuel, "Ted Trainer and The Simpler Way", SSRN, May 15, 2012. <https://ssrn.com/abstract=2060196>.
- Alkatiri, Wardah. "The Anti-fish Campaign: Food Safety and Ethical Issues of Eating Fish from Indonesia." In *Food Transitions in the Anthropocene. Perspectives from the Sociology of Agriculture and Food*, edited by Allison Loconto & Douglas H. Constance, Sage Studies in International Sociology. SAGE publishing, 2023.
- Alkatiri, Wardah. "The Loss of Tawhidi Worldview in Islamic World: Another Ecological Consequence of Modernization." *Comparative Islamic Studies* 14 (1-2):53–120, 2021a.
- Alkatiri, Wardah. "Re-imagining Simple Living and Uncertainty. Transitioning to Carbon-neutral Economy in Developing Countries." *International Journal of the Asian Philosophical Association*, 14:43–55, 2021b. <http://www.asianpa.net/assets/upload/discussions/oVwyPTRputqs1FFQ.pdf>.
- Alkatiri, Wardah. "Religious Extremism in Post-Everything. A Critical Theory Perspective." Presented in AAIMS (the Australian Association of Islamic and Muslim Studies) conference in Western Sydney University, in Sydney, Australia, September 30-October 1, 2019.
- Alkatiri, Wardah. "Reconsidering Modern Nation-state in the Anthropocene: Muslim's Perspective." *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28(4): 116–158, 2018a.
- Alkatiri, Wardah. "Religious Extremism di Era Post Everything: Perspektif Teori Kritis." Jakarta-Surabaya: Akademika-UNUSA Press, 2018b.
- Alkatiri, Wardah. "Theorizing Muhammad's Nation: For a New Concept of Muslim in a Changing Global Environment." *Comparative Islamic Studies*, 10(2): 179–215, 2017a.
- Alkatiri, Wardah. "A Twin Pregnancy: Islam and Nationalism in Indonesia." *Istiqro* 15(1): 231–265, 2017b. <http://istiqro.kemenag.go.id/index.php/istiqro/article/view/78>.

- Alkatiri, Wardah. "Muhammad's nation is called: The potential for endogenous relocalisation in Muslim communities in Indonesia." PhD diss., University of Canterbury, New Zealand, 2015.
- Anjum, Ovamir. *Who Wants the Caliphate?* Irving, Texas: Yaqeen Institute for Islamic Research, 2019.
- Bakar, Osman. *Tawhid and Science*. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.
- Barry, John and Stephen Quilley. "The Transition to Sustainability: Transition Towns and Sustainable Communities," in *The Transition to Sustainable Living and Practice*, edited by L. Leonard and J. Barry. Bingley, UK: Emerald Books, 2009.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1966.
- Bhwana, P. G. "Minister Sri Mulyani Laments 'Unrealized' Green Climate Fund". *TEMPO*, November 10, 2021. <https://en.tempo.co/read/1526914/minister-sri-mulyani-laments-unrealized-green-climate-fund>.
- Brown, Doug. *Insatiable is Not Sustainable*. Praeger, 2002.
- Cara, Anthony. "Resilience lacks Radicality. Let's Cultivate our Imagination Seriously. Interview with Rob Hopkins." *Resilience*, February 11, 2021. <https://www.resilience.org/stories/2021-02-11/resilience-lacks-radicality-lets-cultivate-our-imagination-seriously/>.
- Carrington, Damian. 2018. "Paul Ehrlich: 'Collapse of civilisation is a near certainty within decades'," *The Guardian*, March 22, 2018. <https://www.theguardian.com/cities/2018/mar/22/collapse-civilisation-near-certain-decades-population-bomb-paul-ehrich>.
- Chua, Amy. *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Anchor, 2004.
- Choudhury, Masudul A. *Meta-Science of Tawhid: A Theory of Oneness*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Conca, Ken. *An Unfinished Foundation: The United Nations and Global Environmental Governance*. New York: Oxford Academic, 2015.
- Corn, David. "It's the End of the World as They Know It. The Distinct Burden of Being a Climate Scientist." *Mother Jones*, July 8, 2019. <https://www.motherjones.com/environment/2019/07/weight-of-the-world-climate-change-scientist-grief/>.
- Cursino, Malu & Doug Faulkner. "COP26: China and India Must Explain Themselves, Says Sharma." *BBC*, November 14, 2021. <https://www.bbc.com/news/uk-59280241>.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development. The Making and Unmaking of The Third World*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Fakih, Farabi. "Reading Ideology in Indonesia Today." *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 171, nos. 2-3 (2015): 347–363.

- FAO. "The World is at a Critical Juncture." *State of Food Insecurity and Nutrition in the World 2021*, 2021. <https://www.fao.org/state-of-food-security-nutrition>.
- Felipe, Jesus, Amelyn Abdon, Ustav Kumar. "Tracking the Middle-Income Trap: What is it, Who is in it, and Why?" *Levy Economics Institute*, Working Paper No. 715. May. Asian Development Bank, 2012.
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2049330
- GEN, Global Ecovillage Network. 2022. *Annual Report*, July 6, 2022.
<https://ecovillage.org/our-annual-report-2021-is-here/>
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hardin, Garret. "The Tragedy of the Commons." *Science* 162(1):1243–1248, 1968.
- Haverkort, Bertus. and Stephen Rist. 2007. *Endogenous Development and Biocultural Diversity: The Interplay of Worldviews, Globalization and Locality*. Bern: Centre for Development and Environment, 2007.
- Heilbroner, R. L. *Business Civilization in Decline*. London: Penguin, 1977.
- Hoffman, Andrew J. "Climate Science as Culture War." *Stanford Social Innovation Review*, Leland Stanford Junior University, 2012.
- Hopkins, Rob. *The Transition Handbook, from Oil Dependency to Local Resilience*. Devon: Green Books, 2008.
- Hutanuwatr, P. and R. Manivannan. *The Asian Future: Dialogue for Change*, Vol.1. UK: Zed Books, 2004.
- Jackson, Ross. and Hildur. Jackson. "Why the Ecovillage Movement is of Political Importance," in *Ecovillage Living: Restoring the Earth and Her People*, ed. H. Jackson and K. Svensson Devon: Green Books, 2002.
- Koesoemawiria, Edith. "Indonesia's Ethnic Resentment." *D+C Development and Cooperation*, 2021. <https://www.dandc.eu/en/article/spite-legal-protections-indonesias-ethnic-chinese-still-face-discrimination>.
- Laganda, Gernot. "2021 is Going to Be a Bad Year for World Hunger." *UN Food System*, April 22, 2021. <https://un-food-systems.medium.com/2021-is-going-to-be-a-bad-year-for-world-hunger-6a7c43a294cf>.
- Lannone, Aniello. "Can Indonesia Get Out of the Middle-Income Trap: Policy Analysis." *Centre for Southeast Asian Social Studies*, Universitas Gadjah Mada. November 25, 2021. <https://pssat.ugm.ac.id/can-indonesia-get-out-of-the-middle-income-trap-policy-analysis/>.
- Lin, Justin Yifu. n.d. "The Rise of China and Breaking out the Middle- Income Trap in Latin America and the Caribbean countries: A New Structural Economics Approach." *The World Bank*,
https://www.cepal.org/sites/default/files/pr/files/justinlin_lac-growth_0.pdf.
- Lincoln, Y., & Guba, E. "Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences." In N. Denzin & Y. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed., pp. 163–189). Thousand Oaks, CA: Sage, 2000.

- Lovelock, James. *The Revenge of Gaia*. New York: Basic Books, 2006.
- Manzoor, Pervez. "Contemporary Muslim Reformist Ideas." In *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*, edited by A.O. Naseef. London: Mansell Publishing, 1988.
- McClaghry, John. "Preface to the 1989 Edition", in *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*, by E.F. Schumacher. London: HarperPerennial, 1989.
- Mertens, Donna M. "Transformative Paradigm: Mixed Methods and Social Justice." *Journal of Mixed Methods Research* 1(3): 212–25, 2007.
- Miller, Richard. W. *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Mustapha, A. Badawi. "Moderate' Islam in Western Counterterrorism Praxes: Countering Extremism or Coercing Negligence?" *Rowaq Arabi*, November 4, 2021. <https://rowaq.cihrs.org/moderate-islam-in-western-counterterrorism-praxes-countering-extremism-or-coercing-negligence/?lang=en>.
- Nahj al-balagha*. Arabic text with Persian translation by Ja'far Shahidi, Tehran Intisharat-I 'ilmi u farhangi, 136/ 1999.
- Najam, Adil, M. Papa, & N. Taiyab. "Global Environmental Governance. A Reform Agenda." Winnipeg, Manitoba, Canada: International Institute for Sustainable Development (IISD), 2006.
- Narveson, Jan. "Welfare and Wealth, Poverty and Justice in Today's World." *Ethics* 8: 305–348, 2004.
- Nasr, S. H. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1994.
- Neuman, W. L. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, 4th ed. Allyn & Bacon, Needham Heights, 2000.
- Norberg-Hodge, Helena. *Local is Our Future. Steps to an Economics of Happiness*. USA, UK, Australia, Mexico: Local Futures, 2019.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 2013.
- Ophuls, W. "The Politics of the Sustainable Society." In *The Sustainable Society*, edited by D. C. Pirages. San Francisco: Freeman, 1977.
- Paus, Eva. "Escaping the Middle-Income Trap: Innovate or Perish." *Working Paper No.685*. Asian Development Bank, March 2017. <https://www.adb.org/publications/escaping-middle-income-trap-innovate-or-perish>.
- Pogge, T. "Priorities of Global Justice." *Metaphilosophy*, 32(1/2): 6–24, (2001).
- Prashard, Vijay. "Tricontinental: Institute for Social Research speech on Decolonising the Climate movement." *COP26 Coalition*, November 10, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Bho6xY-jSuE>.
- Rahim, A.R.A., M.K.N.Z Nazri, G. Goje. "Ulil Abshar Abdallah and His Attempts to Spread Liberalism in Indonesia." *International Journal of Islamic Studies*, 8(1):42–58, 2017.

- Reza, Sayed Ali. *Peak of Eloquence*. New York: Tahrike, Tarsile Qur'an, 1996.
- Rice, L. J., Long, J., & Levenda, A. "Against Climate Apartheid: Confronting the Persistent Legacies of Expendability for Climate Justice." *Environment and Planning E: Nature and Space* 5(2): 625–645, 2021.
- Robert, H. John. 1969. "The Flowering of the Hippie Movement." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. 382(1):43–55.
- Schumacher, E. F. *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. London: HarperPerennial, 1973 [1989].
- Scott L, Williams JD, Baker SM, et al. 2011. "Beyond Poverty: Social Justice in a Global Marketplace." *Journal of Public Policy & Marketing*, 30(1):39–46.
- Sell, A., Scrivner, C., Landers, M., & Lopez, A. "The Neutralization Theory of Hatred", *PsyArXyf Preprint*, August 30, 2021.
<https://doi.org/10.31234/osf.io/kxdvu>.
- Shah-Kazemi, Reza. "A Sacred Conception of Justice: Imam Ali's Letter to Malik Al-Ashtar," in *The Sacred Foundations of Justice in Islam. The Teachings of Ali ibn Abi Talib*, ed. M. Ali Lakhani. Bloomington, Indiana: World Wisdom and Sacred Web Publishing, 2006.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Vol. 2. Cairo: Dar al-Hadith, 2006.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence and Morality." *Philosophy & Public Affairs*: 229–43, 1972.
- Spence, Alexa, Nick Pidgeon, David Uzzell. "Climate Change: Psychology's Contribution." *The Psychologists* 22: 111–18, 2009.
- Spratt, David, and Ian Dunlop. *What Lies Beneath: The Understatement of Existential Climate Risk Breakthrough*. Melbourne, Australia: National Centre for Climate Restoration, 2018.
- Titchener, Mark. 2022. *A Simple Climate Model*,
https://www.youtube.com/watch?v=L98B9Ku_T5M.
- Toynbee, Arnold. *Mankind and Mother Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Trainer, Ted. "The Radical Implications of Radical Zero Growth Economy." *Real World Economic Review* 57:71–82, 2011.
- TT, Transition Network. 2022. <https://transitionnetwork.org>.
- UN, United Nations. "The Secretary-General's Statement on the conclusion of the UN Climate Change Conference COP26." November 13, 2021.
<https://www.un.org/sg/en/node/260645>.
- Utama, Kenneth. "Why It's Important to Talk about Chinese-Indonesians or Chindos." *The Jakarta Post*, August 30, 2016.
<https://www.thejakartapost.com/youth/2016/08/30/why-its-important-to-talk-about-chinese-indonesians-or-chindos.html>.

За рамками *машлаха*: адаб и исламская экономическая мысль

САМИ АЛЬ-ДАГИСТАНИ^{1*} (SAMI AL-DAGHISTANI)

^{1*} Сами аль-Дагистани — постдокторант в Норвежской школе теологии, религии и общества в Осло (MF); ассоциированный преподаватель Бруклинского института социальных исследований (BISR) в Нью-Йорке; научный сотрудник Института Ближнего Востока (MEI) Колумбийского университета. Он является автором книг «Этические учения Абу Хамида аль-Газали: экономика счастья» (*Ethical Teachings of Abū Ḥamid al-Ghazālī: Economics of Happiness* (2021)) и «Создание исламской экономической мысли» (*The Making of Islamic Economic Thought* (2022)), также является одним из редакторов журнала «Плюрализм в развивающихся странах» (Обзор исследований Ближнего Востока) (*Pluralism in Emergenc(i)es* (2021)), и переводчиком на словенский язык «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайла (2016) и «Рихля» Ибн Батуты (2017).

Благодарности: Данная статья была частью симпозиума «Теория и использование *мақāсид аш-шарīʿа*», организованного Международным институтом исламской мысли (МИИМ) в сотрудничестве с Американским журналом об исламе и обществе (АЖИО). Я хотел бы выразить благодарность организаторам симпозиума Овамиру Анджуму и Шуруку Нагибу, а также их команде за организацию замечательного семинара и за поддержку. Хочу также поблагодарить Мохаммада Хашиму Камали за его программную речь, и всех других участников за их вклад в работу симпозиума. Я также хотел бы выразить благодарность двум рецензентам моей статьи, Овамиру Анджуму и Баситу Кариму Икбалу за все их комментарии и предложения, а также редакционной группе АЖИО за помощь в процессе публикации.

al-Daghistani, Sami. 2022. "Beyond *Maṣlaḥah*: Adab and Islamic Economic Thought." *American Journal of Islam and Society* 39, nos. 3-4: 57–86 • doi: 10.35632/ajis.v39i3-4.3872

Copyright © 2022 International Institute of Islamic Thought.

Аннотация

В данной статье основное внимание уделяется *маслаха* (выгоде или благополучию) и *адаб* (праведному поведению или характеру) как этически взаимосвязанным понятиям, которые обсуждаются классическими мусульманскими учеными в связи с приобретением богатства (*касб*) и экономической активностью в целом. В частности, в некоторых работах аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиб (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), аль-Маварди (ум. 1058) и аль-Газали (ум. 1111) личное благочестие тесно связано с праведностью экономического поведения под знаменем моральных предписаний *адаб*. В свете понимания аль-Газали экономического обеспечения как части его общей теории вечного счастья (*са'ада*), концепция *маслаха* может быть проанализирована в контексте *адаб* как расширение законов шариата. Хотя *маслаха* с юридической точки зрения имеет решающее значение для защиты экономической деятельности и сохранения богатства, в своей статье я рассматриваю *маслаха* как производную от *адаб* и его целостного представления о человеческой природе. В частности, я рассматриваю, что представляет собой экономическое обеспечение как этическое начинание в избранных классических текстах; а также то, как концепция *адаб* сохраняет и улучшает экономическое поведение в понимании классических мусульманских ученых.

Введение

Исламская экономическая мысль, будь то традиция или философия, обычно описывается как относящаяся к теориям (классическим) мусульманских ученых и оценкам различных концепций и идей в трансисторической эпистемологической структуре, часто охватывающей области этики, права и теологии. По мнению некоторых современных ученых, исламская экономическая мысль возникла задолго до современной исламской экономики и финансов. Однако эти две науки, по видимому, имеют разные методологические и эпистемологи-

ческие рамки, в которых они функционируют². Я анализирую важность и актуальность идей, подходов и стратегий ученых-классиков в отношении приобретения богатства и других связанных с этим экономических процессов в рамках исламской интеллектуальной истории и этики. В отличие от общепринятого мнения в экономике, которое превозносит личные интересы и индивидуальные предпочтения потребительства³, в классических текстах, проанализированных ниже, подчеркивается общинный образ жизни, проблемы равенства и справедливость перераспределения. Теоретические исследования и экономическая философия, экстраполированные на основе идей ряда избранных ученых-классиков, свидетельствуют об ином и гораздо более сложном подходе к экономике по сравнению с тем, как она обычно понимается в современный период. Допуская получение прибыли и ограничивая чрезмерность в поведении, эти тексты демонстрируют, что моральная добродетель и личная дисциплина сдерживают социальное неравенство и экономическую неводержанность, и что личное благочестие проявляется также в управлении рынком.

Ранее⁴ мое основное внимание было направлено на развитие правового дискурса и важность *маслаха* в сохранении экономической деятельности в классическом и современном контекстах. В данной же статье используется иной подход: анализируется экономическое обеспечение или приобретение богатства (часто называемое «*касб*») в нескольких текстах этико-экономического характера. Я читал эти тексты, сосредотачиваясь на *маслаха* (выгоде или благополучии) и *адаб* (праведном поведении) как этически взаимосвязанных понятиях, в соответствии с которыми личное благочестие сочетается с ограничением (экономической) расточительности. Хотя концепция *маслаха* важна для обеспечения экономической деятельности и поощрения скромности в способах заработка путем сохранения благосостояния, одновременно с этим мое внимание направле-

² См. Sami Al-Daghistani, *The Making of Islamic Economic Thought: Islamization, Law, and Moral Discourses* (New York: Cambridge University Press, 2022).

³ Подробнее о сравнении традиционной и исламской экономики см. Waleed Addas, *Methodology of Economics: Secular vs. Islamic* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2008).

⁴ Sami Al-Daghistani, "Semiotics of Islamic Law, *Maṣlaḥa*, and Islamic Economic Thought," *International Journal for the Semiotics of Law* 29 (2016): 389–404.

но на взаимосвязь между *маслаха* и общим духом *адаб* как расширения законов шариата. Это влечет за собой также изучение других в равной степени важных, но часто игнорируемых концепций, дополняющих этически мотивированные экономические обязательства, часто выражаемые через состояния-стоянки, или *мақāmāt*, такие как *вара'*, *зухад*, *факр*, *сабр*, *таваккул*, *ридā* и *таффакур*, поскольку данные концептуализации требуют этической самости (как набора моральных качеств) при ведении коммерческой деятельности и бизнеса. Во-первых, я утверждаю, что *маслаха*, как она задумана в «*Мустасфа*» аль-Газали, может быть оценена как этическая концепция, поскольку является воплощением законов шариата, которые определяют его общую моральную эпистемологию и этическую систему, обнаруженную также в «*Ихйā'*». Во-вторых, я не утверждаю, что суфизм или суфийская литература, обсуждаемые в данной статье, дают все ответы на различные вопросы, касающиеся экономических затруднений в исламской традиции — в конце концов, многие ученые, писавшие по экономическим вопросам, сами не были суфиями, а лишь прибегали к определенным суфийским концепциям. Скорее *адаб* является всеобъемлющим термином, который соответствует *маслаха* и, следовательно, дополняет изучение экономической мысли, предлагая новые перспективы для анализа экономической деятельности как части совершенствования внутреннего «я» и поддержания добродетельного характера. Я сосредоточусь преимущественно на понимании *касб* (и *зухд* в значении «отречение») в экономических вопросах и концептуально и критически рассмотрю *маслаха* как этическую категорию, которая согласуется с более целостным видением *адаб* человеческой природы в отношении экономического обеспечения и благосостояния. Это поможет мне поместить идею заработка, сопряженного с праведной жизнью, в более широкий метафизический контекст, который многие классические мусульманские ученые осмысливали как технику самоанализа. Таким образом, основная тема данной статьи посвящена вопросу о том, что представляет собой экономическое обеспечение как этическое стремление в избранных классических текстах, и что концепция *адаб* сохраняет и улучшает в экономическом поведении согласно пониманию избранных классических мусульманских ученых.

В первой части я рассматриваю *мақāсид* и *маслаха* в изложении аль-Газали (ум. 1111). Учитывая тот факт, что аль-

Газали написал «*Мустасфā мин ‘илм ал-Усūл*»⁵ ближе к концу своей жизни — в котором, по мнению Ахмеда Эль-Шамси, используется телеологический подход также в юридических рассуждениях, этот трактат можно читать в сочетании с его предыдущими работами и в более широком контексте проявления этических предрасположенностей с юридическими рассуждениями, что заметно также в его экономической мысли. После этого я анализирую некоторых ученых-классиков, писавших о *зухд* и *касб*, таких как аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиб (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), аль-Маварди (ум. 1058) и аль-Газали, чтобы установить связь между сохранением богатства (*māl*) и общим благополучием (*маслаха*) под знаменем *адаб* как моральной реконфигурации индивидуального поведения.

Из истории исламской экономической мысли и *маслаха*

Ранние мусульманские общества были хорошо знакомы с торговлей. Повествования, изображающие пророка Мухаммада и некоторых его сподвижников как купцов, знакомых с торговыми путями, идущими из Мекки, свидетельствуют о благоприятном подходе Корана к торговле⁶. В академических кругах существует несколько тезисов, объясняющих вовлеченность «ислама» в торговлю и коммерцию. В то время как некоторые ученые утверждают, что раннее мусульманское общество развило рудиментарную форму рыночной экономики, выступая за накопление капитала и надежную систему инвестиций⁷, другие утверждают, что в мусульманской культуре никогда не было института корпораций и других финансовых механизмов из-за ограничительного характера исламского права⁸. Оба тезиса неверны, поскольку предполагают только одну конкретную и все-

⁵ Al-Ghazālī, *Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 4 vols. (Medina: Sharika al-Madina al-Munawwara li al-Ṭabā‘at, 2008).

⁶ См., например, Коран 4:29-30; см. также Michael Bonner, “Poverty and Economics in the Qur’an,” *The Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 3 (2005; специальный выпуск “Poverty and Charity: Judaism, Christianity, and Islam,” ed. Mark Cohen): 391–406.

⁷ Benedikt Koehler. *Early Islam and the Birth of Capitalism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2015).

⁸ Timur Kuran, “The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence,” *American Journal of Comparative Law* 53 (2005): 785–834.

объемлющую концепцию для объяснения сложной экономической истории, охватывающей столетия, будь то накопление богатства или, с другой стороны, предполагаемая жесткость шариата в управлении экономическими делами. Мусульманские ученые всегда были открыты для влияния других культур в различных областях, включая (экономическую) философию. Поэтому неудивительно, что некоторые из них интегрировали древнегреческие идеи в свои системы, особенно идеи Аристотеля (ум. 322 г. до н. э.) и Брисона Гераклеяского (ум. V в. до н. э.).⁹ Тем не менее для мусульманских ученых, которые превзошли своих греческих коллег в анализе экономических постулатов, экономическая мысль была тесно связана с текстом Корана и суфийскими интеллектуальными достижениями в области юриспруденции, охватывая природу и пределы накопления богатства и общего благосостояния в рамках дискурса об экономической выгоде и бедности как духовном принципе. Многовариантный подход этих ученых к экономической мысли — учитывая их юридическую, теологическую и суфийскую ориентацию — указывает на сложную и многогранную экономическую философию, которую невозможно объяснить, просто задавая вопрос о том, было ли получение прибыли законным или нет. Для многих классических ученых этико-экономическое поведение выражается через моральное понимание человеческих отношений (связанное с различными концепциями, такими как *шарīʿa*, *адаб*, *ахлāқ* и т. д.), которые теоретизировали экономические обязательства, направленные на достижение высших целей. В дополнение к Корану и Сунне¹⁰, которые предоставили мусульманскому обществу моральную космологию, мусульманские ученые досовременного периода расширили концепции, обычно связываемые с юридическим дискурсом.

Термин, который описывает управление домашним хозяйством, или *oikonomia*, чаще всего называют «*ʿilm taḍbīr al-manzil*»¹¹; он уходит корнями в аристотелевскую философию, имеет отношение к семейному управлению домашним хозяйством и может быть распространен на общество в целом. Различные греческие тексты были переведены на арабский язык,

⁹ Abdul Azim Islahi, "The Myth of Bryson and Economic Thought in Islam," *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 21, no. 1 (2008): 57–61.

¹⁰ См. стихи Корана, например, 4:58, 11:84, 16:76, 43:15 и т. д.

¹¹ См., например, Ibn Manzur, *Lisān al-ʿarab*, s.v.

особенно в IX и X веках, что также оказало влияние на развитие экономической философии некоторых крупных мусульманских философов, таких как Ибн Сина и Насир ад-Дин ат-Туси¹². *Тадбйр ал-манзил* сформировал, в дополнение к этике ('илм ал-ахлāк) и политике ('илм ас-сийāса), практическую философию, основополагающей нормой которой была справедливость ('адл). Однако классические мусульманские ученые расширяли эти темы, теоретизируя о рынке, справедливой цене, развитии промышленности, спросе и предложении и других явлениях, часто связывая макроэкономические отношения с нравственным самосознанием и Божественным законом. То, что мы сегодня называем «экономикой» или «экономической наукой»¹³, имеет довольно мало общего с ойкономией («ойкос» как домашнее хозяйство и «номос» как закон; в целом — «управление домашними делами») и присутствовало в классических исламских текстах с VIII по XIII век, опираясь на совершенно иную эпистемологическую основу, часто упоминаемую через *касб* как зарабатывание или приобретение богатства, *инфāк* или траты, а также *иктисād*¹⁴ и их этическое измерение (*адаб*). Таким образом, приобретение богатства (или распоряжение им) не было ни чисто техническим вопросом, ни юридической обя-

¹² Что касается влияния Аристотеля и Брайсона на экономическую мысль Ибн Сины, см., например, Nurizal Ismail, *A Critical Study of Ibn Sina's Economic Ideas* (магистерский диплом, International Institute Islamic Thought and Civilization, 2012); Yassine Essid, *A Critique of the Origin of Islamic Economic Thought* (New York: E.J. Brill, 1995), 186.

¹³ Философия экономического роста, бартерного обмена и других экономических механизмов была в исламской традиции встроена в особую структуру, которую невозможно просто воспроизвести или перенести в современную эпоху из-за потери наиболее существенной парадигмы, что произошло под натиском колониализма и современности. Дополнительную информацию о колониальном влиянии на социальную, политическую и интеллектуальную жизнь в мусульманских обществах см., например, Wael Hallaq, *Shari'a* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Более подробно о современной исламской экономике см., например, Muhammad Akram Khan. *What Is Wrong With Islamic Economics? Analysing the Present State and Future Agenda* (Cheltenham, UK; Edward Elgar); Asad Zaman, "Re-Defining Islamic Economics," в *Basic Concepts, New Thinking and Future Directions in Islamic Economics*, eds. Taha Egri & Necmettin Kizilkaya (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 58–76.

¹⁴ *Иктисād* происходит от *қасада*, что означает «цель», «справедливость», «устремление», «направление», «объективный».

занностью, но прежде всего моральным обязательством¹⁵, которое было связано с процессом самоанализа и охватывало как индивидуальные, так и общественные и государственные дела. Эта идея этической самости, неразрывно связанная с духовными качествами *иктиṣād* и *кас*, напрямую соотносилась с экономическим развитием в работах, например, аш-Шайбани (*Kitāb al-кас*), Ибн Сины (*ас-Сийāса*), Насира ад-Дина ат-Туси (*Ахлāқ-и нāсири*) и аль-Газали (*Ихйā’ ‘улūм ад-дйн*).

Вместо того чтобы рассматривать особенности коммерческого законодательства, в этом разделе я сосредоточусь на концепции *мақāсид аш-шарй’а* (или на [высших] целях исламского права) и *маслаха*, которые подробно обсуждались в рамках исламской истории и юридических исследований, но редко объяснялись в этико-экономическом контексте. Учитывая, что современное понимание концепций *мақāсид аш-шарй’а* и *маслаха* осталось преимущественно на заднем плане юридического дискурса, они редко рассматриваются в контексте космологических и метафизических доктрин *адаб*. Бартерный обмен, права собственности, приобретение богатства и другие экономические механизмы для вышеупомянутых ученых подразумевают как материальные или мирские, так и нематериальные или духовные смыслы и являются неотъемлемой частью метафизической системы Корана, которая лежит в основе значительной части их рассуждений.

Концепция *мақāсид аш-шарй’а* была структурно представлена аль-Джувеини (ум. 1085) и развита аль-Газали (ум. 1111), Изз ад-Дином Абд ас-Саламом (ум. 1243) и аш-Шатиби (ум. 1388), и это лишь некоторые ученые, которых необходимо упомянуть¹⁶. В XI веке аль-Джувеини разработал *мақāсид* в соответствии с категориями потребностей. Он предложил пять уровней *мақāсид*: потребности (*дарūrā*), общие нужды (*ал-хāджа*

¹⁵ См., например, Adi Setia, “The Restoration of Wealth: Introducing Ibn Abī al-Dunyā’s *Islāh al-Māl*,” *Islamic Sciences* 13, no. 2 (2015): 93; idem, “The Meaning of ‘Economy’: *Qaṣd*, *Iqtisād*, *Tadbīr al-Manzil*,” *Islamic Sciences* 14, no. 1 (2016): 120–121.

¹⁶ Для аш-Шатиби *мақāсид* — это достижение добра и предотвращение зла, представляющие суть закона шариата. См. также описание *мақāсид* у ат-Туфи (ум. 1316) в *Najm al-Dīn al-Ṭufī, Risālat fi Ri’āyat al-Maṣlaḥah*, N/A, 1993, 139 в сборнике Mohammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Text Society, 2005), 242; а также Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām. *Qawā’id al-Ahkām fi Maṣāliḥ al-Anām* (Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1991).

ал-‘амма), моральное поведение (ал-макрумāt), рекомендации (ал-мандубāt) и особенности¹⁷. Как богослов, приверженец *та̣саввуфа* и, по сути, специалист по этике, аль-Газали в своем труде «*Муста̣сфā*» подробно остановился на *ма̣кāsид* в контексте защиты пяти категорий: веры (д̣йн), человеческого «я» (нафс), интеллекта (‘а̣кл), потомства (насл) и богатства (мāl)¹⁸. Поскольку *ма̣кāsид* неявно присутствуют в текстах, сама идея сохранения пяти категорий вызывает не только юридические, но и этические проблемы. Утверждение о том, что *ма̣кāsид* отражают суть морального закона шариата, предполагает, что он имеет дело с этическими аспектами правовых норм, в соответствии с которыми идеи справедливости и социального благосостояния контекстуализируются как метафизические аксиомы. Таким образом, сохранение пяти категорий, включая сохранение богатства (хифзу ал-мāl)¹⁹, учитывает экономическую и коммерческую деятельности, такие как распределение богатства, обращение денег и намерения, стоящие за экономическими действиями, которые рассматриваются как этически обусловленные. Хотя цели остаются прежними, средства их достижения нуждаются в переосмыслении и, следовательно, всегда должны быть современными. Пять правил, определяющих действия человека и изложенных в Коране, Сунне и *иджма’*, призваны соответствовать нормам шариата. Кроме того, гипотетический ашарит²⁰ в «*Муста̣сфā*» аль-Газали признает, что не все человеческие действия определяются Божественным законом, и это также поднимает вопрос о том, является ли Бог единственным, кто налагает обязательства²¹, и какова роль этического «я» в этом процессе. В отличие от мутазилитов, которые

¹⁷ Al-Juwāynī. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi’ al-Adilla fī Uṣūl al-‘Itiqād*; Al-Juwāynī. *A Guide to the Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, trans. Paul E. Walker (UK: Garnet Publishing, 2001); Jasser Ouda. *Maqāsid al-Sharī’a* (Herndon, VA: ИИТ, 2008), 17.

¹⁸ Al-Juwāynī. *Kitāb al-Irshād*, vol. 1, 286-287. До аль-Газали и аль-Джувайни аль-Амири представил концепции, которыми пользовались эти два мыслителя.

¹⁹ См., например, классификацию *ма̣кāsид* аль-Газали также в отношении экономического обеспечения и *касб*. Al-Ghazālī. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1982), vol. 2.

²⁰ Ашариты верят, что все человеческие действия созданы Богом, часто ссылаясь на следующий стих Корана (37:96): «Аллах сотворил вас и то, что вы делаете».

²¹ Aḥmad Zakī Mansūr Ḥammād, “Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Juristic Doctrine in *Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*” (Phd diss., University of Chicago, 1987), vol. 1, 17.

считают, что разум распознает и определяет добро и зло, аль-Газали утверждает: разум не может создавать правила для действий человека, поскольку именно в шариате дается классификация поступков²². Тем не менее, в соответствии с его моральной эпистемологией, этическое «я» воспитывается с помощью множества методов, встроенных в различные состояния души, в то время как человеческая выгода лежит в основе священного закона. Именно с помощью текстовых источников аль-Газали реализует дух закона в качестве руководящих принципов своей общей этической теории счастья. После определения целей закона (*maqāṣid aḥl-ṣarīʿa*) причина считается действительной, если она подтверждает стратегию, направленную на достижение этих целей²³. Однако, по мнению аль-Газали, правовые нормы никогда не отделяются от их основной пользы, поскольку априорные структуры закона достигаются посредством индуктивных рассуждений и концепции целесообразности (*munāṣaba*), а также при помощи таких способов самоанализа, как *тауба*, *вараʿ*, *зухд* и *фақр*.

Маṣлаḥа как общее благо или благополучие была названа в качестве основы методологических принципов исламского права (*uṣūl al-fiqḥ*) и указывалась в тех случаях, когда основополагающие тексты, Коран и Сунна, умалчивали о конкретных вопросах. *Маṣлаḥа* означает запрет или разрешение в зависимости от того, служит ли это общественному благу или нет²⁴. Применение данной концепции стало более заметным в настоящее время из-за ее важности для решения современных правовых вопросов. Аль-Джувеини сформулировал концепцию *маṣлаḥа*, тогда как аль-Газали расширил ее также в контексте экономической мысли. В частности, для аль-Газали *маṣлаḥа* как неотъемлемая часть *maqāṣid* означает соблюдение и выполнение целей Законодателя²⁵. В «*Ихйа*» он ясно заявляет, что *фиқх* — это этическая категория, которая со временем стала относиться только к технической стороне закона. Аль-Газали сообщает нам, что *фиқх*

²² Aḥmad Zakī Mansūr Hammād, “Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Juristic Doctrine in *Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*” (Phd diss., University of Chicago, 1987), vol. 1, 17.

²³ См., например, Ahmed El Shamsy, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories,” в *Islamic Law in Theory*, eds. A. Kevin Reinhart and Robert Gleave (Leiden: Brill, 2014), 31.

²⁴ Abdul Aziz bin Sattam. *Sharia and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maslaha in Islamic Jurisprudence* (London: I. B.Tauris, 2015).

²⁵ См. al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, Vol. 1.

стал специализированной ветвью фетв и вакфов, посвященной мелким деталям, касающимся их, и чрезмерным спорам вокруг них... Однако значение *фиқх* в первый период [истории ислама] было, бесспорно, связано с наукой о пути в грядущую жизнь, знанием подробностей о пагубных для самого себя вещей, о том, что развращает человеческие действия, а также пониманием того, что есть потворство злу этого мира, настойчивость в достижении благодати будущей жизни и господство [Божьего] страха над сердцем²⁶.

В контексте юридических рассуждений, изложенных в «*Мустасфā*», и его этической системы, разработанной в «*Ихйā*», аль-Газали вплетает свои суфийские идеи в правовую теорию, поскольку применение *маслаха* в различных видах экономической деятельности, по-видимому, является необходимым условием. Например, он утверждает, что ценность человеческого труда не основывается на идее получения прибыли, тогда как производство предметов первой необходимости для общего блага воспринимается как общественное и индивидуальное обязательство (*фард кифāйя*). Следовательно, можно с уверенностью утверждать, что человеческое поведение рассматривается в свете пользы и вреда (*масāлих/мафāсид*), пронизанных моральным законом. Это предполагает, что праведное экономическое поведение является частью высших целей шариата, сообразуясь с которыми, человек стремится увеличить *маслаха*, или общее благосостояние, а не полезность в общепринятом смысле. Такое понимание экономической деятельности далее указывает на то, что желания заменяются потребностями и что любая деятельность должна рассматриваться как средство достижения целей, направленных на повышение благосостояния человека или общества. Другими словами, если приобретение богатства является необходимым делом человека, рассматриваемым также как религиозная обязанность, это означает, что индивидуальный поступок имеет также более широкий социальный эффект. Однако если экономические постулаты рассматриваются как потребности и основываются на эксклюзивнистской политике, такой как накопление денег,

²⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Vol. 1, 32, цит. по Sami Al-Daghistani. *Ethical Teachings of Abū Hāmid al-Ghazālī: Economics of Happiness* (London: Anthem Press, 2021), 70.

подделка монет и продажа или покупка запрещенных товаров²⁷, тогда *маслаха* уменьшается в общественной сфере, поскольку эта политика может вызвать беспорядки на рынке. Данное повествование предполагает, что *маслаха* действует в этико-экономических рамках, удовлетворяя потребности и регулируя желания.

Далее я более подробно рассмотрю историю *адаб* в его этическом понимании как добродетельных черт характера и продолжения законов шариата. Я утверждаю, что *адаб* — это всеобъемлющий термин, включающий *маслаха* в том смысле, что он информирует о праведном экономическом поведении, особенно в работах аль-Газали и других специалистов по этике, которые обсуждали экономические положения и финансовые операции посредством дискурса *касб-зухд*.

Адаб и праведный заработок

Классические ученые-правоведы, суфии и богословы, такие как аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиб (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988), аль-Маварди (ум. 1058), ар-Рагиб аль-Исфахани (ум. 1108) и аль-Газали, писали о том, как зарабатывать, ведя праведную жизнь, и участвовать в общественном товарообмене, поощряя справедливые рыночные цены. Хотя не все ученые принадлежали к традиции *таṣawwuf* и напрямую ссылались на *маслаха*, они рассматривали понятие благополучия или общего блага при обсуждении экономического поведения. В их работах экономические усилия взаимосвязаны с личной дисциплиной, направленной на обуздание излишества в (экономическом) поведении, а личное благочестие должно способствовать формированию более обширных социально-экономических связей. Представители суфийского направления, такие как Ибн аль-Мубарак (ум. 797), ас-Сулами (ум. 1106) и аль-Кушайри (ум. 1074), говорили о духовном восхождении, *мақāmāt*, и добродетельных чертах характера, что важно для нашего обсуждения *адаб* и развития этико-экономического жанра посредством дискурса *касб-зухд*. На следующих страницах я представлю некоторых из этих ученых и их экономическую философию. В то время как многие суфии анализировали, описывали и предписывали, как человек должен

²⁷ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 1, 17; см. также Vol. 2.

вести себя в соответствии с нормативным этикетом ислама²⁸, в этом разделе я не возвожу суфизм на пьедестал, а скорее обращаюсь к механизмам *касб* и *зухд*, чтобы объяснить сложную связь между этическим поведением и экономическими трудностями. Тексты, написанные некоторыми суфийскими мыслителями, часто носят нормативный и поучительный характер, делая упор на самоанализ, скрупулезность и внутренний мирской аскетизм, направленные на преодоление превратностей в личной жизни и в обществе. Однако невозможно обсуждать моральные трудности в экономической сфере, не обращаясь к ним в контексте *адаб* и его многозначных человеческих функций.

В домодернистский период *адаб* (наряду с традицией хадисов) воспринимался как основа нормативной системы шариата. *Адаб*, относящийся к непророческой традиции, был квинт-эссенцией (практической) мудрости, передаваемой из поколения в поколение. Между VIII и IX веками н. э. он стал считаться исламским этикетом, культивируемым как придворными, так и образованными людьми²⁹. Хотя термин *адаб* этимологически соотносится с *да'б* как «обычай» или «привычка» и несет как этическое, так и практическое значение в смысле «возвышенного качества души, доброго воспитания, вежливости и учтивости», после VII века он приобрел также и интеллектуальный смысл³⁰ как сумма знаний, делающая человека учтивым³¹. В классический период *адаб* выполнял множество функций, некоторые из которых определяли его как социальное образование, традиционную манеру поведения, формирование характер-

²⁸ См., например, al-Sulamī. *Kitāb Adab al-Suhba*, ed. Meir Kister (Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1954); Bernd Radtke, R. Sean O'Fahey, and John O'Kane, "Two Sufi Treaties of Ahmad Ibn idris," *Oriens* 35 (1996): 143–178; Bernd Radtke. *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4/10. Jahrhundert* (Beirut: Beirut Textes und Studien, 1991); al-Sarraj. *Kitāb al-Luma'*, ed. Kamil Mustafa al-Nihawandi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001).

²⁹ Более подробно см., например, Armando Salvatore. "Secularity through a 'Soft Distinction' in the Islamic Ecumene? *Adab* as a Counterpoint to *Shari'a*," *Historical Social Research* 44, no. 3 (2019): 35–51; Barbara Daly Metcalf. "Introduction," in *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Daly Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984), 1–20.

³⁰ *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1996), s.v. *adab*, 175. Его зарождение связано с трудами Ибн аль-Мукаффы (ум. 756).

³¹ См. также Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab* (Qom: Adab al-Hawza, 1984), s.v. *adab*, 43 f.

ра или даже жанр литературы. Термин *адаб* и его производные демонстрируют понимание комплексного морального воспитания, относящегося к вежливому и праведному поведению, доброму нраву, благородству и склонности человека к эрудиции. Несмотря на то, что это не коранический термин, он прочно укоренился в религиозном Тексте и его этических нормах и, следовательно, использовался в различных областях — от *сийāса* до литературы и экономической мысли. Сальваторе (Salvatore) утверждает, что

адаб помог установить значимую связь между самосовершенствованием личности, с одной стороны, и общими идеями интеграции политического тела — с другой. Это произошло не только потому, что *адаб* стал этической грамматикой для высшей бюрократии, но и потому, что он часто ассоциировался с рассуждениями о «круге справедливости»³².

Таким образом, *адаб* является скорее методом, чем нормой³³, применимой ко всем сегментам человеческой жизни, часто под знаменем морального закона шариата, который включает также стремление к экономическому благополучию. В период исламского возрождения в XVIII–XIX веках *адаб* был отделен от нормативности шариата, поскольку мусульманские реформаторы превратили его в одну из ценностей «цивилизованного» поведения, тогда как в наши дни он тесно связан с *ахлāk*, или этикой. Однако, в отличие от *адаб*, *ахлāk* получил распространение в современный период, отчасти благодаря подъему политического ислама и его более пуританских интерпретаций³⁴.

Хорошо известно, что *адаб* как социально-моральное благородство также был основой суфийской практики³⁵. Среди

³² Salvatore, “Secularity through a ‘Soft Distinction’ in the Islamic Ecumene?” 40.

³³ Salvatore. “Secularity through a ‘Soft Distinction’ in the Islamic Ecumene?” 41; Seeger A. Bonebakker, “Adab and the Concept of Belles-lettres,” in ‘*Abbasid Belles-lettres*, ed. Julia Ashtian, T. M. Johnstone, J. D. Latham and R. B. Serjeant (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 16–30.

³⁴ См. Cathérine Mayeur-Jaouen, ed., *Adab and Modernity: A Civilising Process?* (Leiden: Brill, 2019), 31.

³⁵ См., например, Alexander Knysh. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), Chapter 5; что касается определения *адаб*, см. *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1996), s.v.

множества прочих определений *адаб* может означать выполнение Божьего приказа, поддержание доброго характера и манер³⁶, несение праведных обязанностей, деятельность, направленную на внешний мир (*зāхир*) и внутреннюю сущность (*бāтин*)³⁷, а также взаимодействие с людьми³⁸. Эти формы отношения позволяют человеку следовать *масāлих* в этом мире, одновременно стремясь к духовному поиску, к совершенству и к «раскрытию» (*мукāшафа*) Божественного присутствия на пути к будущей жизни. Известный суфий ас-Сулами утверждал, что «Весь суфизм — это [не что иное, как] *адаб*. Для каждого мистического момента (*вакта*) существует *адаб*; для каждого [духовного] состояния есть свой *адаб*; для каждой стоянки [мистического пути] есть *адаб*. Тот, кто следует *адаб*, достигнет статуса настоящего человека (*риджал*) [мистического пути]»³⁹. Таким образом, внешние действия связаны с внутренней уверенностью. Другими словами, в контексте *адаб* повседневная экономическая деятельность человека, включая покупки, продажи, участие в бартерном обмене и обращение с деньгами или богатством в целом, отражает его внутреннюю предрасположенность, моральное поведение и социальную ответственность. Духовные стоянки *мақāmāt*, такие как *тауба* (покаяние), *вара'* (бдительность), *зухд* (отречение), *фақр* (духовная бедность, выражающаяся в отсутствии желаний), *сабр* (терпение) и *таваккул* (доверие к Богу), наряду с *тақва* (благочестием или осознанием Бога), были проанализированы с юридическо-этической точки зрения как часть более широкого экономического дискурса. *Мақāmāt* можно обрести посредством строгих духовных упражнений и самоотдачи в повседневной деятельности, как аспекта религиозной жизни человека. Только после достижения первой духовной ступени можно переходить к следующей. В контексте финансовой и коммерческой деятельности особое значение имеют стоянки *вара'*, *зухд* и *фақр*, поскольку они демонстрируют взаимосвязь между религиозными устремлениями человека и экономическими постулатами. Эта взаимосвязь

³⁶ Knysh, *Sufism*, 138.

³⁷ Ibn Khaldūn. *Shifā' al-Sā'il wa Tahdhib al-Masā'il*, ed. Muhammad Muti' al-Hāfiz (Damascus: Dār al-Fikr, 1996).

³⁸ См. al-Ghazālī. *Iḥyā'*, Vol. 2; al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Islamic Guidance, trans. Muhammad Abul Quasem (Selangor, Malaysia: National University of Malaysia, 1979).

³⁹ Al-Sulamī in Knysh, *Sufism*, 139; см. также al-Sulamī. *Kitāb Adab al-Suhba*, ed. Meir Kister (Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1954).

также дает представление о соотношении между заработком или приобретением богатства (*касб*) и отстраненностью от мира (*зухд*)⁴⁰.

Хотя *нафс* (я или душа) может указывать на силу человеческого эго через желания, похоть, тягу и склонность ко всему вредному, он также описывает человеческий дух, обладающий способностью к пониманию и, следовательно, ассоциирующийся с сердцем (*қалб*) как духовным органом⁴¹. Высший уровень *нафс* — *ан-нафс ал-мут'маинна*, как полное упование на Божественное посредством достижения довольства (*рāḍия*) и удовлетворенности (*риḍā*)⁴². Однако человек очищает свое сердце также путем очищения своего богатства в результате праведной экономической деятельности, такой как обеспечение своей семьи и выплата закята⁴³. По мнению суфия Хурасани аль-

⁴⁰ См., например, Setia, "The Restoration of Wealth," 82–83.

⁴¹ Подробное описание *нафс* и *тазкййа* в Коране и интеллектуальной истории ислама см., например, Gavin Picken. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī* (London: Routledge, 2011), 123–167.

⁴² Ибн аль-Кайим аль-Джаузийя заявил, что *нафс* может достичь состояния покоя, если пройдет процесс от сомнения к уверенности, от невежества к познанию Бога, от невнимательности к поминанию Бога, от обмана к покаянию и правдивости, от хвастовства к подчинению и смирению. Что касается очищения сердца, Ибн Таймийя утверждает, что *тазкййа* означает сделать что-то чистым (закыйан) либо по сути, либо по вере. См. See Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ*, ed. Muḥammad 'Alī al-Qutb and Walid al-Dhikrā (Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 2000), 259; Ibn Taymiyyah. *Majmūʿ Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyyah* (Riyadh: Matābiʿ al-Riyāḍ, 1963), Vol. 10; см. также Picken. *Spiritual Purification in Islam*, 138–139, 149.

⁴³ Ат-Тирмизи (ум. 869), который как юрист и ученый-суфий объединил исламскую теологию, мистицизм и космологию, писал о самосовершенствовании, утверждая, что человек должен выполнять добровольную работу, искать спасения в будущей жизни, бороться с жадной властью и дисциплинировать душу, очищая себя. *Нафс* для ат-Тирмизи — это «земля» (*арḍ*) распутства, склонная к плотскому аппетиту за плотским аппетитом и желанию за желанием; *нафс* не обретает спокойствия и не обретает стабильности. Его действия различны, ни одно из них не похоже на другое; в одном случае это порабощение, а в другом — божественность, в одном случае это капитуляция, а в другом — господство, в одном случае это неспособность, а в другом — готовность на все. Итак, если душа удовлетворена и дисциплинирована, она станет послушной». Muḥammad b. ʿAlī al-Tirmidhī. *Nawādir al-Uṣūl* (Istanbul: n.p., 1876), 201, цит. по Picken, *Spiritual*

Кушайри, *нафс* как человеческая душа, включая ее недостатки, имеет две категории — те, которые человек приобретает, и те, которые присущи человеческому существу⁴⁴. Представляя различных суфийских деятелей, в своем «Послании» аль-Кушайри утверждает, что *вара'* как скупость — это начало воздержания и отречения⁴⁵, акт размышления, лучший, чем пост и молитва⁴⁶, и осознанность, позволяющая избежать жадности⁴⁷.

Очевидная исторически прослеживаемая напряженность между противоположными концептуализациями *зухд* и *касб* вызвала оживленную дискуссию по поводу их влияния на праведное экономическое поведение. Однако термин «зухд» следует рассматривать в исламском контексте, поскольку он не означает полного отречения от мира (как это часто интерпретируется через христианское понятие воздержания), но различные взгляды на самосозерцание внутреннего мира⁴⁸, связанные с благочестием, которые включают также социально-экономические обязательства. Одно из самых ранних описаний *зухд* в исламской традиции можно найти в сочинении Ибн аль-Мубарака, который начал с того, что *зухд* означает следующее: человек должен жить в мире, не будучи его частью⁴⁹. Более того, для аль-Кушайри *зухд* ассоциируется с мудростью, поскольку

то, что запрещено, является обязанностью, тогда как отказ от того, что законно, является добродетелью. Еще говорят, что иметь мало имущества — при условии, что слуга Божий терпеливо переносит свое положение, довольствуясь тем, что Бог уготовил ему, и

Purification in Islam, 153. Более того, для аль-Газали *нафс* имеет два значения: значение гнева, сексуального и плотского аппетита, с которыми необходимо бороться, и значение, относящееся к человеческой сущности и духовным качествам.

⁴⁴ Al-Qushayri. *Epistle on Sufism*, trans. Alexander Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 109.

⁴⁵ Ibid., 130.

⁴⁶ Ibid., 131.

⁴⁷ Ibid., 132.

⁴⁸ Knysh, *Sufism*, 170–174.

⁴⁹ Что касается одного из самых ранних и наиболее полных суфийских произведений в жанре *зухд*, см. Ibn al-Mubarak. *Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq* (Riyad: Dār al-Mi'rāj al-Dawliyya, 1990). Кныш считает, что эта работа восхваляет смирение и уединение, но избегает крайней формы понимания доверия Богу (*таваккул*). См. также Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism* (Leiden: Brill, 2016), 105–138.

тем, что Бог дарует ему, — лучше, чем жить в комфорте и роскоши в этом мире. Ибо Всевышний призывал Свои творения воздерживаться от этого мира, когда Он сказал: «Наслаждение этим миром — малость; мир грядущий лучше для боящегося Бога»⁵⁰.

Он утверждает, что *зухд* выводится из коранического отрывка⁵¹: «Мы поведали об этом для того, чтобы вы не печалились о том, что вы упустили, и не радовались тому, что Он вам даровал. Аллах не любит всяких надменных бахвалов», потому что тот, кто отрекается, «не радуется ничему, что имеет в этом мире, и не сожалеет о потере чего-либо в нем»⁵². Отречение имеет отношение к чувству безжалостности в связи с потерей своего имущества и абсолютному доверию Божественному порядку. Аль-Кушайри передает, что Абд аль-Вахид ибн Зайд сказал: «Отречение — это отказ от динара и дирхама»⁵³, подчеркивая, что *зухд* означает раздачу своего имущества⁵⁴. Аль-Кушайри утверждает, что он слышал от шейха ас-Сулами, что «Истинная реальность заключается в том, что раб Божий независим ни от чего, кроме Бога, и его отличительной чертой является отсутствие необходимости в каком-либо обеспечении», и что «бедность — это одежда, приносящая удовлетворение (*рида*), если человек осознал ее истинное значение»⁵⁵. Очищение собственного богатства сопряжено с избавлением от мирского имущества путем принятия (духовной) бедности (*факр*)⁵⁶. Конечно, такое отношение не означает, что богатство — это грех или что прибыль является незаконной, скорее, означает, что человек должен постоянно пересматривать свою привязанность к материальному миру и переоценивать (экономические) насущные вопросы. Для ас-Сулами и аль-Кушайри *факр* относится к отказу от мира (*зухд*) и своего эго через приравнивание богатства к бедности. В этико-экономическом плане *зухд* тесно связан с *касб* в значении «заработка», с *мал* в смысле «богатства», а также с *факр* как «духовной бедности».

⁵⁰ Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 134.

⁵¹ Коран 57:23, перевод Э. Кулиева.

⁵² Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 134.

⁵³ Ibid., 136.

⁵⁴ Аль-Джунайд также заявил, что речь идет о том, чтобы «держат руки свободными от имущества и сердце от привязанности [к этому миру]» (ibid.).

⁵⁵ Ibid., 282.

⁵⁶ Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 129 f.

Работа аш-Шайбани «*Kitāb al-kasb*» была одной из первых, где исследовались не только юридические, но также традиционные и этические темы экономической деятельности⁵⁷, по возможности объединяя правовые предписания шариата с моральными отголосками понятий богатства и бедности. Для аш-Шайбани, который уделял большое внимание концепции *зухд*, но при этом выступал против тех суфиев (*мутакашишифа*), которые трактовали ее исключительно как полное подчинение Богу и, следовательно, пренебрегали своей социальной (и экономической) жизнью, *касб* должен рассматриваться как индивидуальная и коллективная деятельность для общественного блага (*маслаха*). Любая деятельность, связанная с законом купли-продажи, уже содержит определенную степень отречения, а это означает, что *зухд* больше направлен на избежание того, что вредно, и стремление к тому, что законно, а не на тотальный аскетизм⁵⁸. Аш-Шайбани считает, что *касб* как праведный заработок способствует общему благу, поскольку с его помощью человек может обеспечить, во-первых, свою семью, а во-вторых, общество⁵⁹. *Касб* относится к основным нуждам и потребностям, таким как еда, одежда и кров⁶⁰. В этом контексте ежедневные и практические обязанности человека согласуются с религиозными и духовными обязательствами, поскольку *касб* становится необходимым устремлением⁶¹: «Допустимый заработок относится к категории сотрудничества в актах преданности и послушания»⁶². Поскольку накопление и сбережение богатств вредно, воздержание от подобных действий означает посвящение времени законному заработку в сотрудничестве с другими⁶³, что соответствует духовному очищению⁶⁴. *Касб* неразрывно связан с опорой на Бога (*таваккул*)⁶⁵, а также с отказом от расточительности, невоздержанности, хвастовства и

⁵⁷ Al-Shaybānī, *Kitāb al-Kasb* (Ḥalab: Maktabah al-Maṭbu‘āt al-Islāmiyyah, 1997).

⁵⁸ Michael Bonner. “The Kitāb al-Kasb attributed to al-Shaybani: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth,” *Journal of the American Oriental Society* 121, no. 3 (2011): 414.

⁵⁹ Al-Shaybānī. *Kitāb al-Kasb*, 70; Adi Setia. “Imam Muḥammad Ibn al-Hasan al-Shay-bānī on Earning a Livelihood,” 105.

⁶⁰ Al-Shaybānī, *Kitāb al-Kasb*, 36.

⁶¹ Ibid., 71.

⁶² Ibid., 164.

⁶³ Ibid., 135.

⁶⁴ Ibid., 136.

⁶⁵ Ibid., 83, 93.

накопления богатства⁶⁶. Расточительство в еде указывает не только на материальную, но и на духовную расточительность; следовательно, аш-Шайбани утверждает, разбазаривание пищи было бы незаконным деянием. *Касб* также означает предоставление съестного, одежды и крова другим, если это возможно. Утверждая различные принципы фикха (например, «любые средства, содействующие *вāджиб*, сами по себе являются *вāджиб*»), аш-Шайбани отдает предпочтение сохранению богатства и считает его жертвой в пользу будущих поколений.

«*Ал-макāsиб ва ал-вара'*» аль-Мухасибби также представляет собой текст об этико-экономической мысли, в котором финансовые операции (*му'āмалāt*) анализируются в контексте бдительности (*вара'*), отречения (*зухд*), упования на Бога (*таваккул*) и духовного самоанализа (*мухāsaba*). Аль-Мухасибби, который был шафиитским юристом и суфием, чье интеллектуальное влияние можно также найти в «*Ихйā*» аль-Газали, считал, что, занимаясь экономической деятельностью и зарабатывая на жизнь, следует также проявлять осознанность, практиковать поминание Бога (*зикр*) и близость к Богу (*ат-тақарруб*). Также следует очищать свое сердце (*тахāрат ал-қулӯб*) от вредных и противозаконных деяний⁶⁷, полагаясь при этом на поддержку Бога (*ризқ*)⁶⁸. Аль-Мухасибби «объединяет теологические (*калāmий*), юридические (*фиқхӣ*) и этико-духовные (*сўфӣ*) аспекты зарабатывания средств к существованию»⁶⁹, анализируя процессы купли и продажи, способы зарабатывания на жизнь и обеспечения других как составляющие этики добродетели. Двигаясь в потоке мирской жизни, человек должен сохранять баланс между скупостью и расточительностью, чтобы сохранить свое достоинство. Это предполагает ведение надлежащим образом разного рода деятельности с соблюдением добросовестности (*вара'*) в торговле и ремесле. В работе «*Кутāб та'дīb ал-мурīд*» он далее описывает образовательную программу (*та'дīb*), раскрывающую, как управлять собой в течен-

⁶⁶ “*Al-israf wa al-saraf wa al-makhila wa al-tafakhur wa al-takathur*.” Michael Bonner. “The Kitab al-Kasb attributed to al-Shaybani,” 418.

⁶⁷ См. Adi Setia, *Kitāb al-Makāsib (The Book of Earnings) by al-Hārith al-Muhāsibī (751–857 C. E.)* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2016).

⁶⁸ Al-Muhāsibī, *al-Makāsib wa al-Wara'* (Beirut: Mu'ssasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987), 42.

⁶⁹ Adi Setia, “Al-Muhāsibī: On Scrupulousness and the Pursuit of Livelihoods: *Two Excerpts from His al-Makāsib wa al-Wara'*,” *Islamic Sciences* 14, no. 1 (2016): 73.

ние дня, включая экономические постулаты, указывающие на то, что *касб* следует получать в первую очередь за счет честного заработка. Более того, в «*Китāб ал-ваṣāyā ан-наṣā'их ад-дйниййа*»⁷⁰ аль-Мухасибби исследует влияние поступков на душу и так называемую исламскую психологию ('*илм ан-нафс ал-ислāmй*'), уделяя пристальное внимание богатству. Поскольку источником счастья является осознание [реальности и присутствия] Бога, или *тақвā* (подобно тому, во что верил аль-Газали), основой недовольства человека является любовь к мирской жизни, или *хубб ад-дунйā*. Накопительство и стремление к богатству или расточительство при совершении трат (*исрāф*) мешают человеку быть осторожным и экономным в пропитании, а могут сделать и скупым (*бахйл*).

Ибн Аби ад-Дунья приводит аналогичное заключение в своей работе «*Ислāх ал-мā*», анализируя *зухд* в связи с *касб*, теоретизируя в отношении торговли как двоякой деятельности, имеющей отношение к этому миру и жизни грядущей. Он делит экономические темы на несколько областей. В первой части книги рассматриваются законное приобретение и положительные функции богатства, накопление денег, обеспечение праведного существования и различные виды ремесел, тогда как вторая часть посвящена экономии денег (*қасд ал-мāl*) и основным человеческим потребностям, таким как продукты питания и одежда, а также наследование и понятие бедности. Мотивы получения средств к существованию могут быть как индивидуальными, например, преодоление бедности, так и коллективными, например, помощь другим нуждающимся или профессиональное обучение. Ибн Аби ад-Дунья воспринимал богатство как принадлежащее одновременно материальной и моральной сфере, обращаясь при этом к духовным качествам экономического поведения человека. Он анализирует благотворные функции денег как божественную щедрость⁷¹. Вместо пассивного уединения, *зухд* предполагает довольно динамичное выполнение повседневных обязанностей, включая заработок на жизнь, в основе которого лежит видение вечной жизни⁷².

⁷⁰ Книга имеет двойное название. Подробнее о предыстории книги см. Picken, *Spiritual Purification in Islam*. Что касается экономического анализа аль-Мухасибби, см. al-Muḥāsibī. *Kitāb al-Waṣāyā*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986).

⁷¹ Ibn Abī al-Dunyā. *Islāḥ al-Māl* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1993), 33.

⁷² Ibid., 41.

Благотворительностью должен заниматься каждый, у кого есть деньги⁷³. Однако экономия денег сама по себе является добродетелью, поскольку может принести пользу другим, а ненужные траты способны нанести вред⁷⁴. Ибн Аби ад-Дунья утверждает, что высокие цены на товары на рынке могут стать причиной скупости; следовательно, продавцу или покупателю разрешается расторгнуть торговое соглашение. Добывание средств к существованию этическим путем приводит к необходимости обеспечивать и других, что является формой джихада⁷⁵. Таким образом, как богатство, так и бедность могут стать причиной больших страданий и проблем, если о них не проявлять духовную заботу⁷⁶.

В книге «*Адаб ад-дйн ва ад-дунйā*» аль-Маварди речь идет не только о юридических предписаниях, но и о совершенствовании личных добродетелей (*адаб*). Книга охватывает три темы, а именно *адаб ад-дйн* (достоинства религиозного поведения), *адаб ад-дунйā* (достоинства мирского поведения) и *адаб ан-нафс* (достоинства личного поведения). В этом тексте аль-Маварди показал, как уравновесить (*васаṭ*) откровение с разумом, закон с моралью, а юридические предписания с этическими манера-

⁷³ Ibn Abī al-Dunyā. *Iṣlāḥ al-Māl* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1993), 33, 46, 48.

⁷⁴ *Ibid.*, 100.

⁷⁵ *Ibid.*, 73.

⁷⁶ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988) в «*Kumāb ал-Лума'*» обсуждает семь *мақāmāt* (духовных ступеней), связанных с экономической деятельностью. Первая — это *тауба* (покаяние), которое соответствует осознанию Божественного присутствия в своем сердце (*қалб*) и приводит к духовному подъему. Вторая — *вара'* (бдительность или воздержание), относящееся к самоанализу и самоограничению. Третья — *зухд* (отречение) как мера предосторожности против мирских устремлений. Четвертой является *фақр* (духовная бедность), заключающаяся в отказе от чрезмерного поведения, например трат, ради достижения духовного стремления и удовлетворения. Пятая — это *сабр* (терпение), которое необходимо практиковать в торговой деятельности, что приводит к духовной выносливости. Шестая ступень — *таваккул* (доверие к Богу), что означает посвящение себя высшему порядку, охватывающему как *ма'рифа*, так и 'амаль, а конечная стадия — *рида'* (чистое удовлетворение) как подчинение *қада* (судьбе). Исполнение этих *мақāmāt* необходимо для достижения того, что ученые-классики называют праведным экономическим поведением и подчеркивает важность морального отношения к богатству. Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī. *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson (Leyden: Brill, 1914), 43–52.

ми, опираясь на логику (*‘илм ал-мантйик*), эмпирические исследования (*ат-таджриба*) и самоанализ (*ал-мушāхада*). *Адаб* как нравственное воспитание для аль-Маварди является дисциплиной тела, разума и души, связанной с развитием экономической осведомленности с точки зрения осуществления справедливого поведения на рынках, минимизации вреда при бартерном обмене и обеспечения своей семьи.

Источником *адаб* является разум (*‘ақл*) и воспитание⁷⁷. *Адаб ад-дунйā* неразрывно связан с экономическим достатком и благочестием. Аль-Маварди предупреждает, что человек должен взять из этого мира (*дунйā*) то, что будет полезно в будущей жизни (*āхира*). Среди прочего это и работа (*‘амал*), поскольку в грядущей жизни работы нет⁷⁸. Он рассматривает бизнес и торговлю как часть двух основных видов человеческой деятельности, а именно сельского хозяйства и производства. Он делит занятия людей на три типа. Первый предполагает активное или рациональное мышление (*синā‘а ал-фйкр*) и включает управленческие и научные должности, которые высоко ценятся. Второй связан с действиями (*синā‘а ал-‘амал*) и включает фермеров и рабочих. Третий тип предполагает как активное мышление, так и действия (*синā‘а ал-фйкр ва ал-‘амал*) и включает секретарей и строителей.

Одним из условий (нравственного) возрождения человека (*ал-аслаḥ ал-инсāн*) является наличие достаточных финансовых средств (*аль-мāдда ал-кафййа*). Финансовая безопасность означает получение того, что растет само по себе, например, растений и животных. Чтобы получать товары и экономические ресурсы, необходимо использовать навыки управления. В этом контексте *касб* в смысле работы направлен на обеспечение финансовыми средствами (*ал-мāдда*) и удовлетворение человеческих потребностей (*ал-хāджа*) двумя способами: либо через торговлю (*тиджāра*), либо через производство (*синā‘а*)⁷⁹. С другой стороны, *зухд* означает, что тот, кто занимается самоанализом (*муḥāсаба*), боится собственных страстей и поэтому впадает в бедность (*фақр*), вместо того чтобы сосредотачиваться на богатстве (*гйнā*). Аль-Маварди основывает свои рассуждения на предписании Корана, указывающем на то, что, если человек

⁷⁷ Al-Māwardī, *Adab al-Dīn wa al-Dunyā*, 41, 370.

⁷⁸ Ibid., 211–213.

⁷⁹ Известные способы заработка, или *макасиб*, основаны на сельском хозяйстве, продуктах животноводства, выгодах от торговли и выгодах от промышленности.

довольствуется небольшим достатком (*ризк*), Бог будет доволен его (ограниченным) вкладом⁸⁰. Нравственное возрождение человека также означает удовлетворение экономических потребностей членов общества и включает модели поведения, которые распространяются на него самого и на его окружение. Аспекты обязательств по отношению к себе включают благочестие, самообладание, избегание расточительности и хвастовства, воздержание от зависти, богатства и т. д.⁸¹ Обязанности по отношению к семье и членам общества включают оказание помощи нуждающимся или тем, у кого есть долги, а также проявление терпимости, прощения и попытки удовлетворить экономические потребности окружающих⁸².

Моральная добросовестность также заключается в умеренном экономическом поведении и включает в себя раздачу милостыни (*садака*) как проявление благочестия с целью достижения счастья⁸³. Благотворительность способствует предотвращению вредных тенденций в бизнесе и торговле и может осуществляться либо путем оказания помощи, проявляя щедрость, либо проявления доброты к другим как на словах, так и на деле. Целью финансовой помощи или владения собственностью является не расточительство или хвастовство, а достижение определенного уровня эффективности и социальной сплоченности.

Социальное неравенство, сообщает нам аль-Маварди, является естественным результатом развития; однако оно может принести пользу только в том случае, если существует сотрудничество между различными группами людей. Хотя аль-Маварди верит в определенную систему социальных слоев, основанную на мудрости Бога, люди могут обратить свои различия в преимущества, сосредоточившись на своей работе, чтобы удовлетворить основные потребности и избежать споров. Властные полномочия необходимы для обеспечения справедливого распределения доходов. Чтобы создать общество всеобщего благосостояния, правительственная власть регулирует и управляет государственными финансами, доходами, безопасностью общества, взимает *закāt* и *фа'и*, а также предоставляет определенные льготы членам сообщества за счет казны. Однако праведная государственная власть — это не технология

⁸⁰ Al-Māwardī, *Adab al-Dīn wa al-Dunyā*, 347.

⁸¹ *Ibid.*, 352.

⁸² *Ibid.*, 251–262.

⁸³ *Ibid.*, 180–188.

управления, которая формирует добродетельных подданных в соответствии со своими собственными законами. Она скорее основана на благочестивом поведении подданных. Государственные институты, ведомые главой органа власти, необходимы не только для обеспечения соблюдения правил, но и для создания гармонии в обществе. Хотя правительственная власть призвана обеспечивать общественное благосостояние, она не может сделать этого без поддержки частного сектора. Другими словами, как правительственная власть, так и члены общества обязаны сохранять и внедрять определенный моральный облик и целостность подхода к его формированию для удовлетворения потребностей экономики.

Одним из ведущих авторов этико-экономического жанра, безусловно, является аль-Газали, подробно описавший экономические отношения, объединив философские рассуждения и суфийские концептуализации в контексте своей теории вечно-го счастья (*sa'āda*). *Sa'āda* пронизывает его теологическую, юридическую и суфийскую мысль, а также включает в себя саму концепцию *maslahā* как блага. При обсуждении экономических идей он часто ссылается на других суфийских ученых, в том числе аль-Мухасиб и ар-Рагиба аль-Исфахани. Экономическая мысль аль-Газали в основном представлена в третьей книге второго тома «*Iḥyā'*», под названием «*Kitāb adab al-kasb wa al-ma'āsh*»⁸⁴. В ее основе лежит концепция вечного счастья (*sa'āda*) в свете его науки о будущей жизни ('*ilm tarīk al-ākhira*)⁸⁵; это часть его общей этической системы или моральной эпистемологии, направленной на возрождение утраченных религиозных наук того времени. Экономическая деятельность, которую предполагается осуществлять ежедневно⁸⁶, является частью этой системы. Вечное счастье достигается посредством самоисследования и самопознания, очищающих человека от мирских желаний, в основе которых также лежит коммерческая жизнь. Аль-Газали утверждает, что бедность означает независимость от мирских желаний⁸⁷ и в то же время сохранение «здорового» взаимодействия с феноменальным миром. Бли-

⁸⁴ См. английский перевод аль-Газали *The Book of the Proprieties of Earning and Living*, trans. Adi Seita (Kuala Lumpur: Islamic Banking & Finance Institute Malaysia, 2013).

⁸⁵ Более подробное обсуждение экономической теории аль-Газали см. в al-Daghistani. *Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazālī*.

⁸⁶ Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 90; al-Ghazālī, *The Beginning of Guidance*, 54.

⁸⁷ См. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 4.

зости к Богу достиг либо человек, который совершает обязательные действия и избегает грехов, либо тот, кто пользуется милостью Бога и добровольно совершает добрые дела (*ихсān*), либо человек, который не справляется с обязательными действиями⁸⁸. Такое же деление распространяется и на отношения человека с другими членами общества. Аль-Газали утверждает, что в течение дня человек должен заниматься тем, что полезно в жизни грядущей, и приобретать (экономические) блага, которые помогут ему достичь вечного счастья в будущей жизни. Если человек не может осуществлять подобного рода действия при общении с людьми, то вместо этого ему следует искать утешения в одиночестве. Поскольку сама цель торговли и коммерции двояка — либо получение средств к существованию, либо обогащение⁸⁹ — аль-Газали утверждает, что *ихсān* должен практиковаться в рыночных отношениях как акт щедрости. Он предостерегает, что из этого мира следует брать лишь столько благ, сколько необходимо для жизни⁹⁰, и что уровень потребления должен быть сбалансирован между необходимостью и расточительностью⁹¹. Поскольку для аль-Газали конечной целью торговли и коммерции является не получение прибыли ради зарабатывания денег, а поминание жизни грядущей, человек должен обеспечивать себя, свою семью и сообщество⁹². \

В контексте своей всеобъемлющей этической системы аль-Газали считает, что подделка монет (динаров и дирхамов) запрещена, поскольку она может повлиять на рыночный курс валюты⁹³. Он утверждает, что человек жаждет денег и это портит его праведный характер. *Māl* является одной из пяти потребностей (*ad-ḍarūriyyāt*), которые предписывает шариат, защищая праведное поведение от любого искушения (*фитна*)⁹⁴. Хотя деньги созданы для удовлетворения основных человеческих потребностей, при обращении с ними следует стремиться к равновесию и избегать скупости (чрезмерного ограничения расходов) и расточительности (чрезмерного расходования ма-

⁸⁸ Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 91–92.

⁸⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2, 63.

⁹⁰ Al-Ghazālī, *The Revival of Religious Sciences*, 100; см. также al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2.

⁹¹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2, 1.

⁹² Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 90.

⁹³ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2, 68.

⁹⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 3, 231.

териальных ценностей)⁹⁵. Соответственно, экономическая деятельность распространяется на обеспечение основных потребностей человека, таких как еда, одежда и жилище⁹⁶, которые соответствуют законам шариата и направлены на улучшение его общего благосостояния. В работе «Кимийā» аль-Газали выдвинул идею о том, что получение прибыли является законным при соблюдении определенных условий; торговля недозволенными товарами незаконна, поскольку торговать можно только своим имуществом⁹⁷. Но поскольку богатство также открывает двери для возможного наслаждения незаконными удовольствиями, аль-Газали постоянно обращает внимание на тот факт, что деньги не обладают внутренней ценностью. Скорее, их ценность заключается в том, как они облегчают обмен товарами⁹⁸. Следовательно, ценность денег связана также с трудом как средством достижения более высоких целей:

Сотворение дирхамов и динаров является одним из многих даров Бога. Каждый аспект экономической деятельности основан на взаимодействии с этими двумя видами денег. Это два металла, которые сами по себе не приносят никакой пользы; тем не менее они нужны людям, чтобы те могли использовать их как [средство] для обмена на еду, одежду и другие товары. Иногда человеку нужно то, чем он не владеет, или он владеет тем, что ему не нужно⁹⁹.

Аналогичный подход можно применить и к концепции *сийāса* в смысле государственной политики, которая также основывалась на *адаб*-повествованиях о хорошем управлении и искусстве управлять государством. Многие великие антологии *адаб* содержат литературные главы, посвященные *сийāса*. В руководствах по юриспруденции, богословских договорах и суфийских текстах¹⁰⁰ *сийāса* рассматривалась вместе с *маслаха* с

⁹⁵ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2, 1.

⁹⁶ Al-Ghazālī, *Mizān al-ʿAmal* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1964), 377.

⁹⁷ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2; al-Ghazālī, *Kimīyā*, 474.

⁹⁸ Ashqar & Wilson, *Islamic Economics: A Short History*, 248. Деньги не должны тратиться ради них самих: al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 3, 278.

⁹⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 4, 91.

¹⁰⁰ См., например, Fawzi M. Najjar, "Siyāsa in Islamic Political Philosophy," *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M.E. Marmura (Albany: State University of New York Press,

точки зрения советов правителям, как обрести власть, распределять богатства и финансировать общественные операции. В этом контексте *адаб* функционирует для формирования добродетелей самоограничения и надлежащего управления, имеющих отношение к обеспечению экономической, социальной и религиозной жизни общества. По мнению Сальваторе, *сийāса* «очерчивает пограничную область человеческой деятельности, которая одновременно узаконивается как с точки зрения юриспруденции в рамках шариатской традиции, так и выходит за ее пределы, поскольку очерчивает отдельную область, отграничивающую автономию правителей от слишком жесткого применения религиозных норм»¹⁰¹. Если бы политическая власть правителей хотя бы теоретически действовала в рамках шариата, тогда *сийāса* должна была бы рассматриваться как расширение морального закона¹⁰² и определять внутреннее поведение человека, формирующее повседневную деятельность, включая экономическую жизнь.

В «*Ихйā*» *адаб* личности и *адаб* социально-экономической жизни совпадают, поскольку развитие личности ведет к установлению гражданской этики, чему может способствовать правитель и, следовательно, найти отражение в исламском государственном устройстве. Понятие *сийāса* у аль-Газали описывает сложную связь между правителем или управлением и *маслаḥā* как общим благом или благосостоянием. Он утверждает, что понимание смысла *сийāса* должно улучшать положение людей, направляя их на праведный путь, чтобы получить спасение как в этом мире, так и в грядущем (*тарīк ал-āḫира*). Таким образом, *сийāса* ассоциируется с сохранением экономики и управлением ею со стороны правителя¹⁰³. Основными принципами справедливой политики являются справедливость (*‘адл*) и хорошее управление, тогда как репрессивной политике свойственны корысть и несправедливое правление.

1984), 92–110; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sultāniyya* (Cairo: al-Babi al-Halabi, 1973); al-Ghazālī, *Nasihat al-Muluk: al-Ghazali's Book of Counsel for Kings*, trans. F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964).

¹⁰¹ Armando Salvatore, "The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial," Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities," Leipzig, March 2018, 14.

¹⁰² Hallaq, *The Impossible State*, 67.

¹⁰³ Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 10-11, 53, 55.

В работе «*Наṣīḫat al-mulūk*»¹⁰⁴, первоначально написанной на персидском языке для султана Мухаммада ибн Малик-шаха империи Сельджуков (провозглашен в 1099 году), аль-Газали сообщает нам, что перед исламским правлением стоит задача обеспечить справедливую экономическую деятельность, одновременно выполняя обязательства, предписываемые шариатом¹⁰⁵. Говоря о духовной жизни правителя¹⁰⁶, аль-Газали утверждает, что правитель обязан обеспечить процветание своего народа и должен сотрудничать с *улемами*. Ответственность правителя и вмешательство правительственной власти основаны на регулировании экономического поведения и обеспечении безопасных условий для торговли. *Сийāса* как политическое регулирование и *маслаḫā* как общее благо должны были рассматриваться в контексте института *ḫисба*, который также включает в себя надзор за рынками и финансовую практику на них¹⁰⁷. В то время как исламское управление осуществляло кон-

¹⁰⁴ Что касается обсуждения авторства «*Наṣīḫat al-mulūk*», см., например, Patricia Crone, "Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasīḥat al-Mulūk*," *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 10 (1987): 167–197; Carole Hillenbrand, "A Little-Known Mirror for Princes by al-Ghazālī," in *Words, Texts, and Concepts Cruising The Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science: Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, ed. Gerhard Endress, Arnzen Rüdiger, and J. Thielmann (Leuven: Peeters, 2004); Ann K.S. Lambton, "The Theory of Kingship in the *Nasīḥat al-Mulūk*," *The Islamic Quarterly* 1 (1954): 47–55.

¹⁰⁵ Al-Ghazālī, *Counsel for Kings*, ix, xviii.

¹⁰⁶ *Ibid.*, xxxviii.

¹⁰⁷ Включая Абу Юсуфа (ум. 798), аш-Шайзари (ум. 1193), аль-Газали и Ибн Таймийю. В книге Абу Юсуфа «*Kitāb al-Ḥarāj*», которая, по сути, является классическим текстом по фикху, обсуждается *харадж* (собранные налоги), *ушūr* (десятина, уплачиваемая мусульманами) и *садақа* (милостыня) в свете фискальной политики государственного управления, одновременно давая советы правителям на основе религиозного права. По мнению Абу Юсуфа, правитель несет ответственность за общее благосостояние народа. В своем письме халифу Харуну ар-Рашиду он утверждал, что обеспечение (общего) благосостояния людей и предотвращение трудностей составляет одну из основных целей исламского управления. Оно включает в себя также предоставление социальных благ для развития экономики и справедливое распределение доходов от налогов. То, что определяет функционирование и достижение таких целей, по его мнению, заложено в моральном кодексе исламского управления. См., например, Muhammad Khalid Masud. "The Doctrine of *Siyāsa* in Islamic Law," *Recht van de Islam* 18 (2001): 3; Abū Yūsuf.

троль над рынками, наказывая за мошеннические сделки и незаконные контракты, механизм институтов *хисба* различался в зависимости от региона и эпохи. Однако неизменной осталась сама природа *хисба*, которой управлял *мухтасиб* или государственный аудитор, осуществлявший надзор за сделками, ценами, рекламой и весами не только в качестве правоприменительных мер, но и в плане морального поведения¹⁰⁸. Различные ученые писали о механизмах этой системы, описывая роль и обязанности *мухтасиб* и предоставляя руководства о том, как отслеживать незаконную деятельность на рынках, например, предотвращать завышение цен на товары в периоды дефицита. По мнению аль-Газали, роль *мухтасиб* заключалась в налаживании поставок и снабжения предметами первой необходимости, а также в содействии справедливости посредством контроля над ценами в случае необходимости¹⁰⁹. В данных обстоя-

Kitāb al-Kharaj (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1979), 61, 64; Abū Yūsuf. *Kitāb al-Kharaj*, trans. A. Ben Shemesh (Leiden: Brill, 1969); ʿAbdur Raḥman bin Naṣr Al-Shaizari. *Aḥkām al-Hisbah* (Beirut: Dār al-Thaqāfa, n.d.).

¹⁰⁸ См., например, Islahi, *Contribution of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*.

¹⁰⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2, 312. Нормальная цена считалась рыночной ценой. Аль-Газали придерживается той же точки зрения, что и Ибн Хазм (ум. 1064), который был одним из сторонников введения налогов во времена, когда правительство сталкивается с нехваткой ресурсов. По мнению Ибн Хазма, правитель (во имя исламского правления) должен обеспечить то, что сегодня называется базовым уровнем жизни, еду, одежду и кров. Для искоренения бедности правителю приходится регулировать непропорциональный уровень доходов, обеспечивая при этом достаточно средств для удовлетворения основных потребностей. Взгляды аль-Газали на благое управление можно сравнить с концепцией *сийāса* Ибн Таймийи, которая основана на кораническом утверждении веры и добрых дел. Исламское управление должно производиться на принципах доверительного правления, чтобы способствовать справедливости в обществе. Справедливый правитель стремится искоренить коррупцию и (политическую) некомпетентность, стремясь при этом обеспечить хорошую репутацию правителя. Ибн Таймийя считает, что *хисба* должна действовать в соответствии с положениями Корана о поощрении добра и запрете вреда, способствуя активной роли человека в экономических делах, одновременно отвращая от накопления богатства и запасов продовольствия. Ибн Кайим аль-Джавзия также считал *хисба* и *сийāса* составной частью шариата. См. Коран 3:104; al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 4, 72; Ibn Taymiyyah. *Al-Hisbah fi al-Islām*, 14 (Cairo: Dār al-Shaʿb, 1976); Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Zād al-Maʿād* (Cairo: Matbaʿah al-Miṣriyah, n.d.), 15; Ibn Hazm. *al-Muhalla* (Cairo: Matbaʿah al-Nahdah, 1347 A.H/1928 A.D.), Vol. 2 and 6.

тельствах исламское управление зиждется не только на политико-правовых, но также (и по существу) на этических принципах, поддерживаемых самой мусульманской общиной, которая является опорой своей правительственной системы¹¹⁰.

Адаб в качестве внутреннего состояния души и практики самоанализа, направленных на духовную близость к божественному на пути к грядущей жизни, являются, следовательно, частью науки аль-Газали о раскрытии ('илм ал-мукāшафа), изложенной в «Ихйа»¹¹¹, и его всеобъемлющего понимания благочестия, которое относится как к адаб внутреннего «я», так и к адаб более широкого сообщества. Она охватывает добровольные действия в качестве добродетельных черт характера и не является термином, закрепленным специально за традицией *та̣саввуф*, также не связана с юриспруденцией. Теоретическое рассмотрение адаб как моральной формулировки соотносится с практикой отказа от чрезмерной экономической выгоды в контексте очищения сердца¹¹² и часто упоминается вместе с

¹¹⁰ Помимо аль-Газали, аль-Маварди считал, что институт *хисба* берет свое начало в Коране. Несмотря на то, что аль-Маварди не ввел концепцию *маслахā* применительно к экономической мысли, его «Ал-Ахкам ас-Султāнийя» исследует *сийāса* как правительственные постановления, выполняемые религиозным лидером (имамом), целью которых является обеспечить соблюдение правовых норм в обществе. Правитель, среди прочего, должен стоять на страже религии, поддерживать справедливость, управлять богатством и должным образом обеспечивать соблюдение законов. Измерение справедливости ('адл) основано на взаимодействии между государственной властью и обществом и утверждается на обеспечении благосостояния для себя и общества. Будучи основополагающим принципом управления добродетелью, справедливость связана с отношением, которое варьируется от излишества до скупости. См. al-Māwardī. *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: al-Babī al-Halabī, 1973), 3-4; Christopher Melchert. "Māwardī's Legal Thinking," *Al-Uṣūr al-Wuṣṭā*, 23 (2015): 68–86. Однако тексты, посвященные правовым вопросам, таким как избрание лидера сообщества, сохранение рыночных функций и применение уголовных кодексов, находят свое выражение в религиозном видении сообщества. Об этом хорошо говорится в работе аль-Маварди «Адаб ад-Дүн ва ад-Дунйā». См. al-Māwardī. *Adab al-Dīn wa al-Dunyā* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2013).

¹¹¹ Подробнее о понятии «раскрытие» и этике счастья см. al-Ghazālī. *Al-Iqtisād fī al-ʿitqād* (Damascus: 2003); al-Ghazālī. *Mizān al-ʿAmal* (Cairo: Dār al-Maʿārif Press, 1964); al-Ghazālī. *Bidāyat al-Hidāya* (Beirut: Dār al-Bashar al-Islāmiyya, 2001); al-Ghazālī. *The Beginning of Guidance*, trans. Abdur-Rahman ibn Yusuf (Santa Barbara: White Tread Press, 2010).

¹¹² См. al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, Vol. 2.

маслаḥā как благо. Аль-Газали предупреждает, что духовное руководство, основанное на духе *адаб*, в конечном счете связано с *таваккул* и внутренним осознанием Божественного, которое формирует уравновешенный характер¹¹³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рассмотренных выше классических текстах этико-экономического жанра шариат и *адаб* представляют собой подвижные категории, а не твердые монолиты. Такие механизмы, как благотворительность (*садақа*) и милостыня-налог (*закāt*), а также такие институты, как благотворительные трастовые фонды (*вақф*) и надзор за рынками (*хисба*), были разработаны в трудах аш-Шайбани, аль-Мухасиб, Ибн Аби ад-Дунья, аль-Маварди и аль-Газали не только в правовой сфере *мақāсид аш-шарīʿа*, сохранения общего блага (*маслаḥā*) и ориентированного на политику управления (*сийāса шарīʿийа*), но были также сформулированы посредством концептуализации *адаб* как моральной практики достижения жизни грядущей.

Этические вопросы сформировали суть экономической мысли в ходе этих обсуждений, в том числе путем культивирования *адаб* (часто способами, подпадающими под действие норм шариата). Вопросы экономической справедливости (*ʿادل*), запрета ростовщичества (*рибā*) и справедливого управления (*ахкām ас-султāниййа*) обсуждались в юридических текстах, богословских трудах и суфийских договорах. Эти ученые считали, что соблюдение справедливости имеет решающее значение для обеспечения благосостояния общества. Это был не только вопрос юридического предписания или политического решения, но, скорее, этический вопрос, связанный с тем, как человек ведет себя и развивает праведный характер. Приобретение богатства, перераспределение товаров, участие в торговле и надзор за рыночным регулированием были задуманы в связи с установлением *маслаḥā* также в контексте положений *мақāmāt*, таких как отречение от мира (*зухд*), духовная бедность (*фақр*) и упование на Бога (*таваккул*). Хотя законы коммерции (*муʿāмалāt*) изучались как юридические предписания, они дополняли акты поклонения (*ибādāt*). Именно на этом фоне бо-

¹¹³ Al-Ghazālī. *Bidāyat al-Hidāya*, 44; al-Ghazālī. *The Beginning of Guidance*, 23.

гатство и заработок на жизнь были концептуализированы вместе в свете божественного.

С данной точки зрения можно считать исламскую этико-экономическую мысль не просто объединением правовых норм и экономических обязательств, а, скорее, многомерным процессом, укорененным во всеобъемлющей концепции *адаб*. В ней личные качества постоянно выдвигаются на первый план благодаря сложности моральных принципов.

Конкуренция властей: исламское семейное право и квазисудебное разбирательство в Северной Америке

ЮСЕФ АЛИ ВАХБ¹ (YUSEF ALY WAHB)

Аннотация

Мусульмане в Северной Америке, стремясь разрешить свои частные споры, сталкиваются с многогранными проблемами доступа к правосудию. Поскольку исламские законы о браке и разводе не всегда соответствуют североамериканским семейным законодательным практикам, мусульманам приходится одновременно пытаться выполнять свои обязательства перед обеими правовыми системами. В отличие от светского права, исламский бракоразводный процесс требует либо окончательного согласия мужа, либо присутствия судьи-мусульманина.

¹ Юсеф Али Вахб — заместитель редактора Института исламских исследований Якин, преподаватель исламского права на юридическом факультете Виндзорского университета, имеет степень магистра права Виндзорского университета и степень бакалавра исламских исследований Университета Аль-Азхар.

Они также предусматривают существенные материальные обязательства и права разведенных лиц, сопоставимые с соответствующими гарантиями (*corollary relief* — опека и поддержка детей в процессе развода), предусмотренными законами о семейном праве. Отсутствие религиозных квазисудебных процедур разрешения споров создает препятствия для получения мусульманами религиозного развода или аннулирования брака, а также для последующих мер правовой защиты, такой как финансовое урегулирование [отступные] и опека, в соответствии с их религиозными убеждениями. Чтобы разрешить проблему, связанную с этими накладывающимися друг на друга барьерами, в данной статье анализируются формы исламских юридических полномочий по разрешению религиозного развода или аннулирования брака, а также по посредничеству или арбитражному урегулированию соответствующих гарантий с использованием религиозного права. В заключение в статье даются рекомендации по созданию целостной системы разрешения семейных споров в соответствии с исламским правом и юридически осуществимым образом.

ВСТУПЛЕНИЕ

Североамериканские мусульмане в спорных бракоразводных делах ограничиваются получением развода по решению суда (что может не соответствовать требованиям исламского закона о разводе) или обращением за помощью к религиозным лидерам, таким как имамы, религиозные консультанты или исламские организации (которые могут не иметь обязательных юридических полномочий ни по исламскому, ни по светскому законодательству)². Мусульманские общины Северной Америки в основном рассматривают своих религиозных лидеров (имамов и богословов) как добровольно назначенных посредников

² Для изучения того, как споры по семейному праву в канадской мусульманской общине понимаются и решаются как в культурном, так и в правовом контексте, см. Yousef Aly Wahb, "Faith-Based Divorce Proceedings: Alternative Dispute Resolutions for Canadian Muslims," *Canadian Family Law Quarterly* 40, no. 2 (2022).

и арбитров³. Семьи обращаются за неофициальной помощью к религиозным лидерам для разрешения супружеских споров, что приводит к созданию практически нерегулируемой «особой системы, в которой отдельные имамы и третейские судьи принимают решения, о которых не сообщается»⁴. Подобный «частный заказ» вызывает множество проблем, включая неясные юридические полномочия или неподтвержденную религиозную легитимность, неточные и непоследовательные решения, при недостаточной квалификации лиц, принимающих решения, и даже потенциальные злоупотребления.

Светское законодательство отличается тем, что разрешает, ограничивает или запрещает приведение в исполнение арбитражных решений, основанных на религиозных убеждениях, особенно если они выносятся на основе исламского права. При этом супруги-мусульмане сталкиваются с трудностями при попытке обеспечить соблюдение своих исламских брачных контрактов (соглашений о браке и раздельном проживании) из-за судебной непоследовательности в интерпретации религиозных условий этих договоров. Предполагаемый нейтралитет государства не позволяет законодательным и судебным органам вмешиваться в толкование религиозных принципов или решение религиозных вопросов. Как следствие, мусульмане Северной Америки используют альтернативные механизмы разрешения споров, чтобы урегулировать свои личные дела вне суда в контексте, который более соответствует их потребностям.

Ислам рассматривает институт брака как священный, а Коран (основной источник права) считает его знамением от Бога⁵ и практикой пророков⁶. Несмотря на это религиозное обоснование брака, исламское право, по сравнению с другими каноническими законами, может считаться первым, которое превратило брак из «статуса» в «контракт»⁷. Оно рассматривает брачный союз как налагающее обязанности религиозное со-

³ Zahela Kamaraudhin, Umar A. Oseni & Syed Khalid Rashid, "Transformative Accommodation: Towards the Convergence of Shari'ah and Common Law in Muslim Authority Jurisdiction," *Arab Law Quarterly* 20, no. 3 (2016): 257.

⁴ Julie Macfarlane, *Islamic Divorce in North America: Choosing a Shari'a Path in a Secular Society* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 262.

⁵ Коран 30:21.

⁶ Коран 30:38.

⁷ Majid Khadduri, "Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints," *American Journal of Comparative Law* 26, no. 2 (1978): 213.

глашение и гражданский акт между двумя юридически и морально ответственными лицами, которые обязуются выполнять религиозный долг⁸. Этот социальный и религиозный договор автоматически включает в себя обязательные условия исламского права и связывает обе стороны религиозными правилами, даже если они прямо не заявлены.

Религиозное признание гражданских разводов ограничивается тем, что исламское право лишает судей-немусульман судебной власти, особенно в вопросах семейного права. Даже если гражданское судопроизводство будет соответствовать религиозным обычаям, религиозная принадлежность гражданского судьи будет определять исламскую легитимность его решений. Этот теологический и юридический вопрос занимает центральное место в классическом исламском праве, в функционировании судов по семейным делам в большинстве мусульманских стран сегодня и в практике многих мусульман Северной Америки. Развитие исламских правовых теорий о судебной власти в периоды существования мусульманской диаспоры дает возможность юридически гибко охарактеризовать положение мусульманских меньшинств, проживающих в немусульманских странах, и обеспечить альтернативные механизмы разрешения семейных споров в отсутствие судей-мусульман.

Наиболее распространенными методами расторжения брака в соответствии с исламским законодательством, которые не требуют участия какого-либо судебного органа, принимающего решения, являются *талāқ* и *хулʿ*. *Талāқ* — это «устный или письменный односторонний развод, оформленный мужем, прямо или косвенно сигнализирующий о его намерении развестись»⁹. *Хулʿ* — это «устный или письменный двусторонний развод, инициированный женой, означающий разрыв. Это договорное соглашение, которое подразумевает выплату мужу финансовой компенсации в обмен на освобождение от брачных уз»¹⁰.

⁸ «Арабское слово “уқуд” охватывает всю сферу обязательств, включая духовные, социальные, политические и коммерческие. В духовной сфере “уқуд” касается обязательств человека перед Аллахом; в сфере общественных отношений этот термин определяет взаимосвязи, включая брачный договор». Noor Mohammad, “Principles of Islamic Contract Law,” *Journal of Law and Religion* 6, no. 1 (1988): 116.

⁹ Wahb, “Faith-Based Divorce Proceedings,” 111.

¹⁰ Мужу запрещено принуждать свою жену согласиться на *хулʿ* в качестве альтернативы одностороннему разводу; в противном случае он будет лишен права на финансовую компенсацию *хулʿ*. *Ibid.*, at 110–113.

Примечательно, что между исламскими и гражданскими методами расторжения брака нет внутренней равнозначности:

Лишь в ограниченных случаях гражданский развод или аннулирование брака могут рассматриваться как *талāк* и *хул'*. Жена, получившая разрешение на гражданский развод или аннулирование брака, несмотря на возражения мужа, должна самостоятельно добиться религиозного признания расторжения брака. Для облегчения разрешения супружеских споров в Канаде необходимы исламские юридические полномочия, чтобы: (1) оформить религиозный развод или аннулировать брак в дополнение к гражданскому разводу и (2) выступить посредником или третейским судьей в разрешении сопутствующих споров, используя религиозные законы и принципы¹¹.

На самом деле имамы Северной Америки участвуют в процессах проведения *талāк* или *хул'* в качестве посредников. В случаях, когда муж отказывается от *талāк* или борется за *хул'*, подходы имамов различаются. Некоторые имамы берут на себя роль судьи, чтобы иметь возможность признать брак недействительным (*фасх*) или распорядиться о разводе (*таṭлīк*). Оба эти метода не требуют привлечения к процессу мужа, необоснованно настаивающем на своем. Другие имамы воздерживаются от вмешательства в разрешение споров, опасаясь серьезных последствий.

СЕМЕЙНОЕ ПРАВО В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

Исламское право (*фикх/шарī'а*) не является продуктом государственного законодательства; это результат юридического анализа первичных божественных источников. Тем не менее политическая, социальная и институциональная динамика повлияли на развитие и применение исламского права. Этот динамичный процесс, в котором функционируют юристы, потребовал создания согласованных наборов правовых доктрин и юридических методологий, которые были приняты юридическими научными школами (*мазхаб*, мн. ч. *мазāхиб*). Мазхабы

¹¹ Wahb, "Faith-Based Divorce Proceedings," 112.

имеют существенные различия в своих основных доктринах, включая подходы к регулированию семейной ячейки¹². В своих позициях по основополагающим и финансовым вопросам они, как правило, придерживаются гендерной и иерархической структуры семьи. Это может быть «в интересах мужа... но с существенным базовым элементом взаимности обязательств по сделке»¹³. Несмотря на это, глубокие различия в мазхабах влияют на применение прав и средств правовой защиты в соответствии с исламским семейным законодательством.

Мазхабы систематически развивались вместе с юристами, применяя первоисточники к возникающим проблемам при помощи герменевтики и методов юридического обоснования, создавая различные сообщества интерпретаторов, задокументированные в трактатах, юридических заключениях (*фатāwā*, ед. ч. *фатwā*) и в судебных решениях. Исламская юриспруденция продолжала развиваться постепенно, включая развитие многожанровых и междисциплинарных исследований, кодифицируя законодательство и создавая правовые институты и государственную судебную системы.

Ранняя история исламского права воплощала различные формы правового плюрализма, выходящие за рамки его современной концепции (поскольку возникла в ответ на правовой централизм)¹⁴. Одним из примеров внутриисламского плюрализма является историческое разнообразие назначений судей в мазхабах, порой учитывающее различные образовательные и культурные особенности. Более того, было признано, что судебные решения, основанные на неисламской вере, учитывают интересы авраамических религиозных меньшинств. Действительно, подобного рода проявления правового плюрализма часто были предметом внутренней политической борьбы между династиями и между конкурирующими правовыми культурами¹⁵; они иллюстрируют развитие правовых институтов в условиях комплексности отношений между правом, политикой и обществом. Исторические примеры правового плюрализма, на

¹² Wahb, "Faith-Based Divorce Proceedings," 175-76.

¹³ Lama Abu-Odeh, "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt," *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 37, no. 4 (2004): 1070-1073.

¹⁴ John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism & Unofficial Law* 18, no. 24 (1986):1-2.

¹⁵ Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint Al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlūk Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 115, no. 1 (1995): 53-56.

которые повлияло применения исламского права общинами, необходимы для понимания развития современного правового плюрализма исламских семейных судов¹⁶.

Признание неисламских представлений о браке является частью приверженности ислама плюрализму семейного права. Возможно, это похоже на пространство, которое современный либерализм создает для частных вопросов и светского семейного права¹⁷. Плюрализм исламского семейного права основан на четырех основных факторах: 1) невозможность разрешения разногласий, возникающих в результате человеческого толкования в процессе поиска закона; 2) договорный характер исламского семейного права и его сочетание обязательных и разрешительных норм; 3) внесудебное религиозное регулирование семьи, предоставляющее сторонам возможность отступить от стандартных положений исламского права, и 4) готовность исламского права ограниченно признавать браки в рамках неисламских систем семейного права в соответствии с принципом предоставления немусульманам автономии в их религиозных делах¹⁸.

Несмотря на продолжающееся светское влияние в постколониальную эпоху, кодификация права в мусульманских странах в целом сохранила религиозные принципы. В частности, секуляризация оказала наименьшее влияние на исламское семейное право, которое в значительной степени сохранилось во всем мусульманском мире. Хотя области уголовного, финансового и административного законодательства были изменены, «закон о личном статусе, некоторые части которого, касающиеся брака и наследования, были непосредственно заимствованы из Корана, оставался практически неизменным до наших дней»¹⁹. Различные исламские проекты кодификации, включая обширный проект «Маджалла», кодифицировали темы финансовых операций, завещаний и имущества, а также свидетельские показания²⁰, но

¹⁶ Aron Zysow, "Islamic Law and Political Authority," *Harvard International Review* 7, no. 6 (1984): 44.

¹⁷ Mohamed Fadel, "Political Liberalism, Islamic Family Law and Family Law Pluralism" в *Marriages and Divorce in Multi-Cultural Context: Reconsidering the Boundaries of Civil Law and Religion*, ed. Joel A. Nicholes (Cambridge University Press, 2010), 165-66.

¹⁸ Ibid., 175–193.

¹⁹ Khadduri, "Marriage in Islamic Law," 214.

²⁰ Дополнительную информацию о проектах кодификации, затрагивающих различные мазхабы и другие правовые области, см. Fatima El-Awa, *ʿAqd al-tahkīm fi al-sharīʿah wal-qānūn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2002), 105–127.

не включали никаких вопросов семейного права. В 1917 году была предпринята первая попытка разработать всеобъемлющий исламский семейный кодекс: Османский кодекс семейных законов был призван централизовать власть и стандартизировать правовые нормы²¹. Этот кодекс был принят многими странами Ближнего Востока и использовался в течение длительного периода, а некоторые современные государства, такие как Ливан и Иордания, до сих пор применяют его отдельные положения²². Ключевой причиной эффективного применения данного кодекса является его юридическая гибкость, позволяющая основывать решения на учении нескольких мазхабов, что отличает его от «Маджалла». Это побудило правоведов мусульманских стран полагаться на обширную юридическую литературу при разработке семейных кодексов и реформировании правовой культуры.

В современной юриспруденции принимается во внимание верховенство исламского права в семейных вопросах и данный аспект прямо упоминается в прецедентном праве. Например, в 1979 году Кассационный суд Египта заявил, что все положения должны «основываться на чисто светской доктрине... которой может придерживаться общество в целом и которая не должна быть связана с какими-либо положениями религиозных законов»²³. Однако, занимаясь секуляризацией общих положений, Суд прямо поддержал «устоявшуюся судебную практику этого Суда, согласно которой исламский закон [*шарīʿa*]... в принципе применяется к положениям по вопросам *семейных отношений*»²⁴. Несмотря на повсеместное сохранение исламского семейного права, оно избежало стагнации. С течением времени оно претерпело значительные изменения и продолжает порождать новые, порой противоречивые модификации.

В настоящее время большинство систем семейного права в мусульманских странах допускает правовые реформы, направленные на пересмотр классических юридических кодексов²⁵. В этом качестве законодательство охватывает правовые

²¹ Kristen Stilt, Salma Waheedi & Swathi Griffin, "The Ambitions of Muslim Family Law Reform," *Harvard Journal of Law & Gender* 41 (2018): 308.

²² El-Awa, *ʿAqd al-tahkīm*, 92.

²³ Hussein Ali Agrama, "Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or Religious State?" *Comparative Studies in Society and History* 52, no. 3 (2010): 506.

²⁴ Maurits S. Berger, "Secularizing Interreligious Law in Egypt," *Islamic Law & Society* 12, no. 3 (2005): 406 (выделено Вахаб).

²⁵ Syed Naqvi, "Modern Reforms in Muslim Family Laws: A General Study," *Islamic Studies* 13, no. 4 (1974): 235.

доктрины, выходящие за рамки общепринятых ортодоксальных школ, и отвечает быстро меняющейся социальной динамике²⁶. Данные реформы предоставляют женщинам дополнительные права в неоднозначных ситуациях, такие как право опекуна при заключении брака, супружескую поддержку и алименты, опеку над детьми и расторжение брака в судебном порядке. Например, расторжение брака по аннулированию через суд или развод по решению суда обычно доступны в большинстве мусульманских стран на основании выборочного предпочтения одной из ортодоксальных юридических школ:

...Доктрина Малики применима сегодня в большинстве мусульманских стран ...классический ханафитский закон практически не позволяет жене требовать расторжения брака на каком-либо другом основании. Но в Пакистане, где большинство является последователями ханафитского мазхаба, Закон о расторжении мусульманских браков от 1939 года дает жене право требовать развода также и по четырнадцати другим причинам²⁷.

Несмотря на согласие провести правовую реформу в ряде стран, считается, что только Турция отменила шариат, а Тунис только частично отказался от него, упразднив многоженство²⁸. Большинство ближневосточных и арабских стран следуют шариату как в процессуальном, так и в материальном праве и адаптируют его к современным социальным изменениям, не меняя существенно его основных принципов.

Религиозные полномочия неисламской судебной системы

Доступ к правосудию определяется тем, кто участвует в вынесении судебных решений. Судебная система руководствуется двумя авторитетными позициями: ученого-правоведа (*муфти*) и судьи (*кади*). Явное различие между ними заключается в том,

²⁶ Обзор схем разводов в современных мусульманских государствах можно найти в работе Abdullah An-Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (London: Zed Books, 2002).

²⁷ Ibid., 240.

²⁸ Khadduri, "Marriage in Islamic Law," 217.

что *муфтй* выносит фетву, не имеющую обязательной силы, а *кадй* выносит решение, подлежащее исполнению (*хукм*). Соответственно, религиозные нормативные постановления подразделяются на две категории: 1) те, которые можно получить только посредством фетвы, например, относительно вопросов, связанных с актами поклонения, включая ритуалы молитвы и поста, и 2) те, что можно вывести посредством или фетвы, или *хукм*, например, касательно вопросов, связанных с договорными соглашениями, включая брак и развод²⁹.

Хотя исламская концепция судебной власти имеет несколько определений, все они относятся к авторитету *кадй* и его *хукм*. По сути, *хукм* — это юридически и морально обязывающее решение, вынесенное законной властью, основанное на божественном источнике, которое разрешает конфликт окончательно и бесповоротно³⁰. Примечательно, что *хукм* не только связывает истца, но и морально обязывает любые третьи стороны, например юристов, которые могут придерживаться противоположных взглядов³¹. *Хукм* является авторитетным «не потому, что он соответствует той или иной конкретной правовой норме, а из-за абсолютной власти, которая присуща институциональному положению [*кадй*]» в правовой системе³². То, что судебное решение носит религиозно обязательный характер, потребовало от мусульманских юристов разработать строгие условия отбора для назначения на должность судьи. Практически все мазхабы требуют, чтобы *кадй* имел высокий уровень знаний в области исламского права³³, а также был мусульмани-

²⁹ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī. *al-Furūq*, ed. Muḥammad Sirāj & ‘Alī Jum‘a, 1st ed., 4 vols. (Cairo: Dār Al-Salām, 2001), 1:1182.

³⁰ См. термин *кадй* в *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyah* (Kuwait: Dār al-Safwa 1995), 33:291–93.

³¹ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī. *al-Ihkām fī tamyiz al-fatāwā ‘an al-aḥkām wa taṣarrufāt al-qāḍī wal-imām* (The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Ruler), translated by Mohamad Fadel (Yale University Press, 2017), 14.

³² Anver Emon, “Islamic Law and the Canadian Mosaic: Politics, Jurisprudence, and Multicultural Accommodation,” *Canadian Bar Review* 87, no. 2 (2008): 400

³³ О различных требованиях каждой суннитской школы см. *al-Mawsū‘ah al-fiqhiyyah*; Ghulam Murtaza Azad. “Qualifications of a Qāḍī,” *Islamic Studies* 23, no. 3 (1984): 249. Обсуждение данных условий у шиитов см. Muḥammad Ḥasan al-Najafī. *Jawāhir al-kalām fī sharḥ shara’i‘ al-Islām*, ed. Ḥaidar al-Dabbāgh, 2nd ed, 44 vols. (Iran: Mu’ssasat al-Nashr al-Islāmī, 2012), 41:12–95.

ном, признанным действующей политической властью³⁴, честным и с хорошими манерами, физически компетентным и психически устойчивым³⁵. Другие условия оспариваются между мазхабами, например, что касается пола *kāḍī*³⁶ и его происхождения³⁷. Существуют также дополнительные условия, выдвигаемые определенными теологическими группами.

Эволюция исламской правовой системы была не только результатом ее кодификации, но также и систематизации судебной системы, разработки требований к назначению судей и результатом развития юридической подготовки³⁸. Переход от традиционной системы правления к национальному государству в сочетании с секуляризацией и кодификацией повлиял на форму и характер судебной власти. Например, изменились требования к квалификации судей: с определенного уровня исламской учености они перешли на современный уровень квалификации юридических школ³⁹. Хотя эти изменения могут быть оправданы сокращением свободы усмотрения судей, которое сопровождало кодификацию исламского права, они подорвали религиозный характер юридической позиции, а также связанные с ней социальные и теологические ожидания. Тем не менее даже после секуляризации религиозный авторитет судей и исключительное право мусульманских судей в судах по семейным делам остаются частью норм исламского семейного права⁴⁰.

³⁴ *Al-Mawsū‘ah al-fiqhiyyah*.

³⁵ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Khatīb al-Shirbīnī. *Mughnī al-muhtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-minhāj*, 4 vols. (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1985), 4:375.

³⁶ Abū Bakr ibn Mas‘ūd Kāsānī. *Badā’i‘ al-ṣanā’i‘ fī tartīb al-sharā’i‘* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1974), 9:4079; Karen Bauer, “Debates on Women’s Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law,” *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 1 (2010): 1.

³⁷ Muḥammad al-Dasūqī. *Hāshiyat al-dasūqī ‘alā al-sharḥ al-kabīr*, 4 vols., (Cairo: ‘Īsa al-Halabī, 2004), 4:129-130; al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 41:14.

³⁸ См., например, Najibah M. Zin, “The Training, Appointment, and Supervision of Islamic Judges Malaysia,” *Pacific Rim Law and Policy Journal* 21, no. 1 (2012):115.

³⁹ См. Nadia Sonneveld & Ahmed Tawfik, “Gender, Islam and Judgeship in Egypt,” *International Journal of Law in Context* 11, no. 3 (2015):348.

⁴⁰ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), особенно главы “Shari‘a Postulates, Statutory Law and the Judiciary”.

Исключения из условий назначения судей

Фундаментальной целью ислама является обеспечение справедливости для всех и поддержание социальной стабильности. Следовательно, исламское право рассматривает назначение судей как общественную ответственность⁴¹. Поэтому, если не создать функциональной судебной системы, все общество будет привлечено к религиозной ответственности. Аль-Джувеини назвал «установление правосудия среди мусульман, освобождение угнетенных от угнетателей и разрешение конфликтов между тяжущимися сторонами» одной из основ исламской веры и одной из наиболее важных общинных обязанностей⁴². Другие ученые-шафииты считали, что занять должность судьи, если соблюдены необходимые условия, важнее, чем участвовать в джихаде⁴³. Общинный долг «предписывать добро и запрещать зло»⁴⁴ требует, чтобы члены сообщества помогали судебной системе, поддерживая социальную справедливость и защищая права людей посредством дачи свидетельских показаний⁴⁵. Судейство само по себе считается средством предписания добра и запрета зла⁴⁶. Благодаря ему достигаются религиозные и мирские интересы⁴⁷.

⁴¹ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī Al-Jaṣṣās. *Sharḥ kitāb adab al-qāḍī lil-imām Abī Bakr al-Khaṣṣāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), 361–65.

⁴² ‘Abdulmalik al-Juwaynī. *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Maḍhahab*, ed. ‘Abdul‘azīm al-Dīb, 1st ed., 20 vols. (Beirut: Dār al-Minhāj, 2007), 18:458.

⁴³ Abū Ḥamid al-Ghazālī, al-Wasīṭ fī al-Maḍhhab, ed. Aḥmad Ibrāhīm & Muḥammad Tāmer, 1st ed., 7 vols. (Cairo: Dār al-Salām, 1997), 7:287. См. также al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (no. 20172): знаменитый *māb’ū* Масрук сказал: «Судить между людьми [праведно] всего один день для меня лучше, чем вести джихад в течение года».

⁴⁴ Обсуждение этой общественной обязанности см. Abū Ḥamid al-Ghazālī. *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, 1st ed., 10 vols. (Jedda: Dār al-Minhāj, 2011), 4:535–663; David Decosimo. “An Umma of Accountability: Al-Ghazālī against Domination,” *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98, no. 3 (2015):260.

⁴⁵ Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī. *al-Ashbāh wal-Naẓā’ir*, ed. Muḥammad Tāmer & Ḥāfiẓ Ḥāfiẓ, 7th ed., 2 vols. (Cairo: Dār al-Salām, 2018), 2:722.

⁴⁶ Abū al-Ḥasan al-Māwardī. *al-Hāwī al-kabīr*, ed. ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd and ‘Alī Mu‘awwaḍ, 1st ed., 11 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 16:7; Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Farḥūn. *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-uqḍiyah wa manāḥij al-aḥkām*, ed. Jamāl Mar‘ashlī, special edition, 2 vols. (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003), 1:10.

⁴⁷ Badr al-Dīn Ibn Jamā‘ah. *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām*, ed. Fu‘ād Aḥmad, 1st ed., (Qatar: Ri‘āsat al-Maḥākīm al-Shar‘iyyah wa-al-Shu‘ūn al-Dīniyyah, 1985), 88.

В целях практической адаптации, исламское право в различных школах и на протяжении всей истории предусматривало широкий спектр исключений, когда условия назначения судей не могли быть соблюдены. Почти все мазхабы предлагают определенную гибкость в отношении обстоятельств, позволяющую отказаться от некоторых условий для защиты гражданских прав, предоставления социального обеспечения и предложения альтернативных способов разрешения споров. Ахмад ибн Ханбал отметил важность того, чтобы доступ к правосудию не был поставлен под угрозу строгим соблюдением требований, следующим образом: «должен быть судья [доступный для людей], чтобы их права не были нарушены»⁴⁸. Таким образом, юристы ханбалитской школы заявляют, что условия в целом должны соблюдаться в максимально возможной степени, отдавая приоритет наилучшим имеющимся кандидатам⁴⁹.

Что касается уровня юридических знаний, то маликитская школа разрешала назначение *мукаллид* или кандидата, не обладающего знаниями, с оговоркой, что первый подчиняется только вердикту своего «*имама мазхаба*»⁵⁰, а второй будет консультироваться с учеными, прежде чем выносить решение⁵¹. При обсуждении условия религиозной честности, многие ханафитские юристы узаконивали назначение нечестивых (*fāsiq*) судей, в то же время запрещая политической власти инициировать их назначение, чтобы облегчить доступ к правосудию⁵². В противном случае «не будет легитимной судебной системы, особенно в наше время»⁵³. Кроме того, ханафитские юристы подтверждали законность мусульманских судей, назначенных немусульманскими властями, если мусульманская община, находящаяся под их юрисдикцией, одобряла кандидатов⁵⁴.

⁴⁸ Manṣūr ibn Idrīs al-Buhūti. *Kashāf al-qinā‘ ‘an matn al-iqnā‘*, 6 vols. (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1983), 6:286.

⁴⁹ Ibid., 296.

⁵⁰ Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, 1:21–22.

⁵¹ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyat al-Dasūqī*, 4:129.

⁵² Muḥammad ibn ‘Umar Ibn ‘Ābidīn. *Radd al-muḥtār ‘alā al-durr al-mukhtār sharḥ tanwīr al-abṣār*, ed. ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd and ‘Alī Mu‘awwad, 1st ed., 14 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 8:25.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 5:368; Niẓām. *al-Fatāwā al-hindiyyah*, ed. Maḥmūd Maṭrajī, 6 vols. (Damascus: Dār al-Fikr, 1991), 3:307. Аль-Изз ибн Абд ас-Салам (ум. 660/1262), шафиитский юрист, также придерживался этого мнения: al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām. *Qawā‘id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, ed. Nazīh

Что касается условия признания [судей] законной мусульманской властью, то юристы-шафииты отговаривали судей уходить в отставку из-за того, что новый предполагаемый правитель был несправедливым или нелегитимным по другим причинам. Они также отговаривали общественность отменять назначение «неквалифицированных» судей⁵⁵, дабы предотвратить больший вред от социальных волнений против политической правящей системы.

Двенадцатеричная школа шиитов также допускала некоторые исключения, связанные с уровнем учености и честности судьи, несмотря на строгое условие школы получать подтверждение назначения судей от «имама»⁵⁶.

Такой широкий спектр исключений породил отдельные правовые доктрины, характерные для некоторых из упомянутых школ. Термин «судья по необходимости» (*kāḍī al-ḍarūra*) был введен в обиход и наиболее полно развит в шафиитском мазхабе⁵⁷. Слово «необходимость» относится к общественной потребности в расширении доступа к правосудию, которая превалирует над важностью удовлетворения индивидуальных требований для назначения на должность судьи: решения по назначению «исполняются вследствие необходимости, дабы не ущемлять интересы и чаяния людей»⁵⁸. Акцент на необходимости также усиливает обусловленный обстоятельствами характер этих назначений, допустимых только в качестве исключения из правил, тем самым соответствуя условию о том, что первоначальные требования, предъявляемые к *kāḍī*, должны быть соблюдены, когда это возможно⁵⁹. Данный подход отражается в

Ḥammād and ‘Uthmān Jum‘ah, 1st ed., 2 vols. (Damascus: Dār Al-Qalam, 2000), 1:121-2. Еще одно упоминание того же мнения у шафиитов ад-Дамири (ум. 808/1405) приписывает Ибн ар-Рифе (ум. 710/1310): Kamāl al-Dīn al-Damīrī. *al-Najm al-wahhāj fī sharḥ al-Minhāj*, 1st ed., 10 vols. (Jedda: Dār al-Minhāj, 2004), 10:151. Однако аль-Хатиб аш-Ширбини (ум. 977/1570) счел мнение Ибн Абд ас-Салама неточным. Также см. ‘Abd al-Karīm Zaydān. *Nizām al-Qaḍā’ fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyah* (Beirut: Al-Risala Foundation, 1989), 36-37.

⁵⁵ Zakariyā al-Anṣārī. *Asnā al-maṭālib sharḥ rawd al-tālib*, ed. Muḥammad Tāmir, 2nd ed., 9 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012), 9:103-104.

⁵⁶ Al-Najafī. *Jawāhir al-Kalām*, 90-94; al-Khush, *al-qaḍā’*, 163.

⁵⁷ Ibn Ḥajar al-Haytamī. *Tuḥfat al-muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, ed. Anwar al-Dhāghistanī, 1st ed., 10 vols. (Kuwait: Dār al-Ḍiyā, 2020), 7:219.

⁵⁸ Ibn al-Naqīb al-Miṣrī. *The Reliance of the Traveler*, translated by Nuh Keller (Maryland: Amana Publications Beltsville, 2008), 629-30.

⁵⁹ *Al-Mawsū‘ah al-fiqhiyyah*, 13:166.

полномочиях, предоставляемых судье в силу обстоятельств, когда это необходимо. В частности, авторитет такого судьи зависит от того, насколько обстоятельно он будет консультироваться с учеными специалистами перед вынесением решения, поскольку это обеспечит использование веских юридических обоснований⁶⁰. Кроме того, в судебных решениях должны содержаться прямые ссылки на подтверждающие доказательства, чтобы стороны судебного процесса могли задать вопросы об их силе, а также о достоверности любых свидетелей⁶¹. Данные правила демонстрируют сложность обоснования легитимности судьи по необходимости, а также оценки масштабов его роли и снижения риска процессуальных злоупотреблений.

Сообщество замещает юридическую власть

Мусульманские сообщества, живущие под управлением немусульманской правовой системы, руководствуются рамками общественной ответственности ислама (*фард kifā'iyā*), чтобы и дальше достигать своих высших целей⁶². В частности, при отсутствии процедуры назначения *кади* исламский закон возлагает на лидеров общин⁶³ ответственность за назначение наиболее квалифицированных из имеющихся судей. Примечательно, что недвусмысленно признавалось общественное содействие разрешению семейных споров: «Жене отсутствующего мужа [местонахождение которого неизвестно] разрешено поднять свой вопрос [о разводе] перед [мусульманским] судьей, [мусульманским] правителем... или мусульманской общиной»⁶⁴. Хотя подобные постановления можно найти во всех мазхабах⁶⁵, наиболее известны они в ханафитской и маликитской школах.

⁶⁰ С этой позицией согласны все мазхабы. Ibid.

⁶¹ Al-Haytamī, *Tuhfat al-muhtāj*, 7:59.

⁶² Обзор правовой концепции *фард kifā'iyā* и ее применения см. в Yousef Aly Wahb, "Farḍ Kifāyah: The Principle of Communal Responsibility in Islam," *Yaqeen Institute*, 2021, <https://yaqeeninstitute.ca/yousef-wahb/fard-kifayah-the-principle-of-communal-responsibility-in-islam>.

⁶³ В исламской традиции их называют «ахл ал-халл ва ал-ақд», т. е. люди, обладающие дискреционными политическими и социальными полномочиями по принятию или расторжению пакта. См. al-Haytamī, *Tuhfat al-muhtāj*, 531-532.

⁶⁴ Muḥammad al-Mukhtār Shinqīṭī. *Mawāhib al-jalīl min adillat Khalīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2004), 3:210.

⁶⁵ О признании шафиитами судей, назначаемых общиной, см. al-Haytamī. *Tuhfat al-muhtāj*, 7:531-532. О разрешении ханбалитами сооб-

Некоторые из этих юридических постановлений появились во время экспансии немусульманских властей на мусульманские земли. Например, живший в XV веке ханафитский юрист Ибн аль-Хумам утверждал, что мусульманские общины, проживающие в Кордове, Валенсии и некоторых частях Эфиопии, там, где власть перешла к немусульманам, должны по возможности назначать правителя и судью⁶⁶. Судьи, назначаемые общинами, также упоминал в XVI веке аль-Ваншариси в книге «*Ал-Мий'ār ал-Му'риб*», в которой приводятся многочисленные мнения маликитских юристов, описывающих методы, с помощью которых община может самостоятельно действовать, будучи в ситуации меньшинства, в отсутствие мусульманских судебных органов. Одно из первых прямых упоминаний о мусульманских меньшинствах было сделано ханафитским юристом XIX века Ибн Абидином: «В странах с немусульманскими властями мусульманам разрешено совершать коллективные молитвы и отмечать праздничные дни... назначение судьи будет законным только с одобрения мусульманской общины»⁶⁷. Он добавил, что мусульманам следует обратиться за содействием в этом к властям данных земель.

Недавняя история индийских мусульман также свидетельствует о развитии дискурса о доступе к правосудию в условиях британской колонии. Индийский ученый XX века Ашраф Таханави признавал крайнюю трудность применения исламского семейного права в соответствии со всеми постановлениями ханафитской школы, самой доминирующей школы на субконтиненте, находясь под жестким британским правлением. В своей книге «*Ал-ҳила ан-нāджиза*» он обсуждал законные способы, которыми мусульманские женщины могут получить развод в сложных ситуациях, когда мужья не дают на это согласия⁶⁸. Его научная деятельность считается частью долгой борьбы индийских мусульман против англо-мусульманского зако-

ществу подтверждать юридические решения см. Abū Ya'la al-Farrā. *al-Aḥkām al-sultāniyya*, ed Muḥammad al-Fiḳī, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 73.

⁶⁶ Al-Kamāl ibn al-Humām. *Sharḥ faṭḥ al-qadīr*, ed 'Abdulrāziq al-Mahdī, 1st ed., 10 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 7:246.

⁶⁷ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muḥtār*, 8:43.

⁶⁸ Для исследования исторической и правовой подоплеку этого вопроса в Индии см. Rohit De, "The Two Husbands of Vera Tiscenko: Apostasy, Conversion, and Divorce in Late Colonial India," *Law and History Review* 28, no. 4 (2010): 1012–1020.

нодательства, разработанного британцами для обращения со своими мусульманскими подданными⁶⁹.

Исламские законы о разрешении споров

Среди множества моделей альтернативного разрешения споров (АРС) в классическом исламском праве три имеют отношение к семейным вопросам в Северной Америке: судебное решение под руководством сообщества (*қада ал-дарӯра*), частное урегулирование (*сулх*)⁷⁰ и арбитраж (*тахкӣм*)⁷¹. Первая модель регулирует деятельность судей, назначаемых сообществом, в качестве временной альтернативы отсутствию официальных судей. Ключевым критерием принадлежности первоначального или альтернативного судебного органа к мусульманской вере, является консенсус в классическом исламском праве.

Вторая модель, *сулх*, поощряется Кораном и Сунной как средство разрешения споров между сторонами. *Сулх* в широком смысле определяется как метод, включающий посредничество, переговоры и примирительную процедуру: «урегулирование, основанное на компромиссе, достигнутом самими спорящими сторонами или с помощью третьей стороны»⁷². Поскольку *сулх* влечет за собой отказ от прав или компромисс с ними, он может применяться только к сфере «прав людей», в отличие от не подлежащих обсуждению «прав Бога» (т. е. ритуальных действий и некоторых предписанных наказаний). В контексте супружеских разногласий Коран, увещевая пары, заявляет, что «*сулх* — лучшее»⁷³.

Исламская концепция отправления правосудия в обществе поощряет людей искать *сулх*, а не заниматься публичными

⁶⁹ Emon, “Islamic Law and the Canadian Mosaic,” 402–410 (описывает принятие в Великобритании Закона о применении мусульманского личного права (шариата) (1937 г.) как неудачную попытку согласовать исламское право и различные методологии его школ).

⁷⁰ Лингвистическое значение слова «*сулх*» означает прекращение спора. Юридическое значение заключается в прекращении спора путем заключения договора.

⁷¹ Лингвистическое значение слова «*тахкӣм*» означает назначение третьей стороны и предоставление ей полномочий принимать решение по какому-либо вопросу.

⁷² Aida Othman, “‘And Amicable Settlement Is Best’: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law,” *Arab Law Quarterly* 21, no.1 (2007): 68.

⁷³ Коран 4:128.

разбирательствами⁷⁴. Судьям рекомендуется отстраниться от своих судебных обязанностей, приказывая участникам спора сначала попытаться совершить *сулх*⁷⁵. Развитие классических законов *сулх* распространилось на раннюю кодификацию в XVI веке, османский «Маджалла» в XIX веке⁷⁶ и малайзийский «Шариатский закон о гражданском судопроизводстве» 2011 года, предписывали сторонам совершить попытку *сулх* с участием квалифицированных должностных лиц, прежде чем обращаться в суд⁷⁷.

Мусульманские юристы подразделяют *сулх* на различные виды урегулирования в зависимости от характера спора и отношений между сторонами. Эти категории включают следующие соглашения: между мусульманским и немусульманским государствами (т. е. международные договоры, перемирия и амнистии для участников военных действий и военнопленных); между сторонами спора по вопросам собственности, компенсации ущерба, бизнеса или финансовых соглашений; между мужем и женой по поводу развода и его урегулирования. Супружеские пары, как правило, обладают неотъемлемыми полномочиями в отношении расторжения брака без необходимости судебного признания.

Третья модель разрешения споров в классическом исламском праве — это добровольный арбитраж (*тахкīm*), имеющий обязательную силу. Хотя некоторые мусульманские ученые считают, что примером такой формы разрешения может служить стих Корана 4:35, другие современные практикующие юристы считают, что это означает лишь особую форму назначаемых судом арбитров, которые не заменяют судью при вынесении окончательного обязательного решения⁷⁸. Тем не менее

⁷⁴ Walid Iqbal, "Dialogue and the Practice of Law and Spiritual Values: Courts, Lawyering and ADR: Glimpses into the Islamic Tradition," *Fordham Urban Law Journal* 28, no. 4 (2001): 1036.

⁷⁵ Othman, "And Amicable Settlement Is Best," 73–80.

⁷⁶ «Маджалла» включала две главы, посвященные *сулх* и *ибрā'* (снятию ответственности с других лиц), в которых были сформулированы 40 законодательных и процессуальных пунктов их касающихся.

⁷⁷ Othman, "And Amicable Settlement Is Best," 72.

⁷⁸ Mohammad Salim El-Awa. *Dirasāt fī qānūn al-tahkīm al-miṣrī wal-Muqāran* (Cairo: Arab Centre for Arbitration, 2009), 216-17. Обязательная сила принудительной медиации заключается в окончательном решении судьи, а не в соглашении, достигнутом при содействии посредника, что является еще одним ключевым различием между арбитражем и медиацией. Согласно данной точке зрения, спор о том, являются

все согласны с общепринятой практикой арбитража⁷⁹. Исламское материальное право содержит подробную информацию о темах, которые могут быть предметом арбитражного разбирательства, необходимой квалификации третейских судей, их обязанностях, о прекращении арбитража или мандата третейского судьи, а также о различных средствах правовой защиты. Помимо требования к арбитру быть мусульманином (особенно в семейном арбитраже), большинство этих законов и процедур могут интегрироваться в светские арбитражные схемы, поддерживающие свободу заключения договоров.

Тахкīm — это договор, согласно которому стороны соглашаются проводить арбитражное разбирательство, вместо того, чтобы прибегать к *қадā*, в отношении назначения третейского судьи и процесса начала разбирательства посредством вынесения решения⁸⁰. Таким образом, основными элементами *тахкīm* в исламском праве являются: стороны, третейский судья, письменное или устное согласие на заключение договора, его предмет и арбитражное решение. Что касается предмета спора, большинство юристов ограничивают арбитраж вопросами сделок, которые обычно находятся в сфере частных прав людей⁸¹. Подобно *сулх*, *тахкīm* не подразумевает принятие решения в отношении «прав Бога», особенно в том, что касается штрафов и наказаний. С учетом процедурных различий между мазхабами *тахкīm* допускается в семейных спорах⁸². Полномочия по разрешению религиозного развода без согласия пары являются предметом разногласий среди представителей мазхабов, ограниченных, как правило, спектром полномочий третейских судей, назначенных судом, в их посреднически-арбитражном процессе⁸³. Арбитраж прекращается в результате дисквалифи-

ся ли два представителя семьи со стороны обоих супругов агентами (*вакїлами*) или судьями (*хāкїмами*), не относится к сфере арбитража, обсуждаемой в данной статье.

⁷⁹ *Ibid.*, 219–20.

⁸⁰ Mahdi Zahraa & Nora Hak, “Taḥkīm (Arbitration) in Islamic Law within the Context of Family Disputes,” *Arab Law Quarterly* 20, no. 1 (2006): 11.

⁸¹ *Ibid.*, 27–29.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Юристы расходятся во мнениях относительно того, может ли арбитр взять на себя полномочия *кādū* и разрешить развод. Маликиты, меньшинство среди шафиитов, и одно мнение ханбалитов предоставляет арбитрам право разводить пару без согласия супругов. Однако ханафиты, а также шафииты и ханбалиты считают двух арбитров (в случае назначения судом) лишь представителями спорящих сторон и,

кации или отзыва третейского судьи(судий), отзыва согласия любой из сторон, утраты правоспособности одной из сторон или оглашения решения⁸⁴. В случае наличия более чем одного третейского судьи требуется их единогласное мнение по вынесенному решению.

Исламское право ограничивает власть суда по пересмотру арбитражных решений. Исполнение решения считается бесспорным при соблюдении определенных условий: 1) оно вынесено квалифицированным третейским судьей, 2) в отношении действительного предмета *тахкīm*, 3) в соответствии с принципами исламского права и 4) при неизменном согласии сторон на протяжении всего процесса⁸⁵. Современные правовые системы в мусульманском мире регулируют арбитражные процессы в свете вышеупомянутых норм классического исламского права, свободы заключения договоров и содействия заключению обязательных соглашений вне суда по разумной цене и своевременно⁸⁶.

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ЮРИСПРУДЕНЦИЯ ПО СЕМЕЙНЫМ ВОПРОСАМ МУСУЛЬМАНСКОГО МЕНЬШИНСТВА

В отсутствие действующей исламской системы различные правовые доктрины позволяют сообществу либо признавать временных судей, либо заменять их. Однако вопрос о вероисповедании судьи остается неоднозначным моментом в оспариваемом простом бракоразводном процессе, инициированном женой. Столкновение с богословскими, правовыми и социальными трудностями при попытке согласовать религиозные обязательства в рамках двух независимых правовых структур (исламской и светской) привело к появлению направления «Фикх

следовательно, не имеющими полномочий разводить их без их согласия. Ibid., 35–38.

⁸⁴ Ibid., 38–41.

⁸⁵ Ibid., 30–31. До вынесения арбитражного решения стороны могут отозвать или отстранить арбитра(ов). Некоторые юристы приостанавливают право на отзыв после начала арбитражного процесса.

⁸⁶ Подробную информацию о развитии современного арбитражного права в мусульманских странах см. Al-Awa, *Dirasât fî qānūn al-tahkīm*, 311–356.

меньшинств» (*фиqh ал-акаллийāt*)⁸⁷ в 1990-х годах⁸⁸. Обычно в нем рассматриваются вопросы, связанные с браком, разводом, питанием, одеждой, политической деятельностью и финансовыми операциями, что способствует бесконфликтному применению шариата в таких делах, которые касаются отдельной личности⁸⁹. Однако *фиqh ал-акаллийāt* в основном опирается на правовую практику, которую можно охарактеризовать как «исключение из правил», поскольку она опирается на неустоявшееся определение «мусульманского меньшинства» и юридические принципы, действующие в рамках временной необходимости.

Чтобы отразить современные проблемы диаспоры в традиционном исламском праве, юридическая аргументация *фиqh ал-акаллийāt* в первую очередь касается того, чтобы очертить рамки «мусульманского меньшинства». Данный термин восходит к появлению мусульманских общин в Европе после падения исламской Испании в 1492 году⁹⁰ и распространяется на современные условия существования мусульманских сообществ по всей Северной Америке⁹¹. Однако до XX века это понятие широко не использовалось мусульманскими юристами, историками, богословами и даже политологами⁹². Сегодня этот термин все еще не получил четкого описания вне рамок определения «религиозного меньшинства» в международном праве⁹³. Вместо этого его обычно относят к социально-правовому статусу мусульман, живущих в обществе, управляемом немусульманскими политическими и правовыми системами. Эта

⁸⁷ См. ‘Abdullah ibn Bayyah. *Shinā‘at al-fatwā wa-fiqh al-aqalliyyāt* (Rabat: Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth wa-Ihyā’ al-Turāth, al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah lil-‘Ulamā’, 2012).

⁸⁸ См. Andrew March. “Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities? Islamic Discussions of Western Secularism in the ‘Jurisprudence of Muslim Minorities’ (*Fiqh Al-Aqalliyyat*) Discourse,” *Condozo Law Review* 30, no. 6 (2009): 2824–2827.

⁸⁹ Zahela Kamarauddin, Umar A. Oseni & Syed Khalid Rashid, “Transformative Accommodation: Towards the Convergence of Shari’ah and Common Law in Muslim Authority Jurisdiction,” *Arab Law Quarterly* 20, no. 3 (2016): 255.

⁹⁰ Amila Buturovic, “European Islam,” в *The Oxford Handbook of Global Religions*, ed. Mark Juergensmeyer (Oxford: Oxford University Press, 2006), 437.

⁹¹ Sherman Jackson, “Islamic Law, Muslims and American Politics,” *Islamic Law and Society* 22, no. 3 (2015): 270–271; Aḥmad Abū Sunnah. *al-‘Urf wal ‘ādah fi ra’y al-fuqahā’* (Cairo: Dār al-Bashā’ir, 2004), 253–254.

⁹² Mahmood Ghazi, “Shari’ah and the Question of Minorities,” *Policy Perspectives* 6, no. 1 (2009): 68.

⁹³ Ibid., 64.

изменчивое по сути понятие часто сбивает с толку смешанный светско-теократический характер большинства современных правовых систем Востока, искусственно создавая различие между мусульманским и исламским государствами.

Исключительность *фиqh ал-акаллийāt* по сравнению с правилами юриспруденции, обеспечивающими решение вопросов жизни в морально чуждом обществе⁹⁴, придают три правовых принципа: (1) традиционная систематика деления мира в соответствии с исламским международным правом⁹⁵; (2) подразумеваемые договорные обязательства и право гражданства при немусульманском управлении; (3) юридические принципы необходимости (*дарūrа*), общественного интереса (*маслаха*) и нужды (*хādжа*). Эти три принципа в совокупности обуславливают постоянное положение мусульман на Западе в условиях неопределенности, что проблематично и противоречит нынешнему акцентированию американских мусульман на принадлежности и политической активности. Таким образом, *фиqh ал-акаллийāt* может не дать практических и последовательных ответов на периодически возникающие актуальные вопросы, не говоря уже о том, чтобы дать представление о будущем мусульман на Западе.

Несмотря на то, что большая часть литературы по *фиqh ал-акаллийāt* адресована западной аудитории, она изначально написана на арабском языке, что иллюстрирует спорное предположение «вклада ученых арабского мира в ущерб повседневной практике и взглядам мусульман, фактически живущих в условиях западного секуляризма»⁹⁶. Такая привилегия провоцирует культурные конфликты среди различных этнических групп, путем усиления определенных позиций в представлениях религиозных лидеров. Несмотря на влияние глобализации на перекрестно опыляющиеся интеллектуальные дискуссии, исламская наука Запада и Ближнего Востока продолжают оставаться конкурирующими за авторитет голосами для мусульманских меньшинств.

Современные фетвы различаются в своих подходах к действительности развода по решению светского суда (т. е. выне-

⁹⁴ March, "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities?" 2825.

⁹⁵ А) *дār ал-Ислам* (территория ислама), б) *дār ал-сулх* (территория договора) и в) *дār ал-харб* (территория войны).

⁹⁶ March, "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities?" 2837.

сенного судьей-немусульманином) и оспариваемого мужем. Были проанализированы фетвы, изданные пятнадцатью правительственными и неправительственными организациями по всему миру в период с 2000 по 2021 год⁹⁷. Четырнадцать из пятнадцати фетв однозначно утверждали, что развод по решению суда, полученный женой без устного или письменного подтверждения религиозного развода, предоставленного мужем, не является религиозно обязывающим. Лишь одна фетва придерживалась иного мнения. Во многих фетвах предлагается, чтобы исламские центры и мечети, представленные их имамами, получили религиозно действительное разрешение узаконивать гражданские разводы и некоторые юридические соглашения между членами общины. Хотя все фетвы выступают за разрешение споров через исламские институты или религиозных лидеров, ни одна из них точно не разграничивает сферу религиозных или юридических полномочий, которыми они будут наделены, и не устанавливает процессуальных правил для обеспечения разумной религиозной практики и юридической совместимости. Большинство теологов и учреждений, издающих фетвы, а также многие практикующие североамериканские имамы до сих пор придерживаются мнения, что разводы по решению суда, вынесенные судьями-немусульманами, если их оспаривает муж, не являются обязательными по своей сути⁹⁸.

Руководствуясь доктринами о положении меньшинства, традиционными исключениями из условий назначения судей, обязательными последствиями контрактного права, более широкими концепциями теорий общественного договора и стремлением облегчить доступ к правосудию, современные мусульманские ученые расходятся во мнениях о религиозной легитимности гражданского развода и о том, квалифицируется ли он как «исламский» развод или нет. Несмотря на особое внимание, которое *фиqh ал-акаллийāt* уделяет семейному праву, мусульманам Северной Америки предстоит еще многое сделать для преобразования досовременной исламской правовой традиции в действенный свод правил, удовлетворяющий требованиям политического либерализма⁹⁹.

⁹⁷ Относительно обсуждения современных фетв, касающихся светских разводов по решению суда и связанных с этим практик канадских имамов, см. Yousef Aly Wahb, "Validity of Court-ordered Divorces in Modern Fatwas & Family Dispute Resolution as Practiced by Canadian Imams," *Canadian Journal of Law and Society* 38, no. 1 (2023).

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Fadel, "Political Liberalism," 198.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: РЕКОМЕНДАЦИИ ПО МЕТОДАМ ИСЛАМСКОГО АЛЬТЕРНАТИВНОГО РАЗРЕШЕНИЯ СПОРОВ (АРС) В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

Три классические исламские модели разрешения споров применимы к различным обстоятельствам, характерным только для мусульманской общины Северной Америки. *Каḍи ад-ḍарūra* может разрешить случаи *фасх*, чтобы устранить религиозные барьеры для развода мусульманских женщин. Этот шаг «может быть успешным, если одна из заинтересованных сторон отказывается признавать или разрешать спор, и когда существует широкая общественная поддержка одного или нескольких квалифицированных специалистов служить в этом качестве»¹⁰⁰. *Сулх* может быть средством заключения брачных контрактов, включающих *талāқ*, *хул'* и предоставляемые ими льготы (поддержка супруга, алименты на детей, воспитание детей, контакты, раздел имущества и махр).

По сравнению с двумя другими формами разрешения конфликтных ситуаций условия *тахкīm* легче выполнить, и они несут меньший риск злоупотреблений¹⁰¹. Однако уровень успеха данного метода зависит как от религиозного сообщества, так и от светской правовой системы. Руководствуясь общественной ответственностью, мусульманские ученые должны разработать модель АРС, соответствующую исламскому праву и адаптированную к североамериканскому контексту. С другой стороны, светская правовая система должна обеспечивать исполнение арбитражных решений без ущерба для гражданских прав или нейтралитета государства по отношению к религии.

В нижеприведенной таблице представлены услуги по АРС в семейных вопросах, которые могут быть предложены различными группами мусульманских ученых и практикующих юристов, принимая во внимание как исламские, так и светские процедуры:

¹⁰⁰ Musa Furber, "Alternative Dispute Resolution: Arbitration & Mediation in non-Muslim Regions," *Tabah Analytical Brief* no. 11 (Tabah Foundation, 2011), 8-9.

¹⁰¹ Ibid., 10.

	Муж согласен на расторжение брака			Муж оспаривает расторжение брака (если усилия посредничества/ третейского судьи не увенчались успехом)
	Исламский	Сулҳ	Таҳқим	Назначаемые общиной судьи
APC методы	Секулярный	Посредничество / переговоры	Арбитраж	нет
Результаты	Соответствующий исламу Обеспечиваем гражданскими властями Облегчающее следствие	Внутренний контракт/ Соглашение о раздельном проживании	Арбитражное решение	Сообщите жене о ее исламских правах, которые необходимо получить в рамках соответствующей законодательной схемы
	Расторжение исламского брака	Убедить мужа разрешить развод по религиозным причинам (<i>талāқ</i>) или дать на него согласие (<i>хул</i>)		После провозглашения гражданского развода, на слушании будет принято решение о признании жены недееспособной по религиозным причинам (<i>фасх</i>).

Институционализация услуг по альтернативному разрешению семейных споров позволит сторонам расторгнуть брачные отношения комплексно, прибегнув к *талāқ* или *хул*, а также создать морально и юридически обязательный документ, регулирующий их права и обязанности при раздельном проживании, либо в форме договорного соглашения, либо в форме арбитражного решения, в зависимости от используемой проце-

дуры и применимого законодательства соответствующей юрисдикции. В дополнение к содействию в расторжении брака и получении соответствующей исламским нормам судебной защиты посредством APC процедур, описанных в приведенной выше таблице, стороны также могут обратиться за помощью в составлении брачных контрактов, подлежащих исполнению в гражданском порядке, после вступлении в брак в соответствии с исламским правом.

Возможно, самым важным является то, что в случаях, когда мужа несправедливо отказывают в *талāқ* или не дают согласия на *хул*¹⁰², институционализация услуг APC поможет удовлетворить насущную потребность в квазисудебных полномочиях по предоставлению *фасх*. Хотя вопросы, связанные с *фасх*, должны рассматриваться судьями, назначаемыми общиной, независимыми от правовой системы и арбитражной схемы, для расследования обвинений и вынесения корректных исламских решений лучше всего подходит целостный орган альтернативного разрешения споров. В некоторых случаях *фасх*, как описано в таблице выше,

жена будет проинформирована о своих правах в соответствии с шариатом и ей будет рекомендовано обратиться в местные судебные органы, чтобы она могла удовлетворить эти права. После рассмотрения дела в суде арбитражный институт может выдать документ, подтверждающий окончательность развода, разъяснив основания для принятия решения и указав на то, что нешариатский суд использовался как средство получения того, что уже было предоставлено шариатом и что женщина может свободно выйти замуж повторно, как только истечет период ожидания. Подобное решение признает верховенство шариата при одновременном уважении местного законодательства¹⁰².

В случае данного сценария привлечение светского суда ограничивается обеспечением прав, которые заранее одобрены исламским законодательством (т. е. исполнение решения, а не его вынесение).

¹⁰² Musa Furber, "Alternative Dispute Resolution: Arbitration & Mediation in non-Muslim Regions," *Tabah Analytical Brief* no. 11 (Tabah Foundation, 2011), 12.

Необходимо принять строгие меры для предотвращения рисков, связанных с проведением неформальных процедур альтернативного разрешения споров неквалифицированными самоназначенными третейскими судьями, процессов, подверженных угрозе продемонстрировать дисбаланс сил, что приведет к конфликту интересов, а также к принятию решений, которым не хватает единообразия, юридической или религиозной силы для принудительного исполнения. Эти меры включают стандартизацию необходимых квалификационных требований, согласно исламу, и юридической подготовки для судей, назначаемых общиной, процедур предоставления *фасх* (включая руководящие принципы относительно допустимых доказательств), а также процедур подачи заявлений, представлений, слушаний и документирования. Предлагаемый нами институт должен обеспечить исламское юридическое и культурное разнообразие в части состава лиц, принимающих решения, а также создать механизмы поддержания административного надзора и борьбы с религиозными и социальными злоупотреблениями. Лица, принимающие решения, могут также выступать в качестве судебных экспертов-свидетелей, отвечая на вопросы, связанные с исламским правом, в научной и культурно приемлемой манере. Таким образом, предлагаемый орган будет способствовать развитию потенциала динамичного исламско-североамериканского семейного APC, функционируя в соответствии с существующей правовой системой и в гармонии с идеалами мультикультурализма.

Три адаптивные структуры — *сулх*, *тахкīm* и *кадй ад-дарура* — определяют работу мусульманской общины по облегчению расторжения религиозных браков для мусульманских женщин и созданию представительных органов, которые обеспечивают механизмы разрешения споров. Институционализация исламских служб альтернативного разрешения споров может помочь решать проблемы мусульманского сообщества, связанные с религиозным разводом и аннулированием брака, соответствующими исламским нормам дополнительными мерами правовой защиты, а также помочь в составлении добрых соглашений или соглашений о раздельном проживании, включающих исламские принципы. Разрешение семейных споров посредством религиозного права крайне необходимо для североамериканских мусульман в качестве защиты их религиозных убеждений, семейных ценностей и духовного аспекта устройства своих личных дел.

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 Гурмани (*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 прагматической 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 политология.

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 (ААПН) 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 Perestroikan 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 мусульманина является «либеральным» и, следовательно, «хорошим». В то же время политологи склонны анализировать основополагающие тексты, написанные исламистскими мыслителями, такими как Маудуди, вместо того, чтобы проследживать 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 этическим, 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 Дженнифер 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 (*фихх*) — 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. Rumeen 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 плюралистическом 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 неприменения 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 Tolerations,'" *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 откуда 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 предоставления 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 «неприкосновенным 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 Кадияни*», 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 праведных 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 неоправдана, 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 достойные 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 своим преемником после его смерти³³.

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 Tolerations,'" *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 «иджитхад» (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 «иджитхад», с современными парламентскими институтами, они способны обеспечить этим идеям ощутимую социальную и электоральную поддержку. Аналогичным образом в Турции авторитарный режим Мустафы Кемалю 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 Барелви, именно последняя группа одерживает верх благодаря своей институциональной власти. В отличие от Мустафы Кемалю 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 непреклонны 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 исламом 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 сосуществования 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 шариаате — 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 предложением 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 правополитической 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 Муншаррафом 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, призывавшими 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 Лау и Карин Йефет, конституционные положения, касающиеся ислама и прав личности, не только сосуществовали, 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, разделяемого обеими традициями: свобода 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 черо 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 правоведками, как посредством изучения мусульманских юридических текстов, так и через профессиональные конференции и семинары⁵⁵. В то время как Марч исследует потенциал «пересекающе-

adaltoN 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* приспособляется 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 уравнивается 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; *делегирующая 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 Хиршля, существующие исследования судов и религиозных трибуналов в «конституционных теократиях» «подобны ранним картам мира, на которых участки пустоты покрывали большую часть незападного мира... своего рода *terra incognita*, почти полностью неизведанная 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. Особенно 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 разбирательстве 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 нелиберальных 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 общаются 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.

ОБЗОРНЫЕ ЭССЕ

Ислам, авторитаризм и отсталость: глобальное и историческое сравнение

(Cambridge: Cambridge University Press, 2019. — 316 p.)

АХМЕТ КУРУ (АНМЕТ KURU)

В 2019 году профессор Ахмет Куру опубликовал свою нашумевшую книгу *«Ислам, авторитаризм и отсталость: глобальное и историческое сравнение»*. Я использую слово «нашумевшую» не в знак одобрения, а лишь для того, чтобы указать на полученные ею награды, среди которых совместно присуждаемая Американской ассоциацией политических наук престижная книжная премия имени Джервиса-Шредера за 2020 год. Более того, Куру и издатели активно продвигали книгу посредством мирового книжного тура, включая остановку в Гарварде, а также благодаря рецензиям в *Foreign Affairs* и многочисленных журналах по политологии и истории. Совсем недавно его аргументы были представлены в широко освещаемой статье бывшего премьер-министра Великобритании Тони Блэра, написанной после повторного завоевания Афганистана талибами, где он характерно осуждает «исланизм» как «угрозу первого порядка для безопасности Запада»¹.

¹ “Islamism remains first-order security threat to west, says Tony Blair,” *The Guardian*, 6 Sept 2021.

<https://www.theguardian.com/politics/2021/sep/06/islamism-remains-first-order-security-threat-to-west-says-tony-blair>.

В самой книге рассматривается длительно существующий подход к вопросам о месте ислама в развитии мусульманских государств и общества, особенно в современный период после Второй мировой войны. Согласно исследованиям Куру, корни авторитаризма, конфликтов и отсталости лежат в древних религиозно-политических конфигурациях, продолжающих оказывать давление по сей день и ведущих мусульманский мир к «застою» (3), неспособности подготовить интеллектуалов, готовых противостоять выросшей в XVI и XVII веках мощи Запада. Когда мусульманские государства начали покровительствовать исламским ученым (улемам), это привело к ослаблению независимости юристов. Последующие изменения также ослабили торговый класс, что способствовало созданию «союза улемов и государства», который (хотя и был мощным в военном отношении) «не смог возродить интеллектуальный и экономический динамизм ранних мусульман, поскольку он фактически устранил философов и маргинализировал торговцев» (5). Даже в откровенно светских государствах, возникших в XX веке, продолжалась «устойчивая маргинализация интеллектуалов и буржуазии» и, следовательно, «отсталость» и авторитаризм (6). В данном случае я не оспариваю ни его основные предположения об отсутствии либеральной демократии во многих странах с мусульманским большинством, ни его точное препарирование ложной связи между исламом и насилием. В настоящем обзоре я хочу подвергнуть сомнению многие из его прочих основных предположений, разоблачить ложные домыслы, которые он выстраивает вокруг постколониальных подходов, и подчеркнуть методологические и иные последствия нарратива, позиционирующего мусульманский мир как однозначно отстающий от остального мира. Я делаю это, разбирая его утверждение о том, что мусульманские религиоведы виноваты в отсутствии демократии и «слаборазвитости» — термин сам по себе многозначительный, рассматриваемый в последних разделах. Будучи толкователями и носителями исламской традиции, *улемы* (какими бы разными они ни были) не могут быть отделены от того, что есть ислам. Куру и сам это признает — в конце концов, именно слово «ислам» фигурирует в названии его книги. Таким образом, можно сказать, что на самом деле аргументы Куру позиционируют ислам как неспособный помочь государствам с мусульманским большинством сегодня соответствовать стандартам, установленным Куру.

При несоответствии этому стандарту, Куру представляет мусульман как отсталых, непостоянных и нуждающихся в

дальнейшей эволюции для достижения современных (западных) стандартов цивилизации. Учитывая растущее количество работ, признающих силу нарратива в формировании наших мыслей и взаимодействий, его работу нельзя игнорировать как чисто академическое упражнение, не имеющее последствий для реального мира. Нейробиология давно показала нам, что нарративы занимают центральное место в человеческом познании (Gazzaniga 1998; 2005; 2012). Склонность мозга облекать мысли в повествовательную форму связана с «нашей общей способностью видеть, как смежные события соотносятся друг с другом»². Более того, «эти рассказы о нашем прошлом поведении пронизывают наше сознание [в настоящем]»³. В области политологии Венер и Тис аналогичным образом продемонстрировали, что «господствующие нарративы... обеспечивают элитам основу для формирования мировоззрений во внешней политике, включая цели, выбор и интересы» (2016, 421). Другими словами, истории, которых мы придерживаемся, оказывают влияние на то, как мы воспринимаем нашу реальность, что делает их самих по себе чрезвычайно важными объектами для изучения и расшифровки (обзор см. в Sadriu 2021). Работа Куру представляет мусульман и ислам как нуждающихся в фундаментальной реформе и побуждает аудиторию думать и действовать в соответствии с такой постановкой вопроса, что только играет на руку пагубному вмешательству в дела мусульманских сообществ во всем мире.

Углубляясь в теоретизирование Куру, настоящая статья рассматривает три ключевых вопроса: (1) более широкую, неослабевающую в исследованиях тенденцию создавать стереотипы о том, что исламские ученые поддерживают авторитаризм; (2) склонность рассматривать проблемы мусульманского мира как нечто, целиком порожденное внутренней динамикой; и (3) роль дискриминационных нарративов о мусульманах во всем мире в легитимизации политики вмешательства. Я прорабатываю данные вопросы, чтобы показать связь между идеями Куру и широкими махинациями в мировой политике, а также то, как подлинно постколониальный анализ (подход, который он часто использует для прикрытия) может привести к более плодотворному рассмотрению взаимодействия между мусульманами, исламом и международным сообществом. В политической науке и связанных с ней областях исследования без-

² Gazzaniga 1998, 24.

³ Gazzaniga 1998, 174.

опасности, внешней политики и международных отношений в целом существует прочная база, уделяющая внимание исламофобским и колониальным основам академической и политической работы в отношении мусульман (Jabri 2006; Kundnani 2014; Qureshi 2015; Richter-Montpetit 2014; Croft 2012). Данный обзор вносит свой вклад в существующую дискуссию, сосредоточившись на том, каким образом повествовательный конструкт Куру о мусульманском мире как об особой цивилизации, живущей в тени западной современности, легитимизирует навязчивую и насильственную политику на международном политическом уровне. Это делается не для того, чтобы возложить ответственность на его конкретную работу, а скорее для того, чтобы показать более широкую имперскую среду, в которой она существует, и то, как эта книга органично вписывается во многие популярные, как правые, так и левые, дискурсы о дегенеративной силе ислама в современном мире. В академической среде также есть благосклонная аудитория ученых, занимающихся сравнительной и мировой политикой, которые лишь недавно стали подвергаться критике за их изначально предвзятый взгляд на мир⁴.

После того, как я сначала подчеркнул достоинства анализа Куру и его поддержку нынешними сторонниками постоянного вмешательства в мусульманские сообщества, перехожу к альтернативному прочтению текущего состояния мусульманского мира, чтобы показать существующее разнообразие, а затем я внимательно изучу критику Куру постколониальных подходов к вопросу о связях между исламом, авторитаризмом и развитием. Куру не только не содействует благополучию мусульман во всем мире посредством «честного обсуждения», но и просто увековечивает господствующую среди белых «цивилизационистскую концептуализацию политики и безопасности, которая скрывает расовое и колониальное насилие» (Howell and Richter-Montpetit 2020, 11) и поддерживает нынешний повсеместно распространенный несправедливый *статус-кво*. Таким образом, цель состоит в том, чтобы сосредоточить внимание на международном политическом контексте, а не

⁴ Одним из последних примеров является недавняя статья Хауэлла и Рихтера-Монтпети (Howell and Richter-Montpetit, 2019), демонстрирующая «методологическую белизну», заложенную в исследованиях по безопасности, которая пропагандирует либеральный милитаризм, представляющий тех, кто находится за пределами либерального мира, как опасных и созревших для реформ.

рассматривать мусульманский мир как замкнутый блок, не желающий меняться и скованный «проклятием истории» (Gruffydd Jones 2006; Barkawi 2016; Mohamedou 2017). Это необходимо, если мы хотим деколонизировать международные отношения и более широкие знания в области политологии, отойти от либерального гегемонистского видения реальности, которое видит себя окруженным только инаковостью и варварством, и особенно от того, как «международные отношения последовательно изображают ислам, радикального Другого, как патологическую форму, выходящую за рамки современности» (Pasha 2006, 81).

Ислам «в кризисе» и роль «ученых»

Рассказ Куру о мусульманском мире, погрязшем в авторитаризме, насилии и отсутствии демократии, является тем, за что в настоящее время часто хватаются политики и идеологи для подкрепления действий, направленных на контроль и дискриминацию мусульман. Это также поддерживает более широкую либеральную тенденцию рассматривать мир как состоящий из «развитых» (читай: западных) и «слаборазвитых» (читай: «других») государств, требующих вмешательства. Возьмем хорошо известный современный пример (хотя и вполне банальный): президент Франции Эммануэль Макрон, охваченный энтузиазмом, построил свою кампанию по переизбранию на пост президента в 2022 году на широко разрекламированной речи, в которой он заявил, что «ислам — это религия, которая в настоящее время переживает кризис во всем мире»⁵. Комплекс мер, намеченных для решения этой проблемы, включает в себя еще больший государственный контроль над мусульманскими объединениями и поощрение «доморощенных» исламских ученых, которые могут распространять французские республиканские ценности. Во внешней политике понятие «кризисов», терзающих мусульманский мир, используется для оправдания все более агрессивного присутствия Франции в ее бывших колони-

⁵ Транскрипт “Fight against separatism — the Republic in action: speech by Emmanuel Macron, President of the Republic, on the fight against separatism” (*LesMureaux*, 02 Oct. 2020). Доступен по адресу: <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/coming-to-france/france-facts/secularism-and-religious-freedom-in-france-63815/article/fight-against-separatism-the-republic-in-action-speech-by-emmanuel-macron>.

ях, например, в Мали (Wing 2016). Между тем обвинения в военных преступлениях, совершенных французскими войсками в стране, — таких как расстрел свадебного торжества в конце 2020 года, о чем заявили местные жители, — отвергаются, хотя военные даже не могут назвать точное число «террористов», убитых во время удара (Essa 2021). То, что во Франции возрождаются крайне правые силы, усиливает вмешательство государства в частную жизнь граждан, расширяет полномочия служб безопасности и приводит к общему ограничению гражданских свобод (Haubrich 2003), кажется, не имеет значения⁶.

Однако значительная часть ведущих СМИ и научных кругов на либеральном Западе больше заинтересована в обсуждении вопроса о том, «насколько исламским является ИГИЛ», а не о том, насколько жестока Франция. «Эссенциализированное и тавтологическое понимание насилия как неотъемлемого элемента патологической и традиционной инаковости ислама» (Pasha 2006, p. 81), таким образом, поддерживается посредством повествования о глобальной мусульманской инаковости, в то время как нарратив о кризисе, который Куру продвигает в своей книге, узаконивает сокрытие либерального насилия на виду у всего мира во имя *глобального порядка*.

Данный нарратив также придает убедительности популярным комментаторам, таким как Мустафа Акйол, которому предоставлена трибуна во влиятельных журналах, в том числе в *Foreign Affairs*, и возможность регулярно публиковаться в качестве колумниста *New York Times*, чтобы делать заявления типа «Да, ислам переживает кризис» и выступать за либеральные реформы в западном стиле в мусульманском мире. Как и Куру,

⁶ Политическая и культурная элита Франции постоянно использует концепцию кризиса, чтобы противостоять критике неспособности государства должным образом управлять представителями мусульманской культуры в стране и чувству отчуждения, которое возникает в результате этого (Adida, Laitin and Valfort 2014; Mucha 2017). Действительно, «ключевая политическая борьба, которая ведется в современной Франции», сосредоточена на попытках «сфокусировать беспокойство на иммигрантах и их потомках — иными словами, возложить вину за последствия неравенства на тех, кто страдает от него больше всего» (Wolfreys and Wolfreys 2017, 127). Проблема, другими словами, заключается не в том, что французская система рождена либеральной современностью, а в том, что сами мусульмане не смогли к ней приспособиться. Подобно Куру, политическая и социальная элита Франции, похоже, непреклонна в том, что причиной всего этого является внутренняя деградация мусульман.

Акйол возлагает большую часть ответственности за насилие, отсталость и «неспособность идти в ногу со временем» на исламских ученых (Akyol 2020). Это, в свою очередь, подкрепляет более широкое представление о «хороших» и «плохих» мусульманах, причем последние рассматриваются как досовременные, где «культура означает привычку, некую неотчетливую деятельность, правила которой записаны в ранних основополагающих текстах, обычно религиозных, и мумифицированы в ранних артефактах», и, таким образом, как застрявшие во времени (Mamdani 2002, p. 767). Я подробно остановлюсь на этом утверждении в следующем разделе. Здесь важно то, что Куру, как в книге, так и в последующих интервью и рекламных турах, представляет себя в образе местного информатора, делящегося сокровенными знаниями о «своем народе» с внешним миром, тем самым делая такое повествование более убедительным. Но не только светские либеральные государства, такие как Франция, используют предполагаемый кризис в мусульманском мире, спровоцированный исламскими учеными, для нападок на мусульман. Например, в Китае арестовано более миллиона человек в западном регионе Синьцзян в рамках собственной «народной войны с терроризмом», которая легитимизируется с точки зрения обвинения «диких имамов» в призывах к тому, чтобы люди не следовали линии, установленной Коммунистической партией Китая. Так называемые «лагеря перевоспитания» основаны на оспаривании «радикальных идей», снижающем склонность к насилию. В них мусульманские меньшинства Синьцзяня представляются как «отсталые» и нуждающиеся в государственных программах развития (Greitens, Chestnut, Lee, and Yazici 2020).

Тот факт, что идеологи и политики приняли основные положения Куру о якобы депрессивном состоянии мусульманского мира, не означает, что он намеревался подкрепить их аргументы своей работой. Однако предпосылки, на которых основывается его книга, заслуживают пристального внимания, особенно когда, выступая перед представителями известных изданий с целью продвижения книги, он произносит такие фразы, как «мусульманский мир в значительной степени застрял в истории» или что мусульманам необходимо «перестать жить историей и смириться со своим нынешним положением» (Kuru 2020).

Как выразился сам Куру, ключевая идея книги заключается в том, что где-то между IX и XII веками социальные и политические конфигурации сложились таким образом, что мусульманский мир впал в «застой» (3) и больше не мог готовить интел-

лектуалов, способных противостоять растущей мощи Запада в XVI и XVII веках⁷. Как отмечалось выше, он утверждает, что после того, как мусульманские государства начали покровительствовать исламским ученым, это ослабило независимость правоведов. Последующие изменения также ослабили торговый класс и привели к созданию «союза улемов и государства», который, несмотря на военную мощь, «не смог возродить интеллектуальный и экономический динамизм ранних мусульман, поскольку он фактически устранил философов и маргинализировал торговцев (5). Действующий премьер-министр Великобритании Борис Джонсон, известный тем, что назвал мусульманских женщин похожими на «почтовые ящики» и «грабителей банков», несколько лет назад привел аналогичный аргумент, заявив, что «в исламе должно быть что-то такое, что действительно помогает объяснить, почему не было подъема буржуазии, либерального капитализма и, следовательно, распространения демократии в мусульманском мире»⁸. В самом деле, странные компаньоны. Даже в светских государствах, возникших в 1900-х годах, по словам Куру, продолжалась «длительная маргинализация интеллектуалов и буржуазии» (6).

Результатом этого союза между религиозными учеными и государством, согласно разработанной Куру концепции, являются три современные проблемы, характеризующие мусульманский мир. Первая — насилие (особенно террористического характера, 31); вторая — авторитаризм (55); третья — социально-экономическая отсталость (65). Для Куру все это может быть связано с существовавшим в Средние века альянсом, породившим радикальных ученых-мракобесов, работающих рука об руку с элитой, получающей ренту от природных ресурсов, чтобы обходить демократические процессы, которые могли бы привести к развитию по западному образцу.

Выбранное Куру название работы дает читателю ощущение, что он знакомится с книгой о мусульманском мире в целом, и что, завершив чтение этой книги, читатель сможет лучше по-

⁷ Великий алжирский мусульманский интеллектуал Малек Беннаби говорит практически то же самое об упадке мусульманских сообществ. Однако его идея основана на признании того, что мусульманам нужно искать утешение в исламе, а не в западной современности. В книге Куру он не цитируется ни разу.

⁸ Цит. по *The Guardian*. Доступно по ссылке <https://www.theguardian.com/politics/2019/jul/15/boris-johnson-islam-muslim-world-centuries-behind-2007-essay>.

нять проблемы, с которыми сталкивается этот мир сегодня. А дальше следует разочарование, поскольку на протяжении семи глав нам предлагается трактат, в основном посвященный арабскому миру (с изрядной долей внимания Турции и Ирану), который изобилует историческими фактами, поддерживающими расистские нарративы о мусульманах, «застрявших во времени», а также искажающими генезис проблем сегодняшнего мусульманского мира. О том, что Куру игнорирует Южную и Юго-Восточную Азию, уже говорилось в другой работе (Türkmen 2019). Пожалуй, единственным проблеском света в этой книге является его четкая демонстрация того, что ислам не несет исключительной ответственности за насилие в мире⁹.

К сожалению, пытаясь обнаружить корни нынешнего внутригосударственного и межгосударственного насилия в некоторых странах с мусульманским большинством, Куру сталкивается с серьезными проблемами. Аргумент, который он предлагает, не является убедительным и не основан на надлежащем учете академических дисциплинарных тенденций. Однако он имеет важное значение, учитывая широкое распространение книги и то, что ее аргументы прекрасно вписываются в ранее существующие нарративы о мусульманском мире «переживающем кризис». Моя критика в дальнейшем будет сосредоточена на проработке следующих двух моментов: на историческом повествовании Куру о развитии мусульманских обществ, особенно на рассказе о роли улемов; и на теоретическом весе, который он пытается придать этому аргументу, привлекая политологические подходы с использованием во многом карикатурной версии постколониальных взглядов, которые он стремится опровергнуть. Что касается первого пункта, то, хотя он возлагает вину за это на предполагаемый союз между государством и *улемами* в IX/XII веках, который сдерживал инновации, как я покажу, государство никогда не имело такой власти над *улемами* или законом в том виде, в котором он это представляет, то есть до тех пор, пока колониализм не разрушал жизнь общества, начиная с XIX века. Между тем в XX и нашем нынешнем столетии именно активисты улемы зачастую выступали против авторитаризма и насилия и предлагали идеи для более активного социально-

⁹ Это тема первой главы, в которой Куру приводит данные, не только показывающие, что государства с мусульманским большинством менее жестоки, когда речь идет о мировых показателях убийств, но и демонстрирующие, что начало террористического насилия в основном относится к периоду после 1980-х гг. (15).

экономического развития. Это не для того, чтобы нарисовать слишком радужную картину об *улемах*, а, скорее, для того, чтобы признать разнообразие мусульманского мира и дать точный отчет об их роли в современных политических событиях.

Кто такие исламские ученые и чем они занимаются?

Первая проблема, связанная с повествованием, которое предлагает Куру, — это трактовка (или, скорее, отсутствие таковой) категории «*улем*». Нам нигде не дали надлежащего определения, которого заслуживает книга, отмеченная премией и изданная престижным университетом, но заставляют предположить, что категория «*улем*» относится к юристам. Неважно, что «*философы*», которым Куру противопоставляет юристов, — такие как Ибн Халдун, прозванный «отцом социологии» (ум. 1406), Тафтазани (ум. 1390), Мулла Садра (ум. 1640) и другие, которых использовали в качестве примеров из ряда вон выходящих представителей разлагающегося мусульманского мира, — внесли большой вклад в изучение юриспруденции! Здесь важно то, что рассуждения Куру об отношениях между *улемами* и государством, как будет показано ниже, представляет собой лишь незначительно измененную форму устаревших представлений о «восточном деспотизме», которые характеризовали мусульман как подчиненных исполнительной власти и которые были полностью развенчаны в критической и широко читаемой книге Эдварда Саида (1978). Согласно этому устаревшему тезису, мусульманские общества находятся в упадке, поскольку они не способны мобилизовать интеллектуальные и экономические ресурсы, чтобы бросить вызов своим авторитарным лидерам, работающим в тандеме с уступчивым и жадным религиозным духовенством¹⁰.

Если это звучит слишком знакомо, то только потому, что Куру придерживается похожей отправной точки. Его новаторство, по-видимому, заключается в том, чтобы объединить множество ориенталистских предположений и переупаковать их в качестве оригинального вклада. Действительно, его книга опирается на другой, лишь слегка завуалированный, но столь же

¹⁰ Такой нарратив легитимизирует формы вмешательства, основанные на «спасении» мусульман (особенно женщин), что одновременно устанавливает иерархию мирового блага с западными либералами наверху (Abu-Lughod 2015). Я вернусь к этому более подробно позднее.

устаревший тезис, который десятилетиями отвергался в таких областях, как исламоведение и история: то есть идея о том, что на раннем этапе истории ислама врата юридических инноваций были закрыты, а интеллектуальные поиски в области правовых новшеств прекратились. Историк и пропагандист войны Бернард Льюис также выдвигал подобные идеи (Lewis 2011, 226–8). Действительно, странные сотоварищи. По мнению Куру, наличие определенной доли «консерватизма» можно назвать «главной причиной, по которой мусульманская мысль веками пребывала в застое и недавно оказалась неготовой ответить на джихадистские притязания Аль-Каиды и ИГИЛ» (25). Подобные идеи были бы уместны в многочисленных комментариях правового толка, которые ежедневно публикуются, повествуя об «отсталости» мусульманских обществ и той негласной роли, которую эта отсталость играет в разжигании насилия. Они также не были бы чужды бесчисленным политологическим работам, написанным для самых престижных изданий с 2000-х годов, которые в основном фокусировались на вариациях нарратива, рассматривающего ислам как самую большую угрозу либерально-западному порядку (Pasha 2017). Действительно, возрождающийся нарратив «ислам против Запада» предполагает всеобщий либерализм, так же как «усиление секуляризации становится новым крестовым походом» (Pasha 2017, xxi)¹¹.

Решающее значение для такого анализа мусульманского мира имеет повествование о непокорных мусульманских ученых, пропагандирующих экстремизм в регионе. В своей работе Куру открыто поддерживает этот тезис и во многих разделах книги даже ссылается на Ваэля Халлака (Wael Hallaq), авторитет-

¹¹ Как об это также писал Билгин (Bilgin, 2008), гегемония западных международных отношений настолько велика, что «размышления о прошлом западных международных отношений» сопряжены с трудностями в выделении западных дискурсов, пронизанных незападными подходами, отчасти из-за того, что современность представлялась как западный проект, обесценивающий (стирающий) вклад других. Действительно, как отметили Ачарья и Барри Бузан (Acharya & Barry Buzan), почти вся теория международных отношений «создается Западом и для Запада и основывается на предположении, что западная история — это мировая история». Необходимость диверсификации этой области с целью преодолеть данную гегемонию также уже отмечалась (Shani 2008), но, как будет показано, Куру не допускает критики «предположений о западной культурной самобытности и превосходстве, которые являются основополагающими для этой дисциплины» (Krishna 1993; Tickner 2003; Pasha 2005; Hobson 2007; Hutchings 2007; Shani 2007a).

ного автора и профессора исламского права Колумбийского университета, чтобы подтвердить свои взгляды. Однако, учитывая скудные исследования, лежащие в основе работы Куру, создается впечатление, что он на самом деле не читал Халлака. Как продемонстрировал профессор Халлак более трех десятилетий назад, идея о многовековой интеллектуальной инерции в мусульманском мире «бесосновательна и неточна», и — что имеет отношение к нашему нынешнему обсуждению — он описывает развитие исламской правовой теории и позитивного права вплоть до османского периода XIX века (Hallaq 1984). Для Халлака ясно, что *улемы* постоянно обсуждали недавно изобретенные инструменты и методы реагирования на современные проблемы (Hallaq 1984). В своей более поздней работе «Невозможное государство» (*The Impossible State*, 2012) профессор Халлак присоединяется к хору других ученых, чтобы более широко обрисовать роль *улемов* в аргументации, напрямую оспаривающей карикатурное изображение Куру мусульманского общества и роли правоведов. Халлак указывает на то, как исламские общества развивались на протяжении веков — таким образом, что исполнительная власть (называемая им «султанской властью») никогда не могла полностью проникнуть в сферу судебной власти, потому что «сообщество», из которого вышли юристы, существовало до «исполнительной власти, как исторически, так и логически, точно так же, как шариат (исламский закон) имеет приоритет на обоих уровнях над этой исполнительной властью» (2012, 50). Вот вам и тезис Куру о могущественной политической элите, господствующей над агонизирующими *улемами*.

Если мы хотим в полной мере понять причины насилия и авторитаризма сегодня, мы должны оценить эту альтернативную интерпретацию, почерпнутую из серьезных юридических и исторических исследований. Таким образом, мы избегаем ловушки, связанной с распространением причинно-следственной связи на единственную (какой бы разнородной она ни была) группу, *улемов*, как части тяжелой аналитической работы. Юристов и судей — группу, предположительно объединившуюся в XII веке, — лучше рассматривать в мусульманском контексте как гражданских лидеров, призванных управлять общественными делами¹². Их власть была предоставлена

¹² Чезари (Cesari) отвергает диалектическую характеристику государство/ислам, данную Халлаком, как нечто несопоставимое (2018, 2-3; см. также Епон 2016). Однако в рамках нашего обсуждения я полагаю, что Халлак ближе к истине, когда говорит о независимости *улемов*

им не исполнительными органами, а обществом, поскольку считалось, что они защищают и охраняют шариат. Более того, суды, как выражение исполнительной власти, «не могли издавать законы, и их конечная цель не заключалась ни в них самих, ни в исполнительной власти» (Hallaq 2012, 54). Как мы видим, *улемы* не «устанавливали закон», как ложно утверждает Куру (168), а фактически защищали общество от произвола исполнительной власти. Аргумент Куру о том, что *улемы* постоянно сопротивлялись прогрессивным реформам вплоть до XIX века, придерживаясь «средневековых интерпретаций», которые противоречили демократии и разделению властей (47–48), также ошибочен. Труды по истории Османской империи (османы представляли собой крупнейшее и наиболее продолжительное исламское правление на сегодняшний день (1299–1922 гг.) и, таким образом, важный пример для проверки его теорий) уже на протяжении долгого времени демонстрируют постоянную вовлеченность *улемов* в интеллектуальные юридические исследования, в дебаты вокруг конституционализма, а также в продвижение образовательных инициатив и государственных реформ на протяжении XVII и XVIII веков (Tezcan 2010; Yaucioglu 2016), и позднее в XIX и XX веках (Bein 2011; Yilmaz 2015; Ahmed 2018). Подобные тенденции пересекались с социальными и политическими процессами во всем мусульманском мире, от Афганистана (Ahmed 2017) до Индонезии (Laffan 2003).

Хотя Куру демонстрирует некоторую осведомленность о различных исторических и философских течениях в истории ислама, он менее склонен опираться на современные научные данные, когда они опровергают его собственный тезис. Возьмем, к примеру, профессора ближневосточных исследований и религиоведения Принстонского университета Мухаммада Касима Замана (Muhammad Qasim Zaman), на которого Куру ссылается восемь раз, но чья книга «Улемы в современном исламе» (*The Ulama in Contemporary Islam*), впервые опубликованная в 2002 году, — книга, которая буквально включает подзаголовок «Хранители перемен» (выделено мной), — игнорируется. Заман пишет о Южной Азии XVIII и XIX веках, регионе, который Куру отвергает как просто подражающий османским тенденциям. При этом Куру достаточно было бы прочитать введение к этой книге, где Заман напрямую высказывается о том, что *улемы* были непокорной силой:

перед лицом исполнительной власти. Интересный пример из эпохи Османской империи можно найти у Sheikh 2016.

Улемы не только продолжали реагировать — правда, с разной степенью энтузиазма и успеха — на вызовы меняющегося времени; они также добились успеха в усилении своего влияния в ряде современных мусульманских обществ, в расширении своей аудитории, во внесении значительного вклада в публичные дискурсы и даже в установление условий для таких дискурсов... *улемы*, как я показываю в этой книге, едва ли [интеллектуально] застыли в рамках исламской религиозной традиции, но эта традиция, тем не менее, остается их фундаментальной системой отсчета, основой их идентичности и авторитета. (2002, 2–10)

Как показывает Заман, улемы — это не статичное и не однородное сообщество: они разнообразны; хотя и связаны традицией, они являются ее активными интерпретаторами, формируя свои реакции на меняющийся мир вокруг них. Рассказ Куру о подчиненной мусульманской юриспруденции отражает рассказ о «властной религиозной традиции», терзающей мусульманский мир, пропагандируемый такими деятелями, как Фуад Аджамии (Fouad Ajami), ярый сторонник войны в Ираке — войны, которую он считал необходимой прелюдией к переходу арабского/мусульманского мира «к современности и развитию» (Ajami 2003, 10). Странные, весьма странные сотоварищи!

Возрождая ориентализм

Чтобы напомнить читателю о силе нарратива, хотим еще раз подчеркнуть, что это наш «главный интерфейс взаимодействия с миром»; нарративы — это постоянно очерченные границы, созданные для нас самих и для других (Baker 2010). Работа Куру прекрасно вписывается в схему известного профессора сравнительного литературоведения Моны Бейкер о том, как нарративы обретают свою мощь, поскольку его работа одновременно вносит вклад в публичное, дисциплинарное и метанарративное повествование. .

Рискуя показаться банальным, стоит напомнить в этой связи, что именно Эдвард Саид, сам первоначально занимавшийся областью изучения нарративов (литературной критикой), был тем, кто первым разработал полноценную структуру

для понимания того, как европейские колониальные начинания создавали шаблонные нарративы об окружающем мире и становились зависимыми от них при составлении своих имперских планов (1978). Представления о «Востоке» как о варварском, отсталом, ленивом, экзотическом и жестоком стали неотъемлемой частью легитимизации колониального подчинения. С этими качествами сопоставлялся «просвещенный» западный мир. За последнее десятилетие нарративные подходы в политической науке позволили получить важные сведения о том, как политические элиты выстраивают нарративы вокруг себя в своей риторической борьбе за влияние, для продвижения определенной политики или для того, чтобы переиграть своих оппонентов (Jackson 2006; Krebs 2015; Goddard 2009; Koschut et al 2017). В других работах также изучалось, как нарративы поддерживают «режимы истины» и более широкие смысловые структуры, на которых строятся нарративы, например, с помощью результатов академических исследований (Dunn 2006), и я намерен внести свой вклад в эту тему здесь. Я рассматриваю работу Куру как часть более масштабного процесса, который поддерживает представления о мусульманах как об отсталых и нуждающихся в приобщении к цивилизации. Детали обвинения мусульманских ученых и государства в его аргументации несколько не отвлекают от сути, поскольку людям нужен совсем незначительный сигнал для того, чтобы их когнитивный процесс вызвал эмоциональную реакцию (Miall 2011). В самом названии его книги ислам фигурирует наряду с негативными ассоциациями с «авторитаризмом» и «отсталостью», тем самым вызывая в воображении популярные образы религии, ответственной за «глобальный» и «исторический» регресс (в названии есть и другие слова!).

Будучи снисходительным на данном этапе, можно утверждать, что, несмотря на пафосное название, в главном аргументе, который он приводит, есть смысл. Но увы, этого мало. Помимо неверной характеристики роли исламских ученых, изложенной выше, Куру допускает еще две ошибки, объясняя, каким образом в некоторых частях мусульманского мира поддерживаются авторитаризм и более низкий уровень развития. Обе имеют последствия, выходящие за рамки его работы.

Куру во многом основывает свои суждения на оценках *Freedom House*, уровне валового национального дохода (ВНД), грамотности, продолжительности обучения и продолжительности жизни (2; это также является предметом главы 3, с. 56–66). Однако представление о мусульманском мире как об однород-

ном при рассмотрении вопроса о демократии является совершенно неуместным, если не сказать детским, и игнорирует культурные, географические, политические и другие различия (сравните Dharish, Mazlan & Manan, 2020). К сожалению, повествование Куру более хорошо вписывается в общую тенденцию к гомогенизации, присущую неоориенталистам, таким как «Сэмюэль Хантингтон, Бернард Льюис и другие интеллектуалы и журналисты, которые стремятся выполнять политическую и идеологическую функцию рационализации американского империализма и западной гегемонии в мире» (Amin-Khan 2012). Куру невнимателен к этому контексту и сохраняет тенденцию к гомогенизации.

Действительно, Куру упускает нюансы, необходимые для оценки разнообразия мусульманского мира. Это подводит нас к еще одному критическому замечанию: по мнению Куру, мусульмане отстали от Западной Европы, потому что последняя была склонна содействовать разнообразию своих зарождающихся влиятельных классов: к военным и духовенству присоединились ремесленники и торговцы, а также произошли более масштабные изменения, такие как появление университетов (157–63). Предположительно, этого не хватало в мусульманском мире из-за союза *улемов* и государства, которые отвергали философские исследования и избегал инноваций. Но это — просто воспроизведение европоцентристских нарративов, позиционирующих Европу, или «Запад», как главного субъекта, движущего мировую историю, несущего исключительную ответственность за все хорошее, что происходит, — и в то же время легитимизирующего империалистические устремления (Sabaratnam 2013). Однако, как показали исследования, архитектурные вкусы Европы, например, во многом были сформированы по образцу вкусов мусульманских государств (Darke 2020), в то время как происхождение таких институтов, как общее право, а также таких вещей, как суд присяжных и трасты, вероятно, напрямую заимствованы из законов шариата (Makdisi 1998). В конце этого раздела я вернусь к тому, в какой степени наш современный мир является продуктом мусульманского могущества.

А пока стоит продолжить наше собственное повествование о том, что творчество Куру представляет собой не более чем стилизованную форму классического ориентализма, который, как отметил Садовски почти три десятилетия назад, стремился доказать, что «в мусульманских странах больше всего террористов и меньше всего демократий в мире» и что, более того, так

будет всегда из-за отсутствия общественных групп давления, которые могли бы бросить им вызов (!). Другими словами, «вместо того, чтобы оспаривать власть правителя, как утверждалось в аргументе, группы в исламских сообществах, как правило, превращались в проводников подачи прошений и коллаборации» (Sadowski 1993). Судя по всему, Куру просто перешел от обвинений в адрес ислама (посредством развернутой защиты на страницах 2, 3, 9-10 и во всей главе 2) к обвинению *улемов*. Однако мы уже отметили, что это различие в основном не имеет значения.

Стоит повторить наш аргумент, приведенный выше: *улемы* исторически были хранителями шариата (исламского закона), они появились внутри общества, а не за его пределами, и их роль заключалась в защите общества от исполнительной власти. Утверждение, что они были обскурантистской группой, отвергающей инновации и поддерживающей авторитаризм, означает, что ислам также обязательно должен рассматриваться в его повествовании как «своего рода семейное проклятие, которое продолжает жить, калеча жизни невинных поколений в результате первородного греха, который его вызвал» (Sadowski 1993). Однако мусульманская судебная система «не служила целям применения закона, определенного доминирующей властью государства или императивным правителем, а скорее охраняла закон шариата, главной задачей которого было регулирование на основе моральных правил социальных и экономических отношений» (Hallaq 2012, 59). Даже когда исполнительная власть, как правило султаны, совещалась с другими лицами о назначении судей, «ни один судья, председательствующий в шариатском суде, главном суде страны, не мог применять никакой другой закон. Это было неслыханно», поскольку все, включая султана, «находились под шариатом, а не выше его» (Hallaq 2012, 59). На самом деле, «не будет преувеличением сказать, что шариат и [оперировавшие им] юристы возникли в самой гуще общества» (Hallaq 2012, 56) и что, как пример «системы управления снизу вверх», «исламская система была демократией первого порядка, превосходящей, во всяком случае, ее современный западный аналог» (Hallaq 2012, 52)¹³.

¹³ Этот альтернативный исторический нарратив может стать важным фоном для дальнейших дебатов о роли ислама в мире, дебатов, свободных от ориенталистских предположений и патерналистского анализа, игнорирующих местные решения современных проблем политического порядка.

Халлак далеко не единственный, кто демонстрирует мусульманским обществам как центральное положение, так и целостностный характер шариатской судебной системы (Brown 1997). Таким образом, Куру упускает из виду важнейшую роль шариата, «понимаемого не просто как правовая система, но в более широком смысле как совокупность институтов и практик», в регулировании отношений между исполнительной властью, обществом и *улемами* (Brown 1997, 365). Только появление проектов государственного строительства, основанных на веберовских и более широких христианско-европейских идеалах, кардинально изменило эти отношения, ограничив шариат узкими правовыми вопросами, а не набором институтов и практик (Brown 1997), открывая пространство, где *улемы* могли бы иметь больше влияния. *Улемы* продолжали служить мусульманским сообществам до тех пор, пока шариат не был фактически отменен. Игнорируя этот факт, нарратив Куру позиционирует мусульман как тех, кому недостает собственных по-настоящему полезных источников вдохновения для правового и политического развития и, таким образом, вынужденных следовать траектории, заданной евроцентричным либерализмом. Именно подобного рода нарратив игнорирует «взаимоопределяющую природу современности и колониализма», основанную на расовой логике высших и низших субъектов мира, готовых к вмешательству (Howell and Richter-Montpetit 2019). И это подводит нас к следующему пункту критики Куру: создает искаженную версию аргументации оппонентов в связи с постколониальной теорией [использует софизм strawman (соломенный человечек)], которую сам затем отвергает.

Возьмем, к примеру, исследования по Республике Косово, новейшей стране в мире с мусульманским большинством. Местные исламские ученые долгое время выступали за массовое участие в политической жизни, против коррупции перед лицом авторитарного руководства и растущего экстремизма, но оказались брошенными на произвол судьбы и сметены так называемой «войной с терроризмом», которая криминализировала само их существование как угрозу глобальному миру (Sadriu 2015; 2019). Не *улемы*, которых Куру считает застрявшими в созданной ими самими конструкции XII века и исповедующими консервативные ценности, привели Косово к нынешнему депрессивному состоянию (с массовой безработицей среди молодежи и упадком экономики). Скорее всего, причиной этих проблем стал опыт жестокого поселенческого колониализма и геноцида после расчленения Османской империи в 1912 году, за которыми последовала ком-

мунистическая диктатура, а в 2000-х годах ее сменила посткоммунистическая светская элита, которая ориентирует своих собственных граждан на ориенталистский образ жизни, и им в этом помогают западные чиновники, ставящие «порядок» и неолиберальные экономические реформы превыше всего¹⁴. Здесь мы можем также упомянуть, что, несмотря на то, что Хауэлл и Рихтер-Монтпети (Howell and Richter-Montpetit 2019, 2020) и другие критически настроенные ученые с пользой освещают расовую логику современной западной академической среды и практики обеспечения безопасности, которые по-прежнему остаются центральными в организации мира, еще многое предстоит сделать, чтобы понять особое место ислама и мусульман во всем этом. В частности, акцент на логике античерного расизма не должен мешать нам понять, как мусульманская идентичность формирует опыт гегемонии белых сегодня (Qureshi 2020; 2010; Ferizaj 2019).

В качестве другого примера возьмем случай Алжира, колониальная история которого восходит к еще более раннему периоду (1832–1962) и повествует об убийстве и ограблении половины его населения, а также о возникновении разрыва между элитой, получившей французское образование, и простыми массами, создав условия для жестокой диктатуры и гражданской войны в 1990-х годах (Bennison 1998; Sartre 2001 [1956]). Еще одним подтверждением ориенталистского и эссенциалистского нарратива, лежащего в основе творчества Куру, является тенденция «преуменьшать важность империализма. Действительно, в востоковедческих исследованиях довольно устойчивым является утверждение, что “на Ближнем Востоке влияние европейского империализма было запоздалым, кратковременным и по большей части косвенным”» (Sadowski 1993). Конечно, для востоковедов,

Нет смысла заикливаться на том, что половина населения Ливии и Алжира погибла в ходе колониальной оккупации. Тот факт, что Османская и Каджарская империи фактически деиндустриализировались, когда европейский импорт уничтожил их protoиндустриальные производства в эпоху «свободной торговли» XIX века, не имеет значения для вопросов экономического развития (Sadowski 1993).

¹⁴ Поэтому не будет преувеличением сказать, что нарратив, изложенный здесь Куру, легитимизирует нападение на улемов в Косово, а не признает их позитивную роль в развитии справедливого политического порядка.

Забудьте также, что пожертвования (араб.: *аукаф*), завещанные богатыми людьми обществу и предоставляющие образовательные стипендии и другие услуги, были фактически разграблены империалистическими государствами, лишив общины источника дохода — то, что поддерживало постколониальными элитами (Hennigan 2004).

Короче говоря, повествование, предложенное Куру, прекрасно вписывается во многие популярные, как правые, так и левые, рассуждения о дегенеративной силе ислама в современном мире. В академической среде также есть благосклонно настроенная аудитория ученых, занимающихся сравнительной и мировой политикой, которая лишь недавно стала подвергаться критике за свой изначально предвзятый взгляд на мир. Например, недавняя статья Хауэлла и Рихтера-Монтпети (Howell and Richter-Montpetit 2019) демонстрирует «методологическую *белизну*», встроенную в исследования безопасности, которая способствует либеральному милитаризму, представляющему тех, кто находится за пределами либерального мира, как опасных, но созревших для реформ. Я вернусь к этому вопросу позже, хотя здесь стоит упомянуть, что Куру, похоже, тоже страдает от неспособности «понять “колониальный глобализм” (Bhambra 2013, 309) — переплетенные, взаимоусиливающие отношения между социальными, политическими и экономическими процессами и действующими лицами в Европе и колониях и сопутствующие им фундаментальный расизм и колониальность современного субъекта...[но также] упорное сохранение расовых отношений в постколониальном/поселенческом колониальном настоящем» (Howell and Richter-Montpetit 2019, 6-7).

Иными словами, немислимо, чтобы экономический и политический подъем христианской Европы как имперской гегемонии можно было обсуждать без более глубокого анализа ее взаимодействия с остальным миром, особенно с мусульманскими государствами (Nisancioglu 2014; Anievas and Nisancioglu 2013; Mikhail 2020; Bull and Watson 1984). Игнорируя это, Куру скорее поддерживает, чем оспаривает представление о Европе как вершине цивилизации, и делает «уподобление Европе моральным императивом» (Howell and Richter-Montpetit 2020). В его повествовании полностью отсутствует описание длительного мира и экономического господства, которые имели место в таких мусульманских империях, как Османская (Barkey 2008; Pamuk 2009) и империя Великих Моголов (Washbrook 2007; Pardesi 2017).

Истинные постколонизаторы, прошу, встать!

Именно на этом этапе мы можем также рассмотреть политологический подход Куру, и особенно его искаженное представление постколониальных/деколониальных подходов и опору на предположения, сделанные в ходе дискуссии о демократическом мире. Куру представляет то, что он считает постколониальным или антиколониальным подходом, который «подчеркивает западную колонизацию мусульманских стран и продолжающуюся эксплуатацию Западом их ресурсов как причины современных проблем мусульманских обществ. Многие идеологические группы в мусульманских странах, от исламистов до секуляристов, разделяют эту антизападную точку зрения» (xv). Аргумент Куру заключается в том, что, поскольку мусульманские общества «уже пережили множество политических и социально-экономических кризисов» с XII века, их нельзя рассматривать как необходимое и достаточное условие для современного насилия (xv).

Оставив в стороне идею о том, что осуждения эксплуатации ресурсов достаточно, чтобы получить ярлык «антизападника», я хочу сосредоточиться здесь на источнике современного насилия, который выявлен не только Куру, но и рядом других ученых и который становится предметом все более оживленных дискуссий. Одной из основных проблем, выявленных, в частности, постколониальной/деколониальной наукой, является «понимание глобальной войны как явно позднемодернистской формы контроля» (Jabri 2006, 47), и особенно ее влияние на способы, которые требует установление либерального порядка, чтобы «вести войну со всем, что ему угрожает» (Dillon and Reid 2009, 42). Однако, как отмечают Хауэлл и Рихтер-Монтпетти, даже эта идея не заходит достаточно далеко в признании расистских идей, лежащих в основе этого процесса, и того, что некоторые люди считаются *более опасным*, чем другие (Howell and Richter-Montpetit 2019). Я утверждаю, что повествование Куру направлено на то, чтобы узаконить мусульман как исключительно опасных.

Это достигается в основном за счет сосредоточения внимания на предполагаемом источнике проблем, с которыми сталкивается мусульманский мир сегодня, а именно на «авторитаризме», возникающем в результате союза государства и улемов. Основная направленность аргумента получает «научную» поддержку посредством принятия теорий демократиче-

ского мира. Теория демократического мира начинается с эмпирического факта, «что демократии не воюют друг с другом», и выдвигается идея, что это происходит благодаря подотчетным демократическим институтам, которые не позволяют элитам развязывать войны. Критика не обошла стороной данную теорию (для более подробной оценки см. Rosato 2003). В частности, в дополнение к вышеупомянутой критике Джабри, сторонники постколониального подхода давно отмечают, что мир в демократиях поддерживается только благодаря идеям и политике, которые «позволяют продолжать насилие против “нелиберальных” других...» (Barkawi and Laffey et al., 2001; Jahn 2018). Другими словами, демократии могут мирно уживаться друг с другом, но они определенно не являются мирными за пределами области, которую можно назвать «зоной демократического мира». На самом деле авторитаризм часто является оправданием насилия против нелиберальных обществ. Однако для Куру это лишь запоздалая мысль и от нее следует отказаться, отдав предпочтение аргументам, сосредоточенным на состоянии внутренней депрессии среди мусульман. Насилие в мусульманском мире также приписывается улемам, которые «способствовали эскалации агрессивного сектантства на Ближнем Востоке» (30), аргумент, в значительной степени игнорирующий внешний стимул к сектантству как к продукту империализма (Makdisi 2016). То, что «насилие по своему характеру, как правило, является многопричинным явлением» (30), следует рассматривать как не более чем риторическую уловку Куру и как прикрытие его реального аргумента: во всем виноваты *улемы*, поскольку они являются экстремистами и не способны привлечь авторитаризм к ответственности.

Другие его утверждения, например, о том, что «мусульманские сообщества в значительной степени неспособны противостоять пропаганде ИГИЛ и других джихадистских группировок» из-за «неспособности [амбиций *улемов*] монополизировать толкование ислама и вызванного этим интеллектуального застоя среди мусульман» (30), также явно ложны. Существует обширная литература, показывающая, как *улемы* систематически противодействовали экстремистским идеям до возникновения и во время существования ИГИЛ (Sanberg and Colin 2020; Thurston 2015; Ashour 2006), в то время как некоторые из самых важных программ по борьбе с терроризмом в мире не были бы эффективными без помощи местных исламских ученых (Bousek 2008). Более детальный анализ позволил бы понять, как глобальные процессы урегулирования конфликтов и установ-

ления мира взаимно формируются целым рядом субъектов, взаимодействующих между государствами и сообществами.

Причины насилия являются предметом ожесточенных споров в политической науке, начиная от рационалистических объяснений, сосредоточенных на стратегической динамике коммуникации между государствами, проблемах с обязательствами, на том, что государства вступают в войну просто потому, что по некоторым вопросам невозможно достичь компромисса (Fearon 1995), есть даже те, которые рассматривают войну как неотъемлемую часть становления государств в первую очередь (Tilly 1985). В контексте гражданской войны результаты оказываются еще более противоречивыми, поскольку факторы варьируются от конкуренции/жадности элит (Collier and Hoeffler 2004), недовольства/репрессий (Young 2013) до сценариев альтернативных издержек (Fearon and Laitin 2003). Анализ Куру в значительной степени опирается на работу Золинген (Solingen 2007), собравшей данные, демонстрирующие различия между Ближним Востоком и Восточной Азией после Второй мировой войны, и утверждающей, что «с 1965 года частота межгосударственных войн и милитаризованных конфликтов на Ближнем Востоке возросла почти в пять раз» (Solingen 2007, p. 758). Очевидной тенденцией здесь является игнорирование имперской прокси-войны. В конечном счете Золинген сводит различия, которые она заметила в мирное время, к «отличительным моделям политического выживания». Государства Восточной Азии предпочитают интеграцию в мировые системы, в то время как государства Ближнего Востока сосредоточены на внутренней самодостаточности. Важно обратить внимание, что, как отмечает Куру (28), Золинген подчеркивает, что «обе модели опирались на авторитаризм, государственные институты и армию как ключевых союзников в обеспечении политического контроля» (Solingen 2007, 758).

Однако Куру не следует логике своих рассуждений. Для Золинген это расхождение может быть частично объяснено наличием внутренних игроков, поддерживающих эту систему. Она утверждает, что ключевую роль здесь сыграл арабский средний класс, в основном работающий на государственную бюрократию (2007, 764). (Ни о каком упоминании исламских ученых здесь нет речи.) И хотя Золинген говорит о важности военных в поддержании авторитаризма на Ближнем Востоке, Куру, что характерно, об этом умалчивает: мы не получаем представления о том, как военные ловко играют с различными общественными силами, чтобы сохранить свою гегемонию (см.

случай Египта у Abul-Magd 2014). Государства Персидского залива, напротив, не вписываются ни в модель Куру, ни в модель Золинген: они были гораздо более миролюбивыми и богатыми, чем другие страны на Ближнем Востоке, в то время как их правители в большей степени полагались на легитимность исламских ученых (Niblock 2004). Индонезия и Малайзия — страны с мусульманским большинством — также фигурируют в модели Золинген для Восточной Азии и являются явными исключениями, которые Куру не может объяснить; обе страны являются конкурентоспособными демократиями и экономически стабильными государствами. Действительно, недавние исследования показывают, что статистически значимым для определения демократии и того, что можно считать либеральными правами, является не принадлежность к мусульманскому большинству; скорее, принадлежность к региону Ближнего Востока и Северной Африки и наличие нефти оказывает наиболее сильное влияние (Albertsen and De Soysa 2017).

Короче говоря, нарратив о связи авторитаризма и насилия и предполагаемой роли, которую в этом играет союз с *улемами*, не подтверждается при подробном обсуждении примеров за пределами арабского мира. (Не говоря уже о том, что только четверть государств с мусульманским большинством расположена на территории, которую принято считать Ближним Востоком.) Более того, аргумент, предложенный Куру, не учитывает должным образом внешние факторы или иностранное вмешательство в отношения:

Западная колонизация/оккупация также не является необходимым условием, поскольку несколько незападных стран и группировок воевали друг с другом по разным причинам... [антиколониальный подход] преувеличивает влияние политики западных стран на другие части мира, преуменьшая при этом роль внутренней и региональной динамики незападных стран. (19)

Этот отрывок свидетельствует о фундаментальном непонимании упомянутого выше со-конституционализма государств и либерального порядка, который осуществляется в первую очередь посредством войны, но также и другими способами, и который занимает центральное место в постколониальном анализе. Действительно, роль насилия как материальной, эпистемической и структурной силы в мировой политике

имеет решающее значение для понимания «их совместной роли в формировании империализмом людей, мест и отношений» (Laffey and Nadarajah 2016, 128). Какова исходная позиция Куру в отношении насилия? Избегая этого вопроса, он экзотизирует мусульман и, видимо, усваивает либеральную западную веру в то, что Запад более миролюбив. В ходе этого процесса западное насилие воспринимается как простая реакция на внешнюю анархию — «чрезвычайное положение», — а не как поощрение исследований, которые выявляют, каким образом колониальный фон и сопутствующая ему секьюритизация удерживаются вместе посредством стигматизации определенных групп (Howell and Richter-Montpetit 2019).

В свою защиту Куру утверждает, что западный империализм не может быть причиной предполагаемой отсталости мусульманского мира, поскольку Германия и Япония — оба примера государств, подвергшихся вторжению США, — пережили чрезвычайно успешное восстановление после Второй мировой войны; следовательно, утверждается, что объяснение насилия должно быть «специфичным для конкретной страны» (19). Однако такой подход неверно характеризует и смешивает в основном англо-французские имперские усилия XVIII, XIX и XX веков с подъемом власти США после Второй мировой войны, период, характеризующийся сложными структурами альянсов, которые обеспечивали США ведущую позицию, но при этом были готовы делегировать свои полномочия и сотрудничать с другими в интересах глобального капиталистического накопления (Harvey 2007). В этой послевоенной обстановке развитие Германии и Японии осуществлялось посредством масштабной экономической поддержки и опеки в рамках «приведения Европы и Японии в соответствие с Соединенными Штатами для формирования глобальной финансовой и торговой системы таким образом, чтобы эффективно заставить все остальные страны подчиниться» (Harvey 2007, 32). К 1950-м годам многие страны с мусульманским большинством даже не были независимыми, поэтому подобного рода аналогия и «объяснение» просто несостоятельны.

Более того, утверждение о том, что некоторые мусульманские страны даже не были колонизированы, например, Саудовская Аравия, Турция и Иран (р. 18), подспудно указывает на то, что постколониальная теория являет собой более тонкие оттенки империализма. Постколониальные теоретики описывают способы выживания западного империализма с помощью экономических структур, регулирующих мировые торговые

модели, организовывая перевороты, поддерживая военных правителей и «стратегические альянсы», подавляющих демократическую оппозицию. Вспоминается переворот против демократически избранного президента Ирана в 1950-х годах. Хотя Турция и Саудовская Аравия никогда официально не были колониями, они не действуют наперекор западным гегемонистским силовым структурам, которые начали доминировать в мире после Второй мировой войны. И люди, живущие в этих странах, не изолированы от эпистемических категорий, сформированных такой системой и в ее пользу, а также от ее продолжающегося влияния на мир (Quijano 2007). Например, возмем постоянное стремление Турции к членству в ЕС, подкрепленное глубоко укоренившимся желанием быть принятой Западом, несмотря на десятилетия неприятия (Sandrin 2020).

Если постколониальные/деколониальные подходы неизбежно предполагают деконструкцию идей, которые ставят Европу в центр развития и возвышают европоцентристские историографии над другими (Sabaratnam 2011), тогда необходимо подвергнуть сомнению более глубокие предположения Куру. Это особенно актуально, учитывая широкое распространение его книги и то, что она может стать приманкой для создания в будущем нарратива против мусульман. Действительно, до сих пор было показано, что основные тенденции работ Куру включают в себя ориенталистские предположения и игнорирование внешних (читай: колониальных) факторов в таких вопросах, как государственный конфликт и «недостаточный уровень развития». И вот тут мы, наконец, можем обратиться к тому, что подразумевается под развитием.

Как дискурс, то есть набор дискурсивных образных выражений и практик, концепция *развития* функционировала с конца Второй мировой войны как объединяющий клич к проведению целого ряда политических мер, направленных в основном на незападный мир в попытке получить там места для [действий, имеющих целью] «догнать Запад» (Dallmayr 1996, 149-50). Стремление к развитию/модернизации напоминало колониальную практику прошлого, поскольку доводы интеллектуалов, представляющих коренные народы, о том, как можно осуществить изменения, систематически подавлялись в пользу технических программ западного образца, призванных переделать общества на западный манер (Escobar 1993). Такой дискурс, вместо того чтобы способствовать сглаживанию неравенства между Глобальным Севером и Югом, на самом деле укрепил отношения зависимости и способствовал процветанию практики домини-

нирования (Duffield 2010). Подобные дебаты возникали и в теоретизировании международных отношений, когда идеи «неомодернизации» служили теоретическим фоном для современных гегемонистских процессов, рассматривающих нелиберальные государства как проблемы, которыми необходимо «управлять» (Blaney and Inayatullah 2002). Для мусульман в глобальном масштабе это проявилось в донкихотском сочетании политик, проводимых против них западными государствами: с одной стороны, есть желание искоренить «традиционный ислам», «расчистить путь» для модернизации по либеральному западному образцу, в то время как, с другой стороны, сама преданность мусульман шариату используется для борьбы с врагами (вроде Советов). Всякий раз, когда исламские силы приближались к власти, последовавшие за этим репрессии со стороны светских/авторитарных режимов, как правило, поддерживались крупными западными державами, скрыто или каким иным образом. И дело не только в таких личностях, как Хантингтон, чьи расистские обличительные речи помогли узаконить интеллектуальную исламофобию в 1990-х годах, утверждая, что «западная демократия усиливает антизападные политические силы» и «усложняет отношения между исламскими странами и Западом» (Huntington 1993, 12). Переворот в Египте в 2013 году и скромная поддержка предыдущего демократически избранного правительства являются свидетельством того, как либеральный дух времени повсеместно молчаливо поддерживает светское правление, ставя его выше понятий о демократии, которые могут привести исламистов к власти.

Таким образом, книга Куру усиливает нарратив, сосредоточенный на чисто внутренней динамике государств, которые, по его мнению, могут потенциально измениться, но не сделают этого, если не примут в полной мере ту же траекторию Ренессанса и протестантской революции в Европе, которая породила буржуазный и интеллектуальный класс (pp. 187–193). Следовательно, Куру впадает в тенденцию воспроизводить то, что историк исламских реформаторских движений Индира Фальк Гесинк (Indira Falk Gesink) назвала склонностью науки рассматривать «только модернистскую сторону истории». Попытки в международных исследованиях признать взаимодействие между «западными/незападными точками зрения», к сожалению, также опирались на такой курс (примером может служить Euben 2002). Однако Гесинк показывает, что, несмотря на то, что модернисты изображают исламскую правовую традицию как застойную и нуждающуюся в возрождении, дебаты XIX–XX ве-

ков о реформе в Университете Аль-Азхар — одном из ведущих высших учебных заведений мусульманского мира — характеризовались интенсивными спорами между консерваторами и модернистами, бросившими вызов усилиям по централизации в западном стиле, направленным на дальнейшее увеличение властных полномочий государства (2010, р. 9)¹⁵. Действительно, мусульманский вызов глобальной гегемонии и местным авторитарным режимам хорошо задокументирован (Ауооб 2007).

¹⁵ Для Куру консервативные силы продолжали доминировать с XII века, подавляя инновации. Особо следует отметить фракцию мусульман, известную как салафиты, которых обвиняют в этом и с которыми обращаются характерно не критически: «Салафиты воспринимают Коран и хадисы буквально и отвергают любые новаторские толкования» (р. 16). Куру игнорирует различные течения салафизма, от умеренного до агрессивного, а также все, что находится между ними (Bubalo and Fealy; Liow 2009; Salae 2017; Anjum 2016). Благден и Портер (Blagden and Porter, 2021) подобным же образом воспроизводят нарративы данного рода. Для Куру фигурой, вызывающей особую ярость, является Ибн Таймийя, одна из самых прославленных и непонятых личностей в истории. На нем стоит кратко остановиться, поскольку в данном случае еще раз демонстрируется тенденция Куру карикатурно изображать исламскую историю и *улемов*, а также игнорировать научные данные, опровергающие его идеи. Его нападки на Ибн Таймийю — «представителя» «юридического подхода» (р. 149) — используются для противопоставления регрессивных деятелей просвещенным философам (представленных Ибн Рушдом и другими), а также для подкрепления его точки зрения об отсутствии интеллектуальных исследований в мусульманском мире с XIII века и далее (по сравнению с событиями в христианской Европе). Серьезные исследования Ибн Таймийи, проведенные такими выдающимися учеными, как Мишот (Michot 2011; 2012; 2013), Анджум (Anjum 2012; 2016) и Гувер (Hoover 2006; 2019), полностью игнорируются в пользу устаревших работ, рисующих вводящие в заблуждение образы Ибн Таймийи. Он становится воплощением всего, что не так с современными *улемами*. Это приводит к абсурдным утверждениям, что Ибн Таймийя продвигал «буквальное понимание», «атакующую логику» и «союз улемов и государства» (146). Подобного рода утверждения, по-видимому, исходят из того, что Куру прочитал название книги Ваиля Халлака «Ибн Таймийя против греческих логиков» (Wael Hallaq. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, 1993), но фактически не вникал в ее суть. Как отмечает Куру, Ибн Таймийя провел большую часть своей жизни в тюрьме из-за идей, которые использовались как для пропаганды квиетизма, так и радикальных действий против власти. (Таким образом, он явно не простой сторонник авторитаризма). Более того, его вклад в философию, политику, этику, теорию права, экономику и многое другое не следует сводить к пустым фразам и искажениям.

С одной стороны, мы можем увидеть у Куру тенденцию к укреплению либерального уклона в основе многих исследований, которые ставят во главу угла «действия, дискурсы, убеждения и стратегии, используемые либеральными деятелями», а не оценку укорененности «отдельных агентов и глобальных идеологических структур» (Adamson 2005, 547-8). На другом уровне мы видим увековечение определенного типа европоцентристского анализа, который, как предупреждала постколониальная наука, поддерживает существующие дисциплинарные пробелы, отдавая предпочтение модели, которая рассматривает Европу как источник любого вдохновения (Sabartnam 2011). Таким образом, не будет преувеличением сказать, что нарратив Куру относится к тому типу, который поддерживает идею уникальной роли западного/либерального мира в «помощи» остальному сообществу «наверстать упущенное» и, следовательно, целый ряд разрушительных, неуместных политических мер, которые в конечном итоге приводят к еще большему глобальному насилию (Rampton and Nadarajah 2017). Такого рода нарратив также порождает имперское высокомерие (Barkawi 2004), дорогостоящие войны, в которых гибнет бесчисленное количество людей и разрушаются страны, а в таких местах, как Афганистан, способствуют неверному пониманию мотивов местного сопротивления (Egnell 2010). Одно из этих последствий очевидно всем: Соединенные Штаты только что проиграли свою самую продолжительную войну изошренному повстанческому движению, которое поддерживало себя мощной идеологией, энергичными местными новобранцами, исключительным организационным потенциалом и искусным балансом региональных сил. К сожалению, судя по банальным комментариям востоковедов (в духе того, что я описал выше) в авторитетных американских и британских газетах, похоже, что этот опыт мало чему научил¹⁶. У популярных авторов, комментирующих окончание войны, таких как Томас Фридман (Thomas Friedman), стереотипы звучат еще более неприкрыто: «Когда были славные деньки для правительства в Афганистане? До Чингисхана? До изобретения пороха?» — шутит он, прежде чем задать риторический вопрос: «Может ли будущее похоронить прошлое или прошлое всегда будет хоронить будущее?»¹⁷ Общее видение вопроса, изло-

¹⁶ Типичный отчет был помещен в *New York Times*, см. Sanger and Shear 2021; его эквивалент также можно найти в *Financial Times*, см. Findlay, Yousafzai and Manson 2021.

¹⁷ Thomas Friedman, “What Joe Biden and I Saw After the U.S. Invaded Afghanistan,” *New York Times*, April 18, <https://www.nytimes.com/2021/04/18/opinion/joe-biden-afghanistan-2002.html>.

женное Куру в его книге, служит основой для повествований о мусульманском мире, застрявшем в прошлом и вечно проявляющем жестокость. Однако либеральное западное направление, которое Куру считает универсальным, для многих просто нежелательно. Настаивать на его сохранении — значит лишь привести к еще большему кровопролитию.

Заключение: так в чем же суть нарратива?

Нарративы имеют большое значение не только потому, что они формируют наше понимание настоящей ситуации, но и потому, что они влияют на мир, способствуя построению будущих повествований (Herman 2013). Пытаясь показать, что отношения между государством и исламом сегодня являются производными от отношений между донациональным государством и исламом в мусульманском мире, Куру впадает в анахронизм: авторитаризм, который на самом деле существует сегодня в некоторых частях мусульманского мира, является результатом стремления современного государства к модернизации по западному образцу. Действительно, диалектику, приведшую к появлению современных мусульманских государств мира, вряд ли можно считать возникшей где-то в XI или XII веках и сохраняющейся неизменной до наших дней. Поступить так означало бы отвергнуть базовые социально-научные представления о мире, состоящем из различных идентичностей, практик и действующих лиц. Более того, это сделало бы мусульман невосприимчивыми к переменам, людьми, застрявшими во времени в еще более извращенной форме ориентализма, чем та, которую представлял себе Саид, хотя, несомненно, это принесло бы радость ястребам-интервентам по всему миру.

Настоящее обсуждение представляется важным, поскольку нарратив, созданный Куру, является достаточно могущественным, хотя в конечном итоге и вводящим в заблуждение. Он могуществен, потому что, как показали десятилетия исследований в области когнитивной психологии и, в последнее время, политологии, нарративы являются основным средством, с помощью которого мы храним и восстанавливаем воспоминания; они оказывают мощное влияние на то, как мы интерпретируем настоящее. Широкое распространение книги Куру в академических кругах и в основных средствах массовой информации, несомненно, помо-

жет задать тон дебатам¹⁸. Это связано с тем, что вопросы насилия, развития и демократии остаются важнейшими темами политических и более широких социологических исследований, и что как таковые любые обобщения относительно их причин нуждаются в тщательном изучении. В данной статье я утверждал, что нарратив о текущих проблемах демократии и межгосударственного насилия в широком контексте, подразумевающим мусульманский мир вообще, обусловленный связями исламских ученых с государством, основан на устаревших ориенталистских штампах и также неверном истолковании источников сегодняшних беспорядков. Если исламские ученые воспринимаются как основной источник этой проблемы, то затрудняется понимание их роли в борьбе именно с пороками авторитаризма и насилия. В то же время, поскольку именно они в конечном итоге оказывают влияние на интерпретацию того, что такое ислам, их риторика придает убедительности политике вмешательства, направленную на реформирование ислама и мусульманских обществ извне, что закономерно порождает сопротивление и враждебность.

Более того, данный нарратив еще больше укрепляет представления о неразвитом мусульманском мире, постоянно нуждающемся во вмешательстве, которое служит прикрытием для «повсеместной войны», характеризующей сегодня военные амбиции США (Gregory 2011). Глядя на карту взрывов и «контртеррористических» мероприятий, недавно подготовленную Институтом международных и общественных отношений имени Уотсона при Университете Брауна, становится ясно, что непропорционально большое бремя таких амбиций ложится на государства с мусульманским большинством. И это «несмотря на утверждения Пентагона о том, что США смещают стратегический акцент с борьбы с терроризмом на соперничество великих держав с Россией и Китаем», в то время как на самом деле «еще предстоит соответствующее сокращение аппарата, занимавшегося борьбой с терроризмом»¹⁹. Последствия этой неверной характеристики почувствуют на себе не исследователи, подобные Куру, а простые мусульмане

¹⁸ Куру хвастается тем, что его книгу перевели на индонезийский язык, а на турецком, арабском и японском она скоро выйдет. См. <https://www.jadaliyya.com/Details/40252>. Подобные интервью о книге также появились в балканских СМИ: <https://balkans.aljazeera.net/teme/2020/8/30/ahmet-t-kuru-samo-politicki-i-finansijski-nezavis-na-ulema-moze-donijeti-promjene>.

¹⁹ <https://watson.brown.edu/costsofwar/papers/2021/USCounterterrorismOperations>.

от Мали до Синьцзяна, которые примут на себя основную тяжесть политического решения, основанного на представлении об отсталом мусульманском субъекте, требующем реформирования. Безусловно, нарратив Куру подкрепляет все более клеветнические подходы к изучению мировой политики, которые, как было показано, воспроизводят расистские и европоцентристские взгляды, что в конечном итоге приводит к легитимизации войны и интервенции по всему миру.

Более точный нарратив должен признавать наличие сложных различий в мире, в демократии и в развитии, наблюдаемых в странах с мусульманским большинством, а также ведущую роль, которую многие лидеры гражданского общества, такие как исламские ученые, играют в определении контуров дискуссий, мобилизации людей и привлечении руководителей к ответственности. Если мы хотим серьезно отнестись к роли мусульманских ученых во всем этом, то делать это необходимо посредством глубокого понимания дисциплинарных тенденций в исламоведении и истории. В более широком смысле, ученым следует быть внимательными к нарративам, которые возлагают исключительную ответственность за мировые беды на мусульманский мир, а также к тому, как методы написания определенных текстов способствуют увековечению подобных мифов. Плодотворные направления исследований должны включать изучение того, как современные процессы мира и войны взаимно формируются структурами альянсов, идеологическими обязательствами и экономическими программами на глобальном уровне. И наконец, темы, затронутые в данной статье, также стимулируют дальнейшее обсуждение в рамках критических подходов, особенно постколониальных/деколониальных в международных отношениях, с точки зрения роли, которую религиозная идентичность играет в более широкой расовой логике, характеризующей либеральную гегемонию сегодня.

БЕХАР САДРИУ
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ
ПОЛИТОЛОГИИ/ШКОЛЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КОЛЛЕДЖ ЛОНДОНА (UCL)
ЛОНДОН, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Список литературы

- Abu-Lughod, L., 2015. Response to Reviews of Do Muslim Women Need Saving? *Ethnicities* 15, no. 5: 759–777.
- Abul-Magd, Z., 2014. "Egypt's Adaptable Officers: Power, Business and Discontent." *ISPI Analysis*, 266 (July), pp. 1–9.
- Adamson, F. B., 2005. "Global liberalism versus political Islam: Competing ideological frameworks in international politics." *International Studies Review* 7, no. 4: 547–569.
- Ahmed, Faiz. *Afghanistan Rising*. Harvard University Press, 2018.
- Akyol, Mustafa., 2020. "Yes, Islam Is Facing a Crisis. No, France Isn't Helping Solve It." *Foreign Policy*. November 20. <https://foreignpolicy.com/2020/11/20/islam-facing-crisis-macron-france-laicite-secularism-not-helping-solve-it/>.
- Albertsen, D. and De Soysa, I., 2018. "Oil, Islam, and the Middle East: An empirical analysis of the repression of religion, 1980–2013." *Politics & Religion*, 11(2), pp. 249–280.
- Ahmed, Y., 2018. "The role of the Ottoman Sunni Ulema during the 327 and the Ottoman constitutional debates" (Doctoral dissertation, SOAS University of London).
- Ajami, F., 2003. "Iraq and the Arabs' future." *Foreign Affairs*, pp. 2–18.
- Amin-Khan, T., 2012. "New orientalism, securitisation and the Western media's incendiary racism." *Third World Quarterly*, 33(9), pp. 1595–1610.
- Anievas, A. and Nisancioglu, K., 2013. "What's at Stake in the Transition Debate? Rethinking the Origins of Capitalism and the 'Rise of the West'." *Millennium*, 42(1), pp. 78–102.
- Anjum, O., 2016. "Salafis and democracy: Doctrine and context." *The Muslim World*, 106(3):448–73.
- Anjum, O., 2012. *Politics, law, and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment*. Cambridge University Press.
- Ashour, O., 2009. *The de-radicalization of Jihadists: Transforming armed Islamist movements*. Routledge.
- Ayoob, M., 2007. "Challenging hegemony: political Islam and the north–south divide." *International Studies Review*, 9(4), pp. 629–643.
- Baker, M., 2010. "Narratives of terrorism and security: 'Accurate' translations, suspicious frames." *Critical studies on terrorism*, 3(3), pp. 347–364.
- Barkawi, T., 2004. "On the pedagogy of 'small wars'." *International Affairs*, 80(1), pp. 19–37.
- Barkawi, T., 2016. "Decolonizing war." *European Journal of International Security*, 1(2), pp. 199–214.
- Barkawi, T. and Laffey, M. eds., 2001. *Democracy, liberalism, and war: rethinking the democratic peace debate*. Lynne Rienner Publishers.

- Barkey, K., 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge University Press.
- Bein, A., 2011. *Ottoman ulema, Turkish Republic: Agents of change and guardians of tradition*. Stanford University Press.
- Bennison, A. K., 1998. "Opposition and accommodation to French colonialism in early 19th century Algeria." *Cambridge review of international affairs*, 11(2), pp. 99–116.
- Bilgin, P., 2018. "Thinking about world order, inquiring into others' conceptions of the international." *Theorizing Global Order: The International, Culture and Governance*, 22, p. 37.
- Blagden, D. and Porter, P., 2021. "Desert shield of the republic? A realist case for abandoning the Middle East." *Security Studies*, 30(1), pp. 5–48.
- Boucek, C., 2008. "Counter-terrorism from within: Assessing Saudi Arabia's religious rehabilitation and disengagement programme." *The RUSI Journal*, 153(6), pp. 60–65.
- Brown, N. J., 1997. "Sharia and state in the modern Muslim Middle East." *International Journal of Middle East Studies*, 29(3), pp. 359–376.
- Bull, Hedley, and Adam Watson. 1984. *"The expansion of international society."* Clarendon Press, Oxford.
- Cesari, J., 2018. *What is political Islam?* Lynne Rienner Publishers.
- Collier, P. and Hoeffler, A., 2004. "Greed and grievance in civil war." *Oxford economic papers*, 56(4), pp. 563–595.
- Croft, S., 2012. *Securitizing Islam: Identity and the search for security*. Cambridge University Press.
- Darke, D., 2020. *Stealing from the Saracens: How Islamic architecture shaped Europe*. Oxford University Press.
- Dharish, Mazlan and Manan, 2020. "Democracy and the Muslim World Revisited". *The Geopolitics*. <https://thegeopolitics.com/democracy-and-the-muslim-world-revisited/>.
- Dillon, M. and Reid, J., 2009. *The liberal way of war: Killing to make life live*. Routledge.
- Dunn, K. C., 2006. "Examining historical representations." *International Studies Review*, 8(2), pp. 370–381.
- Emon, A. M., 2016. "Codification and Islamic law: The ideology behind a tragic narrative." *Middle East Law and Governance*, 8(2-3), pp. 275–309.
- Essa, A., 2021. "The French might have bombed a wedding party in Mali. And no one seems to care". *Middle East Eye*. 15 January <https://www.middleeasteye.net/opinion/france-drone-mali-macron-civilians>
- Euben, R. L., 2002. "Contingent borders, syncretic perspectives: Globalization, political theory, and Islamizing knowledge." *International Studies Review*, pp. 23–48.
- Fearon, J. D., 1995. "Rationalist explanations for war." *International organization*, 49, pp. 379–379.

- Fearon, J. D. and Laitin, D. D., 2003. "Ethnicity, insurgency, and civil war." *American political science review*, pp. 75–90.
- Ferizaj, A., 2019. "Othering Albanian Muslim masculinities: A case study of Albanian football players." *Occhiali–Rivista Sul Mediterraneo Islamico*, (s 5), pp. 71–93.
- Findlay, Yousafzai and Manson 2021. "US withdrawal leaves many Afghans with little hope," *Financial Times*, <https://www.ft.com/content/5c913dad-4db7-424a-bfdb-82179c94569f>.
- Friedman, Thomas. "What Joe Biden and I saw after the U.S. invaded Afghanistan". *New York Times*. April 18. <https://www.nytimes.com/2021/04/18/opinion/joe-biden-afghanistan-2002.html?action=click&module=Opinion&pgtype=Homepage>.
- Gesink, I. F., 2010. *Islamic reform and conservatism: Al-Azhar and the evolution of modern Sunni Islam*. Tauris Academic Studies.
- Gregory, D., 2011. "The Everywhere War." *The Geographical Journal* 177(3): 238–250.
- Greitens, SC., Lee, M., and Yazici, E., 2020. "Counterterrorism and Preventive Repression: China's Changing Strategy in Xinjiang." *International Security* 44(3), pp. 9–47.
- Gruffydd Jones, B., 2006. "International relations, eurocentrism and imperialism." In *Decolonizing international relations*. Rowman & Littlefield.
- Hallaq, W. B., 1984. "Was the gate of ijtiḥād closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), pp. 3–41.
- Hallaq, W. B., 1993. *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*. Oxford: Clarendon Press.
- Hallaq, W., 2012. *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.
- Harvey, D., 2007. "Neoliberalism as creative destruction." *AAPSS*, 610, pp. 22–44.
- Hennigan, P., 2004. *The birth of a legal institution: The formation of the waqf in third-century AH Hanafi legal discourse*. Brill Academic Publishers.
- Herman, D., 2013. "Cognitive narratology." In: Hühn, Peter et al. (eds.): *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/cognitivenarratology-revised-version-uploaded-22-september-2013>.
- Hoover, J., 2006. "Ibn Taymiyya as an Avicennan theologian: a Muslim approach to God's self-sufficiency." *Theological Review*, 34(1).
- Hoover, J., 2019. *Ibn Taymiyya*. Simon and Schuster.
- Howell, A. and Richter-Montpetit, M., 2019. "Racism in Foucauldian security studies: Biopolitics, liberal war, and the whitewashing of colonial and racial violence." *International Political Sociology*, 13(1), pp. 2–19.
- Huntington, S. P., 2000 [1993]. "The clash of civilizations?" *Culture and Politics*: pp. 99–118.

- Ismail, Raihan. "How is MBS's consolidation of power affecting Saudi clerics in the opposition?". Washington Post. 4 June 2019. <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/06/04/how-is-mohammads-consolidation-power-affecting-oppositional-saudi-clerics/>.
- Jabri, V., 2006. "War, security and the liberal state." *Security Dialogue*, 37(1), pp. 47–64.
- Jahn, B., 2018. "Liberal internationalism: historical trajectory and current prospects." *International Affairs* 94(1): 43–61. E
- Koschut, S., Hall, T. H., Wolf, R., Solomon, T., Hutchison, E. and Bleiker, R., 2017. "Discourse and emotions in international relations." *International Studies Review*, 19(3), pp. 481–508.
- Kundnani, A. 2014. *The Muslims are coming! Islamophobia, extremism, and the domestic war on terror*. Verso.
- Kuru, A. T., 2002. "How can Muslims stop living in history? GVS Exclusive Interview with Prof. Ahmet T. Kuru", *Global Village Space*, 1 November. <https://www.globalvillagespace.com/how-can-muslims-stop-living-in-history-gvs-exclusive-interview-with-prof-ahmet-t-kuru/>
- Laffan, M., 2003. *Islamic nationhood and colonial Indonesia: the umma below the winds*. Routledge.
- Lewis, B., 2011. *The Middle East: 2000 years of history from the rise of Christianity to the present day*. Hachette UK.
- Liow, J. C., 2009. *Islam, education, and reform in Southern Thailand: tradition & transformation*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Makdisi, J. A., 1998. "The Islamic Origins of the Common Law." *NCL review*, 77, p. 1635.
- Makdisi, Ussama., 2016. "The Invention of Sectarianism in the Modern Middle East". Keynote address for *Sectarianism, Identity, and Conflict in Islamic Contexts: Historical and Contemporary Perspectives*. Held at George Mason University, April 15–17. <https://www.jadaliyya.com/Details/34054>.
- Menchik, J., 2016. *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge University Press.
- Miall, D. S., 2011. "Emotions and the structuring of narrative responses." *Poetics Today*, 32(2), pp. 323–348.
- Michot, Y., 2011. "Ibn Taymiyya's "New Mardin Fatwa". Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?" *The Muslim World*, 101(2), pp. 130–181.
- Michot, Y., 2012. "Ibn Taymiyya." *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, pp. 238–241.
- Michot, Y. M., 2013. "An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya." *The Muslim World*, 103(1), pp. 131–160.
- Mikhail, A., 2020. *God's shadow: the ottoman sultan who shaped the modern world*. Liveright.

- Mohamedou, M. M. O., 2017. *A theory of ISIS: political violence and the transformation of the global order*. Pluto Press.
- Niblock, T., 2004. *Saudi Arabia: Power, legitimacy and survival*. Routledge.
- Nisancioglu, K., 2014. "The Ottoman origins of capitalism: uneven and combined development and Eurocentrism." *Review of International Studies*, pp. 325–347.
- Pamuk, S., 2009. *The Ottoman economy and its institutions*. Variorum Collected Studies Series. Ashgate Publishing.
- Pardesi, M. S., 2017. Region, system, and order: the Mughal Empire in Islamicate Asia. *Security Studies*, 26(2), pp. 249–278.
- Pasha, M. K., 2006. "Liberalism, Islam, and international relations." In: *Decolonizing international relations*, pp. 65–85.
- Quijano, A., 2007. "Coloniality and modernity/rationality." *Cultural studies*, 21(2-3), pp. 168–178.
- Qureshi, A. 2015. "PREVENT: Creating 'radicals' to strengthen anti-Muslim Narratives." *Critical Studies on Terrorism* 8(1): 181–191.
- Qureshi, A., 2020. "Experiencing the war "of" terror: a call to the critical terrorism studies community." *Critical Studies on terrorism*, 13(3), pp. 485–499.
- Qureshi, Asim. 2010. *Rules of the game: detention, deportation, disappearance*. Hurst.
- Richter-Montpetit, M., 2014. "Beyond the erotics of orientalism: homeland security, liberal war and the pacification of the global frontier." PhD thesis, York University.
- Rosato, S., 2003. "The flawed logic of democratic peace theory." *American political science review*, pp. 585–602.
- Sabaratnam, M., 2011. "IR in dialogue... but can we change the subjects? A typology of decolonising strategies for the study of world politics." *Millennium*, 39(3), pp. 781–803.
- Sabaratnam, M., 2013. "Avatars of eurocentrism in the critique of the liberal peace." *Security Dialogue*, 44(3), pp. 259–278.
- Sadowski, Y., 1993. "The new orientalism and the democracy debate." *Middle East Report*, pp. 14–40.
- Sadriu, B., 2015. "Rhetorical strategies of Kosovo's imams in the fight for 'women's rights.'" In *The Revival of Islam in the Balkans* (pp. 185–203). Palgrave Macmillan.
- Sadriu, B., 2017. "Grasping the Syrian war, a view from Albanians in the Balkans." *Nationalities Papers*, 45(4), pp. 540–559.
- Sadriu, B., 2021. "Narratives in international studies research." In *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*.
- Sadriu, B., 2019. "Rebranding the war on terror and remaking Muslim subjectivities." *East European Politics*, 35(4), pp. 433–456.
- Sartre, J-P., 2001. "Colonialism is a system." *Interventions* 3(1): 127–140.

- Said, E., 1978. *Orientalism: Western concepts of the Orient*. Penguin.
- Salae, H., 2017. "The political accommodation of salafi-reformist movements in Thailand." PhD thesis, University of Leeds.
- Sandberg, S. and Colvin, S., 2020. "ISIS is not Islam': epistemic injustice, everyday religion, and young Muslims' narrative resistance." *The British Journal of Criminology*, 60(6), pp. 1585–1605.
- Sandrin, P., 2020. "Symptomatic enjoyment: a postcolonial and psychoanalytic interpretation of Turkey's relations with the European Union." *Journal of International Relations and Development*, pp. 1–25.
- Sanger, D and Shear, M., 2021. "Biden, Setting Afghanistan Withdrawal, Says 'It Is Time to End the Forever War.'" *New York Times*, April 14. <https://www.nytimes.com/2021/04/14/us/politics/biden-afghanistan-troop-withdrawal.html>.
- Sheikh, M., 2016. *Ottoman puritanism and its discontents: Ahmad al-Rûmî al-Âqhisârî and the Qâdizâdelis*. Oxford University Press.
- Tezcan, B., 2010. *The second Ottoman Empire: Political and social transformation in the early modern world*. Cambridge University Press.
- Thurston, A., 2015. "Nigeria's mainstream Salafis between Boko Haram and the state." *Islamic Africa*, 6(1-2), pp. 109–134.
- Tilly, C. and Besteman, C., 1985. "War making and state making as organized crime." In: *Violence: A reader*, pp. 35–60.
- Türkmen, G., 2019. "Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: Ahmet T. Kuru." *Peace Review*, 31.
- Washbrook, D., 2007. "India in the early modern world economy: modes of production, reproduction and exchange." *Journal of Global History*, 2(1).
- Wehner, L. E. and Thies, C. G., 2014. "Role theory, narratives, and interpretation: The domestic contestation of roles." *International Studies Review*, 16(3), pp. 411–436.
- Yaycioglu, A., 2016. *Partners of the empire: The crisis of the Ottoman order in the age of revolutions*. Stanford University Press.
- Yilmaz H., 2015. "Containing sultanic authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before modernity." *Osmanlı Araştırmaları* 45, pp. 231–264.
- Young, J., 2013. "Repression, dissent, and the onset of civil war." *Political Research Quarterly*, 66(3), pp. 516–532.
- Zaman, M.Q., 2010. *The ulama in contemporary Islam: custodians of change*. Princeton University Press.

ОБЗОРЫ КНИГ

Соперничество в Персидском заливе: Юсуф аль-Карадави, Абдулла бен Байя и спор Катара и ОАЭ из-за «арабской весны» и кризиса в Персидском заливе

Milton: Routledge, 2021. — 136 p.

ДЭВИД Х. УОРРЕН (DAVID H. WARREN)

Дэвид Х. Уоррен вносит существенный вклад в растущий корпус литературы об *улемах* и «арабской весне» своей первой книгой, в которой дается обзор истории отношений Юсуфа аль-Карадави и Абдуллы бен Байи с Катаром и ОАЭ соответственно; взаимодействия как *улемов*, так и государств с процессами «арабской весны»; и представляется обзор политической мысли *улемов* и ее связь с внешней политикой обоих государств. После описания структуры книги, я расскажу о ее методологии и основных аргументах. Затем я проанализирую некоторые из ее аргументов с точки зрения методологии и сделаю вывод о том, почему данная книга является хорошим образцом научного подхода в изучении *улемов*.

Эта относительно короткая книга состоит из введения, пяти глав в двух частях и заключения. Первая часть посвящена аль-Карадави и Катару. В первой главе рассматривается история аль-Карадави, связанная с Катаром, а также роль, которую он и другие азхаритские улемы сыграли в системе образования, что привело к упадку ваххабитских улемов Катара. В следующих

двух главах рассматривается аль-Карадави и участие Катара в различных арабских восстаниях. Вторая часть посвящена бен Байе и ОАЭ. В двух главах книги обсуждаются отношения ОАЭ и бен Байи и их участие в «арабской весне».

Уоррен руководствуется в своем обсуждении двумя корпусами литературы по двум дисциплинам: (1) государственный брендинг как внешнеполитическая стратегия малых государств, таких как Катар и ОАЭ (политология); (2) *улемы* и политика (исламоведение). Помимо широкого спектра вторичной литературы, которую он использует, его данные включают в себя основные тексты *улемов* (книги, проповеди и т. д.) и информацию из его полевых исследований в Катаре в 2012-2013 годах и в ОАЭ в 2019 году. Однако в книге не приводится методологического обсуждения того, как собирались и анализировались данные, что является характерной чертой для многих работ в области исламских исследований, по крайней мере, в известной мне литературе по *улемам*.

В книге утверждается, что Катар и ОАЭ используют религиозный брендинг в качестве внешнеполитической стратегии для обеспечения защиты со стороны США во враждебном регионе. Уоррен утверждает, что аль-Карадави и бен Байя «сыграли решающую роль в том, как Катар и ОАЭ создали альтернативные бренды исламских реформ» (р. 2) посредством своей «*юриспруденции революции*» и «*юриспруденции мира*» соответственно. По мнению Уоррена, эти во многом расходящиеся интеллектуальные проекты построены на схожих интеллектуальных корнях: *васатийа* (центризм или умеренность), «модель Рашида Риды по переосмыслению некогда маргинальных классических концепций и способов рассуждения и приведения их в центр исламской правовой мысли» (р. 74), мажоритарное понимание демократии, концептуализация государства как нейтрального образования и «современная напряженность, которая предполагает, что верующий мирянин рационален и способен к самоуправлению, сохраняя при этом постоянную потребность в личном авторитете ученого» (р. 8). В то время как аль-Карадави отвечает на современную угрозу власти *улемов*, создавая независимый имидж, бен Байя стремится к вмешательству государства для установления этой власти. Наконец, в книге утверждается, что Катар и ОАЭ следует считать центрами мусульманской моральной географии наряду с традиционными центрами.

Крайне необходимая новаторская работа Уоррена расширяет приведенные аргументы благодаря вспомогательной ли-

тературе. Аргумент о «решающей роли» *улемов* в «формировании» религиозного видения указанных государств, возможно, нуждается в более четкой формулировке, поскольку он может неоднозначно применяться как к формированию убеждений правителей (глубокое влияние), с одной стороны, так и к формированию их инструментальных дискурсивных стратегий (поверхностное влияние) — с другой. В книге Катар и ОАЭ рассматриваются как утилитарные субъекты, хотя позиция Катара, поддержавшего «арабскую весну», как форма оппортунизма или реальной политики не рассматривается (р. 40). (Уоррен придерживается той же точки зрения относительно промусульманской позиции Катара¹.) Хотя это объясняется длительным и глубоким идеологическим влиянием аль-Карадави на многих катарских чиновников посредством усилий в сфере образования, книга позже возвращается к утилитарной концептуализации, утверждая, что «спонсирование [Катаром] аль-Карадави зависело от внешнеполитических целей Катара» (р. 62). В этом отношении данная работа представляется непоследовательной относительно степени влияния аль-Карадави. С другой стороны, кажется, что ОАЭ обретают в книге четкий утилитарный образ, демонстрирующий, что влияние бен Баяи осуществляется исключительно благодаря тому, что государство присваивает его дискурс. Таким образом, по сути, в книге рассматривается роль *улемов*, заключающаяся в представлении дискурсов, которые государства считают полезными для своей внешней политики.

Как я уже говорил ранее, Уоррен дает самый подробный аналитический отчет о позиции и действиях аль-Карадави в отношении «арабской весны», поскольку он изучает различные восстания и уделяет внимание тому, насколько важны контекстуальные факторы (например, его сеть) и текстовые (дискурсивные и идеологические) составляющие². Отчасти это

¹ David H. Warren, "Qatari Support for the Muslim Brotherhood Is More Than Just Realpolitik, It Has a Long, Personal History," *Maydan*, July 12, 2017, <https://www.themaydan.com/2017/07/qatari-support-muslim-brotherhood-just-realpolitik-long-personal-history/>.

² Muhammad Amasha et al., "Roundtable on State Islam after the Arab Uprisings" (Jadaliyya, November 17, 2020), <https://www.jadaliyya.com/Details/41990>; David H. Warren, "The 'Ulamā' and the Arab Uprisings 2011–13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the 'Global Mufti,' between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy," *New Middle Eastern Studies*, March 21, 2014.

объясняется обилием данных, полученных из множества источников (включая богатую автобиографию аль-Карадави), в том числе благодаря проведенным в свое время полевым исследованиям, в которых принимал участие и сам аль-Карадави. С другой стороны, книга объясняет абсолютистские политические позиции бен Байи, используя всего лишь один (текстуальный) фактор: его обеспокоенность хаосом религиозного дискурса (р. 103). Для этого рассматривается работа Хусейна Аграмы о том, как государство стирает грань между светским и религиозным, чтобы усилить свое вмешательство. Данное объяснение не является столь убедительным по сравнению с тем, которое предоставил аль-Карадави, что может быть следствием нехватки сравнительных данных о бен Байе. Для более полного отчета необходимо тщательное исследование биографии бен Байи, контекста, в котором он развивал свои идеи, знание его связей и подробностей того, как началось его сотрудничество с ОАЭ. В отличие от аль-Карадави, который провел большую часть своей жизни в Катаре, для понимания бен Байи нам необходимо выйти за рамки его пребывания в ОАЭ в последнее время и рассмотреть более ранние контексты, такие как работа в Саудовской Аравии и Мавритании.

Наконец, акцент Уоррена на влиянии Рашида Риды на обоих *улемов* напоминает его более раннюю работу о влиянии Рифаи ат-Тахтави на политику Али Гомаа³. Это направление исследований прослеживает современную политику *улемов* до ее «модернистских основ»⁴. Хотя такой проект привлекателен с точки зрения интеллектуальной истории, установление конкретных последствий этой связи является незначительным и требует существенной работы, чтобы показать, какое влияние своих предшественников данные *улемы* испытали по поводу конкретных вопросов.

Учитывая эти замечания, «*Соперничество в Персидском заливе*» представляет собой образец научной работы, которая крайне необходима. Я считаю, что синтез гуманитарных наук (в

³ David H. Warren, "Cleansing the Nation of the 'Dogs of Hell': 'Ali Jum'a's Nationalist Legal Reasoning in Support of the 2013 Egyptian Coup and Its Bloody Aftermath," *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 3 (August 2017): 457–77.

⁴ David H. Warren, "The Modernist Roots of Islamic Autocracy: Shaykh Abdullah Bin Bayyah and the UAE-Israel Peace Deal," *Maydan*, August 27, 2020, <https://themaydan.com/2020/08/the-modernist-roots-of-islamic-autocracy-shaykh-abdul-lah-bin-bayyah-and-the-uae-israel-peace-deal/>.

частности, исламоведческих) и социальных наук имеет решающее значение для наших исследований упомянутых *улемов*. Я высоко ценю такие, богатые эмпирическим материалом, описательные работы, как панорамный и подробный труд Усамы аль-Азами «*Ислам и арабские революции*»⁵. Но, как человек, занимающийся изучением социологии, я считаю, что анализ и объяснения Уоррена играют важную роль в углублении нашей дискуссии о том, как понимать политику указанных *улемов*. Она становится особенно плодотворной, когда и текстовые, и контекстные, и идеальные, и прагматические факторы подвергаются тщательному изучению. Такое представляется возможным посредством междисциплинарного, мультиметодологического подхода, применяемого Уорреном.

В общем, «*Соперничество в Персидском заливе*» — важная книга, которая поможет вам понять, как развиваются два основных конкурирующих исламских политических видения на стыке взаимодействия *улемов* и государств в региональном и международном политическом контексте.

МУХАММАД АМАША
Аспирант кафедры социологии
Йельский университет
Нью-Хейвен, Коннектикут

doi: 10.35632/ajis.v39i3--4.3877

⁵ Usaama Al-Azami. *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy* (C Hurst & Co Publishers Ltd, 2021).

«Жемчужное дерево»: небывалое покровительство архитектуре египетской царицы-рабыни XIII века Шаджар ад-Дурр

Oxford: Oxford University Press, 2020. — 204 p.

Д. ФЭЙРЧАЙЛД РАГГЛЗ (D. FAIRCHILD RUGGLES)

Почти любой обзор средневековой исламской истории включает фигуру Шаджар ад-Дурр (в переводе с арабского «Жемчужное дерево»), которая была одной из немногих женщин в исламской истории, носивших титул султана, и единственной, кто начинал свою жизнь как рабыня. Она также известна как ключевая фигура в египетской политике, поскольку ознаменовала собой переход от династии Айюбидов Саладина (1171–1250 гг. н. э.) к Мамлюкскому султанату (1250–1517 гг. н. э.). Однако работы, анализирующие биографию, правление и влияние Шаджар ад-Дурр, часто упускают из виду ее роль как новатора в области архитектуры. В книге *«Жемчужное дерево»* историк искусства Д. Фэйрчайлд Рагглз (D. Fairchild Ruggles) подчеркивает архитектурное новаторство Шаджар ад-Дурр и утверждает, что ее «покровительство архитектуре... изменило облик Каира и оказало длительное влияние на исламскую архитектуру» (р. 1). В книге основное внимание уделяется двум зданиям: мавзолею ас-Салиха, мужа Шаджар ад-Дурр, и собственному мавзолею Шаджар ад-Дурр. Рагглз утверждает, что в архитектуре

мавзолея ас-Салиха Шаджар ад-Дурр положила начало тенденции мамлюкской эпохи размещать купольные мавзолеи в городском пространстве на видном месте и пристраивать их к комплексу медресе. В собственном мавзолее Шаджар ад-Дурр впервые в Египте использовала золотую мозаику в дамаскском стиле — этот прием часто приписывают более позднему мамлюкскому султану Калауну. Шаджар ад-Дурр эффектно использовала эту золотую мозаику, чтобы представить себя — жемчужное дерево — в *михрабе*, таким образом, используя такую архитектуру для «смелого представления личной идентичности» (р. 139). Рагглз щедро иллюстрирует свои доводы цветными фотографиями и другими изображениями, а конечный результат представляет собой наглядное представление о карьере Шаджар ад-Дурр и особенно о ее мастерстве владения символическим языком общественной архитектуры.

Во введении Рагглз излагает собственные мотивы, побудившие ее заняться этим проектом, и делает обзор основных первоисточников, касающихся жизни Шаджар ад-Дурр, включая труды Ибн Василя (ум. 1298), Сибт ибн аль-Джаузи (ум. 1256), аль-Макина ибн аль-Амида (ум. 1273) и Бар Хебреуса (ум. 1286). Она также представляет краткий обзор предыдущих исследований по данной теме, начиная с классического исследования Гетца Шрегле (Götz Schregle) о Шаджар ад-Дурр, исследования Р. Стивена Хамфери (R. Stephen Humphery) об айюбидской Сирии и заканчивая работами Дорис Беренс-Абусейф (Doris Behrens-Abouseif) об исламской архитектуре Каира. Глава первая использует эти первичные и вторичные источники для представления краткой биографии Шаджар ад-Дурр. Чтобы поместить ее в более широкий контекст, в главе второй обсуждается поздняя история Айюбидов, включая запутанную внутреннюю борьбу за власть, которая разрушила семью Айюбидов. В главе также дается краткий обзор двух взаимосвязанных форм рабства, практиковавшихся в позднее правление Айюбов — военного рабства и наложничества, — которые могли бы определить контуры жизни Шаджар ад-Дурр.

Третья глава является первой по-настоящему художественно-исторической главой. Она знакомит с планировкой средневекового Большого Каира, включая Фустат, фатимидскую аль-Кахиру и Цитадель. Основное внимание уделяется местоположению и архитектуре комплекса медресе Салихия, которое известно тем, что стало первым зданием в Египте, объединившим четыре суннитские правовые школы в одном помещении. Хотя медресе Салихия было построено не Шаджар ад-Дурр, а ее

мужем ас-Салихом, Шаджар ад-Дурр позже, после его смерти, пристроила к этому медресе мавзолей ас-Салиха. В данной главе также кратко, в доступной для неспециалистов форме, описываются институты *вакфа* и медресе.

В четвертой главе приводится захватывающий рассказ о драме, связанной с приходом Шаджар ад-Дурр к власти в качестве правителя, включая смерть султана ас-Салиха в разгар битвы с крестоносцами, заговор с целью скрыть его смерть и последовавшие за этим семейные распри. В этой главе подчеркивается, насколько шатким было тогда [политическое] положение Египта и насколько важна была Шаджар ад-Дурр как «связующее звено» (*human hinge*, p. 141) между Айюбидами и мамлюками. В книге также обсуждается, как Шаджар ад-Дурр осуществляла свою государственную власть в роли султана, даже несмотря на то, что ей приходилось скрывать свою фигуру за ширмой или завесой: она издавала указы, чеканила монеты, а ее имя упоминалось в пятничной *хутбе*. После описания этого исторического контекста в пятой главе основное внимание уделяется мавзолею, который Шаджар ад-Дурр пристроила к медресе ас-Салиха. Этот мавзолей был новаторским архитектурным сооружением благодаря «размещению гробницы в пределах городского пространства, ее необычайному положению, поскольку она была видна со всех сторон, и возвышению в качестве определяющего элемента более крупного мемориального комплекса... став новой парадигмой» (p. 101). То есть тот факт, что горизонт Каира изобилует высокими куполами, объясняется трендом, инициированным Шаджар ад-Дурр.

В шестой главе подробно описывается трехмесячное правление Шаджар ад-Дурр в качестве султана, ее политический брак с мамлюком Айбаком и ее последующее свержение с престола и убийство. Хотя ее султанат просуществовал недолго, Рагглз напоминает нам, что Шаджар ад-Дурр была влиятельной фигурой закулисья как до, так и после своего официального правления. В данной главе основное внимание уделяется повелению Шаджар ад-Дурр построить собственный мавзолей, в особенности тому, как она использовала золотую мозаику в дамасском стиле для изображения жемчужного дерева в михрабе, «что является необычным напоминанием о ней самой в наиболее знаковом месте любого здания, где совершается молитва» (p. 139). Рагглз утверждает, что сама Шаджар ад-Дурр инициировала тенденцию украшать здания в Египте золотой мозаикой, отмечая, что у нее было достаточно возможностей увидеть данный вид мозаики в таких строениях, как мечеть Омейядов в

Дамаске во время путешествия по Сирии со своим супругом ас-Салихом.

Наконец, в седьмой главе рассматривается влияние Шаджар ад-Дурр как женщины на ее архитектурные нововведения. Рагглз предполагает, что, поскольку Шаджар ад-Дурр не разрешалось появляться на публике и от нее ожидалось проявление скромности во внешнем виде, она стала использовать символический язык общественной архитектуры, чтобы создать огромные, превозносящие ее памятники себе и своему мужу. Другими словами, ее пол был центральным элементом ее архитектурного новаторства, поскольку Шаджар ад-Дурр нашла творческие, символические способы обойти ограничения, наложенные на ее физическую личность. Книга заканчивается очаровательным приложением с рецептом пудинга под названием «Умм Али» — популярного египетского десерта, возможно, названного в честь женщины, по приказу которой была убита Шаджар ад-Дурр.

Мне было довольно приятно читать эту книгу. Ее ясная проза, четкая организация и яркие фотографии оживили историю. Специалистам будут интересны рассуждения Рагглз о Шаджар ад-Дурр как об архитектурном новаторе, но и неспециалисты найдут книгу доступной и увлекательной. Я думаю, данная работа будет особенно полезна для студентов-бакалавров, изучающих какую-либо тему, связанную со средневековой исламской историей, включая политическую и социальную, а также историю женщин или историю рабства. Книга выступает против тех, кто хотел бы либо отвергнуть Шаджар ад-Дурр как исключение, либо превознести ее как романтическую героиню. Вместо этого Шаджар ад-Дурр очеловечивается, проводится анализ возможностей и препятствий, с которыми она столкнулась, будучи поработанной женщиной. Студенты найдут в книге прекрасные примеры того, как проводить анализ первоисточников и историографические дебаты. Наконец, показывается, насколько важно учитывать материальные свидетельства при изучении женщин в средневековой исламской истории, поскольку материальное наследие Шаджар ад-Дурр предлагает повествование, отличное от основных исходных текстов, написанных о ней мужчинами. Как пишет Рагглз: «В то время как письменные хроники фокусируют свое внимание на ней как на политической *аномалии*, чье автономное правление было исправлено посредством принудительного брака с командующим армией, материальные свидетельства показывают, что она была *новатором*, чье необычайное покровитель-

ство гробницам навсегда изменило коммуникативный потенциал египетской архитектуры, выразив личность покровителя в форме зданий и городского пространства» (р. 141, *выделено в оригинале*). Хотя я много раз рассказывала студентам о Шаджар ад-Дурр, до прочтения «*Жемчужного дерева*» я никогда не осознавала значимости ее покровительства архитектуре или материального наследия, которое она оставила после себя.

ЭЛИЗАБЕТ УРБАН
ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ИСТОРИИ
УНИВЕРСИТЕТ ВЕСТ-ЧЕСТЕРА
УЭСТ-ЧЕСТЕР, ПЕНСИЛЬВАНИЯ

doi: 10.35632/ajis.v39i3--4.3878

Коран в Южной Азии: герменевтика, коранические проекты и представления об исламской традиции в Британской Индии

London: Routledge, 2022. — 288 p.

КАМРАН БАШИР (KAMRAN BASHIR)

Книга Камрана Башира «*Коран в Южной Азии*» рассматривает вопрос о том, как мусульмане-сунниты в Индии относились к своему интеллектуальному наследию и как они отождествляли себя со своими прошлыми традициями на фоне европейского колониализма и миссионерской деятельности. Автор уделяет основное внимание таким мусульманским ученым, как Сайид Ахмад Хан (ум. 1898), Ашраф Али Танави (ум. 1943) и Хамид ад-Дин Фарахи (ум. 1930), много писавшим о различных подходах к пониманию Корана после мятежа/восстания, произошедшего в 1857 году, и раздела Индии в 1947 году.

Первая глава начинается с обзора домодернистских и раннемодернистских экзегетических трудов, написанных в Южной Азии. Башир пишет о том, какие подходы использовали мусульманские ученые, работавшие в период до известного индийского ученого Шаха Вали Аллаха (ум. 1762), чтобы лучше понять Коран. По его словам, комментаторы особенно полагались на *исра'илийāt* и *асбаб ан-нуз'ул*, а также на взаимосвязь (*рабт-и āyāt*) коранических стихов, на основе которых выводились смыслы Корана. Кроме того, в этой главе рассматривается вопрос о том, как Шах Вали Аллах, опираясь на уже устоявшиеся концепции толкования Корана, сформировал идеи по-

следующих экзегетов. Этот делийский ученый, заслуживший определения как традиционалиста, так и модерниста был особенно скептически настроен к использованию более ранних источников, таких как *исрā'илиййāt* и *асбāб ан-нузūл*. По словам Башира, метод Вали Аллаха по переосмыслению прежних экзегетических подходов проник в научные труды XIX и XX веков. Однако мусульманские ученые, трудившиеся в период после знаменитого мятежа, считали труд Вали Аллаха продолжением классических экзегетических трудов.

Вторая глава посвящена европейскому контексту. Башир указывает, что критика востоковедов XIX века, таких как Мьюир (Muir) и Нёльдеке (Nöldeke), была главным образом направлена против структуры и композиции Корана. Эта литература попала на Индийский субконтинент в эпоху британского колониализма, что побудило многих индийских ученых написать в первую очередь толкования. Кроме того, Башир указывает на межрелигиозные дебаты с христианами и индуистами, а также на внутррелигиозную полемику между суннитскими течениями, такими как барелви, деобанди и ахмади, которые повлияли на развитие коранической герменевтики.

В третьей главе Башир обсуждает экзегетическую традицию после 1857 года. Он кратко представляет мусульманские институты, возникшие после мятежа, и ученых, которые сформировали интеллектуальную традицию каждой школы. Автор также проливает свет на то, почему он рассматривает Сайида Ахмад Хана, Ашрафа Али Танави и Фарахи в качестве репрезентативной выборки и выделяет их для своего анализа. Одной из причин, по которой Башир выбрал этих трех ученых, стало то, что все они были связаны с такими образовательными учреждениями, как медресе Дар уль-Улюм в Деобанде, Мухаммаданский англо-восточный колледж в Алигархе и Надватул Улама в Лакхнау, которые оказали большое влияние на мусульманских интеллектуалов. Более того, во всех трех из них не только писали о методах толкования, но и запустили обширные программы по изучению Корана, ориентированные на определенную читательскую аудиторию, которые оказали длительное влияние на Южную Азию даже после 1947 года.

В четвертой главе исследуются мысли и идеи, которые в результате европейского влияния в Южной Азии и открытий современной науки потребовали пересмотреть методологию экзегетической традиции и *калама*. По словам Башира, критика Сайид Ахмад Хана была направлена на эпистемологические подходы, которые мусульмане использовали для понимания Корана. Среди прочего, он критиковал мусульман за то, что они

доверяют выводам, полученным с помощью силлогизмов, вместо того, чтобы использовать открытия современной науки, которая следует эмпирическим подходам. Для него экзегетическая традиция не всегда была надежной; поскольку каждый экзегет придерживался определенного курса. Сайид Хан полагал, что не может быть противоречия между наукой и Кораном. Это также побудило его искать рациональные объяснения чудесам, описанным в Коране. Башир приводит в пример ангелов (*malā'ika*), которых Сайид Хан не считал воплощенными сущностями. Скорее, он понимал их как величие и силу Бога, явленные в природе, и способности, которыми обладают люди. Башир предполагает, что Сайид Хан не представлял свою точку зрения полностью оторванной от исламской традиции. Он цитировал исламских ученых, таких как Ибн Араби (ум. 1240) и аль-Кайсари (ум. 1350), чтобы подтвердить определенные предпосылки своих выводов. Здесь Башир критикует предыдущие исследования за то, что они рассматривали только выводы Сайид Хана, а не то, как он к ним пришел. Башир объясняет, что в процессе определения смысла конкретного отрывка Сайид Хан сначала обращался к исламской традиции и тонкостям языка. При этом он подчеркнул, что ранние экзегеты читали Коран под влиянием иудеев и христиан, что позволило мифологическим повествованиям войти в экзегетические труды. Башир приходит к выводу, что было бы неправильно признавать в Сайид Хане простого апологета, поскольку его критика направлена против «основ религиозного мышления мусульман» (p. 115).

В пятой главе обсуждается деятельность ученого-деобанди Ашрафа Али Танави, чья работа основывалась в основном на домодернистских экзегетических трудах и достоверных хадисах. Башир объясняет, что Танави также хотел, чтобы его комментарий к Корану опровергал спекулятивные, с его точки зрения, толкования, такие как толкования Сайида Ахмад Хана. В дополнение к традиционным источникам, Танави также использовал взаимосвязь (*rabṭ*) последовательных коранических стихов, чтобы объяснить некоторые отрывки, — метод, который пользовался большой популярностью среди комментаторов Корана XIX века. Башир также утверждает, что, хотя Танави и опирался на литературу *сабаб*, он делал это скорее для того, чтобы выразить свою приверженность экзегетической традиции, а не для того, чтобы использовать материал для подкрепления своего мнения. Автор описывает Танави как ученого, который всегда стремился следовать «традиционному» пути, и он полагал, что мнение большинства мусульман прошлого оставалось правильным и в его время. По словам Башира, это позволило ему создать имидж

хранителя экзегетической традиции, защищающего ее от «модернистских» мусульман.

Шестая глава книги посвящена Фарахи, который полагал, что исторический контекст и лингвистические аспекты имели ограниченное применение в толковании Корана, поскольку они не были надежными, отчасти из-за слишком большого периода, отделявшего от времен Пророка. Он предполагал, что его концепция *назм* (последовательности), основанная на восприятии Корана как связного текста, решит эту проблему. В отличие от Танави и ученых досовременного периода, его понимание *назм* не сводилось только к взаимосвязанности стихов (*рабт-и айāt*). Скорее, он предполагал, что определенные суры и группы сур переплетены. Чтобы понять взаимосвязь сур, Фарахи сначала искал центральную тему, столп (*'амūd*) суры, вокруг которого вращались все остальные стихи. Он также разделил суры Корана на новые группы в зависимости от их структуры и тематики. Каждая из групп, в свою очередь, имела свой столп, и каждая сура группы касалась определенного аспекта главной темы группы. Более того, Фарахи уделял большое внимание взаимодействию с экзегетической традицией, а не ее отрицанию. Фарахи и Танави не расходились во мнениях в отношении толкований, относящихся к эпохе, предшествующей современности. Скорее, они различались в том, каким образом использовали толкования в своих всеобъемлющих проектах по Корану.

В седьмой главе Башир обобщает результаты своего анализа. Основываясь на них, он приходит к выводу, что определенные концепции существовали на индийском континенте еще до европейского влияния, например, *назм*, на который опирался аль-Махамми (ум. 1431) в XV веке. Однако, по мнению Башира, разница заключается в том, как широко трое ученых из его списка определяли *назм* и в какой степени они фокусировались на этой концепции. Все три ученых обращались к домодернистским толкованиям, таким как толкования аль-Байдави (ум. 1316) и ар-Рази (ум. 1209), чтобы определить смысл Корана, предполагая, что не было никакого полного разрыва с исламской традицией. По этой причине, заключает Башир, мнение о том, что «модернисты» выступают за разрыв с традицией, следует считать иллюзией, поскольку они не отвергали традицию; скорее, они пытались взаимодействовать с традицией, хотя и особым образом. По словам Башира, те, кого называют «модернистами», вроде Сайид Хана, не намеревались полностью порвать с традицией, но стремились изменить ее. По этой причине Фарахи и Сайид Хана можно было бы скорее рассматривать как «внутренних критиков». Однако это

означало бы, что и раньше существовали хранители единой традиции, чего, по мнению Башира, на самом деле не существовало.

Башир развивает эту идею в восьмой главе, где обсуждает, какое значение его выводы имеют для исследований исламской традиции в Южной Азии. В книге Башира постоянно возникает вопрос о том, насколько обоснованно дихотомическое разделение ученых на «модернистов» и «традиционалистов». Башир утверждает, что исследователи неверно представляют исламскую традицию как единообразную и последовательную. Это приводит к ошибочному выводу о том, что традиционалисты были хранителями последовательной исламской традиции, в то время как модернисты восстали против этой традиции. По мнению таких ученых, как Сайид Хан и Фарахи, в исламской традиции никогда не существовало подобной последовательности и единообразия. Башир приходит к выводу, что классификация на «модернистов» и «традиционалистов» началась из-за полемического дискурса того времени, который восприняли исследователи современного ислама.

Книга Башира — одна из первых работ, в которой всесторонне рассматривается экзегетическая традиция Южной Азии. Однако в книге недостаточно глубоко исследуются соответствующие толкования; скорее, она освещает то, как современные толкователи обращаются с экзегетическим наследием прошлого. Хотя Башир настаивает на том, что в Южной Азии никогда не было разрыва с исламской традицией, он не принимает во внимание, что модернисты не обязательно характеризуются отказом от традиции. Иногда под модернистами понимают реформаторов или ревизионистов. В других случаях их отличает то, что они делают больший акцент на определенных ценностях. Было бы интересно узнать, как бы Башир классифицировал эти критерии согласно своему пониманию мусульманской науки XIX и XX веков. Тем не менее в книге представлен всесторонний обзор различных подходов, которые мусульмане использовали для понимания Корана в период колониализма и которые продолжают определять развитие герменевтических подходов в Южной Азии сегодня.

КАМРАН АХМАД ХАН
ДОКТОРАНТ КАФЕДРЫ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТА АЛЬБЕРТА-ЛЮДВИГА
ФРАЙБУРГ-ИМ-БРАЙСГАУ, ГЕРМАНИЯ

Покупая Будду, продавая Руми: ориентализм и рынок мистического

London: Oneworld, 2020. — 320 p.

СОФИЯ РОУЗ АРДЖАНА (SOPHIA ROSE ARJANA)

В своем тематически и теоретически эклектичном проекте София Роуз Арджана анализирует, как религиозное потребление увековечивает ориентализм. Арджана фокусируется на потребительских привычках нановцев¹ и нью-эйджеров, двух аморфных групп, объединенных своим открытым пренебрежением к ограничениям, выдвигаемым религиозными традициями. Она утверждает, что их одежда, направления путешествий и способы ухода за собой превращают «Восток» в товар для западных потребителей. Арджана называет рассматриваемую сферу потребления «рынком мистического», сетью символов, фигур и предметов, которые распространяют нехристианские религиозные традиции среди тех, кто отчаянно нуждается в волшебстве. В рамках рынка мистического туризм на Бали или переводы Руми, лишенные исламского содержания (pp. 220–221), не являются, как может показаться, способами почерпнуть

¹ *Нановцы* (от англ. the Nones) — те, кто в опросах общественного мнения, отвечая на вопрос о своей религиозной принадлежности, говорят, что они атеисты, агностики или «никто конкретно». Они объединяются в категорию, называемую «религиозно неаффилированными» или «the Nones». — *Примеч. пер.*

знания из других религиозных традиций. Напротив, рынок мистического в «*Покупая Будду, продавая Руми*» вытесняет религиозные символы и закрепляет ориентализм. В постскрипуме Арджаны поясняется ее намерение разоблачить многочисленные гегемонии — белизны, колониальности, протестантской нормативности, — которые структурируют эти формы потребления. Ее увлекательные концепции и конкретные примеры делают именно это, причем в общедоступной форме.

Арджана обосновывает существование рынка мистического с помощью виртуальной этнографии, посещений [соответствующих] мест и архивных исследований. Сбор этнографических данных предоставляет современные примеры «запутанного ориентализма» или «смещения образов, терминов и тропов воображаемого Востока» (р. 3). Благодаря работе в архивах, начиная с середины XIX века, заполняются имеющиеся пробелы, связывая рынок мистического с производством ориенталистских знаний. Зачастую Арджана применяет дискурсивный анализ для интерпретации этих источников, наряду с визуальным анализом символического значения изображений. Концептуально Арджана представляет критические подходы к религиозному потреблению (Jain 2014; Shirazi 2016; Lofton 2017) в диалоге с Эдвардом Саидом и Мишелем Фуко. Саид разъясняет, как воображаемый «Восток» становится реальностью посредством производства знаний, а Арджана показывает, как современное потребление увековечивает этот процесс. Понятие «*гетеротопии*» Фуко иллюстрирует, как различные праздники и мистический туризм используют очарование воображаемого Востока для привлечения потребителей (pp. 13; 44-45). На протяжении всей своей работы Арджана использует подобные теории, чтобы выявить расовые, социально-экономические и гендерные аспекты мистического рынка.

Рассматривая приводимые примеры, Арджана отдает предпочтение скорее широте, чем глубине. Учитывая обширный характер запутанного ориентализма и коммерческих рынков, это решение обусловлено как необходимостью, так и сознательным выбором. Арджана находит, казалось бы, бесконечное количество примеров из социальных сетей, интернет-магазинов и международного туризма. В своем анализе она объединяет их повторением терминов вроде «мистический» и символами наподобие цветка лотоса. Преимущества и недостатки данного способа анализа очевидны. Например, на странице 142 Арджана связывает трактат 1869 года, описывающий суфизм как арианство, неосуфийских мыслителей середины XX

века и современных сторонников суфийской психологии на основе их общего разграничения суфизма и исламской традиции. Такой ход мыслей явно предполагает связь между воспроизводством ориенталистских знаний и оздоровительными программами, основанными на суфийском влиянии. Однако без прямых исторических связей читателю остается только гадать, является ли сходство между этими примерами результатом причинно-следственной связи или простым совпадением. В случае с подобного рода временной и пространственной дистанциями дополнительные доказательства укрепили бы доводы Арджаны о колониальных корнях рынка мистического.

В первых главах содержатся всеобъемлющие рассуждения Арджаны об ориентализме, потреблении и современности. Во введении излагаются основные тезисы книги: поиск просветления стимулирует мистическое потребление; рынок мистического увековечивает колониализм и капитализм; а «запутанный ориентализм» стирает религиозные традиции. В первой главе утверждается, что такие понятия, как, например, «мистицизм», сформировались в ходе колониального производства знаний; в ней также определяются ориенталистские тропы, широко распространенные на рынке мистического. Следуя данному направлению мысли, Арджана расширяет генеалогию «мистицизма» Ричарда Кинга (Richard King, 1999) и утверждение Дж. З. Смита о том, что это ученые создали категорию «религия» (J. Z. Smith, 1998). Во второй главе рассматривается культурный колониализм — он представляет собой, по мнению Арджаны, извлечение символов и практик из традиции (p. 72) — и показывается, как этот процесс стирает религиозные традиции, которые он якобы затрагивает. Арджана выделяет несколько последствий культурного колониализма, среди которых смешение нехристианских традиций и преувеличенная бедность работников сферы мистического туризма (pp. 108–112). В следующей главе утверждается, что избыток выбора, предоставляемый светской современностью, разочаровывает потребителей, повышая привлекательность продуктов, обещающих волшебное. Исследование брендинга туристических, модных, спортивных и косметических товаров свидетельствует о распространенности данной маркетинговой стратегии.

В последних трех главах описываются более конкретные примеры запутанного ориентализма. Все три главы контекстуализируют свою основную тему — религиозные традиции в главах 4 и 5 и популярные англоязычные развлечения в главе 6, — прежде чем подробно рассмотреть ориенталистскую динамику,

обнаруженную в соответствующих продуктах, маркетинговых стратегиях и нарративах. В четвертой главе рассматривается смешанный ориентализм индуизма и буддизма, например, на оздоровительных курортах, где сочетаются йога и аюрведическая медицина, или отделение практики дзен от буддизма. В пятой главе в общих чертах описывается ориенталистское размежевание суфизма и ислама, а затем она переходит к более конкретным примерам: двустигиям, неверно приписываемым суфиям, и индустриям, которые извлекают из них прибыль. В последней главе рынок мистического связывается с распространенными ориенталистскими образами в популярных средствах массовой информации, таких как фильмы «Звездные войны» и телешоу «Остаться в живых». Хотя эти главы представляют ценность для широкого круга ученых, всеобъемлющее исследование ландшафтов и костюмов в «Звездных войнах» в главах 5 и 6 будет наиболее актуально для специалистов по исламу.

Как и в любой монографии, столь амбициозной по своему охвату и разнообразной по теоретическим аспектам, в данной книге есть несколько аспектов, которым стоило бы уделить более пристальное внимание. В целом анализ Арджаны представляет религию и коммерцию как взаимоисключающие явления. Возьмем, к примеру, утверждение Арджаны о том, что «возникает вопрос, является ли Шамбала в большей степени религией или бизнес-моделью» (р. 185). Подобного рода вопрос исключает возможность того, что «Шамбала» (предположительно *Shambhala International*) является *одновременно* и бизнес-моделью, и религией. Согласно недавней оценке научных исследований в области религиозного потребления, то, что Арджана разделяет торговлю и религию, может непреднамеренно привести к принятию протестантской структуры религии (McLaughlin et al., 2020). Помимо навязывания протестантских норм своим исследовательским примерам (что вызывает серьезную озабоченность, учитывая критику Арджаной «мистицизма» по схожим причинам (pp. 24–32)), разграничение религии и бизнеса подрывает анализ Арджаной гегемоний, которые подпитывают потребление на рынке мистического. Попытка выяснить, является ли Шамбала бизнесом или религией, позволяет избежать более острых вопросов, например, о том, как религиозная этика *Shambhala International* способствует извлечению прибыли институциональными практиками. Арджана разбирает, как мотив прибыли влияет на религиозные традиции. Но при этом упускается из виду не менее важная сила на рынке мистического: потенциал религиозных объединений для структурирования экономической эксплуатации.

Кроме того, подход Арджаны к религии и мистицизму как к основным категориям знания в первую очередь скрывает их воплощенные аспекты. Данная структура религии увековечивает то, что Донован Шефер назвал «лингвистической ошибкой» (Donovan Schaefer, 2015) или проблемным предположением о том, что религия по сути своей когнитивна и рациональна. Практически говоря, лингвистическая ошибка приводит к неправильному пониманию материальных аспектов религии как дискурсивных (Schaefer 2015: 4–10). Например, Арджана упоминает на странице 160 многозначительную идею Дэвида Морган о визуальном благочестии (David Morgan, 1997), но ее анализ фокусируется только на значении символов. «Звездные войны» и «Остаться в живых» становятся «визуальными текстами» (р. 232), а изображения лотоса превращаются в знаки «Востока» (р. 11). Интересно, к каким прозрениям могла бы прийти Арджана, если бы она также уделила внимание ритуальным практикам, воплощенным отношениям и социальным структурам, которые опосредуются образами, как предполагает Морган в своей работе. Тем не менее увлекательная тематика и множество примеров делают книгу *«Покупая Будду, продавая Руми»* полезным учебным пособием, особенно для студентов старших курсов, изучающих предметы, связанные с ориентализмом, системой потребления и поп-культурой. Учитывая актуальность данных тем, книга *«Покупая Будду, продавая Руми»* является важным вкладом в растущий поток научных исследований о силах, мотивирующих религиозное потребление.

МАКС ДЖОНСОН ДУГАН
ДОКТОРАНТ, КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТ ПЕНСИЛЬВАНИИ
ФИЛАДЕЛЬФИЯ, ПЕНСИЛЬВАНИЯ

Цитируемые работы

- Jain, Andrea. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. New York: Routledge, 1999.
- Lofton, Kathryn. *Consuming Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- McLaughlin, Levi, Aike P. Rots and Jolyon Thomas and Chika Watanabe. "Why Scholars of Religion Must Investigate the Corporate Form." *Journal of the American Academy of Religion* 88, no. 3 (September 2020): 693–725.
- Morgan, David. *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Schaefer, Donovan O. *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Shirazi, Faegheh. *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 269–84. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ФОРУМ

Интеллектуальная история мусульман: обзор

СОЛАТ ПЕРВЕЗ¹ (SAULAT PERVEZ)

Аннотация

В данной статье предпринята попытка описать интеллектуальную историю мусульман и транскви-
лизационную, дискурсивную традицию ислама,
охватывающую четырнадцать столетий. В ней опи-
сывается история научных проектов, формировав-
ших исламскую мысль, которые начали развиваться
после смерти Пророка (мир ему и благословение
Аллаха) и активизировались в последующие столе-

¹ Солат Первез — писатель, исследователь и педагог. Она работает в Международном институте исламской мысли (МИИМ) с 2015 года, занимая различные должности, посещая многочисленные интенсивные программы по исламским исследованиям, организованным не только МИИМ. Наряду с изучением исламской традиции и науки ее исследовательские интересы лежат в области образования на глобальном Юге. Она занимается изучением причин, препятствующих формированию культуры чтения, письма и мышления в постколониальных образовательных системах из-за социальных и языковых различий. С ней можно связаться по адресу saulat@iiit.org/spqalam@ymail.com.

тия, несмотря на многочисленные перемены и неспокойные времена, с которыми столкнулась мусульманская *умма*. Вместе с прилагаемой к статье картой и визуальной временной шкалой данная работа призвана помочь студентам, изучающим ислам в целом и исламские науки в частности, оценить широту и глубину интеллектуальной истории мусульман. Статья начинается с описания основания ранних региональных центров, параллельного формирования дисциплин, развития различных правовых школ, а также многочисленных направлений исламской мысли и того, как они не только влияли друг на друга, но и являлись частью основного течения ислама. Завершается статья обзором влияния современности на исламскую мысль. Я надеюсь, что благодаря данным усилиям студенты смогут развить элементарное понимание исламской науки в ее историческом контексте, установить междисциплинарные связи, критически отнестись к отдельным дисциплинам в своем целенаправленном изучении и обрести всеобъемлющее глубокое почтение к коллективному мусульманскому интеллектуальному наследию, наработанному на протяжении 1400 лет, а также к разнообразной научной борьбе за то, чтобы прилежно чтить и соблюдать послание, полученное от Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха).

Введение

Мусульманская интеллектуальная история богата и многопланова. Она началась как простая попытка продолжать жить в соответствии с Сунной после смерти Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Со временем она усовершенствовалась, а также приобрела новые направления, хотя и продолжала придерживаться основных концепций Откровения. Однако слишком часто студенты, изучающие ислам в целом и исламоведческие программы в частности, усваивают базовые дисциплины — Коран, хадисы и фикх — наряду с второстепенными предметами, такими как суфизм, теология и философия, как отдельные блоки знаний. Хотя они имеют основополагающее значе-

ние для любой учебной программы, посвященной ознакомлению студентов с исламскими науками, их знания, полученные в процессе обучения, могут быть неисторическими и лишены контекста. Зачастую в таких программах полагаются на уже полученные студентами знания, чтобы установить важные связи, которые могут быть или не быть возможными из-за разнообразия контингента студентов и различной степени их знакомства с исламом. Более того, они не позволяют студентам понастоящему понять эволюцию унаследованных знаний и междисциплинарных обменов, которые имели место исторически, тем самым затрудняя понимание их актуальности в наши дни.

Несмотря на то, что студентам преподают *‘улюм ал-Кор’ан*, *‘улюм ах-хадис* и *фикх* как отдельные дисциплины, на самом деле все они развивались параллельно и оказывали друг на друга продолжительное влияние. Эти связи становятся очевидными, когда мы слышим, как одни и те же имена ученых постоянно упоминаются в курсах *‘улюм ах-хадис*, *фикх* и *‘усуль ал-фикх*. Кроме того, на *улемов* (религиозных ученых) продолжали оказывать влияние внутренние дебаты, возникшие под воздействием внешних факторов. Хотя большинство их идей поначалу считалось странным и отклоняющимся от нормы, со временем многие, как показано в статье, были поглощены основным направлением исламской мысли. Ученые, учителя и имамы иногда ссылаются на эти явления, но данные связи часто замалчиваются из-за нехватки времени или необходимости сосредоточиться на конкретно рассматриваемой теме. Таким образом, цель настоящего исследования — внимательно проследить траекторию развития мусульманской интеллектуальной истории с целью освещения этих взаимодействий и их результатов, чтобы студенты могли понять исторические дебаты и сдвиги, которые привели к получению нами нынешних знаний, а также наиболее значимые нарративы сегодняшнего дня.

В процессе достижения данной цели, я извлекла огромную пользу из современных академических текстов на английском языке и активно опиралась на эту литературу, чтобы собрать воедино картину мусульманской интеллектуальной истории; с ассортиментом данных ресурсов можно ознакомиться в примечаниях. Достаточно рано я поняла, что, вопреки естественному мнению многих людей, именно *хадисы*, а не Коран, стали тем стержнем, вокруг которого формировалась значительная часть исламской науки и внутримусульманских дебатов в ранний период нашей интеллектуальной истории. Коран был зафиксирован во времена халифата Усмана (да будет дово-

лен им Аллаха), и именно гораздо более изменчивые [в своем содержании] *хадисы* привели к разногласиям, ожесточенным спорам и даже преследованиям. Хотя Коран является неоспоримым основным источником откровения в исламе, важность *хадисов* в исламской науке как второго источника откровения и инструмента, поясняющего Коран, невозможно переоценить. В конце концов, сподвижники Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) узнали от него свою религию и обучили ей других, которые затем обучили следующих и так далее, следуя непрерывной цепочке учителей из поколения в поколение на протяжении веков. Поэтому как в повседневных обстоятельствах, так и в чрезвычайных ситуациях часто возникал и возникает вопрос: что сказал Пророк (мир ему и благословение Аллаха) и как он поступал? Учитывая центральное место *хадисов* в мусульманской интеллектуальной истории, неудивительно, что устойчивое развитие хадисоведения оказало значительное влияние как на юриспруденцию, так и на коранические науки. Действительно, научные взгляды на хадисы продолжают оставаться актуальными и в наше время, и сегодня они остаются важной частью научного анализа и общественных дискуссий. Я попыталась отразить в данном обзоре эту научную озабоченность *хадисами*, которая иногда проявляется в том, что одна группа ученых преуменьшает их значение, а другая в ответ преувеличивает.

Настоящий обзор организован как в хронологическом, так и в тематическом порядке. Излагая события в форме связанного повествования, мы начинаем со смерти Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и заканчиваем современностью, освещая и разъясняя развитие истории, происходившее на протяжении прошедших четырнадцати столетий. В то же время при рассмотрении различной тематики ученые-исследователи упоминаются группами, охватывающими несколько столетий. Данная статья следует той же схеме, что и программа курса «Исламоведение», при этом больше времени уделяется основным дисциплинам, а не различным направлениям исламской мысли, таким как теология, философия и мистицизм. Я надеюсь, что знания, которые студенты получают в ходе этого обзора, послужат им трамплином для более глубокого и критического подхода при индивидуальном изучении различных наук и тем. Наконец, интеллектуальная история, представленная в данной статье, фокусируется на суннитской науке ведущих исламских стран. Учитывая, что составление полностью исчерпывающего списка всех ученых в каждой области исламской традиции, да-

же если ограничиться только суннитами, является практически невыполнимой задачей, настоящий обзор и хронология включают только основные характеристики, тенденции, цифры и изменения. Более того, ученые в нашей интеллектуальной традиции зачастую были энциклопедистами, владевшими многими науками и областями знаний. Поэтому одним из ограничений данного обзора является то, что он не охватывает все их достижения, а лишь подчеркивает вклад в одной или двух областях.

К обзору прилагается визуальная временная шкала (см. QR-код/ссылку в конце статьи), которая может быть полезна для поиска современных ученых по разным дисциплинам и при оценке многообразия исламской мысли в исторической перспективе в любой момент времени; она снабжена ключом с цветовой кодировкой категорий. Обратите внимание, что категория, в которой выделен каждый ученый, основана на их обсуждении в обзоре (который охватывает лишь небольшую часть обширного междисциплинарного вклада этих *улемов*). Даты до 1000 года по хиджре (примерно начало XVII в. н. э.) в обзоре и на временной шкале указаны по календарю *хиджры*, а остальные — по григорианскому эквиваленту². Все даты, если не указано иное, указывают на годы смерти. Временная шкала также отражает некоторый династический и политический контекст, в то время как на карте выделены города по всему мусульманскому миру.

Часть I: Региональные школы

Мечеть Пророка в Медине была местом проведения учебных кружков (*халакас*) еще при его жизни, и эта практика продолжалась и после его кончины в 11 году по хиджре. Эти *халакас*, проводившиеся также в частных домах и общественных местах, теперь велись некоторыми из его сподвижников, к которым люди обращались, когда у них возникали вопросы. Ученики, жаждущие знаний, присоединялись к этим уважаемым наставникам и сами становились учителями, приобретая новых учеников, кото-

² Чтобы вычислить григорианский эквивалент, можно применить следующую хорошую формулу: Н. Э. = 0,970229 × Хиджра + 621,5643. Для перевода из Н. Э. в год хиджры используйте следующую формулу: Хиджра = 1,030684 × (Н. Э. — 621,5643).

рые впоследствии становились учеными³, создавая цепочку передачи, известную как «иснад»⁴ (не путать с «иснад»⁵ хадиса⁶, хотя концепция повествования схожа из-за устного характера обучения в раннем исламе). То есть изначально уроки передавались устно от учителей к ученикам, которые зачастую делали записи. Таким образом, память играла очень важную роль в передаче *‘илм* (знаний) между учителями и их учениками. Знания были воплощены в ученых, и поэтому могли быть доступны только посредством личного взаимодействия. Из-за примитивности арабского шрифта письменный материал не считался подлинным, если человек не слышал его от автора и не получал разрешения на его передачу, создавая непрерывный *иснад* (цепочку передачи), идущую от автора к последующим поколениям учеников. Даже когда книги получили широкое распространение, практика, когда ученый декламировал текст (*сама*⁷) или заставлял студентов читать его вслух (*кира*⁸), продолжалась на протяжении многих столетий. Таким образом учителя обеспечивали точность версий студенческих записей, которые либо переписывались студентами самостоятельно, либо покупались у профессиональных переписчиков. Начиная с V века по хиджре практика *сама*⁹ была в значительной степени заменена *иджаза*

³ Хотя первые «ученые» были известны как «*фукаха*» и «*улама*», эти термины употреблялись в широком смысле и не имели того технического значения, который они приобрели в ходе систематизации исламской науки. Называя их «запоминальщиками, собирателями и образцами», Овамир Анджум (Ovamiir Anjum) объясняет, что они были «надежными хранителями знаний и суждений сподвижников, и они были мудрецами, — мудрыми мужчинами и женщинами, — которые воплощали в себе эти знания и давали советы другим, отвечая на вопросы, которые возникали у людей, из повседневной практики Корана и известной Сунны» (A History of Islam in Action: The Umayyad Period 40-132/661–750, Ch. 8, неопубликованный манускрипт).

⁴ Чтобы увидеть *иснад иджаза* (сертификат) в чтении Корана, охватывающий, например, 14 столетий, см. Рисунок 3.1 в Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an* (Chichester, West Sussex: Blackwell, 2013).

⁵ *Иснад* — это «цепочка передатчиков, посредством которой ученый отслеживает *матн*, или текст, хадиса до самого Пророка... попытка документально подтвердить, что хадис действительно исходит от Мухаммада». Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: OneWorld, 2018), 4.

⁶ *Хадис* представляет собой «сообщение, описывающее слова, действия или привычки Пророка», и служит «элементом, посредством которого Сунна сохранялась, передавалась и понималась» (Ibid., 3).

(разрешением на передачу), выдаваемым учителем, даже если ученик прочитал наизусть только часть книги⁷.

После смерти Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) возникло четыре региональных центра обучения:

- **Мекка:** Абдулла ибн Аббас (да будет доволен им Аллах) был тесно связан с мекканским кружком. После ряда политических назначений он поселился в Мекке, где его ученики извлекли пользу из его обширных знаний Корана и где были предприняты самые ранние зафиксированные попытки толкования Корана (*тафсир*)⁸. Ученики Ибн Аббаса (ум. 68), Икрима (ум. 104) и Саид ибн Джубайр (ум. 95), путешествовали в других частях мусульманского мира и распространяли его знания. Позднее среди известных учителей Мекки можно назвать Ибн Джурайдж (ум. 150) и Суфьян ибн 'Уяйна (ум. 196).
- **Мадина:** Основу этой школы заложили такие сподвижники Пророка (мир ему и благословение Аллаха), как Зайд ибн Сабит (да будет доволен им Аллах), Убайй ибн Кааб (да будет доволен им Аллах), 'Аиша (да будет доволен ею Аллах), Абу Хурайра (да будет доволен им Аллах), Умм Салама (да будет доволен ею Аллах) и 'Абдуллах ибн Умар (да будет доволен им Аллах)⁹. В отличие от мекканской школы, переписчики Корана Убайй ибн Кааб (ум. 20) и Зайд ибн Сабит (ум. 51) с осторожностью относились к тафсиру или его документированию из-за страха распространения ошибочных мнений или ошибочных трактовок¹⁰ и вместо этого сосредоточились

⁷ Более подробную информацию о том, как происходила устная и письменная передача знаний между дисциплинами, см. Brown. *Hadith*, 44ff; Mattson. *The Story of the Qur'an*, Ch. 3; Ahmed El Shamsy. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (New York: Cambridge University Press, 2013), Ch. 6; Asma Sayeed. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013), 123–125 и Ch. 4, и Sean Anthony. *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Rashid* (New York: New York University Press, 2015), xxii–xxiii and xxviii–xxxi. См. также Gregor Schoeler and Shawkat Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Revised edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

⁸ Hussein Abdul-Raof. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010).

⁹ Под «школой» здесь понимается тенденция в подходе к исламу, а не правовые школы (*мазахиб*; ед. ч. *мазхаб*), которые были формализованы гораздо позже, в IV в. х.

¹⁰ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

на сохранении Сунны Пророка (мир ему и благословение Аллаха)¹¹, хотя сохранились сообщения об обстоятельствах откровения и значении некоторых слов¹². Кстати, 'Аиша (ум. 58), Абу Хурайра (ум. 58) и 'Абдуллах ибн 'Умар (ум. 73) были среди ведущих передатчиков хадисов¹³. Их ученики из числа *таби'ин* (преемников) назывались «Семью мудрецами Медины» и включали Саида ибн аль-Мусайиба (ум. 94), 'Урва ибн аз-Зубайра (ум. 94), Касима ибн Мухаммада ибн Аби Бакра (ум. 108) и других. Выдающимися женщинами-учеными были Му'аза бинт 'Абдаллах (ум. 83) и 'Амра бинт 'Абд ар-Рахман (ум. 106). Хотя обе учились у 'Аиши, последняя также училась у многих женщин-соратниц Пророка (мир ему и благословение Аллаха), таких как Умм Салама (ум. 64), и к ней регулярно обращались за советом другие факихи. В этой череде учеников, ставших в конечном итоге учителями многих поколений, среди которых были такие имена, как аз-Зухри (ум. 124) и Хишам ибн Урва (ум. 145), выделяется Малик ибн Анас (ум. 179), один из *таби' таби'ин* (преемник преемников), в честь которого стал называться маликитский мазхаб (правовая школа). К этому времени мединская школа прочно закрепила за собой репутацию традиционалистской, сосредоточенной на соблюдении Сунны Пророка (мир ему и благословение Аллаха), закреплённой в мединской практике ('*амал*)¹⁴. Одним из учеников Малика ибн Анаса являлся аш-Шафии (ум. 204), эпоним шафитского мазхаба.

- **Куфа:** Абдулла ибн Масуд (да будет доволен им Аллах) основал учебный куфанский центр, когда был отправлен туда халифом Умаром (да будет доволен им Аллах) и получил задание содействовать распространению исламского образования в городе. Учениками Ибн Масуда (ум. 32) были Алькама ибн Кайс (ум. 62) и Амир аш-Шаби (ум. 103). Ученик Алькамы Ибрагим ан-Нахаи (ум. 96) обучал Хаммада ибн Аби Сулеймана (ум. 120), ученик которого Абу Ханифа (ум. 150) стал известен как отец ханафитского мазхаба. В то время как

¹¹ Сунна — это «нормативное наследие Пророка... и, хотя она уступает Корану по степени почитания, она является призмой, через которую интерпретируется и понимается Священная Книга» (Brown, *Hadith*, 3).

¹² Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

¹³ Brown, *Hadith*.

¹⁴ Yasin Dutton. *Early Islam in Medina: Malik and His Muwatta* (London: Bloomsbury, 2022).

Амир аш-Шаби был убежденным традиционалистом, последователем мединской школы (известной как *ахл ас-сунна* или *ахл ал-хадис*, люди пророческой традиции или *асар*), а среди тех, кто следовал его консервативному подходу, можно назвать Сулейману аль-Амаша (ум. 148) и Суфьяну ас-Саури (ум. 161)¹⁵; Ибрагим ан-Нахаи принял диалектическую методологию, которая была усовершенствована на протяжении последующих поколений ученых, находившихся под его влиянием. Этих ученых стали называть *ахл ар-ра'й* (люди правового суждения), поскольку они были больше заинтересованы в получении юридических выводов посредством аналогии и анализа, чем просто в сохранении пророческой Сунны¹⁶. Между сторонниками *ахл ал-хадис* и *ахл ар-ра'й* существовала постоянная напряженность в отношениях, причем *ахл ар-ра'й* считался отклонением от общепринятой школы исламских учений. Тем не менее Абу Ханифа и его ученики Абу Юсуф (ум. 182) и аш-Шайбани (ум. 189) овладели искусством *ра'й*.

- **Басра:** Последовательница Пророка (мир ему и благословение Аллаха), Нусайба бинт аль-Харис (да будет доволен ею Аллах), переехала в Басру из Медины и преподавала там до своей смерти в 22 году по хиджре. Анас ибн Малик (да будет доволен им Аллах), один из ведущих передатчиков хадисов, также поселился в гарнизонном городе Басре в старости. Он обучал Мухаммада ибн Сирина (ум. 110), Хафсу бинт Сирин (ум. ок. 100) и аль-Хасана аль-Басри (ум. 110). Аль-Хасан аль-Басри вырос в Медине, где он получил начальное исламское образование и встретил многих сподвижников Пророка (мир ему и благословение Аллаха), таких как Анас ибн Малик (ум. 90). Аль-Хасан был широко известен своими вдохновляющими проповедями и постоянно стремился привить людям духовное восприятие мира, напоминая им о преходящем характере земной жизни, нашей конечной цели, открытой Богом, и реальности загробной жизни¹⁷. Другая подвижница, Рабиа аль-Адавийя (ум. 185), была басрийкой и славилась своей набожностью и отказом от мирских удовольствий. Таким образом, школа Басры стала рассматриваться как предшественница более поздних суфийских движений.

¹⁵ Anjum, *A History of Islam in Action*.

¹⁶ Brown, *Hadith*; El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

¹⁷ Anjum, *A History of Islam in Action*.

Однако приведенные выше описания не отражают в полной мере взаимодействия между учеными разных центров. Например, ученик Ибн Аббаса, Саид ибн Джубайр, также учился у 'Аиши и Ибн 'Умара в Медине, а затем переехал в Куфу, где делился знаниями со своими учениками, вернувшись в Мекку в последние годы жизни¹⁸. После того, как сподвижник Абу ад-Дарда (да будет доволен им Аллах, ум. 32) занял свой официальный пост в Дамаске во время халифата Усмана (ум. 35), он основал кружок по изучению Корана, положив тем самым начало дамаской школе. Его жена Умм ад-Дарда (ум. 81) также была уважаемым ученым в Дамаске, чьи занятия посещал халиф Абд аль-Малик аль-Марван (правил в 65–86 гг. х.)¹⁹. Аль-Авзаи (ум. 157) был хадисоведом, также проживавшим в Сирии. Когда аз-Зухри, знаменитый мединский преемник, который был известен своей памятью и искусством передачи хадисов, переехал в Дамаск, его драгоценные знания распространились там²⁰. Раб Мамар ибн Рашид (ум. 153) стал его учеником, а когда Мамар позже переехал в Йемен, Абдул Раззак ас-Синани (ум. 211) попал под его опеку, и он записал лекции Мамара в виде книги, тем самым сохранив знания, которые Мамар получил от аз-Зухри и других своих учителей²¹. По некоторым данным, именно аббасидский халиф аль-Мансур (правил в 136–158 гг. х.) попросил Малика ибн Анаса записать нормативную традицию Медины, что тот и сделал в форме «*Ал-Муватта*»²², широко опираясь на сообщения, которые он узнал от аз-Зухри²³. Аль-Мансур также попросил нескольких мединских ученых отправиться в Багдад, чтобы обучать хадисам Абу Юсуфа и других учеников Абу Ханифы; аналогично, куфит аш-

¹⁸ Anjum, *A History of Islam in Action*.

¹⁹ Mohammad Akram Nadwi. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications, 2014). Надви отмечает, что хадисоведение среди женщин в Сирии пошло на спад после I в. х., но возродилось вновь в VI в. х. 43-томный биографический сборник шейха Акрама Надви о женщинах-хадисоведах теперь доступен на арабском языке: *al-Wafa' bi asma' an-Nisa'* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2021).

²⁰ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

²¹ Anthony, *The Expeditions*.

²² El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*. Шолер и Турава в главе 4 «Происхождения литературы в исламе» (Schoeler & Toorawa. *The Genesis of Literature in Islam*) также объясняют, что ранние тексты были написаны для двора и хранились в королевской библиотеке.

²³ Dutton, *Early Islam in Medina*.

Шайбани был учеником Малика ибн Анаса²⁴. Сам аш-Шафии прибыл в Багдад как ученик Малика ибн Анаса и вступил в спор с аш-Шайбани. Ахмад ибн Ханбал (ум. 241), который быстро получил признание как мастер *хадисов* и впоследствии стал движущей силой ханбалитского мазхаба, был благодарен аш-Шафии за красноречие и чувствовал, что наконец-то появился тот, кто обладает и знаниями, и сообразительностью, чтобы бросить вызов *ахл ар-ра'и*²⁵. Сообщается, что аш-Шафии изучал *хадисы* у Ибн Ханбалы, обучая в ответ того юриспруденции²⁶. Когда аш-Шафии отправился в Египет, он учился у Нафисы бинт аль-Хасан (ум. 208), праправнучки Пророка (мир ему и благословение Аллаха)²⁷.

Как видно из нескольких упомянутых выше имен, в научных кругах активное участие принимали женщины-соратницы и последовательницы Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Женщины, как и мужчины, с энтузиазмом делились тем, что услышали от Пророка (мир ему и благословение Аллаха), с людьми, которые стекались к ним, чтобы послушать и поучиться у них; некоторые из учениц впоследствии сами стали учителями. Однако их учение не ограничивалось только передачей *хадисов*, но включало также правовые толкования сообщений, призванных привить надлежащую практику ислама²⁸. Кроме того, их свидетельства обычно принимались во внимание при вынесении юридических решений их коллегами-мужчинами²⁹. Более того, самое раннее и до сих пор функционирующее учебное заведение, Университет Аль-Карауин в Фесе, Марокко, было основано женщиной-филантропом Фатимой аль-Фихри (ум. 266) в 245 году по хиджре.

Часть II: Гражданские войны

На данном этапе мы должны признать некоторые суровые реалии, с которыми пришлось столкнуться ученым и мусульман-

²⁴ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

²⁵ Nimrod Hurvitz. *Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge, 2011).

²⁶ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*; Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

²⁷ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

²⁸ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁹ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

скому сообществу в целом. Первая фитна (великое испытание; также известная как гражданская война), которая длилась с 35 по 40 год по хиджре, началась с восстания против халифа Усмана, продолжилась во время халифата Али (да будет доволен им Аллах) и достигла кульминации, когда Муавия (да будет доволен им Аллах), правитель Сирии, провозгласил себя халифом *уммы* (всего мирового сообщества мусульман). Волнения вновь вспыхнули после того, как Муавия (ум. 60) назначил на трон своего сына Язида (ум. 64), положив начало династическому правлению вопреки обычаю *шуры* (совета), установленному предыдущими халифами. Это побудило аль-Хусейна (да будет доволен им Аллах), сына Али (ум. 40) и внука Пророка (мир ему и благословение Аллаха), отвергнуть эту преемственность, что привело к резне в Кербеле, устроенной армией Язида, и обезглавливанию аль-Хусейна (ум. 61). Во время и после халифата Язида также имели место другие восстания против наместников, включая осаду Мекки после того, как Абдулла ибн Зубайр (да будет доволен им Аллах) провозгласил свой халифат. Эта вторая фитна закончилась в 73 году хиджры после того, как Омейяды вышли победителями и Ибн Зубайр принял мученическую смерть³⁰.

Хариджиты были политическими мятежниками, которые отделились от армии Али в битве при Сиффине (37 г. х.) и стали экстремистской маргинальной группой. Хариджиты возвеличивали Коран как единственное руководство [в жизни мусульман], которое следует толковать индивидуально и без контекста, отвергая авторитет Сунны³¹. Они не только убили Али, но и подняли головы во время второй фитны, вызвав межконфессиональный раскол. Улемы были преимущественно сторонниками Али, но смирились с правлением Омейядов в интересах единства, особенно в борьбе с нападениями и вторжениями хариджитов³². Отвергая утверждения Омейядов относительно *қадари*³³, подразумевавшие фатализм, то есть то, что их победа

³⁰ Anjum, *A History of Islam in Action*.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ *Қадар* (божественное предопределение) является одним из символов веры и указывает на веру мусульман в высшую и полную власть Бога. Омейяды политизировали эту основную концепцию, чтобы оправдать свои политические цели и страдания, которые претерпело общество во время их правления. «Приписывая свою распущенность и беззакония *қадар*», правители и наместники Омейядов стремились «заткнуть рот

над Али была предопределена Богом, ученые в основном практиковали *урджа* (воздержание от суждения) и возлагали на Бога принятие решения о том, кто из сподвижников прав³⁴. Однако это не означало, что отношения между учеными и правящей элитой были полностью мирными. На самом деле, многие факихи участвовали в восстаниях во время второй фитны и поплатились за это жизнью, будучи казнены, либо были заключены в тюрьму или вынуждены были спасаться бегством. Другим удалось умиротворить политиков и обрести свободу³⁵. В целом, ученые не выступали против правления Омейядов повсеместно, и те не нападали на класс интеллектуалов без разбора за их проалийские настроения: «Ученые, как и правители, могли мириться с различными мнениями и установками»³⁶. Среди правителей Омейядов выделялся Умар ибн Абд аль-Азиз (правил в 99–101 гг. х.), чья восторженная поддержка традиционных научных изысканий и стремление к сохранению Сунны привели к созданию *сиры* (биографии) Пророка (мир ему и благословение Аллаха) как области знаний, что не поощрялось предыдущими халифами Омейядов³⁷. Ибн Исхак (ум. 151) хорошо известен как автор раннего текста *сиры*.

Третья фитна произошла между 126 и 132 годами по хиджре из-за междоусобных войн Омейядов и в результате нарастающего недовольства правящей омейядской династией Марванидов, которое переросло в согласованные усилия по их свержению, в основном во имя Али и его семьи. Известные как Аббасиды, названные так в честь клана дяди Пророка (мир ему и благословение Аллаха), аль-Аббаса (да будет доволен им Аллах), они победили Омейядов в 132 году по хиджре и возвели на престол халифа, который, вопреки первоначальным утверждениям, не был одним из потомков Али, тем самым вызвав их гнев³⁸.

оппозиции, оправдать беспринципных правителей и преуменьшить свои политические неудачи». (Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 57). Другими словами, Омейяды утверждали, что отвергнуть их — значит отвергнуть план Бога (Anjum, *A History of Islam in Action*).

³⁴ Анджум добавляет следующее предостережение: «Другим следствием доктрины отсрочки было то, что действия не были частью определения веры. Два типа отсрочки (*урджа*) часто различаются суннитскими традиционалистами» (A History of Islam in Action, Ch. 8).

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Malika Zeghal and Marilyn Waldman, "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.

Таким образом, сторонники (*шииты*) Али откололись от коллективной благочестивой коалиции, которая помогла Аббасидам прийти к власти, в то время как те, кто принял их правление с надеждой на объединение *уммы*, образовали *ахл ас-сунна ва-джама'а* (тех, кто придерживается Сунны и объединяется на ее основе)³⁹. До этого времени среди ранних ученых не существовало формального деления на шиитов и суннитов, многие из которых разделяли проалийские настроения наряду с общим почтением ко всем *хулафа-и-рашидун* (праведным халифам)⁴⁰. В то время как сунниты доверили свою религиозную власть «улемам», шииты считали семью Пророка (мир ему и благословение Аллаха) носителем непреходящего эзотерического знания и наделяли их потомков особым статусом, называя их имамами (лидерами)⁴¹. Со временем мусульмане-шииты разделились на несколько сект, где большинство составили *имамиты*, или *шииты-двунадесятники*, а также на более мелкие группы, такие как *исмаилиты* и *зайдиты*. Большая часть шиитов пришли к убеждению, что следующие 12 имамов были членами семьи Пророка, направляемыми Богом, и обладали полномочиями толковать Коран и Сунну: 'Али, аль-Хасан (ум. 50), аль-Хусейн, 'Али Зейн аль-Абидин (ум. 94), Мухаммад аль-Бакир (ум. 114), Джафар ас-Садик (ум. 147), Муса аль-Казим (ум. 183), Али ар-Рида (ум. 203), Мухаммад ат-Таки (ум. 220), Али ан-Наки (ум. 254), аль-Хасан аль-Аскар (ум. 260) и Мухаммад аль-Махди (Скрытый Имам)⁴². Кроме того, среди выдающихся шиитских ученых на протяжении веков были Хакима бинт аль-Иман аль-Джавад (ум. 274), Кашши (ум. 339), Ибн Бабавайх (ум. 380), Шейх аль-Муфид (ум. 413), ат-Туси (ум. 458), Джамал ад-Дин ибн Тавус (ум. 673), аль-Шахид ат-Тани (ум. 965), Мухаммад Садр ад-Дин аш-Ширази (ум. 1640) и Фатеме Кашани (ум. 1702).

Часть III: Хадисоведение

Политическая нестабильность во многом повлияла на улемов. Помимо сложной задачи выбора сторон [противостояния],

³⁹ Malika Zeghal and Marilyn Waldman, "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.

⁴⁰ Anjum, *A History of Islam in Action*.

⁴¹ Brown, *Hadith*.

⁴² Ibid.

определения собственной позиции и объяснения религиозных последствий действий Омейядов, о которых упоминалось выше, им приходилось постоянно стремиться подтверждать авторитет Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и сохранять его Сунну. Это стало неотложным вопросом перед лицом того, что хариджиты, а позднее мутазилиты (см. ниже) подчеркивали неоспоримую легитимность только Корана⁴³. Из-за конкурирующих политических интересов и борьбы различных сторон за влияние после второй фитны также наблюдался всплеск вымышленных преданий, приписываемых Пророку (мир ему и благословение Аллаха)⁴⁴. Текст Корана был зафиксирован во времена халифата Усмана⁴⁵, но хадисы оказались гораздо более изменчивой областью, поскольку, в отличие от Корана, Пророк (мир ему и благословение Аллаха) не одобрял записи хадисов, так как не хотел, чтобы его слова ошибочно путали с текстом Корана⁴⁶. Подобно тому, как хадисы использовались для продвижения политических и сектантских интересов⁴⁷, так же использовалось и толкование Корана⁴⁸, и перед улемами встала задача сохранять подлинность первых и поддерживать правильное толкование последнего. Таким образом, начиная с периода поздних Омейядов и ранних Аббасидов, «появился обла-

⁴³ Christopher Melchert, "Ahmad ibn Hanbal and the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004): 22–34.

⁴⁴ Brown, *Hadith*.

⁴⁵ Записанный Коран в виде *сахифа* (отдельных страниц) — после тщательной проверки главным писцом Зайдом ибн Сабитом и его командой — надежно хранился у Абу Бакра (да будет доволен им Аллах, ум. 13), затем у Умара (ум. 23), а затем у Хафсы (да будет доволен ее Аллах, ум. 45). В период халифата Усмана окончательный кодекс был составлен в виде *мусхафа* (сборника страниц) и распространялся как официальный письменный Коран. Подробное обсуждение того, как был составлен и завершен Коран, см. Mattson, *The Story of the Qur'an*, p. 95–100. Также см. Yasin Dutton, "The Form of the Qur'an: Historical Contours" в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (London: Oxford University Press, 2020) относительно письменных копий Корана сподвижников, которые отличались друг от друга, и разночтений (*кура'ам*).

⁴⁶ Brown, *Hadith*. Браун объясняет, что лишь немногие из спутников Пророка (мир ему и благословение Аллаха) записывали некоторые из его высказываний в качестве личных заметок.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ См. Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, Ch. 3; Mattson, *The Story of the Qur'an*, 192–3, and Hurvitz, *Formation of Hanbalism*, Ch. 8.

дающий самосознанием ученый и образованный класс (*ал-хасса*), который начал отделять себя от простолюдинов (*ал-‘амма*)»⁴⁹.

Сподвижники часто просто говорили: «Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал...», не уточняя, от кого они слышали его слова⁵⁰. В конце концов, были и другие сподвижники, которые могли подтвердить их; мы видим это, например, во многочисленных исправлениях, которые ‘Аиша внесла в пророческие сообщения⁵¹. Однако после их кончины начали появляться поддельные сообщения, носившие ярко выраженный политический и спорный характер, отражая развитие бурных событий, описанных выше⁵². Чтобы отсеять их и найти достоверные *хадисы*, ученые стали спрашивать: «От кого вы это слышали?» Собиратели *хадисов* начали путешествовать из города в город, чтобы собирать и записывать *хадисы*, отслеживая их полные *иснады*⁵³. ‘Абдуллах ибн Мубарак (ум. 181)⁵⁴, известный собиратель хадисов и критик, как сообщается, сказал: «Иснад является частью религии, если бы не иснад, то кто угодно мог бы говорить все что угодно»⁵⁵. Примечательно, что женщины не были известны тем, что передавали вымышленные хадисы⁵⁶. Однако растущая «профессионализация» передачи хадисов, отмеченная сложными путешествиями (*рихлас*) и строгими критериями проверки рассказчиков, не подходила для участия женщин в этом начинании, что привело к общему снижению их активности в области хадисоведения на протяжении следующих двух с половиной столетий⁵⁷.

⁴⁹ Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Boston: Brill, 2007), 57.

⁵⁰ Brown, *Hadith*.

⁵¹ Более подробно см. Zainab Alwani, “Muslim Women as Religious Scholars: A Historical Survey,” в Wiener Islamstudien, Volume 3: *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, eds. Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elid Medeni (Frankfurt am Main, DEU: Peter Lang AG, 2013).

⁵² Brown, *Hadith*.

⁵³ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁵⁴ Более подробно о его жизни и работах можно узнать из Feryal Salem. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* (Leiden: Brill, 2016).

⁵⁵ Brown, *Hadith*, 80.

⁵⁶ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

⁵⁷ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, 3.

В то время как традиционалисты и хадисоведы начали уделять особое внимание тщательному изучению хадисной литературы, куфийский ученый Абу Ханифа, как и его предшественники, предпочитал полагаться только на общеизвестные хадисы и собственные правовые суждения (*ра'й*)⁵⁸. Это был его способ защитить свои ответы и решения от ложных хадисов. Его ученики, Абу Юсуф и аш-Шайбани, последовали его примеру. Хотя традиционалисты считали их подход радикальным и лишенным строгости, Аббасиды начали поощрять всякого рода ученым занятиям, например, *ра'й* и *калам* (рациональное богословие), поскольку зарождающаяся мусульманская империя внезапно оказалась в значительно развитой интеллектуальной среде на своих завоеванных землях⁵⁹. Тем временем аш-Шафии отправился из Мекки в Медину, чтобы учиться у выдающегося ученого-традиционалиста Малика ибн Анаса, который составил труд «Ал-Муватта», содержащий хадисы, высказывания сподвижников и мнения ранних ученых, включая его самого⁶⁰. Вместо общепринятой практики, когда ученики переписывали заметки, основанные на суждениях и обоснованиях своего учителя, которые затем собирались и публиковались как «Маса'ил», Малик охватил «весь спектр отдельных тем в продуманном и систематическом порядке» в одном томе, разделенном на главы⁶¹. Показателем тесной связи между развитием дисциплин хадисоведения и фикха является то, что «Ал-Муватта», по сути, была «первым сборником исламского права» и первой «книгой хадисов, организованной в соответствии с тематикой»⁶². Тем не менее она также отражала то, как изначально практиковался ислам, а именно как живая, нетекстовая Сунна Пророка (мир ему и благословение Аллаха), сподвижников и других авторитетных личностей вплоть до времен Малика.

Таким образом, Малик с большим уважением относился к «*'амал*» (практике) Медины, причем настолько, что считал ее лучшим средством определения исламских правовых норм, чем текстовые хадисы, и считал, что «то, как здесь все делается», должно воспроизводиться повсюду по мере распространения

⁵⁸ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁵⁹ Martin Nguyen. *Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with Faith and Imagination* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2019).

⁶⁰ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁶¹ Ibid., 37.

⁶² Dutton, *Early Islam in Medina*, 39.

ния ислама⁶³. Аш-Шафии получил копию «Ал-Муватта» и выучил ее наизусть до прибытия в Медину, где он оставался под опекой Малика, скорее всего, до самой смерти своего учителя⁶⁴. В 184 году хиджры аш-Шафии отправился в Багдад, недавно основанную столицу Аббасидов. Здесь он встретился как с представителями *ахл ар-ра'й*, так и с теологами (*мутакаллимун*, теми, кто практиковал *калам*), и его общение с обеими группами оказало глубокое влияние на развитие его собственных идей. Аш-Шафии критиковал теологов за требование определенности и приоритет консенсуса в ущерб наличию разных мнений, признавая, что закон является надлежащим средством для учета многообразия и плюрализма посредством методов толкования⁶⁵. С другой стороны, он на собственном опыте убедился в диалектической силе *ра'й*, но был встревожен тем, что его сторонники порой игнорировали достоверные *хадисы* в пользу собственных доводов⁶⁶. Он понял, что они представляют местный куфанский правовой подход, так же как Малик основывал свою правовую мысль на «*амал*» мединского народа⁶⁷. Вместо того чтобы определять нормативность *хадиса* в определенном месте, например в Куфе или Медине, аш-Шафии утверждал, что нормативность должна определяться надежностью его *иснада*⁶⁸. Данная точка зрения соответствовала усилиям собирателей *хадисов*, которые были готовы предпринять дальние путешествия и выдвигали на первый план новые проверенные сообщения с полными *иснадами*⁶⁹.

Подобного рода забота о подлинности также очевидно прослеживается в это время в смежной исторической дисциплине, которая первоначально была известна как *магази* (походы Пророка (мир ему и благословение Аллаха))⁷⁰, а позднее стала

⁶³ Ibid., 64. See also chapter 4.

⁶⁴ Kecia Ali, *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011).

⁶⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ В своей книге «Экспедиции» (*The Expeditions*, 2015) Энтони поясняет, что термин «магази» в данном случае относится не только к местам сражений или набегов, но и к «местам священной памяти... Таким образом, *магза* — это также место, где произошло какое-либо памятное событие, и в более широком смысле жанр *магази* перерабатывает все события и повествования священной истории, которые оставили свой след в коллективной памяти общины верующих Мухаммада» (xix-xx).

называться *сира*. В «Ал-Магази» аль-Вакиди (ум. 207) явно проявляется данную обеспокоенность, поскольку, в отличие от Ибн Исхака, он тщательно перечисляет свои источники и стремится подтвердить их, что также видно по усилиям Ибн Хишама (ум. 218), который переработал *сиру* Ибн Исхака, чтобы избавить ее от непроверенного содержания. Абан (ум. 105), сын Усмана ибн Аффана, был одним из пионеров в этой области. Более поздним поджанром исторической науки стал «*Шама'ил*» («Пророческие добродетели и характеристики»); одна из этих книг была написана Кади Иядом (ум. 544). Другой поджанр был сосредоточен на доказательствах, иллюстрирующих пророческий статус Мухаммада (мир ему и благословение Аллах). Двумя известными авторами данного типа книг являлись аль-Хаким ан-Нишапури (ум. 405) и его ученик аль-Байхаки (ум. 458).

Для аш-Шафии, ставшему самостоятельным ученым, региональные традиции Абу Ханифы и Малика казались нежизнеспособными для постоянно растущего мусульманского общества. Как показал Эль-Шамси, знаковым примером является положение дел в Египте, где аш-Шафии провел последние годы своей жизни и переработал свой труд «*Ар-Рисала*» («Послание»). Арабская элита Египта, потомки первых завоевателей, обладала высоким статусом и стала олицетворять общинную нормативную культуру, «отчетливо египетскую форму маликизма»⁷¹. Они также имели более высокое экономическое положение, поскольку получали государственную пенсию в обмен на продолжение службы в ополчении⁷². Это означало, что арабская родословная имела первостепенное значение, и даже обращение в ислам не давало особых возможностей местным жителям (неарабского происхождения), если только им не удавалось наладить клиентские отношения с арабами⁷³. На рубеже

⁷¹ El Shamsy. *The Canonization of Islamic Law*, 96. Любые ссылки на маликитский или ханафитский мазхаб здесь используются неформально для обозначения последователей Малика ибн Анаса и Абу Ханифы, а не их правовых школ, которые были формализованы в IV в. х. Касательно обмена мнениями между Маликом и аль-Лайсом ибн Саадом (ум. 175) относительно возражения Малика о том, что фетвы аль-Лайса в Египте противоречат мединским 'амал, см. Dutton. *Early Islam in Medina*, Ch. 5.

⁷² El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁷³ Это означало, что арабский покровитель должен был предоставить защиту своему неарабскому клиенту. И покровитель, и клиент назывались *мавла* (мн. ч. *мавали*). Анджум в книге «История ислама в действии» (Anjum, *A History of Islam in Action*) объясняет, что поначалу тер-

веков эта четкая социальная иерархия стала все больше подвергаться угрозе, поскольку неарабское население увеличивалось и научилось использовать альтернативные способы достижения влиятельных политических и интеллектуальных позиций⁷⁴. Более того, усилия Аббасидов по централизации вырвали у египетской арабской элиты контроль над ключевыми общественными делами, включая судебную систему, которая традиционно формировалась на местном уровне, а назначение Аббасидами судьи-ханафита было воспринято египтянами-маликитами как оскорбление. Аббасиды отправили свои войска, чтобы навести порядок в Египте, тем самым устранив необходимость в назначении им пенсий и впоследствии прекратив их выплату.

Данная ситуация в Египте лишней раз стала для аш-Шафии подтверждением, что старый порядок умирает и что новый подход, основанный на текстуальной (а не общинной) нормативности, является потребностью времени⁷⁵. Поэтому он предложил систему, которая выдвигала на первый план Коран и достоверно переданную Сунну как источники откровения⁷⁶, за которыми следовали консенсус (*иджма'*) и суждение по аналогии (*қийас*). Поступая подобным образом, он подтвердил традиционалистское пристрастие к *хадисам*, одновременно создав пространство для контролируемого *ра'и*. Этот синтез вражду-

мины «мусульманин» и «араб» были синонимами, но к концу I в. х. значительное число неарабов стали мусульманами. Что касается *улемов*, то он отмечает, что в I в. х. арабские *улемы* превосходили по численности неарабских ученых. Во II в. неарабские и арабскими *улемы* сравнивались по численности. В III в. неарабские *улемы* превосходили по численности арабских *улемов*. К IV в. различие между неарабами и арабами утратило всякое значение.

⁷⁴ Более подробно см. El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 100–103. Отношения патрон — клиент были распространены и во времена Османской империи. Подробный обзор того, как боснийские мусульмане изобретательно интегрировались в современные образовательные элиты, см. Ayelet Zoran-Rosen, “The Emergence of a Bosnian Learned Elite: A Case of Ottoman Imperial Integration,” *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 176–204.

⁷⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁷⁶ Ibid. Эль-Шамси также замечает: «Аш-Шафии, скорее всего, принял обоснование пророческой традиции как доказательства божественного намерения от ханафитов в Ираке» (78), которые использовали этот аргумент в споре с хариджитами, когда последние отказались принимать хадисы при толковании аятов Корана.

ющих фракций *улемов* оказался революционным и со временем был принят всеми четырьмя формирующимися правовыми школами (*мазахиб*)⁷⁷, что сделало аш-Шафии отцом *уsul ал-фиqh* (правовой теории)⁷⁸. Более того, отойдя от общинной традиции и сосредоточившись вместо нее на общинной интерпретации, аш-Шафии также сместил акцент с арабской родословной на сам арабский язык, который можно было изучить и освоить в совершенстве, тем самым уравнивая «шансы в игре между арабами и неарабами»⁷⁹. В то же время аш-Шафии проложил путь для класса ученых (*ал-хасса*) как не только хранителей традиции, но и ее толкователей, в отличие от большинства людей (*ал-амма*), которые опирались на пророческую традицию в основном по харизматическим причинам⁸⁰.

⁷⁷ Ваиль Халлак отмечает следующее о другой потенциальной школе: «Захиритская школа, напротив, продолжая настаивать на своей буквалистской/традиционалистской позиции и категорически отказываясь присоединиться к этому синтезу, осталась позади и вскоре прекратила свое существование». Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁷⁸ Эта наука была усовершенствована в последующие несколько столетий: правовые акты были классифицированы как обязательные (*фард/ваджиб*), рекомендуемые (*мандуб*), допустимые (*мубах*), запрещенные (*харам*) и нежелательные (*макрух*). Далее акты различались в зависимости от того, были ли они действительными (*сахих*), недействительными (*фасих*) или лишенными юридической силы (*батил*); разъяснение повелительной и запретительной форм; различие между повторяющимися (*мутаватир*) сообщениями, которые схожи по формулировкам (*лафзи*), и теми, которые отличаются по формулировкам, но имеют одинаковое значение (*манави*); определение качеств, которыми должны обладать передатчики хадисов в соответствии с требованиями юристов, таких как справедливость (*адл*), правдивость (*садик*), точность (*дабт*) и т. д.; критерии, на основе которых оцениваются сообщения и отдается предпочтение тем или иным (*тарджих*); правила отмены (*насх*); как и когда может быть достигнут консенсус (*иджма'*) или может быть использовано обоснование (*кий-ас/иджтихад*), а также *макасид аш-шари'a* (высшие цели шариата) и т. д. Более подробный разбор *уsul ал-фиqh* см. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁷⁹ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁸⁰ Ibid.

Часть IV: Формирование юридических школ

Тем временем Ахмад ибн Ханбал укрепил свои позиции традиционалиста в Багдаде, сосредоточившись на пропаганде *хадисов* и, в отличие от аш-Шафии, минимально полагаясь на *кияс*⁸¹. Он был известен своим мягким аскетизмом, безупречным характером и неприятием любой государственной службы⁸². С другой стороны, Аббасиды тяготели к *ахл ар-ра'й*, которые выполняли функции назначаемых судом *кади* (судей), в отличие от их учителя Абу Ханифы, который отказался это делать. Интеллектуально мыслящие Аббасиды, открывшие Дом Мудрости в 214 году хиджры⁸³, также все больше тяготели к *мутакаллимун* и их рациональной теологии. Традиционалисты, в том числе Ахмад ибн Ханбал, были весьма критически настроены по отношению к *каламу* из-за утверждения его сторонников о том, что только интеллект человека способен постичь универсальные истины (такие как существование Бога)⁸⁴. Мутазилиты⁸⁵ в Ираке вели споры с христианами во имя защиты ислама, используя космологический аргумент⁸⁶, восходящий к Платону и Аристотелю, находя таким образом общий язык между мусульманами и немусульманами. Однако, рационально отстаивая вечное и непреходящее присутствие Бога,

⁸¹ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁸² Последователи Ибн Ханбала, включая его сына Абдуллу (ум. 290), служили судьями в суде. Ibid.

⁸³ Дом Мудрости начинался как библиотека рукописей по множеству тем в области искусств и наук на многих языках. Позднее он разросся до уровня научно-исследовательского центра, где ученые занимались переводами, анализом, обсуждениями и созданием литературных произведений. Salim Al-Hassani. *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (Washington, D.C.: National Geographic, 2012).

⁸⁴ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁸⁵ Василь ибн Ата (ум. 131) из Басры считается основателем мутазилизма. Более подробную информацию о мутазилитах см. Mattson, *The Story of the Qur'an*, 143–146; El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 41–42, и Blankinship, “The Early Creed,” в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 47–51.

⁸⁶ То есть «аргумент в пользу существования Бога, который утверждает, что все вещи в природе зависят от чего-то еще в своем существовании (т. е. являются условными) и что весь космос, следовательно, сам должен зависеть от создания, которое существует независимо или по необходимости» (Oxford Languages).

они в конечном итоге отрицали основные концепции Корана, такие как атрибуты Бога и вневременное существование Его Книги. Мутазилиты, находясь под влиянием христианских теологов и эллинистических идей, настаивали на сотворенности Корана, чтобы отделить его от исключительности Бога, что подразумевало не только то, что его толкование может быть метафорическим и ограниченным временными рамками, но и приносило авторитетность пророческих *хадисов* как средства понимания Корана. Традиционалисты, напротив, упорно настаивали на несотворенности Корана и на том, что *хадисы* могут быть использованы как источник откровения, указывающий и разъясняющий смысл Корана⁸⁷. Эти два течения исламской мысли сосуществовали, несмотря на ощутимую напряженность, когда каждая сторона приносила другую, пока халиф Мамун (правил в 198–218 гг. х.) не вмешался и не провозгласил сотворенность Корана официальной позицией Аббасидов, поклявшись преследовать любого, кто будет противиться этому, тем самым положив начало *михне* (инквизиции), которая просуществовала с 218 по 234 год по хиджре; ее одобряли последующие халифы, пока она не была отменена халифом Мутаваккилем (правил в 232–247 гг. х.).

В результате введения *михны* многие традиционалисты, включая последователей Малика и аш-Шафии, подверглись жестокому обращению, были заключены в тюрьмы, подвергнуты пыткам и даже казнены. Наряду с *мутакаллимун*, назначенные на судебные должности ханафиты руководили этими преследованиями, еще больше углубляя раскол между *ахл ал-хадис* и *ахль ар-ра'й*⁸⁸. Ахмад ибн Ханбал также был заключен в тюрьму, допрошен и подвергнут порке за отказ принять позицию истеблишмента. Даже после освобождения из тюрьмы он продолжал подвергаться преследованиям со стороны властей и часто скрывался, опасаясь дальнейших репрессий⁸⁹. Несмотря на это, он отказался изменить свою принципиальную позицию, зная, какую цену ему придется за это заплатить. Это укрепило

⁸⁷ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁸⁸ Хурвиц поясняет, что были суннитские *мутакаллимун*, а также ханафиты, которые выступали против *михны*. Суннитские *мутакаллимун* были теми учеными, которые выступали против позиций мутазилитов, но не отвергали *калам* полностью. Хурвиц также утверждает, что *михна* была призвана «продвигать коллективные интересы всех *мутакаллимун*», а не только мутазилитов (*Formation of Hanbalism*, 129).

⁸⁹ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

его и без того исключительную репутацию, сделав его лицом традиционалистской оппозиции. Когда *михна* была официально отменена, это означало победу традиционалистов над правящей элитой, указывая на то, что полномочия по определению ортодоксальности принадлежат *улемам*, а не халифу⁹⁰. За это время традиционалисты также получили большую народную поддержку. Однако этот триумф был с привкусом горечи, поскольку ощущалось отчетливое чувство утраты, и не только по отношению к ученым, погибшим от пыток, но и по отношению к тем, кто сдался под давлением мучителей и запятнал свою репутацию.

Ахмад ибн Ханбал стал «неоспоримым моральным лидером» традиционалистов и занял очень жесткую позицию по отношению к этим ученым⁹¹. Традиционалисты также начали очищать свой лагерь от суннитских *мутакаллимунов*⁹², при этом определяющим вопросом стал *лафз аль-Коран*. Эта концепция относилась к сотворенности «физического звучания читаемого [Корана] или записанного на странице» и была принята некоторыми традиционалистами и суннитскими рационалистами, хотя наиболее консервативные голоса среди традиционалистов считали даже это мнение еретическим⁹³. Ахмад ибн Ханбал и его самые ярые последователи после его смерти утверждали, что любой, кто отстаивает *лафз ал-Коран* как созданный, является *джахмитом*, тем самым лишая легитимности саму позицию⁹⁴. Таким образом, последствия *михны* усугубили разногласия среди традиционалистов, что объясняет возможное форми-

⁹⁰ Mattson, *The Story of the Qur'an*. Она добавляет: «*Михна* имела долгосрочный эффект укрепления социального статуса класса ученых, который с тех пор пытался утвердить свою независимость от политических правителей, чтобы судить о вопросах религиозного права и веры, одновременно время от времени обращаясь к власти государства, чтобы навязать ортодоксальность, которую они описывали» (p. 145).

⁹¹ Ibid., 152.

⁹² См. примечание 411.

⁹³ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 77.

⁹⁴ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*; более подробно изложено на с. 152–155. Джахмиты были последователями Джахма ибн Сафвана (ум. 128); этот термин использовался ханбалитами в уничижительном смысле для обозначения мутазилитских тенденций среди коллег. У Джахма ибн Сафвана был ряд сомнительных убеждений, таких как «вера — это всего лишь внутреннее знание в сердце, не имеющее никакого внешнего выражения», а также «мнение о том, что рай и ад не вечны» (Blankinship, “The Early Creed,” 44).

рование ханбалитского мазхаба, отличного от шафиитского (даже несмотря на взаимосвязанность их научных взглядов). Шафииты были более терпимы к суннитским *мутакаллимун*. Это нашло отражение в эволюции мазхаба, в котором традиционалисты и рационалисты сосуществовали, тогда как направление школы ханбалитов было в основном однородно традиционалистским⁹⁵. Мутазилиты пришли в упадок и в конечном итоге утратили всякий авторитет среди суннитов, ассимилировавшись с шиитской теологией примерно в V веке по хиджре.

До сих пор мы разбирали, какую основополагающую роль пророческая Сунна сыграла в становлении первоначальной исламской правовой мысли и как подходы [в работе] с ней обоих направлений становились более сложными благодаря скрещиванию идей посредством научного взаимодействия. Таким образом, области *хадиса* и *фикха* (юриспруденции) взаимозависимы; неслучайно такие юристы, как Малик ибн Анас и Ахмад ибн Ханбал, также были гигантами *хадисоведения* своего времени. К III веку по хиджре прежнее рвение в сборе *хадисов* привело к появлению трехуровневого метода критики *хадисов*: «требовательность к источнику (*иснад*)... оценка надежности этого источника и... поиск подтверждения хадиса»⁹⁶. *Факих* (правовед) полагался на достоверность *хадисов*, независимо от того, были ли они проверены временем в общественной практике (как Малик ибн Анас или Абу Ханифа) или посредством сбора и критики сообщений (как аш-Шафии и Ахмад ибн Ханбал). Таким образом, хотя *хадис* и *фикх* в конечном итоге развились в отдельные дисциплины, у них есть общая история. Более того, хотя эпонимы юридических школ разрабатывали свои методологии на протяжении всей жизни, большая часть работы по передаче и совершенствованию их обширных знаний, включая формализацию каждой из них как юридической школы, выполнялась определенным кругом учеников на протяжении нескольких поколений, которые сохраняли труды своих учителей, создавали собственные тексты, разъясняющие подходы своих предшественников и дополняли их новыми кейсами, порой перенимая стратегии из конкурирующего лагеря. Например, точно так же, как аш-Шафии признавал правовую аргументацию, мы видим, что *ахл ар-ра'й* в III веке интегрировали науку о хадисах в юриспруденцию, а ханафитский правовед ат-Тальджи (ум. 267) обосновал правовую методологию своей

⁹⁵ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁹⁶ Brown, *Hadith*, 80.

школы на *хадисах* и соответствующим образом переработал правовые рассуждения⁹⁷. Кроме того, последующие поколения ученых-ханбалитов больше полагались на *кийас*, чем их отец-основатель. Отдельные маликитские правоведы также подверглись влиянию методов аш-Шафии, тогда как Египет в конечном итоге принял шафиитский мазхаб. Ученики аш-Шафии распространяли его идеи на далекие и обширные территории, что привело к сближению взглядов в мазхабах⁹⁸; задача ученых упростилась с появлением бумаги, что привело к «взрыву знаний» в IV и III веках по хиджре.

Растущая зависимость от *хадисов* привела к тому, что их собиратели начали обобщать сообщения, тем самым положив начало движению «*сахих*» (достоверных) в III веке по хиджре и созданию полных томов хадисов. Наиболее выдающимися из них были аль-Бухари (ум. 256) и Муслим (ум. 261), за которыми следовали их ученики и коллеги — Ибн Маджа (ум. 272), Абу Дауд (ум. 275), Тирмизи (ум. 278) и Насаи (ум. 302). Все они взаимодействовали на оживленной традиционалистской сцене Багдада, в которую также входили шафиитские ученые вместе с Ибн Ханбалом и его окружением⁹⁹. Они были мотивированы тем, что теперь имеется достаточно достоверных *хадисов* и что ученым не нужно полагаться на слабые из них при решении правовых и доктринальных вопросов¹⁰⁰. Первоначально считавшиеся отклонением от тех норм улемов, основанных на передаче, которые тем не менее полагались на сообщения с проблемными *иснадами* для принятия правовых решений, сборники аль-Бухари и Муслима позднее изучались и пропагандировались шафиитскими учеными, что в конечном итоге привело к их широкому признанию всеми правовыми школами в V веке по хиджре¹⁰¹. Это был еще один шаг к укреплению позиций элиты (*ал-хасса*) среди ученых из масс (*ал-амма*), для которых их «любительское собирание *хадисов* было средством привязать себя к своему Пророку». Благодаря успеху движения «*сахих*» достоверные сборники вытеснили персональные собрания¹⁰². Важным следствием стан-

⁹⁷ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

⁹⁸

⁹⁹ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., 58. Браун объясняет: «С первых дней ислама передача *хадисов* была для простых мусульман средством приобщиться к вдохновляющему авторитету Пророка и объединить свою жизнь с его харизмой.

дартизации сборников хадисов стало возрождение женской научной деятельности в этой области в конце IV века по хиджре¹⁰³. В то время как первые женщины-передатчики «представляли локализованное воспроизведение религиозных знаний», которые со временем устарели из-за небывалого интереса к процессу сбора хадисов со стороны всех и каждого, закрепление традиции хадисов в формате письменных текстов дало женщинам более стабильную среду для того, чтобы снова внести свой вклад в эту область¹⁰⁴. Дочери обычно узнавали хадисы от своих матерей, отцов, бабушек и дедушек и других членов семьи, включая мужей. Ранними примерами того, как отцы обучали своих дочерей, является дочь Саида ибн аль-Мусайиба, которая учила хадисы у него, и дочь Малика ибн Анаса, которая выучила наизусть «Ал-Муватта»; это становилось все более распространенным явлением и способствовало возрождению женской учености¹⁰⁵. В Багдаде Абат аль-Вахид (ум. 377) выучила Коран наизусть, изучила шафиитский *фикх* и передавала хадисы от своего отца, в то время как Абат ас-Салам (ум. 390) под руководством отца стала знатоком хадисов¹⁰⁶. По большей части женская ученость была направлена на получение знаний в области хадисов, которые они затем преподавали как мужчинам, так и женщинам. Карима аль-Марвазия (ум. 463) из Мекки стала знаменитой рассказчицей «Сахих аль-Бухари»¹⁰⁷. Фатима аль-Джуздания (ум. 514) была известна своим пересказом сборников ат-Табарани (ум. 360). Фатима ибн Саад аль-Хайр (ум. 600) имела возможность учиться у аль-Джуздания в Исфахане; позже она поселилась в Египте, где изучение хадисов получило широкое распространение¹⁰⁸. В Багдаде Шухда аль-Катиба (ум. 574) и Таджани аль-Вахбания (ум. 575) считались крупными знатоками хадисов; Шухда также была мастером-каллиграфом¹⁰⁹. Фатима ас-Самаркандийя (ум. 578), с другой стороны, была известна своей

Как и вся ранняя мусульманская наука, сбор и изучение хадисов не были продуктом учебных заведений; этим занимались набожные люди, чьи конечные знания и благочестивое обаяние принесли им уважение и авторитет в их общинах» (р. 57).

¹⁰³ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

¹⁰⁴ Ibid., 103.

¹⁰⁵ Nadwi, *al-Muhaddithat*. Более подробное описание можно найти на стр. 44–46, 98–102 и 142–149.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

¹⁰⁸ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

¹⁰⁹ Ibid.

юридической проницательностью; ее отец, ученый, выдал ее замуж за своего верного ученика аль-Касани (ум. 587), который сам стал известным юристом¹¹⁰.

Процесс передачи и сбора *хадисов* продолжался и после возникновения движения «*сахих*», но в V веке по хиджре ученые-хадисоведы начали признавать тот факт, что процесс записи *хадисов*, находящихся в обращении, подходит к концу¹¹¹. Акцент сместился на толкование существующих сборников *хадисов*, что со временем привело к развитию жанра комментариев к *хадисам* (*шарх ал-хадис*). Подобно *тафсиру* Корана (см. ниже), *шурух* (комментарии) стал междисциплинарным пространством, в котором комментатор опирался на многочисленные источники информации (лексикологию, правовые предписания, стихи Священного Писания, рационалистическую герменевтику, историю и мн. др.) для продвижения определенной интерпретации. В то же время комментаторы *хадисов* также использовали более специализированные методологии, такие как составление биографий передатчиков, знание различных вариантов изложения *хадисов* и анализ редакторского выбора составителей¹¹². Ранние комментарии касались популярных *хадисов*, малопонятной лексики, проблемного *иснада* и двусмысленности значений. Примерами могут служить *шурух* аль-Хаттаби (ум. 388) «*Сунана Аби Дауд*» и «*Сахих ал-Бухари*»; комментарий Ибн Абд аль-Барра (ум. 463) к «*Ал-Муватта*» Малика и *шарх* аль-Мазари (ум. 536) к «*Сахих Муслим*»¹¹³. Последующие комментарии к *хадисам* были более энциклопедичными, с подробным анализом каждого *хадиса*, а также объяснением их *иснадов* и их организации по рубрикам. К этой категории относятся *шарх* «*Сахих Муслим*» ан-Навави (ум. 676) и знаменитый комментарий на «*Сахих аль-Бухари*», «*Фатх аль-Бари*» от Ибн Хаджара аль-Аскалани (ум. 852)¹¹⁴. Появились также более короткие комментарии, которые были доступны широкому кругу читателей, например, краткий *шарх* «*Сахих аль-Бухари*» аз-

¹¹⁰ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

¹¹¹ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Браун упоминает, что ад-Даракутни (ум. 385) и аль-Хараби (ум. 430) каждый составили сборники *хадисов*, которые они считали *сахих* и которые, по их мнению, должны были быть включены аль-Бухари и Муслимом.

¹¹² Joel Blecher, "Hadith commentary," в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

Заркаши (ум. 794) и комментарий аль-Хайтами (ум. 974) к знаменитому сборнику из сорока *хадисов* ан-Навави¹¹⁵. Написание комментариев стало отличительной чертой авторитетных ученых-хадисоведов и тем занятием, которое позволяло им взаимодействовать с традицией *хадисов*¹¹⁶. Известные *шурухи* более позднего периода были созданы Али Кари (ум. 1606) из Мекки, аль-Синди (ум. 1728) из Йемена и индийским ученым аль-Мубаракпури (ум. 1935). Также стали обычным явлением тематические сборники *хадисов* с редакторскими примечаниями. Например, такие юристы, как аль-Ишбили (ум. 581), аль-Макдиси (ум. 600) и Ибн Дакик аль-Ид (ум. 702), посвятили себя изучению правовых постановлений в *хадисах* и их подробному обсуждению в рамках жанра *ах-кам ал-хадис* (законы, почерпнутые из хадисов)¹¹⁷. *Тахридж* — еще один жанр, появившийся в VII веке по хиджре. В нем рассматривались все *хадисы*, появившиеся в предыдущих научных трудах, и обсуждалась их достоверность¹¹⁸. Среди ученых, прилагавших усилия в данном направлении, были аль-Мундхири (ум. 656), Ибн аль-Мулаккин (ум. 804), Зайн ад-Дин аль-Ираки (ум. 806) и Шамс ад-Дин ас-Сахави (ум. 902).

Предварительное признание общей методологии, формирующей первые принципы *усул ал-фикх*, за которым последовало утверждение общего свода *хадисов*, обеспечило не только взаимно согласованное мировоззрение, но и общий язык для всех *мазхабов*, который затем использовался для межмазхабных дебатов и полемики¹¹⁹, укрепляя самобытность каждой школы

¹¹⁵ Joel Blecher, “Hadith commentary,” в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.

¹¹⁶ Brown, *Hadith*.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid. Браун отмечает: «Канон Сахихайн был идеальным полемическим оружием, которое можно было использовать против оппонентов. Но это не означало, что ученые считали, что они должны подчиняться всем хадисам, найденным в двух сборниках, в своих собственных работах. Если ученый шафиитского или ханафитского мазхаба находил в сборниках аль-Бухари или Муслим *хадис*, с которым он не соглашался, он без угрызений совести критиковал его подлинность. ... Только в ранний современный и собственно современный периоды критика «Сахихайн» стала предметом споров, но это в первую очередь связано с желанием мусульманских ученых защитить статус двух книг, которые они считают символами исламской традиции, подвергающейся нападкам со стороны современности» (pp. 41-42).

и сохраняя собственные позиции на протяжении столетий¹²⁰. Тем не менее межмазхабное научное взаимодействие имело место и часто приводило к гибридизации идей и влияний, как это происходило с региональными центрами в первые десятилетия исламской науки. Например, Суфьян ас-Саури получил образование в Куфе, но перенял экзегетический подход Ибн Аббаса¹²¹. Точно так же аль-Хасан аль-Басри находился под влиянием Саида ибн аль-Мусайиба из Медины¹²². Мы продолжаем наблюдать это взаимодействие с аш-Шафии, который начинал как ученик Малика ибн Анаса, но позже развил свой собственный интеллектуальный проект. Порой это взаимодействие не обязательно приводило к переходу в другой лагерь. Так Мухаммад ибн 'Абд аль-Хакам (ум. 268), египетский маликит, был учеником аш-Шафии; несмотря на влияние своего учителя, он вернулся к формальной практике маликизма¹²³. Напротив, аль-Бувайти (ум. 231) и аль-Музани (ум. 264), два ключевых ученика аш-Шафии, восприняли методы своего учителя и вышли за рамки своих прежних связей с маликитами и ханафитами; при этом их особый подход представлял собой смешение идей разных школ¹²⁴. Составители книг «*Сахих*» входили в разноплановое традиционалистское сообщество Багдада. Например, и аль-Бухари, и Муслим были учениками Ибн Ханбалы, но им не нравилась его гибкость в использовании слабых *хадисов* (которые он предпочитал *кийас*, поскольку такова была его традиционалистская решимость)¹²⁵; и это побудило их выявлять и собирать только *сахих хадисы*, что является красноречивым признаком влияния, оказанного на них их учителем-шафиитом. Более того, ат-Тахави (ум. 321), начинавший в кругу шафиитов, позднее перешел в ханафизм. Между прочим, «*Ал-акида ат-тахавия*» ат-Тахави стала определяющим документом, разъясняющим основные традиционалистские убеждения, независимо от мазхаба. Этот труд отражает влияние идей аш-

¹²⁰ Некоторые ученые считают это «закрытием врат *иджтихада* (независимого рассуждения, основанного на источниках Откровения)». Однако Халлак решительно выступает против этой точки зрения в своей работе: Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.

¹²¹ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹²² Ibid.

¹²³ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

Шафии, возникших в результате его интенсивной работы с хадисами в качестве доказательной базы¹²⁶. Аналогичным образом и аль-Ашари (ум. 324) начинал как ученик мутазилитов в Басре, но в конечном итоге отказался от этой школы в пользу суннитского мировоззрения. Однако, защищая последнее, он использовал рационалистические методы, тем самым основав ашаритскую теологическую школу и включив некоторые идеи мутазилитов, а также определенные формы теологической аргументации в основы ислама (см. раздел 6)¹²⁷.

Часть V: Кораническая экзегеза

Разработка раннего коранического *тафсира* (экзегезы) была неотъемлемой частью *хадисов* и, следовательно, он передавался устно¹²⁸. В конце концов, Пророк (мир ему и благословение Аллаха) был самым первым толкователем (*муфассир*), и его слова вместе с обстоятельствами откровения (*асбаб ан-нузул*) дошли до нас благодаря сообщениям его сподвижников¹²⁹. Абдулла ибн Аббас считался сподвижником, обладавшим наибольшими познаниями в Коране. Как уже отмечалось ранее, он вместе с Абдуллой ибн Масудом, Убайем ибн Каабом и другими возглавлял первые региональные школы. Несмотря на то, что они находились в разных городах, их взгляды были удивительно схожи. Это можно увидеть по их единодушному отказу рассуждать о *муташабиха* (двусмысленных стихах), а также по их *била кайф* (не спрашивая как) в принятии атрибутов Бога¹³⁰. Эти учителя-сподвижники использовали свои исключительные лингвистические способности для объяснения коранического арабского языка, но часто консультировались с другими сподвижниками относительно значения загадочных слов¹³¹. Они оказали большое влияние на экзегетические взгляды своих

¹²⁶ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹²⁷ Brown, *Hadith*.

¹²⁸ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹²⁹ Более подробное рассмотрение взаимодействия *хадиса* и *тафсира* описано в работе R. Marston Speight, "The Function of Hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," в *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2013).

¹³⁰ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹³¹ Ibid. См. также Mattson, *The Story of the Qur'an*.

учеников, которые продолжили их работу. В дополнение к лексическим объяснениям, их основными методами толкования были *тафсир ал-қур'ан бил-қур'ан* (экзегеза Корана Кораном [Коран сам себя толкует])¹³², *бил-сунна* (из Пророческой Сунны) и *би ақвал ал-сахаба* (из высказываний сподвижников). Ранняя деятельность по тафсиру была неструктурированной, частичной и синоптической¹³³, в основном для целей обучения *халақас*, а также для ответов на вопросы людей. Так продолжалось на протяжении всего поколения преемников (*таби'ин*). С другой стороны, *таби таби'ин* (преемники преемников) подходили к тафсиру комплексно, охватывая весь Коран в соответствии с расположением его глав¹³⁴. Первым ученым, который прокомментировал Коран стих за стихом, был Мукатиль ибн Сулейман (ум. 150)¹³⁵.

Коран был первой книгой ислама и арабской литературы¹³⁶. Изучение Корана, как видно из грамматической терминологии, использованной в самых ранних комментариях, привело к созданию науки грамматики¹³⁷. Сообщается, что халиф Али поручил своему секретарю Абу-ль-Асваду ад-Дуали (ум. 69) записать основы арабской грамматики, чтобы уберечь язык от искажения¹³⁸. За ним последовали и другие филологи, такие как 'Абдаллах ибн Аби Исхак (ум. 117) и аль-Кисаи (ум. 189), в основном в Куфе и Басре, но ас-Сибавайхи (ум. 180) считается автором лучшего справочника по арабской грамматике в классический период¹³⁹. Филологи разработали очень сложные ме-

¹³² Это относится к методу, при котором стих(и) из одной части Корана используются для объяснения другого аята(ов).

¹³³ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

¹³⁷ C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

¹³⁸ Ад-Дуали также добавил знаки для обозначения кратких гласных и двойных согласных, а точки и диакритические знаки были добавлены позже. Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹³⁹ Michael Carter, *Sibawayhi* (London: I. B. Tauris, 2004). Среди выдающихся филологов последующих поколений мы видим аль-Фарра (ум. 207), Ибн Кутайба (ум. 276) и ас-Саррадж (ум. 316). Ибн Кутайба был также плодовитым автором морализаторских книг на различные темы. См. Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*, 103-4, где они также упоминают мутазилита ад-Джахиза (ум. 255), который, как сообщается, написал более 200 книг по обширной тематике.

тодики, которые стали жизненно важными для понимания Корана. Лексикология и грамматика играли настолько важную роль в ранних работах по *тафсиру*, что толкования часто представляли собой именно лексические пояснения¹⁴⁰. Таким образом, филология была важнейшим герменевтическим инструментом, используемым классическими экзегетами. В ходе исследования не только анализировались корневые слова, но и рассматривались их доисламские исторические и лингвистические контексты, исследовалась грамматическая структура стихов и сравнивалось использование одних и тех же или сходных терминов в разных стихах¹⁴¹. Тем не менее *муфассирун* умело использовали свою лингвистическую проницательность и междисциплинарные источники для подкрепления всеобъемлющего ортодоксального коранического повествования. Таким образом, экзегеты не применяли лингвистический анализ неограниченным образом; скорее, они ограничивали его более широкой целью — подкрепить источники Откровения¹⁴².

Тем не менее Коран и *хадисы* оставались взаимозависимыми, поскольку пророческие сообщения продолжали использоваться в качестве инструмента толкования. Таким образом, усилия по составлению *тафсира* в этот начальный период отражают общую направленность научной среды, как мы видели на примере *хадисов* и *фикхе*, с включением поддельных *хадисов*, отсутствием *иснада* в сообщениях, неподтвержденными мнениями и распространением сектантских и политических программ¹⁴³. Более того, развитие *тафсира* было уникальным, поскольку, в отличие от правоведов, экзегеты обычно использовали языческие литературные отрывки, а также иудео-христианские повествования (*исра'илийят*) для объяснения коранических стихов и тем¹⁴⁴. Такой подход существенно отличается данную дисциплину от *фикха*: поскольку содержание Корана выходит далеко за рамки юридических или догматических вопросов, толкователи опирались на различные источники и бы-

¹⁴⁰ Более подробно на эту тему см. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis*, и S. R. Burge, *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis* (London: Oxford University Press, 2015).

¹⁴¹ Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹⁴² Walid Saleh, "Hermeneutics: al-Tha'labi," в *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2017).

¹⁴³ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹⁴⁴ Ibid.

ли гораздо более гибкими, чем их строгие коллеги-юристы¹⁴⁵. Это также объясняет наличие слабых преданий во многих сборниках *хадисов*: в вопросах, касающихся морали и духовности, ученые были довольно снисходительны в принятии сообщений, даже если у них были проблемные *иснады*¹⁴⁶.

Посредством *тафсира* ученые также придавали историческое значение Корану, используя *сиру* Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха). Такая контекстуализация не только увязывала текст с повседневной жизнью мусульманского сообщества, но и способствовала выведению правовых и моральных указаний¹⁴⁷. В то же время некоторые *тафасир* (комментарии), особенно связанные с мистической и теологической герменевтикой, фокусировались преимущественно на символических и аллегорических толкованиях, а не на исторических прочтениях текста¹⁴⁸. Это можно увидеть в трудах суфия аль-Кушайри (ум. 465), мутазилиита аз-Замахшари (ум. 538) и теолога-философа Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. 606). В *‘улум ал-кур‘ан* различают два известных направления: *тафсир бил-ма‘сур* (толкование, основанное на традиции или *асар*) и *тафсир бил-ра‘й* (толкование, основанное на личных рассуждениях), причем первое представляет собой традиционалистскую суннитскую точку зрения, которая ценит экзотерическое (очевидное) значение, а второе охватывает теологические и прочие группы, которые предпочитают экзотерическое (метафорическое) толкование¹⁴⁹. Однако *муфассирун* используют междисциплинарные ресурсы, которые трудно группировать в рамках таких бинарных классификаций. Например, тафсир ат-Талаби (ум. 425), который был родом из Нишапура, интеллектуального центра IV века по хиджре, содержит множество языческих литературных ссылок и при этом сохраняет суннитское мировоззрение¹⁵⁰. Кроме того, важной особенностью толкования Корана является так называемая «генеалогическая традиция»: каждый новый толкователь сначала цитирует толкования предыдущих *муфассиров*, а затем добавляет свои собственные взгляды. Это обеспечило преемственность, а также включение множества интер-

¹⁴⁵ Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹⁴⁶ Brown, *Hadith*.

¹⁴⁷ Andrew Rippin, "Tafsir," в *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹⁵⁰ Walid Saleh, "Hermeneutics: al-Tha'labi."

претаций¹⁵¹. Таким образом, аль-Куртуби (ум. 671), чей комментарий обычно относят к *тафсир бил-ма'сур*, опирался, среди прочего, на аз-Замахшари, которого обычно ассоциируют с *тафсир бил-ра'й*¹⁵². Следовательно, принимая во внимание историографию *тафсира*, это могут быть упрощенные категории, которые не охватывают в полной мере богатство, а также генеалогические особенности *тафсира* и не учитывают основной корпус суннитских *тафсиров* для большей части мусульманской интеллектуальной истории¹⁵³. Среди других заслуживающих внимания *муфассиров* были аль-Вахиди (ум. 468) из Нишапура, Ибн Атия (ум. 546) из аль-Андалуса и перс аль-Байдави (ум. 685).

Концептуализация аш-Шафии, которая придала пророческим сообщениям уникальный авторитет в области права, также оказала влияние на экзегетов. Это ясно видно на примере вызывающего глубокое уважение величайшего труда ат-Табари (ум. 310) в своей области — его *тафсира*, где во «Введении» содержатся рассуждения в том же духе, а авторский голос звучит самостоятельно, открывая аш-Шафии через его теоретические работы (сравните, например, с конспектами лекций, опубликованными учениками Абу Ханифы, и «Аль-Муваттой» Малика, представляющей собой просто сборник традиций и изречений¹⁵⁴. Более ранние коранические комментарии также публиковались в виде конспектов лекций, где излагалась однозначная точка зрения в отличие от многочисленных мнений, включенных ат-Табари в его работы)¹⁵⁵. Аналогичным образом, следуя траектории развития дисциплины *хадисоведения*, в IV веке наблюдалось распространение *тафасир*, основанного на подлинных исламских источниках, в отличие от языческих

¹⁵¹ Walid Saleh. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: Brill, 2004).

¹⁵² Walid Saleh, "Medieval Exegesis: The Golden Age of *Tafsir*," в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*.

¹⁵³ Walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6–40. Также см. Rippin, "Tafsir," EI2.

¹⁵⁴ Здесь мы видим отчетливые сдвиги в характере письменных источников, произошедшие во II и III вв.: эволюционируя от мнемонического приема (конспекты лекций) к написанию как способу выражения (аль-Муватта Малика), оно со временем приобрело конкретные цели развития, послужило систематизированию и распространению идей (работы аш-Шафии и далее).

¹⁵⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

ссылки или *исра'илийат*. К ним относятся работы персидских *муфассиров* Ибн Аби Хатима (ум. 327), Абу'л Шейха (ум. 369) и Ибн Мардавайха (ум. 410). Однако с интеграцией рациональной теологии в мейнстрим ислама (см. следующий раздел) суннитский истеблишмент включил теологическую и литературную интерпретацию в учебные программы медресе, а не в эти традиционалистские программы. Например, *тафсир* аз-Замахшари был частью стандартной учебной программы *медресе* на протяжении многих столетий¹⁵⁶. Ибн Касир (ум. 774) возродил традиционалистское направление, когда раскритиковал включение недостоверных сообщений и *исра'илийат* в комментарии к Корану¹⁵⁷. Среди его учителей были аль-Фазари (ум. 729) и аль-Миззи (ум. 742). Примечательно, что Ибн Касир был традиционалистом-шафиитом, который начал свою научную деятельность на волне многочисленных успехов, достигнутых *хадисоведением*, кульминацией которых стало движение *сахих* и признание этих сборников как окончательных и неизменных. Таким образом, он оценил сообщения, включенные в произведения ат-Табари и Ибн Аби Хатима согласно канону *хадисов*¹⁵⁸. Ас-Суюти (ум. 911) последовал этому примеру, собрав в своем *тафсире* хадисы, основанные на *иснаде*. Тем не менее экзегеты-традиционалисты оставались на периферии суннитского истеблишмента до тех пор, пока их работы не были возрождены и переизданы в XX веке¹⁵⁹. Сегодня *тафсир* Ибн Касира преподается как в университетах, так и в семинариях, он стал доступен широкой публике в сокращенном виде, превратившись в «центральный текст арабо-исламского мира»¹⁶⁰.

Тафсир, как и *шарх ал-хадис*, остается важной научной областью в наше время. Но одним из современных подходов к

¹⁵⁶ Saleh, "Preliminary Remarks." Риппин объясняет, что, хотя *тафсир* Замахшари «известен своей мутазилитской точкой зрения», он «отличается прежде всего своим особым мировоззрением, а не наличием общего богословского аргумента как такового или количеством таких аргументов» ("Tafsir," EI2.).

¹⁵⁷ Younus Mirza, "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim," *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013): 277–298.

¹⁵⁸ Younus Mirza, "Ibn Kathir, 'Imād al-Dīn," EI3.

¹⁵⁹ Saleh, "Preliminary Remarks." Более подробное описание по данной теме см. Ahmed El Shamsy. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).

¹⁶⁰ Mirza, "Ibn Kathir, 'Imād al-Dīn," EI3.

тафсиру являются тематические работы, которые не сосредотачиваются на установленном порядке Корана, а вместо этого связывают стихи из различных разделов в соответствии с основными идеями, обозначенными автором¹⁶¹. Кроме того, сегодня можно найти оригинальные *тафасир* на местных языках, отражающие контекст коренных народов, а не только распространение переведенных арабских произведений, что раньше было нормой¹⁶².

Часть VI: Синтез рационального богословия

Мутазилиты продолжали преподавать и после *михны*. С появлением суннитских *мутакаллимун* вопреки осуждению традиционалистов, усилия рационалистической теологии — поиск доказательств универсальных истин за пределами Корана и Сунны ради обретения достоверности — продолжали проявляться. Тот факт, что аль-Бухари считал *лафз ал-коран*, или декламацию Корана, сотворенным действием, показывает, насколько сильным стало влияние *калама*¹⁶³. Однако именно благодаря примирению аль-Ашари ортодоксальных исламских концепций с *каламом* — наряду с уточнением этих идей в последующие столетия, — привело его в лоно общепринятой идеологии. Отвергая сотворенность Корана, которую упорно поддерживали мутазилиты, аль-Ашари подтвердил ключевые традиционалистские убеждения, такие как признание основных атрибутов Бога как истинных, наказание в могиле, существование рая и ада и то, что верующие увидят Бога в жизни грядущей¹⁶⁴. Отдавая приоритет откровению, аль-Ашари тем не менее считал необходимым предоставить неоспоримые доказательства и рациональные аргументы, а не только обычные «подтверждения Священного Текста»¹⁶⁵. В то время как мутазилиты были чрезмерно сосредоточены на трансцендентности Бога, а традиционалисты ограничивались более очевидными интерпретациями, которые в своих крайних формах граничили с антропоморфизмом¹⁶⁶, аль-Ашари искал срединный путь, ко-

¹⁶¹ Rippin, "Tafsir," *EI*2.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹⁶⁴ Khalid Blankinship, "The Early Creed."

¹⁶⁵ Nguyen, *Modern Muslim Theology*, 127.

¹⁶⁶ Khalid Blankinship, "The Early Creed."

который не был бы ни чрезмерно аллегорическим, ни исключительно буквалистским¹⁶⁷. При этом он избегал любых сравнений и подобий между Богом и Его творением и вместо этого настаивал на том, что люди не в состоянии понять истинную природу качеств Бога¹⁶⁸. Его ученики и последующие поколения ученых, такие как аль-Бакиллани (ум. 403) и Абу Исхак аль-Исфарайини (ум. 418), взяли общую богословскую основу, созданную аль-Ашари, и опирались на нее, уточняя и расширяя его аргументы. В итоге концепция Бога ашаритов получила широкое признание среди суннитов, особенно среди маликитов и шафиитов.

Современник аль-Ашари, аль-Матуриди (ум. 333), разрабатывал свою собственную богословскую критику мутазилитов в Самарканде. На него оказали влияние взгляды Абу Ханифы, которые распространились в Средней Азии, а также мурджиизм, возникший из концепции *ирджа'*, отсрочки вынесения суждения о сподвижниках, участвовавших в ранних *фитнах*. К тому моменту стало известно больше благодаря преобразенному смыслу (который аль-Матуриди полностью принял), что вера и действия — это две разные вещи, и качество последних не определяет искренность первой, поскольку вера не увеличивается и не уменьшается¹⁶⁹. В этом моменте он расходился с аль-Ашари, который утверждал, что вера состоит «как из убеждений, так и из поступков, возрастающих или убывающих в зависимости от праведности последних»¹⁷⁰ (что также было позицией традиционалистов). Таким образом, в то время как аль-Ашари придерживался точки зрения наличия предопределения, согласно которой Бог является высшим творцом всех человеческих поступков, аль-Матуриди утверждал, что, хотя действия были предопределены Богом, люди свободны сами определять собственные поступки¹⁷¹. Кроме того, аль-Матуриди признавал, что сущностные (например, всеведение и могущество) и активные (например, прощение и милосердие) атрибуты Бога вечны, тогда как ашариты принимали только сущ-

¹⁶⁷ Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

¹⁶⁸ Tilman Nagel. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present* (Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers, 2000).

¹⁶⁹ Martin Nguyen, *Modern Muslim Theology*.

¹⁷⁰ Khalid Blankinship, "The Early Creed," 53.

¹⁷¹ Ibid.

ностные как таковые¹⁷². Аль-Ашари утверждал, что люди знают разницу между добром и злом благодаря откровению Бога, тогда как аль-Матуриди заявил, что Бог наделил людей способностью отличать правильное от неправильного посредством их рассуждений, основанных на Откровении. В то же время два богослова разделяли общее рвение к дискредитации идеологии мутазилитов и выдвигали на первый план Откровения как основы рационального мышления. Поступая подобным образом, они стремились достичь баланса между откровением и разумом, что привело к тому, что мусульманская умма приобрела два богословских направления, которые позволили ей противостоять внешней критике рациональным и последовательным образом¹⁷³. Идеи аль-Матуриди получили поддержку главным образом в ханафитском мазхабе и постепенно распространились на большую часть исламского мира благодаря поддержке Османской империи. Среди выдающихся ученых школы аль-Матуриди — теолог Абу аль-Муин ан-Насафи (ум. 508) и Джамаль ад-Дин аль-Газнави (ум. 593).

Таким образом, IV век по хиджре ознаменовался не только окончательным формированием четырех *мазхабов*, но и развитием теологических школ, которые стали их частью. Ханбалиты придерживались своего собственного, строго традиционалистского направления в теологии, которое поощряло простое чтение Священных Писаний (как Корана, так и Сунны) и отвергало *калам*. Престижный университет Аль-Азхар также был основан в том же столетии в Каире шиитскими Фатимидами в 360 году по хиджре. Позже он был преобразован в суннитское учебное заведение Салахудином Айюби (правил в 566–589 гг. х.). Параллельным течением, которое начало образовываться в мусульманском мире начиная с III века, была *фалсафа* (философия). В то время как мутазилиты приняли эллинистические рассуждения в качестве общего языка со своими немусульманскими коллегами, мусульманские философы освоили греческую философию и попытались интегрировать ее с теоцентричным мировоззрением ислама, стремясь к обретению уверенности посредством наглядных доказательств. Аль-Кинди (ум. ок. 252 г.), ключевая фигура в зарождающемся багдадском Доме Мудрости, отвечал за контроль над переводом греческих произведений на арабский язык. Его мышление во многом сформировалось под влиянием этих философских трактатов, и он написал множество собственных

¹⁷² Ibid. См. также Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes."

¹⁷³ Martin Nguyen, *Modern Muslim Theology*.

текстов по целому ряду тем, поэтому его называют отцом арабской философии. В атмосфере сильного влияния мутазилитов аль-Кинди стремился показать совместимость теологии и философии, чтобы доказать универсальные истины ради подтверждения вероучения. Хотя его интеллектуальные достижения позже затмили такие философы, как аль-Фараби (ум. 339) и Ибн Сина (ум. 428), «переводы, сделанные в кружке Кинди, стали стандартными философскими текстами на многие века вперед»¹⁷⁴. Аль-Фараби стал известен как «Второй Учитель» в честь Аристотеля, который был известен как «Первый Учитель»¹⁷⁵. Ибн Сина, с раннего возраста изучавший исламские науки, занял видное положение в философии как великий систематизатор, он также известен своим синтезом рациональной философии и рационального богословия.

Калам, существовавший до Ибн Сины, был сформулирован как реакция на позицию мутазилитов. По существу, теории и аргументы, разработанные суннитскими мутакаллимун, на протяжении многих столетий в целом оставались неизменными¹⁷⁶. Между тем фальсафа развивалась независимо со времен аль-Кинди, оказав очень незначительное влияние на теологию¹⁷⁷. Ибн Сина мастерски соединил эти две отдельные ветви, так что «калам после [Ибн Синана] стал подлинно исламской философией, синтезом метафизики [Ибн Сины] и мусульманской доктрины»¹⁷⁸. Двумя основными вкладами Ибн Сины, которые оказали большое влияние на будущих богословов, были: проводимое им различие между существованием и сущностью, а также различие «того, что необходимо само по себе... а именно Богом», от «того, что необходимо, но в силу иного..., а именно всего, что не является Богом (что считается существующим по необходимости, хотя и в силу Бога, а не в силу самого себя)»¹⁷⁹. При этом концепция Бога Ибн Сины сводила Его

¹⁷⁴ Peter Adamson, "al-Kindi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindi/>. See also, Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql* (Leiden; Boston: Brill, 2020), 55–57.

¹⁷⁵ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 57–60.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition" в *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 92.

¹⁷⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 61.

связь с миром к пассивному взаимодействию, охватывающему только общие знания. Эта точка зрения вызвала много критики со стороны богословов¹⁸⁰. Однако, учитывая то, что современный *калам* стал неадекватным и устаревшим перед лицом гораздо более изощренной *фальсафа*, у богословов эпохи после Ибн Сины не было другого выбора, кроме как взяться за столп философии, воздвигнутый Ибн Синой, даже когда они пытались возражать ему¹⁸¹. В процессе этого суннитские *мутакаллимун* обосновывали свои рациональные утверждения, используя труды Ибн Сины, тем самым закрепляя эти идеи в суннитском богословии¹⁸². Все более широкое использование логики наряду с философскими терминами и категориями в богословских рассуждениях свидетельствует об устойчивом влиянии Ибн Сины на исламскую мысль, как будет показано ниже¹⁸³.

Часть VII: Разум против Откровения I

Пятый век по хиджре ознаменовался возвышением аль-Газали (ум. 505), который широко известен как *муджаддид* (обновитель) веры. Ученик известного шафиитского и ашаритского ученого аль-Джувейни, аль-Газали был нанят Низамом аль-Мульком (ум. 485), великим визирем империи Сельджуков, чтобы преподавать в недавно созданной сети исламских колледжей «*Ал-Низамийя*», которые придерживались шафиитского ашаритского мазхаба и, таким образом, способствовали его распространению¹⁸⁴. Первый был основан в Багдаде в 457 году, а аль-Газали начал преподавать в нем в 484 году по хиджре. Как и другие выдающиеся ученые до него, аль-Газали стремился защитить чистоту *дин* (религии, т. е. ислама) от любых извращающих ее сил. В тот момент, когда теология находилась в процессе интеграции в основную суннитскую науку, угрозой, с которой столкнулась суннитская ортодоксия, стало вторжение [в науч-

¹⁸⁰ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 61.

¹⁸¹ Ayman Shehadeh. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat* (Leiden: Brill, 2016).

¹⁸² El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. For more details, see 60ff.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Toby Mayer, "Theology and Sufism," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

ную сферу] *фалсафа*¹⁸⁵. Важно отметить, что аль-Газали выступал не столько против философии как таковой, сколько против искажения основных исламских концепций со стороны мусульманских философов, таких как аль-Фараби и Ибн Сина¹⁸⁶. В своей книге «*Непоследовательность философов*» (или «*Опровержение философов*») он выделил три вывода, которые считал теологически ошибочными и, следовательно, представляющими собой неверие (*куфр*): их утверждение, что вселенная совечна Богу, отрицание телесного воскресения и заявление о том, что Бог знает только универсалии, а не частности¹⁸⁷. Что касается других их утверждений, некоторые он считал *бид'а* (нововведением), а другие — вполне приемлемыми. При этом сам аль-Газали проявил замечательное владение логикой и философией, умело и мастерски деконструируя и критикуя *фалсафа*. В то же время он стремился разрешить противоречие между разумом и Откровением, предлагая толковать те аяты, которые не поддаются рациональному объяснению, образно (*та'вил*). Например, пояснил он, поскольку существуют «веские подтверждающие аргументы, доказывающие, что Бог не может иметь “руку” или сидеть на “троне”», их следует толковать символически¹⁸⁸. Это решение, известное и разработанное как универсальное правило, отдавало предпочтение разуму перед Откровением; оно получило широкое признание среди мусульманских теологов и стало стандартной позицией ашаритов¹⁸⁹.

Хотя аль-Газали часто обвиняют в упадке философии в мусульманском мире в наши дни, на самом деле он ввел аристотелевскую логику — через труды Ибн Сины — в теологический дискурс настолько прочно, что она стала неизменной чертой последующей литературы¹⁹⁰. Таким образом, вместо того, чтобы полностью изгнать философию, ее перепрофилировали,

¹⁸⁵ Аль-Газали также написал трактат, опровергающий исмаилитских пийитов, еще одну фракцию, набравшую силу в то время.

¹⁸⁶ Фактически его разъяснительная работа по *фалсафа* «*Цели философов*», переведенная на латынь и иврит, была неверно истолкована как трактат, защищающий философию, и получила широкое распространение. См. Frank Griffel, “al-Ghazali,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>.

¹⁸⁷ Ibid. Этот последний пункт связан с концепцией Ибн Сины о Боге как о пассивно и в целом осознающем Свое творение.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

¹⁹⁰ Montgomery Watt, “al-Ghazali,” в *EL2*.

адаптировав к *калам*у и, соответственно, приняв в рамках основной исламской мысли; это наиболее отчетливо видно в учении ар-Рази, появившемся спустя столетие после работ аль-Газали¹⁹¹. Далее, Ибн Рушд (ум. 520), один из величайших мусульманских философов, родом из мусульманской Испании, вслед за аль-Газали выступил с критическим ответом под названием «*Непоследовательность непоследовательности*». Хотя собственно *фалсафа*, как и теология мутазилитов, нашла лучший прием среди шиитов и процветала в их среде, она не исчезла полностью и среди суннитов, о чем свидетельствуют труды андалузцев Ибн Баджи (ум. 533) и Ибн Туфайля (ум. 581), а также перса Сухраварди (ум. 587) и османского ученого Анкарави (ум. 1631)¹⁹². Неимоверно разнообразный и религиозно плюралистичный мир аль-Газали отражен в другом его важном тексте, объясняющем, как примирить многочисленные разногласия внутри мусульманской уммы, включая различные мазхабы и теологические школы, не говоря уже о других течениях, таких как *фалсафа*, *масаввуф* (суфизм) и шиитские секты. Чтобы укрепить единство и воспрепятствовать поспешным обвинениям в *куфре*, он подчеркивал общность основных верований, то есть свидетельство о единстве Бога, пророческой миссии Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) и существовании Судного дня, а также указывал на важность подтверждения того, что было установлено посредством *таватур* (массовой передачи)¹⁹³ или *иджмы* (консенсуса) Пророческой Сунны. Если кто-то противоречит любому из этих утверждений, то его можно объявить неверующим (*кафир*), поскольку, по сути, он утверждает, что Пророк (мир ему и благословение Аллаха) солгал, а это равносильно богохульству. Поступая подобным образом, он создал широкие границы для множественности интерпретаций и подходов, защищаемых под эгидой религиозной толерантности.

Несмотря на активную защиту ислама благодаря своей академической работе, многочисленным достижениям и постоянным усилиям по обоснованию вероучения посредством тео-

¹⁹¹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

¹⁹² Hossein Ziai, "Islamic Philosophy (*falsafa*)," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

¹⁹³ Когда хадис «передается таким огромным количеством людей в настолько разных местах, что невозможно представить, чтобы кто-то мог его выдумать или сговориться подделать», он называется *мута-ватур*. Brown, *Hadith*, 191.

логических рассуждений, в 488 году по хиджре аль-Газали пережил кризис веры. Он внезапно оставил свою преподавательскую должность вместе с сопутствующей ей помпезностью и престижем, выбрав вместо этого минималистичную жизнь аскета¹⁹⁴. Достигнув совершенства во многих исламских науках, аль-Газали понял, что теологической эрудиции самой по себе недостаточно для обретения искупления в загробной жизни. Он чувствовал себя наиболее близким к достижению этой цели и ощущал уверенность, когда находился в духовно насыщенной среде мистиков¹⁹⁵. Как раз в это время он написал труд «*Возрождение религиозных наук*» (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*), в котором убедительно обосновал необходимость включения тасаввуфа в теологию. Озабоченный спасением в жизни грядущей, аль-Газали критиковал мирское окружение *улемов*, которые превратились в придворных, и стремился обосновать исламскую практику, как научную, так и индивидуальную, «живым присутствием Бога»¹⁹⁶. Для этого он интегрировал параллельный мир суфизма в исламскую ортодоксию, подчеркивая, что «жизнь в соответствии с шариатом является необходимой основой суфийской жизни»¹⁹⁷, тем самым утверждая, что она лежит в основе религиозных наук, а не является чем-то внешним по отношению к ним. В связи с этим аль-Газали заявил, что *тасаввуф* является необходимым компонентом, который должен усвоить каждый мусульманин, а не чем-то, что может быть предпринято немногими избранными¹⁹⁸. В конце концов его убедили вернуться в академическую сферу, и последние годы он провел, преподавая в университете Ан-Низамия в Нишапуре, где, кстати, он и получил первоначальное образование.

¹⁹⁴ Эта трансформация аль-Газали хорошо известна. Дэвид Баррелл (David Burrell) в статье "Creation," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, передает ее собственными словами аль-Газали.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Mayer, "Theology and Sufism," 270.

¹⁹⁷ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971). <https://www.ghazali.org/articles/watt.htm>.

¹⁹⁸ Mayer, "Theology and Sufism."

Часть VIII: *Тасаввуф*

Первоначальные следы того, что в конечном итоге трансформировалось в суфийское движение, как упоминалось в начале данной статьи, были обнаружены в Басре, в лице аскетичного и глубоко преданного духовным вопросам аль-Хасана аль-Басри, чье учение оказало влияние на многие поколения его учеников. Обозначение «суфий» (от арабского слова «суф» — шерсть) применялось во II веке по хиджре к людям, практиковавшим самоотречение, которые носили одежду из шерсти в знак своего отказа от мира. Первоначально проявление этого мировоззрения было выражено различными социальными и духовными способами многочисленными благочестивыми людьми, объединенными в своем отвращении к погоне за материальным¹⁹⁹. Погруженные внутрь себя, сосредоточенные на самоконтроле и стремящиеся достичь близости к Богу, они в конце концов сформировались как единая группа в Багдаде во второй половине III века по хиджре, Джунайд аль-Багдади (ум. 298) был известным членом этой группы. В конечном итоге термин «суфий» стал обозначать особый тип благочестия, воплощенный этими мистиками²⁰⁰. В различных частях мусульманского мира, включая Иран, Среднюю Азию, а также Сирию, существовали и другие региональные суфийские кружки; и хотя они различались по своим практикам, их объединял общий аскетический образ жизни²⁰¹. Они находились на пути (*тариқ*), отмеченном стоянками (*мақамат*; ед. ч. *мақам*), и ведущем к отрешению от себя и достижению определенного знания о Боге. Те, кто достигли этого результата, были среди духовных избранников (*вали*, мн. ч. *аулийа*), учителей, среди *хасса*. Как и в других исламских дисциплинах, ученики распространяли и записывали учения и биографии своих учителей, анализируя и расширяя их идеи²⁰². Ученики также искали себе нескольких учителей, как в случае с хадисоведением и юриспруденцией²⁰³.

¹⁹⁹ Ahmet Karamustafa, "Sufism," в *Voices of Islam, Volume 1, Voices of Tradition*, ed. Vincent J. Cornell (Westport, Conn.: Praeger, 2007). Воспроизведено в работе *Muhammad in History, Thought and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (ABC-CLIO/ Praeger, 2014).

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Devin DeWeese, "Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities," в *The Wiley-Blackwell History of Islam*, ed. Armando Salvatore (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018).

Внутри суфизма всегда существовало экстремистское ответвление, которое проявляло антиномические качества²⁰⁴. Такие личности, как Баязид (ум. 234) и аль-Халладж (ум. 309), считали себя стоящими выше установленных традиций, допуская сомнительные действия и заявления, которые вызывали критику не только со стороны основного научного сообщества, но и со стороны собратьев-суфиев, большинство из которых продолжали основывать свои духовные устремления на принципах шариата²⁰⁵. На самом деле, многие ярые критики суфизма, включая Ибн аль-Джаузи (ум. 597) и Ибн Таймийю (ум. 728), сами были суфиями, которые осуждали только его радикальные элементы²⁰⁶. В результате возникла настоятельная необходимость разграничить «нормативные» суфийские практики, которая привела к формированию двух ориентаций: традиционалистской и академической. Как это обычно бывало в других исламских областях, последняя принимала рациональное богословие, тогда как первая его отвергала²⁰⁷. Примерами суфиев-традиционалистов были Абу Талиб аль-Макки (ум. 386), Абу Нуайм аль-Исфахани (ум. 430) и Абдаллах аль-Ансари (ум. 481). Их коллегами-рационалистами были ас-Саррадж (ум. 378), ас-Сулами (ум. 412) и аль-Кушайри. Аль-Кушайри являлся лучшим учеником аль-Хасана ибн Али ад-Даккака (ум. 405). Ад-Даккак выдал свою дочь Фатиму бинт аль-Хасан (ум. 480), которая была нишапурским хадисоведом и аскетом, за аль-Кушайри, ставшего известным ашаритом²⁰⁸, чьи книги и тафсир помогли кристаллизовать теологический синтез суфизма²⁰⁹. В течение многих поколений после Фатимы из этой семьи вышли несколько известных женщин-ученых. В их число входили историк аль-Фариси (ум. 529), а также знатоки хадисов Абат аль-Кахир Джавхар (ум. 530) и Абат Аллах Джалила (ум. 541)²¹⁰. Они представляют собой родственные связи между семьями улемов, которые стали обычным явлением во всем мусульманском мире²¹¹. Это шафиитско-ашаритско-суфийское течение Нишапура также связано с транс-

²⁰⁴ Ahmet Karamustafa, "Antinomian Sufis," в *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Brown, *Hadith*.

²⁰⁷ Karamustafa, "Sufism."

²⁰⁸ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁰⁹ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁰ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²¹¹ Ibid.

формацией взглядов аль-Газали. Аль-Газали был знаком с суфизмом со времен своего раннего обучения в Нишапуре, поскольку у него было много учителей, симпатизировавших суфизму. Вполне возможно, что, когда он стал больше интересоваться теологией и философией, он пренебрег *тасаввуф*. Однако когда теологии и философии показалось для него недостаточно, он обратился к мистицизму и вернулся в Нишапур²¹². В свою очередь, усилия суфиев, склонных к теологии, были дополнены стремлением аль-Газали обобщить суфизм и привели к взаимобогащению, которое помогло распространить суфийские учения и привести их в жизнь простых людей²¹³.

Помимо теоретических изысканий, суфии все чаще стали формировать традицию духовной преемственности и укреплять отношения между учителем и учеником, сосредоточившись на обучении, причем в VII и VIII веках акцент сместился на наличие одного учителя²¹⁴. Некоторыми из основных фигур, которые стали эпонимами более поздних суфийских орденов (*тарикатов*), были Абд аль-Кадир аль-Джилани (ум. 561), Мухин ад-Дин Чишти (ум. 633) и Баха ад-Дин Накшбанд (ум. 791). Эта формализация суфизма привела к тому, что суфийская ложа превратилась в устойчивый институт с процветающими *тарикатами*, примером чему являются такие практики, как *зикр* (поминание Бога посредством молитвы), *вирд* (литания), простой образ жизни и уединение²¹⁵. Однако пленительное влияние суфийских мастеров шло рука об руку с благосклонностью правителей и зависимостью от «мирских сетей клиентов и институтов покровительства»²¹⁶. Этот парадокс мирского характера, возникший после институционализации суфизма, породил контркультуру странствующих *дервишей* (нищенствующих монахов), таких как каландарийцы, которые отказывались подчиняться каким-либо условностям и пользовались большим влиянием в сельской местности, где они часто были основным источником исламских знаний²¹⁷. Их откровенное послание о благочестии и бедности привлекло к ним преданных последо-

²¹² См. Watt, *Muslim Intellectual*, The Crisis of 1095.

²¹³ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁴ DeWeese, "Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities."

²¹⁵ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁶ SherAli Tareen, *Defending Muhammad in Modernity* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020), 19.

²¹⁷ Karamustafa, "Antinomian Sufis."

вателей, несмотря на их зачастую эксцентричный внешний вид и обычаи²¹⁸. В совокупности эти события совпали с ростом народного интереса к святости, хотя не каждый суфийский мастер-наставник или дервиш привлекал к себе такое внимание²¹⁹. Тем не менее люди тянулись к *аулийа* и почитали их, строя сложные гробницы-святые места, надеясь на их заступничество. Эти обычаи, поддерживаемые преданными сторонниками, распространяли суфийские идеи во все сферы общества, живя собственной жизнью, часто в противоречии с более формальными суфийскими традициями²²⁰.

Духовное рвение суфизма также нашло отражение в философии, наиболее ярко представленной интеллектуалом Ибн аль-Араби (ум. 638) и его последователями, такими как аль-Кунави (ум. 673) и аль-Кайсари (ум. 751). На самом деле Ибн аль-Араби настойчиво отрицал утверждение философов о том, что разум является вершиной всего знания, хотя и признавал важность логики и ее преимущества. Вместо этого он выступал за «прямое божественное “Откровение”»²²¹, именуемое *кашф* (раскрытие), *фатх* (открытие), *таджалли* (проявление) и т. д., — которое одно может дать действительно «ценное знание, состоящее из метафизических прозрений и... знания Бога». Он верил, что лишь немногие избранные могут достичь этого уровня *ма’рифат* (гнозиса), и считал себя одним из них²²². Разъясняя свои теории, Ибн аль-Араби связывал Коран, *хадисы* и практику веры с «всеобъемлющим метафизическим и космологическим видением»²²³. Находящиеся под явным влиянием аль-Газали (и

²¹⁸ Karamustafa, “Antinomian Sufis.”

²¹⁹ Karamustafa, “Sufism.”

²²⁰ Ibid.

²²¹ Это было распространенное мнение суфиев, которое заключалось в том, что *аулийа*, достигшие высшего *ма’кама* в суфийской иерархии, получают божественное вдохновение (*илхам*). Например, говорят, что Руми (ум. 672), известный суфийский мастер и поэт, был вдохновлен чтением своего «Маснави». См. Jawid Mojaddedi, “Rumi,” в *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’an*.

²²² Franz Rosenthal, “Ibn Arabi Between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’: ‘Sufism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other’” *Oriens* 31, no. 1 (1988): 1–35, p. 34.

²²³ Caner Dagli. *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Florence: Routledge, 2016), 52. Дагли добавляет: «Именно Ибн аль-Араби продемонстрировал, что мистическая точка зрения может иметь значение во всех областях, затронутых *фалсафой* и *каламом*, и фактически утверждал, что только посредством системы, которая

неосознанно заимствованные у Ибн Сины)²²⁴, его постоянные отсылки к *фалсафа* были показательны для интеллектуальной культуры того времени²²⁵, что заставило его использовать метафизический словарь, который фактически дал целым поколениям учеников инструменты, позволяющие «приблизить суфизм к дискурсу *фалсафа*»²²⁶. Ибн аль-Араби родился в аль-Андалусе, изучал исламские науки у нескольких учителей, много путешествовал и позже поселился в Дамаске. Он имел большое влияние среди османов, у которых комментарии к его трудам в какой-то момент были приняты в качестве учебников для медресе, а его противоречивая доктрина *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия)²²⁷ стала центральным суфийским догматом османского периода начиная с VIII века по хиджре²²⁸. Ученые, включая суфиев, критиковали эту доктрину за то, что она стирает различия между Создателем и творением, тем самым поощряя антиномические качества, а также подрывая религиозный закон²²⁹. Развитие суфийских философских идей иллюстрирует еще один феномен, возникший после Ибн Синана, когда последующие ученые — будь то философы, *мутакаллимы* или суфии — использовали концептуальную и лингвистическую структуру Ибн Сины для «создания своих собственных метафизических систем»²³⁰. Эти сложные технические эпистемологии в конечном итоге слились с шиитской наукой, в которой философия стала известна как *хикмат*²³¹.

устремляется к прямой встрече человека с Богом, рациональное мышление может занять надлежащее место в человеческом знании» (p. 52).

²²⁴ Mayer, "Theology and Sufism."

²²⁵ Rosenthal, "Ibn Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism.'"

²²⁶ Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, p. 52.

²²⁷ Дагли утверждает, что Ибн аль-Араби никогда не использовал эту фразу в своих трудах и что она появилась как концепция у последующих поколений ученых, принадлежащих к «школе Ибн аль-Араби». Подробное обсуждение см. Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, chapter 2.

²²⁸ A. Ateş, "Ibn al-Arabi," *ELI*.

²²⁹ Mayer, "Theology and Sufism." Майер отмечает, что, когда такие выдающиеся суфии, как Симнани (ум. 736) и ас-Сирхинди (ум. 1624), опровергали Ибн аль-Араби, они делали это, формулируя «свои собственные сложные спекулятивные ответы, а не возвращаясь к доспекулятивному суфизму классического периода, представленному, скажем, "Возрождением" Газали» (p. 275).

²³⁰ Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, p. 49.

²³¹ Tim Winter, "Introduction," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

Часть IX: Разум против Откровения II

Начиная с VII века по хиджре и вплоть до наших дней некоторые суннитские системы получили широкое распространение на Ближнем Востоке и в Южной Азии. Называя это «поздней суннитской традицией», Браун объясняет: «Мусульманский ученый... преданно следовал одной из устоявшихся школ права, одной из устоявшихся школ спекулятивной теологии и участвовал в одном или нескольких суфийских братствах»²³². Этот период также известен снисходительным отношением ученых-хадисоведов к подтверждению подлинности многих *хадисов*, которые ранее считались проблемными. К их чести стоит отметить, что в их распоряжении было гораздо больше повествований, чем, например, у аль-Бухари и Муслима. Однако многие критики *хадисов*, включая сирийца ан-Навави, составителя «*Рияд ас-салихина*» («Сады праведников»), ссылались на Ибн Ханбала, который использовал слабые *хадисы* в вопросах, не связанных с запретом или дозволенностью того или иного деяния. Следовательно, до тех пор, пока они могли доказать, что хадис не был поддельным, он становился допустимым²³³. В то же время такие знатоки *хадисов*, как курдский ученый Ибн ас-Салах (ум. 643), подчеркивали, что *иснад* — не единственный способ обеспечить надежную передачу на протяжении веков; на самом деле, для установления надежности необходимо было тщательно сопоставить все существующие рукописи сохранившегося произведения²³⁴. В результате сириец аль-Юнини (ум. 701), а позднее египтянин Ибн Хаджар аль-Аскалани подготовили критические рецензии на «*Сахих*» аль-Бухари²³⁵.

В это же время женщины преуспевали в изучении *хадисов*, в очередной раз извлекая выгоду из стабильности традиционализма²³⁶. В результате широкого распространения письменных передач (*иджаза*) и увеличения числа элитных семей «*улемов*» женская теологическая деятельность процветала в период с VI по IX век по хиджре²³⁷. Зачастую женщины обучались в

²³² Brown, *Hadith*, p. 58.

²³³ Ibid.

²³⁴ Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²³⁷ Ibid. Подробности о том, как *иджазы* часто давали детям в надежде сохранить связь между старым и новым поколением ради непрерывности передачи, см. в 175–177.

неформальной обстановке, вдали от более стандартизированных медресе, что давало им возможность не только получать *иджазы*, но и выдавать их²³⁸. В Дамаске среди известных женщин-ученых можно назвать Фатиму бинт Аббас (ум. 714), Ситт аль-Вузару (ум. 716), Зайнаб бинт аль-Камаль (ум. 740), Аишу бинт Мухаммад (ум. 816) и Бай Хатун (ум. 864). Сообщается, что Зайнаб выдала *иджаза* Ибн Баттуте (ум. 779)²³⁹.

VII-VIII века по хиджре также стали свидетелями возрождения стойкого традиционализма Ибн Ханбалы в лице грозного Ибн Таймийи, который в одиночку возродил спор о разуме и Откровении, бросив вызов элитам шафиитов-ашаритов в Дамаске, что привлекло внимание различных ученых после трагического падения Багдада²⁴⁰ в 656 году по хиджре²⁴¹. Подобно тому, как аль-Газали в совершенстве изучил философию, чтобы опровергнуть ее ошибочные выводы, Ибн Таймийя приобрел экспертные знания в области *калам*, чтобы опровергнуть его. Как и его предшественник Ибн Хазм (ум. 456), Ибн Таймийя яростно критиковал теологический и философский уклон исламской науки²⁴². Заметим, что ханбалит Ибн Таймийя не отвергал сам *калам*²⁴³, подобно тому, как аль-Газали не выступал против философии как науки. Таким образом, точно так же, как сочинения аль-Газали в конечном итоге включали в себя *фальсафа*, Ибн Таймийя также представлял в своих работах теологический стиль с собственной разновидностью *калам*, известной как «кораническая рациональная теология... более конкретно основанная на богооткровенных текстах, но при этом полностью опирающаяся на философскую традицию»²⁴⁴. При этом Ибн Таймийя не отвергал разум полностью в пользу Откровения; вместо этого он рассматривал разум в контексте Откровения;

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Следует отметить, что кампании и экспедиции продолжались, и различные династии боролись друг с другом за контроль власти. Существовали также внешние угрозы, такие как монголы и крестоносцы. В ходе мусульманской интеллектуальной истории многие ученые участвовали в джихаде; среди них были аль-Хасан аль-Басри, Абдулла ибн Мубарак, Ибн Таймийя, Ибн Халдун и другие.

²⁴¹ El-Tobgui, Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. Более раннюю историю Дамаска написал историк Ибн Асакир (ум. 538).

²⁴² Хронологию дебатов «разум против Откровения» в мусульманской интеллектуальной истории вплоть до Ибн Таймийи см. Ibid., pp. 39–40.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid., p. 92.

ния, демонстрируя, что «здравый смысл и подлинное Откровение никогда не вступают в реальный конфликт»²⁴⁵. В ходе своих изысканий Ибн Таймийя показал, что само понятие разума, используемое как теологами, так и философами, является ошибочным. Он также остро осознал, что рационализированная версия Бога была настолько абстрактной и далекой, что простому человеку было трудно любить Бога и благоговеть перед Ним, чтобы поклоняться и полностью повиноваться Ему, и он стремился исправить такое положение. В отличие от теологов и философов, которые безоговорочно поддерживали разум, и аль-Газали, считавшего, что ему не хватает уверенности в своем стремлении к познанию истины²⁴⁶, Ибн Таймийя представлял разум как естественный интеллект, который поддерживает Откровение, тем самым разрешая противоречие между разумом и Откровением, а также опровергая универсальное правило, сформулированное аль-Газали и разъясненное ар-Рази²⁴⁷. Например, он упрекнул современных теологов в том, что они оторвали язык от его предполагаемого контекста, переводя *та'вил* как образное толкование, в то время как *салафы* — первые три поколения мусульман²⁴⁸ — использовали его только как *тафсир* или знание, которым обладает исключительно Бог. Выдвигая на первый план *салафов*, Ибн Таймийя ссылаясь на них как на авторитетные фигуры и важнейшие источники для понимания глубины Откровения²⁴⁹. Используя философские и теологические аргументы, он призвал вернуться к первоисточникам *шариата* (Корану, Сунне, консенсусу и аналогии), как это делали до него аш-Шафии и Ибн Ханбал. Ибн Таймийя подверг резкой критике научную элитарность (*ал-хасса*) Дамаска, вкладывая средства в более эгалитарные толкования, которые были особенно привлекательны для поздних салафитов.

Хотя Ибн Таймийю часто изображали как догматичного буквалиста, на самом деле он продемонстрировал исключительное умение придерживаться как рационалистических по-

²⁴⁵ Ibid., p. 93.

²⁴⁶ Ibid. Это относится к периоду кризиса аль-Газали и повороту к мистицизму. Однако нет никаких доказательств того, что аль-Газали когда-либо отказывался от своей ашаритской ориентации.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Это относится к достоверному *хадису мутаваатир*: «Лучшие из людей — это мое поколение, затем те, кто следует за ними, а затем те, кто следует за ними» (*Сахих Муслим*).

²⁴⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

зиций, так и интеллектуальной традиции, что сегодня начинают признавать ученые²⁵⁰. Однако, в отличие от аль-Газали, работы Ибн Таймийи не повлекли за собой больших перемен, пока его труды, такие как *тафсир* Ибн Касира, не были возрождены в современную эпоху и не приобрели популярность благодаря тому, что он сосредоточил внимание на Коране, Пророческой Сунне и *салахах*. Фактически, подобно Ибн Ханбалу, который подвергался преследованиям, Ибн Таймийя также поплатился за свои резкие взгляды тем, что неоднократно попадал в тюрьму и в конечном итоге умер в своей тюремной камере²⁵¹. Ибн Кайим аль-Джаузия (ум. 751) был его лучшим учеником и оставался верным ему. Их современниками в Дамаске были шафиитские ашариты Таки ад-Дин ас-Субки (ум. 756) и его сын Тадж ад-Дин ас-Субки (ум. 771), занимавшие влиятельные посты верховных судей, а также шафиитский традиционалист аз-Захаби (ум. 748), критик *хадисов*, и ученик Ибн Таймийи, Ибн Касир²⁵². Несмотря на постоянное существование традиционалистских течений, богословские школы Ашари и Матуриди продолжали процветать, о чем свидетельствуют труды персов ат-Тафтазани (ум. 794) и аль-Джурджани (ум. 817) и их влияние на османских *улемов*²⁵³. Выдающийся Ибн Халдун (ум. 808), социальный историк и философ истории, родившийся в Тунисе, также внес вклад в теологическую науку. Будучи представителем маликитско-ашаритского мазхаба, он предостерегал от чрезмерного использования разума, напоминая своим коллегам, что признание пределов разума не отрицает его²⁵⁴. Он выступал за логические методы достижения ясности, но утверждал, что один лишь разум не может раскрыть универсальные истины, постичь которые можно только через религию. Поэтому он рекомендовал использовать разум в сочета-

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Для получения более подробного представления о разнообразной жизни Дамаска и взаимодействия между элитой шафиитов-ашаритов, их традиционалистскими коллегами-шафиитами, а также Ибн Таймийей и его окружением см. Younus Mirza, "Ibn Kathir (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'anic Exegesis" (PhD thesis, 2012).

²⁵³ Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015).

²⁵⁴ Oliver Leaman, "The Developed Kalam Tradition," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

нии с «религиозным знанием и, что самое важное, применять его критически»²⁵⁵.

Другой маликит, аш-Шатиби (ум. 790), осуждал как крайнюю строгость суфиев, так и потворствующую снисходительность своих коллег-юристов в Андалусе, призывая людей следовать срединному пути, как это практиковали Пророк (мир ему и благословение Аллаха) и его сподвижники. Реагируя на укоренившуюся элитарность как суфиев, так и *фукаха*, он подчеркивал простую природу Откровения, которое пришло к неграмотному народу, тем самым отвергая интерполяцию сложных наук, таких как теология и философия. Вместо этого он подчеркивал, что закон должен разъясняться таким образом, чтобы простым людям (*ал-амма*) было легче выполнять свои повседневные обязанности²⁵⁶. Для этого он пояснил, что *шариат* должен применяться с учетом высших целей (*макасид аш-шариа*) — защиты веры, жизни, потомства, имущества и интеллекта, — которые лежат в основе его исполнения на моральных основах²⁵⁷. В то же время он предостерег, что, хотя шариат призван приносить пользу людям, он должен определяться так, как это задумано Богом, через Откровение, а не подчиняться прихотям людей²⁵⁸.

Часть X: Региональные связи

В VIII веке по хиджре и далее Османская империя, принявшая ханафитский мазхаб вместе с матуридитской теологией, стала ареной различных научных конфликтов, отражавших ситуацию в большей части *уммы*. Это подразумевало широкое признание и интеграцию теологии и логики, что проявилось в продолжительном влиянии [работ] ас-Сануси (ум. 895), при этом представители научного меньшинства, такие как аль-Юси (ум. 1691), непрерывно и яростно возражали против подобных идеологий. Кроме того, суфийские верования и практики были

²⁵⁵ Ibid., p. 86.

²⁵⁶ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*.

²⁵⁷ Ebrahim Moosa and SherAli Tareen, "Revival and Reform," в *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

²⁵⁸ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*.

вплетены в самую ткань османской жизни²⁵⁹. Научные связи во всех городах Османской империи, как и на протяжении всей истории, позволяли *улемам* взаимодействовать и учиться друг у друга, а тот факт, что все они владели арабским языком, способствовал диалогу²⁶⁰. С X до начала XX века н. э. в турецком языке использовалась арабская графика, после чего ее заменили латиницей. Среди выдающихся ученых были представители Турции: аль-Бурсеви, он же Хоказаде (ум. 893), Кемальпашазаде (ум. 942), Абуль-Сууд Эффенди (ум. 982), Ташкубризаде (ум. 968), Катиб Челеби (ум. 1657) и Минкаризаде (ум. 1677); а также йеменец Айдаруси (ум. 1627), Хайр ад-Дин (ум. 1671) из Рамлы, ан-Набулси (ум. 1731) из Дамаска и босниец Мехмед Рефик Хаджабдич (ум. 1872). Усилия курдского ученого аль-Курани (ум. 1690) по приобретению трудов Ибн Таймийи и Ибн Джаузии, а также его последующие комментарии сыграли решающую роль в восстановлении образа Ибн Таймийи в современной исламской мысли²⁶¹. По всему мусульманскому миру Османской империи женщины продолжали заниматься исламскими исследованиями, проявляя все больший интерес к различным наукам²⁶². В то время как Умм аль-Хайр Абат аль-Халик (ум. 902), ад-Димашкия и Умм аль-Хана бинт Мухаммад аль-Мисрия (ум. 911) были известными знатоками *хадисов*, другие выходили за рамки изучения *хадисов*. Например, Асма бинт Камаль ад-Дин (ум. 904) из Забида и Айша аль-Баунийя (ум. 922), родившаяся в Дамаске, преуспели в изучении Корана, *хадисов* и закона; Фатима бинт Юсуф (ум. 925), поселившаяся в Мекке и умершая там, была известна своим аскетизмом; Хадиджа бинт Мухаммад (ум. 930) из Алеппо была знатоком *фикха*; Фатима бинт Абд аль-Кадир (ум. 966) из Алеппо была шейхом двух суфийских организаций, а Зайнаб бинт Мухаммад (ум. 980), родившаяся в Дамаске, применяла свои познания в области *хадисов* к каллиграфии²⁶³.

²⁵⁹ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. Эль-Руайхеб делает особый акцент на том, что, вопреки распространенным рассказам об интеллектуальном упадке, в XVII в. на территории Османской империи процветала культура науки.

²⁶⁰ Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History* (New York: Cambridge University Press, 2013).

²⁶¹ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*.

²⁶² Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁶³ Ibid.

Арабский язык также обеспечивал важные региональные связи между мусульманами Восточной и Западной Африки и остальным исламским миром. Благодаря торговле и интеллектуальному обмену страны Африки к югу от Сахары интегрировались в остальную умму. Арабоговорящее население появилось в Западной Африке еще в XI веке н. э., и арабский язык постепенно стал «занимать центральное место в социальной и интеллектуальной жизни мусульманских общин» настолько, что последующие военные экспедиции, возглавляемые учеными, привели к созданию государств, где арабский язык стал языком управления и обучения²⁶⁴. В Западной Африке можно найти множество основополагающих трудов по исламу; там ученые также создавали комментарии, основанные на собственном контексте, как на арабском языке, так и на *аджами* (местных языках, использовавших арабскую графику)²⁶⁵. Маликитский мазхаб получил широкое распространение на территории, известной как *Билад ас-Судан*, Земля черных. В дополнение к юридическим заключениям, *иджазам* и комментариям, западноафриканские ученые писали религиозные, полемические и политические сочинения²⁶⁶. Суфизм продолжал доминировать в регионе, несмотря на недавние вызовы со стороны салафитов (см. следующий раздел). Среди известных западноафриканских ученых можно назвать Ахмада Бабу ат-Тимбукти (ум. 1627), Усмана дан Фодио (ум. 1817), аль-Каними (ум. 1837), Умара Талья (ум. 1864), аш-Шинкити (ум. 1913) из современной Мавритании, Ахмада Бамбу (ум. 1927) и Ибрагима Ниасса (ум. 1975) из Сенегала. Среди женщин-алимов и мукаддама (духовных наставников) были Марьям Нафиса бинт Ахмад Махмуд (ум. 1954), Фатимата бинт ас-Сарри Мухаммади (ум. 1958), Сафия бинт аль-Бах (ум. 1974), Хаджия Саудату (ум. 1976), Хаджия Ия (ум. 1986) и Аминат бинт Абдаллахи (ум. 1997)²⁶⁷.

²⁶⁴ Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 8.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Более подробную информацию о женских научных и духовных сообществах в Западной Африке см. Britta Frede, "Following in the Steps of 'A'isha: Hassaniyya-Speaking Tijani Women as Spiritual Guides (Muqaddamat) and Teaching Islamic Scholars (Limrabutat) в Mauritania," *Islamic Africa* 5, no. 2 (2014): 225–73; Joseph Hill, *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. (Toronto, London: Toronto University Press, 2018).

Восточная Африка, где шафиитский мазхаб и суфизм получили широкое распространение, испытала сильное влияние Йемена и Хадрамаута, а также тесно взаимодействовала с Персией и Оманом²⁶⁸. Например, в Хараре насчитывалось 356 святых, 10 процентов из которых были женщины²⁶⁹. Благодаря торговым связям ислам распространился на побережье Восточной Африки еще в VIII веке н. э., но проник вглубь страны лишь в XIX веке²⁷⁰. Союз мужчин-мусульман, занимавшихся торговлей, с местными женщинами привел к появлению «общества *суахили*, культуры, сочетающей в себе африканские и исламские элементы»²⁷¹. Суахили также использовал арабскую вязь вплоть до колониальных времен. В современный период региональные суфийские традиции подверглись нападкам со стороны растущей политической оппозиции салафитов²⁷². Ключевыми фигурами Восточной Африки были Ахмад ибн Ибрагим из Харара (ум. 949), Мухаммад Маруф ибн Ахмада (ум. 1905), Увайс аль-Барави (ум. 1909) и Аль Амин ибн Али аль-Мазруи из Момбасы (ум. 1947).

Подобно распространению ислама в странах Африки к югу от Сахары, коммерческая деятельность впервые привела ислам в Юго-Восточную Азию в XI веке н. э.²⁷³ Мусульманские купцы приезжали с Ближнего Востока, из Южной Аравии (Хадрамаута), Индии и Китая; некоторые из них в конечном итоге женились на местных женщинах и поселились на Малайском архипелаге²⁷⁴. Для местного населения суфийские идеи и практики выглядели привлекательно, и это способствовало их склонности к приня-

²⁶⁸ Valerie Hoffman, "East Africa," в *The Islamic World Routledge Handbook*, ed. Andrew Rippin (Abingdon: Routledge, 2008).

²⁶⁹ Camilla Gibb, "Negotiating Social and Spiritual Worlds: The Gender of Sanctity in a Muslim City in Africa," *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, no. 2 (2000): 25–42.

²⁷⁰ Edward A. Alpers and Anne K. Bang, "East Africa", *EI3*.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Hoffman, "East Africa."

²⁷³ Ahmad Yousif, "Contemporary Islamic Movements in Southeast Asia: Challenges and Opportunities," в *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi' (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 449–465.

²⁷⁴ Leonard Andaya, "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, ed. Khairudin Aljunied (London: Routledge, 2022), pp. 13–29.

тию веры²⁷⁵. В конечном итоге было принято шафиитско-ашаритское направление с сильной суфийской направленностью²⁷⁶. Арабская письменность также применялась в малайском языке, известном как *джави*, и служила объединяющим началом на всем архипелаге. Он был стандартным малайским языком вплоть до XX века и способствовал появлению яркой литературной и религиозной письменной культуры²⁷⁷. В колониальные времена язык *джави* в основном использовался в сфере религиозного образования. В Малайзии был принят латинский алфавит, чтобы учесть интересы ее разнообразного населения; однако *джави* по-прежнему остается одним из официальных языков в Брунее²⁷⁸. Взаимодействие с исламскими образовательными центрами по всему миру способствовало научному взаимодействию, распространению книг и обмену идеями²⁷⁹. Многие студенты из Юго-Восточной Азии, также известные как *джави* в арабских странах, отправились изучать ислам за границу и вернулись на Малайский архипелаг, чтобы преподавать и выполнять религиозные обязанности; некоторые решили переехать на Ближний Восток²⁸⁰. *Хадж* стал важной платформой для научных встреч и распространения знаний как для мусульман стран Африки к югу от Сахары и Юго-Восточной Азии, так и для ученых и студентов из других частей мусульманского мира. Опровергая представления об одноплановости и периферийности существования, как в случае с Западной Африкой, ученые подчеркивают «многоплановый поток идей» между Малайским архипелагом и остальной частью *уммы*²⁸¹. Среди известных ученых, родом из разных частей Юго-Восточной Азии, были Абдуррауф Сингкель с Суматры (ум. 1693), Мухаммад Аршад аль-Банджари (ум. 1812), Дауд аль-Фаттани (ум. 1847), Ахмад Хатиб из Минангкабау (ум. 1916), Ток Кенали (ум. 1933), Хамка (ум. 1981) и Харун Насутион (ум. 1998). Среди правителей Юго-Восточной Азии было много

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Khairudin Aljunied, "Bringing Rationality Back: Harun Nasution and the Burden of Muslim Thought in Twentieth-Century Southeast Asia." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 6, no. 1 (2021): 29–55.

²⁷⁷ Andrew Simpson, "Indonesia," в *Language and National Identity in Asia*, ed. Andrew Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2007), 312–336.

²⁷⁸ Asmah Haji Omar, "Malaysia and Brunei," в *Language and National Identity in Asia*, 337–359.

²⁷⁹ Andaya, "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia."

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid., p. 24.

цариц, правивших в разные периоды времени и способствовавших распространению ислама, а также спонсировавших религиозную науку. В качестве примеров можно привести Тадж аль-Алам Сафийят ад-Дин Сях (ум. 1675) и султаншу Закият ад-Дин Сях (ум. 1688) из Ачеха. Будучи женами правителей, такие благочестивые женщины, как Рату Пакубувана (ум. 1732) и Рату Агенг (ум. 1803) с Явы, также покровительствовали религиозному образованию и создавали условия, в которых можно было заниматься религиозной практикой²⁸².

Мусульманская община хуэй в Китае стала неотъемлемой частью его истории с момента прибытия торговцев из исламского мира примерно в XIV веке н. э. Ху Дэнчжоу (ум. 1597) путешествовал по исламским образовательным центрам Центральной Азии и Мекки, чтобы получить знания, которые он затем распространял среди местного населения после своего возвращения. Он привез с собой важнейшие религиозные тексты, что позволило ему создать систематизированную программу, известную как «Обучение в зале Священных Писаний»²⁸³. Вскоре расцвет жанра *Хань Китаб* привел к смешению исламской и китайской литературных традиций. Это были исламские тексты на китайском языке, которые сделали «передовое исламское учение доступным для сильно китаизированных мусульман Юго-Восточного Китая»; они стали отличительной чертой местного религиозного образования²⁸⁴. Ван Дайюй (ум. 1650) и Лю Чжи (ум. 1724), оба из Нанкина, а также Ма Чжу из Юньнани (ум. 1711) олицетворяли процветающую литературу *Хань Китаб*. Работы Ма Дэсинь (ум. 1874) и Ма Ляньюань (ум. 1903) из Юньнани представляют собой переход к написанию текстов на арабском и персидском языках²⁸⁵. Мусульманки создали школы для своих соотечественниц, которые впоследствии превратились в мечети, управляемые женщинами, также занимающиеся общественной работой²⁸⁶. Как и в других местах, *хадж* олицетворял как духовное, так и общественное зна-

²⁸² Barbara Watson Andaya, "Islam and Women in Precolonial Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, 157–175.

²⁸³ Kristian Petersen. *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

²⁸⁴ Ibid., p. 45.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Более подробно о женских мечетях в Китае см. Maria Jaschok and Shui Jingjun. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own* (Richmond: Curzon, 2000).

чение для китайских мусульман, предоставляя им возможность взаимодействовать с представителями научных кругов как во время совершения путешествия, так и в Мекке и Медине²⁸⁷.

Ислам на протяжении столетий активно развивался в современном Синьцзяне, где он поддерживал уйгуров, тюркский народ, который больше отождествляет себя со своими соплеменниками из Центральной Азии, чем с Китаем, аннексировавшим регион в 1884 году. На данной территории по-прежнему широко распространены различные диалекты тюркского языка, использующего арабскую графику, которая всем хорошо понятна. Суфийский орден Накшбанди был весьма популярен среди уйгуров, чья мистическая ориентация нашла отражение в жанре *тазкира*²⁸⁸. Почитание святых в святынях, расположенных, как правило, в отдаленных районах, было распространенной формой благочестия, хотя в наше время предпринимались попытки реформировать такую практику из-за влияния салафитов²⁸⁹. Аршад ад-Дин (ум. 766) и Афак Ходжа (ум. 1694) — две исторические личности, которые со временем обрели статус святых. Чеченский Кунта-Хаджи (ум. 1867) и дагестанский аль-Гази Гумуки (ум. 1869) были суфийскими учителями кадирийского и накшбандийско-халидийского орденов соответственно в этих районах Северного Кавказа с мусульманским большинством, где суфизм также господствовал²⁹⁰. Несмотря на свое сопротивление, Чечня и Дагестан в конечном итоге вошли в состав России. На территории Российской империи были опубликованы работы ханафита-матуридита аль-Марджани (ум. 1889), жившего на территории современного Татарстана; они отражают осмысление социальных реалий посредством теологического дискурса в XIX веке²⁹¹. Азербайджан, где большинство населения составляют шииты, также пережил российское правление и ограничения на исповедование ислама, но обрел независимость в XX веке. Шестой шейх-уль-ислам Кавказа Мухаммад Хасан Шакави (ум. 1932) написал комментарий к Корану на азербайджанском языке.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Rian Thum. *The Sacred Routes of Uyghur History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

²⁸⁹ Rachel Harris and Aziz Isa, "Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat," *Central Asian Survey* 38, no. 1 (2019): 61–80.

²⁹⁰ См. Michael Kemper and Shamil Shikhaliev, "Kunta-Hajji," *EI3*; Clemens Sidorko, "al-Ghazi Ghumuqi," *EI3*.

²⁹¹ Nathan Spannaus, "al-Marjani, Shihab al-Din," *EI3*.

Часть XI: Реформа и Возрождение

Период с XVIII века н. э. (приблизительно с XII в. х.) был отмечен движениями за реформы и возрождением, возникшим в Западной Африке, Центральной Аравии и Южной Азии в условиях модернизации и колонизации²⁹². Среди первых ученых-возрожденцев были Шах Вали Аллах (ум. 1762) в Индии, ас-Санани (ум. 1768) в Йемене, Ибн Абд аль-Ваххаб (ум. 1792) в Хиджазе и Усман дан Фодио в современной Нигерии. Дан Фодио также был революционным военным лидером экспансионистского халифата Сокото. По мере того как Османская и Могольская империи медленно распадались, а затем быстро пришли в упадок, ученые пытались понять причины столь быстрой деградации мусульманской *уммы*²⁹³. При этом им также приходилось бороться с ориенталистами, которые стремились «просветить» мусульман в вопросах ислама и его истории²⁹⁴. Кроме того, постоянно растущее влияние западного колониального образования подорвало как финансовую опору, так и престиж исламских учебных заведений, поскольку выпускники и ученые внезапно столкнулись с изменившейся обстановкой, где ни их знания, ни языки, которыми они владели, не имели никакой ценности²⁹⁵. Эта нестабильная обстановка побудила ученых придерживаться *мазхабов* самым «бескомпромиссным и некритичным образом»²⁹⁶. Растущее внимание к теологии и суфизму, начиная с постклассического периода, дало толчок научному взаимодействию с современными текстами в форме комментариев и глоссариев, что привело к широкому использованию учебной программы, которая больше не была связана с классическими трудами²⁹⁷. Интересно, что

²⁹² Brown, *Hadith*.

²⁹³ См. там же, Ch. 10.

²⁹⁴ Более подробно по данному вопросу см. там же, Ch. 9.

²⁹⁵ Sara Konrath, Shariq Siddiqui, and Saulat Pervez, “Muslim Education Reform: Prioritizing Empathy and Philanthropic Acts,” *Journal of Education in Muslim societies* 2, no. 2 (2021): 31–56; см. раздел, озаглавленный “Philanthropy and Education in Muslim Societies.”

²⁹⁶ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021), 204.

²⁹⁷ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*. По его мнению, классический период мусульманской науки длился с IX по XV в. н. э., а постклассический период — с XVI по XIX в. н. э. Однако эти термины и их временные периоды оспариваются. Например, Эль-Тобгуи, «Ибн

письменная культура обрела такой характер, которого опасался проницательный Ибн Ханбал²⁹⁸, — наслоение авторских научных мнений, одно за другим друг на друга, создало дистанцию между классическими *улемами* и их новаторскими трудами. Это, в сочетании с европейским стремлением заполучить древние исламские тексты (путем грабежа или покупки), привело к снижению доступности классических книг, а также к их забвению²⁹⁹. Значительным компонентом движения за реформы и возрождение было выявление и редактирование ранних рукописей преданными библиофилами, редакторами и издателями³⁰⁰. Под влиянием таких ученых, как аш-Шавкани (ум. 1834),

Таймийя о разуме и откровении», относит Ибн Таймийю, который умер в VIII в. х./XIV в. н. э., к постклассическому периоду, поскольку он считает первые пять или шесть столетий ислама его классическим периодом. Браун в своей работе «Хадис» ссылается на «позднюю суннитскую традицию», которая зародилась в 1300-х гг. н. э. и сохранилась до наших дней. Ученые также определяют эти периоды по-разному в зависимости от области их изучения. Например, Джоанна Пинк считает, что классический период коранического тафсира приходится на X в. н. э., а постклассический период — на период с XIV по XIX в. н. э., тогда как Роберт Вишновски определяет классический период фальсафы как период с 800 по 1200 гг. н. э., а постклассический — с 1100 по 1900 гг. н. э. See Pink, "Classical Qur'anic Hermeneutics," in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, and Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in *Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations*," *Bulletin — Institute of Classical Studies* 47, no. S83PART2 (2004): 149–191.

²⁹⁸ Эль-Шамси перефразирует предупреждение Ибн Ханбала своим ученикам: «Письменный дискурс обладает собственной динамикой, которая отражает динамику рая: одна книга, например Малика, приглашает другую, например аш-Шафии, которая, в свою очередь, побуждает к дальнейшим ответам, опровержениям и контропровержениям в бесконечной последовательности» (El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, p. 223). Современный пример этого можно увидеть в ответных трактатах, написанных учеными-традиционалистами, а также аль-Албани и его учениками (См. Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, p. 52–58).

²⁹⁹ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*.

³⁰⁰ Ibid. Большую часть информации об ученых и их трудах можно найти в биографических текстах, называемых *табакаат*. Один из самых ранних текстов *табакаат*, состоящий из восьми томов, был написан Ибн Саадом (ум. 230). Кроме того, «*Фихрист*» книготорговца Ибн ан-Надима (ум. 380 г.), составивший библиографию всех книг из своего списка, «предоставил арабским интеллектуалам и корректорам... своеобразную карту беспредельного океана арабских рукописей, расположив произведения в соответствии с их эпохами и жанрами и ука-

аль-Аттар (ум. 1835), Сиддик Хасан Хан (ум. 1890) и ат-Тавил (ум. 1899), которые подчеркивали важность классического периода, реформаторы, среди которых были Рифаа ат-Тахтави (ум. 1873), Мухаммад Абдо (ум. 1905), аль-Хусайни (ум. 1914), ад-Джазаيري (ум. 1920), Ахмад Заки (ум. 1934), Рашид Рида (ум. 1935) и Ахмад Шакир (ум. 1958), посвятили себя поиску и установлению подлинности, редактированию и финансированию публикации таких произведений, как «Ал-Муқаддима» Ибн Халдуна, «Умм» аш-Шафии, комментариев к Корану ат-Табари, многочисленных работ Ибн Таймийи и *тафсира* Ибн Касира, среди прочего³⁰¹.

Развитие печатных СМИ и упадок традиционного исламского образования не только сделали научные труды легкодоступными для людей, не относящихся к *улемам*, но и предоставили возможность интеллектуалам и самоучкам анализировать их и делать собственные выводы без проверенной временем подготовки учителей и учеников, основанной на *иснад*³⁰². Критикуя укоренившиеся идеологии, характерные для постклассического периода, например, *таклид* (слепое следование)³⁰³, которые, по их мнению, привели к застою, реформаторы и активисты требовали возвращения к этим первоначальным текстам, чтобы выйти из сложившейся плачевной ситуации³⁰⁴. Они рассматривали этот текстовый корпус как «хранилище интеллектуальных и этических ресурсов, необходимых для развития мусульманских сообществ», которые «можно было бы использовать для борьбы с отсталостью и суевериями, которые реформаторы начала XX века видели в постклассической традиции», несмотря

зав интеллектуальную принадлежность их авторов, которую постклассическая традиция преподавания забыла или подавила» (р. 88).

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*. Хамдех добавляет, что эта ситуация обострилась в эпоху интернета и цифровой информации.

³⁰³ Ibid. Хамдех отмечает, что определение *таклида* Шерманом Джексон как «уважения к прецеденту является более точным, поскольку оно представляет собой использование и возможности *таклида* в исламском праве» (р. 1). Джексон добавляет, что юристы следовали мнениям своих предшественников, потому что они придавали авторитет и обоснованность их взглядам, а не потому, что сами были неспособны проводить *иджтихад*. См. Sherman Jackson, “*Ijtihad and Taqlid: Between the Islamic Legal Tradition and Autonomous Western Reason*,” в *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019).

³⁰⁴ Brown, *Hadith*.

на то, что она «предлагала выгодную позицию для взаимодействия с западной мыслью и ее политической и культурной гегемонией, не теряя при этом своей идентичности»³⁰⁵. Таким образом, движения за реформы и возрождение сформировались в ходе диалога как с исконным исламским наследием, так и с западным взглядом, с которым мусульмане столкнулись в современную эпоху и что вызвало у них опасения. В значительной степени их мотивация исходила из желания подорвать постклассическую традицию и стремления разрушить иерархию классических и постклассических ученых (*ал-хасса*) с помощью более эгалитарного взгляда на ислам, который в равной степени ставил бы их самих в привилегированное положение³⁰⁶.

В то время как Хайр ад-Дин ат-Туниси (ум. 1890) сосредоточился на политических реформах, работы Джамал ад-Дина аль-Афгани (ум. 1897), аль-Кавакиби (ум. 1902) в Сирии, Мухаммада Икбала (ум. 1938) в Индии и Хасана аль-Банни (ум. 1949) в Египте критиковали западное вторжение и призывали к объединению мусульман. Кроме того, Сайид Кутб (ум. 1966), Маудуди (ум. 1979) и Мухаммад Асад (ум. 1992) бросили вызов западным представлениям о современности и развитии, особенно принятым мусульманскими режимами, и выдвинули альтернативные модели, основанные на исламе³⁰⁷. Иногда ученые спорили из-за разных концепций реформ. Например, в Индии реформистские идеологии Шаха Мухаммада Исмаила (ум. 1831) и Фазл-и Хакка Хайрабади (ум. 1861), ученых, вдохновивших более поздние школы *деобанди* и *барелви*, яростно конфликтовали, хотя каждый из них стремился защитить веру от

³⁰⁵ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, p. 171.

³⁰⁶ Brown, *Hadith*, 278: «Хотя они и не отказались от классической исламской традиции, эти движения стремились переоценить ее и породить изначальное величие ислама, порвав с таклидом (беспрекословной преданностью существующим институтам и традициям) и приняв *иджитihad* (независимое рассуждение, основанное на первоисточниках ислама – Коране и Сунне). Многие из этих ученых-возрожденцев считали, что они столь же способны, как и такие классические мастера, как аш-Шафии и Абу Ханифа, выводить законы непосредственно из Корана и учений Пророка». Эль-Руайхеб разъясняет, что для неюристов противоположностью *таклид* был *тахқиқ* (проверка), а не *иджитihad*. См. его обсуждение *таклид* и *иджитihad* в *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, p. 357–359.

³⁰⁷ Ermin Sinanović, «Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity and Democracy since the 1950s», *Politics, Religion & Ideology* 13, no. 1 (2012): 3–24.

колониальной угрозы и определить, что значит быть истинным мусульманином в современном контексте³⁰⁸. То же самое касается и приверженца барелвизма Ахмада Раза Хана (ум. 1921) и деобандида Ашрафа Али Танви (ум. 1943), отражающих более широкую диалектику в умме между постклассическими традиционалистами и салафитами в XX веке. Фактически этот интенсивный спор между деобанди и барелви о том, как лучше всего почитать память пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), продолжается на субконтиненте даже в постколониальный период³⁰⁹.

Женщины, ставшие объектами реформ (как это видно из работы Танви «*Бахешти Зевар*»³¹⁰), также активно участвовали в движениях исламского возрождения, не выходя из своих домов³¹¹. Они стали неотъемлемой частью организации «*Таблиги Джамаат*», основанной Ильясом Кандхлави (ум. 1944) в Индии, хотя изначально она была чисто мужской³¹². Переезжая со своими мужьями, работающими на государственных должностях, и покидая свои женские кварталы (*зенан*) на родине, эти женщины находили творческие способы принять участие в политических и духовных движениях³¹³. В отличие от Южной Азии, женщины собираются в мечетях в таких странах, как Египет, Иран и Малайзия, где наблюдаются схожие тенденции в женском активизме. После обретения Малайзией независимости женщины-ученые стали принимать активное участие в общественной жизни, выступая с лекциями в мечетях и на частных мероприятиях, а также в телерадиовещании и социальных сетях³¹⁴. Женщины в современных странах Центральной Азии, таких как Узбекистан, Казахстан и Кыргызстан, имеют сообщества домашнего обучения для получения религиозного образования и неформально предоставляют другие услуги по руко-

³⁰⁸ Tareen, *Defending Muḥammad in Modernity*.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Концепция «идеальной мусульманской женщины» присутствовала и в других частях мусульманского мира, таких как Иран, Египет и Саудовская Аравия.

³¹¹ Darakhshan Khan, "In Good Company: Reformist Piety and Women's Da'wat in the Tablighī Jamā'at," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35, no. 3 (July 2018): 1–33.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Norbani B. Ismail, "Female Preachers and the Public Discourse on Islam in Malaysia," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 33, no. 4 (2016): 24–47.

водству общинами³¹⁵. Среди женщин-ученых того времени можно назвать Зайн аш-Шараф (ум. 1672), Курайш ат-Табарию (ум. 1696) и Фатиму бинт Хамад аль-Фудайли (ум. 1831), все трое из Мекки; также Хунатах аль-Маафири (ум. 1746); Нану Асмау (ум. 1864) из халифата Сокото; индийскую ученую Шамс-ун-Ниса (ум. 1887); Лихаз-ун-Нису (ум. 1888); Аматуллу ад-Дехлавию (ум. 1938); египтянку Аишу Абд ар-Рахман, она же Бинт аш-Шати (ум. 1988), и Зайнаб аль-Газали (ум. 2005), Нур Джахан Танви (ум. 2017), а также Муниру аль-Кубайси (ум. 2022). Отношение к женщинам в исламе стало доминирующей темой в современную эпоху, и эта тенденция сохраняется по сей день, что привело к особому вниманию со стороны модернистов к правам женщин в исламе, а также к появлению феминистских толкований Корана, критикующих патриархальные тенденции в исламской науке³¹⁶.

Мусульманские реформаторы и активисты неизбежно находились под влиянием, казалось бы, изоциренных ориенталистских научных течений, которые подвергали сомнению саму основу хадисоведения³¹⁷. Центральным моментом в споре мусульманских модернистов, отразившем подход мутазилитов, был акцент на неизменности и авторитете Корана по сравнению с Пророческой Сунной, которая не только не принималась во внимание, но и подозревалась в широкой подделке и вмешательстве извне³¹⁸. В то время как некоторые отстаивали методологию, основанную на принципе «только Коран», другие, такие как Сайид Ахмад Хан (ум. 1898), Абдо, Рида и Фазлур Рахман (ум. 1988), принимали Пророческую Сунну, но игнорировали традиционную науку, критикуя предыдущие методы критики хадисов как недостаточные³¹⁹. В отличие от усилий классических ученых, которые пытались установить подлинность на основе *иснад* (передачи), модернисты все чаще стали

³¹⁵ Подробную информацию о том, как некоторые узбекские женщины руководят религиозными школами у себя на дому, см. Svetlana Peshkova. *Women, Islam, and Identity: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2014).

³¹⁶ Среди недавних работ на данную тему см. Shuruq Naguib, "Islam and the Epistemic Politics of Gender: A Decolonial Moment," *American Journal of Islam and Society* 38, no. 1-2 (2021): 2–19; Hadia Mubarak. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

³¹⁷ Brown, *Hadith*.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid.

заниматься критикой *матн* (содержания) и, вопреки устоявшемуся научному консенсусу, охватывающему столетия, объявили, что только *хадисы мутавафир* (массово переданные) обладают достоверностью, отвергая сообщения с единичной передачей (*ахад*), как дающие вероятное знание³²⁰. По сути, поскольку таких *хадисов мутавафир* очень ограниченное количество, они отрицают подавляющее большинство того, что было передано как Сунна³²¹. В области юриспруденции Ибн Ашур (ум. 1973) стремился возродить подход аш-Шатиби «*мақасид аш-шариа*» в попытке обновить *усул ал-фиқх* (теорию права).

С другой стороны, некоторые группы, такие как последователи Ибн ‘Абд аль-Ваххаба, ‘Абд аль-Азиза ибн База (ум. 1999) и Мухаммада бин Салиха аль ‘Усеймина (ум. 2001), а также аль-Албани (ум. 1999), рассматривали *хадисы* как «главный источник толкования веры» и возродили критику *хадисов*, стремясь очистить свод пророческой традиции от слабых повествований³²². Известные как салафиты, они следуют примеру ранних представителей *ахл ал-хадис*, ставя в центр Сунну³²³. Хотя Ибн Абд аль-Ваххаб не был против *мазхабов* как таковых, аль-Албани не верил в необходимость следования каким-либо правовым школам в том виде, в каком они уже существовали³²⁴. Они казались ему настолько жесткими и требующими не критического повиновения [своим правилам], что из-за подобных разногласий он в свое время расстался со своим отцом-ханафитом и ушел из дома³²⁵. Подобно модернистам, салафит аль-Албани хотел вырвать контроль из рук многочисленных *улемов*

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid., p. 295.

³²³ Ibid. Что касается многочисленных различий среди салафитов, см. Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, 24ff.

³²⁴ Emad Hamdeh, “Qur’ān and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition,” *Islamic Law and Society* 24, no. 3 (June 2017): 211–253.

³²⁵ Там же. Хамде объясняет: «Падение Османской империи и усиление светских правительств в мусульманском мире привели к упадку авторитета улемов-традиционалистов и образовательных методик. Когда ученые-традиционалисты утратили свои влиятельные позиции, возник вакуум религиозного авторитета. Эти изменения застали традиционалистов врасплох, и некоторые из них продолжали очень жестко придерживаться мазхабов, отвергая таким образом секуляризм. Албани вырос в атмосфере непреклонного мазхабизма, что способствовало его презрению к традиционалистам» (p. 216).

(*ал-хасса*), которые, по его мнению, исказили изначальное учение коранического текста, изложенное в *хадисах* и Сунне³²⁶. Будучи самоучкой, он гордился тем, что освободился от академических цепей и стал прямым последователем Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), что побудило его также отмежеваться от ваххабитов-салафитов³²⁷. Тем не менее аль-Албани почитал основателей четырех школ права как имамов, которые были частью первых трех поколений мусульман; однако он обвинял последователей *мазахиб* в *тақлид*³²⁸. Вместо этого он выдвинул на первый план Коран и Сунну и утверждал, что его понимание Священного Текста является «абсолютной истиной», представляя все так, что он якобы отстраняется от процесса толкования³²⁹. В своем стремлении к определенности он пытался свести к минимуму разногласия и критиковал ученых различных *мазхабов* за плюрализм в правовых решениях, особенно за наличие противоречивых мнений³³⁰. В этом ключе он призывал своих учеников и мусульман в целом требовать доказательств для научных постановлений и вселял в простых мусульман (*ал-амма*) уверенность в получении знаний о *хадисах*, тогда как ранее это было прерогативой исключительно ученых (*ал-хасса*)³³¹. Аль-Албани стал известен во всем мусульманском мире, и, как у ученых до него, его идеи распространялись через его труды и труды его учеников, которые записывали его лекции³³².

Критики аль-Албани упрекали его в игнорировании многовековой традиционной науки и осуждали его буквальные толкования, которые были сосредоточены исключительно на *хадисах* и игнорировали *фикх*³³³. И салафитам, и ученым-модернистам противостояли постклассические традиционали-

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Emad Hamdeh, "The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar," *The Muslim World* 106, no. 3 (July 2016): 411–432.

³²⁸ Hamdeh, "Qur'an and Sunna or the Madhhabs?"

³²⁹ Ibid., p. 218. Хамде добавляет: «Если бы он признал, что его выводы включали в себя процесс толкования, он не смог бы утверждать, что зависит только от Писания. Другими словами, вместо того, чтобы представлять салафизм как основывающийся на абсолютной истине, это был бы просто еще один мазхаб, пытающийся понять тексты» (p. 218).

³³⁰ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

³³³ Hamdeh, "The Formative Years."

сты, которые продолжали чтить интеллектуальное наследие мусульман, полученное ими на протяжении веков. Они прославляли правовой плюрализм и субъективную интерпретацию как важнейший аспект исламского права, признавая, что правовое обоснование, будь то посредством *иджтихада* или *таклида*, является процессом, подверженным ошибкам. Они утверждали, что широкий спектр взглядов «помогает устранить трудности» и «удовлетворить различные общественные и индивидуальные потребности»³³⁴. Поступая подобным образом, эти ученые приспособились к требованиям современности, позволив различным правовым школам проявлять гибкость во мнениях, восстановили характерное для имама Малика следование общественной практике в вопросах, касательно которых существовали определенные *хадисы*, но они никогда не применялись Пророком (мир ему и благословение Аллаха)³³⁵, и приняли принцип образного толкования³³⁶. Они также начали приводить текстовые доказательства своих постановлений и переняли практику аль-Албани указывать степень достоверности *хадиса* при его цитировании³³⁷. Тем не менее они продолжали осуждать усилия модернистов и салафитов как бессистемные, подчеркивая необходимость юридической подготовки для проведения критики *хадисов*³³⁸. Среди сторонников постклассического традиционалистского подхода были аль-Каусари (ум. 1952), Абд аль-Фаттах Абу Гудда (ум. 1997) и Саид аль-Бути (ум. 2013). Современными исламскими учеными-модернистами, вдохновленными Ридой, были Мухаммад аль-Газали (ум. 1996) и Юсуф аль-Кардави (ум. 2022). Хотя их подход был схож с подходом традиционалистов в том, что они уважали знания, полученные через цепочку ученых-передатчиков, их процесс интерпретации являлся более гибким и либеральным³³⁹. Другими салафитами-самоучками были Абд аль-Кадир аль-Арнаут (ум. 2004) и Али аль-Халаби (ум. 2020).

³³⁴ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, p. 118.

³³⁵ Это подверглось резкой критике со стороны аль-Албани. См. Hamdeh, "The Formative Years," 421–424.

³³⁶ Brown, *Hadith*.

³³⁷ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

³³⁸ Brown, *Hadith*.

³³⁹ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

Заключение

В конце зададимся важным вопросом: какова актуальность и полезность унаследованных традиций для сегодняшнего времени и места? В мире, где активно пропагандируется уподобление «законник-экстремист-плохой мусульманин» в противовес «суфий-мирный-хороший мусульманин»³⁴⁰, где нет недостатка в ученых, сводящих сложность, богатство и разнообразие исламской мысли к одномерным стереотипам и упрощенным описаниям одержимости прошлым, жизненно важно самостоятельно изучать наше научное наследие в полном объеме, чтобы относиться к нашей интеллектуальной истории как с умеренным почтением, так и с конструктивной критикой. Это тем более важно, что сегодня мусульмане особенно подвержены внутренней исламофобии из-за постоянного натиска доминирующих исламофобских нарративов, которые выделяют ислам и его научную традицию как исключительно проблемные и стремятся подорвать авторитет ключевых фигур в мусульманской интеллектуальной истории³⁴¹. Более того, поскольку мусульмане изо всех сил пытаются найти свое место в современном мире, большим утешением будет осознавать, что стремление достигнуть правильного баланса между Кораном и Сунной является не только нашей главной заботой, но и на протяжении столетий являлось важным источником вдохновения для ученых.

Также важно понимать, что, несмотря на многочисленные споры, у различных групп было много общего, что обеспечивало плюрализм и многозначность, позволявшие каждой из них найти и занять свою нишу, сосуществуя и обогащая исламскую мысль в целом. Давайте по достоинству оценим проделанную нами тяжелую работу и признаем, в каком большом долгу мы находимся перед гигантами, воздвигшими путеводные вехи, которые продолжают служить нам ориентиром и сегодня. Прежде всего, я надеюсь, что понимание более обширной картины

³⁴⁰ См. Tareen, *Defending Muhammad in Modernity*, 15–24. Эта упрощенная дихотомия находится в явном противоречии с тем, что обсуждалось ранее: «следование суфийскому пути требует соблюдения предписаний закона» (p. 19).

³⁴¹ Для целей этой статьи я адаптировал рассуждения Махи Хияля об интернализированной исламофобии в контексте войны с терроризмом. См. ее книгу *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, The War on Terror, and the Muslim Experience since 9/11* (Minneapolis: Broadleaf Books, 2021).

позволит студентам, изучающим ислам в целом и исламоведение в частности, глубже вникать в данную тему, задавать наводящие вопросы и устанавливать важные связи в ходе индивидуального изучения каждой дисциплины и темы. Это, в свою очередь, позволит нам приблизиться к конечной цели, с которой сталкивалось каждое поколение мусульман на протяжении этих 1400 лет: как наилучшим образом прожить свою жизнь в соответствии с волей Всевышнего и согласно примеру Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха).

Карта и хронологические таблицы,
сопровождающие настоящий обзор мусульманской
интеллектуальной истории, доступны по следующей ссылке:

<https://www.ajis.org/index.php/ajiss/libraryFiles/downloadPublic/4>
и QR коду



СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010).
- Adamson, Peter. "al-Kindi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindi/>.
- Al-Hassani, Salim. *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (Washington, D.C.: National Geographic, 2012).
- Ali, Kecia. *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011).
- Aljunied, Khairudin. "Bringing Rationality Back: Harun Nasution and the Burden of Muslim Thought in Twentieth-Century Southeast Asia." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 6, no. 1 (2021): 29–55.
- Alwani, Zainab. "Muslim Women as Religious Scholars: A Historical Survey," in *Wiener Islamstudien, Volume 3: Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, eds. Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elid Medeni (Frankfurt am Main, DEU: Peter Lang AG, 2013).
- Andaya, Leonard. "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, ed. Khairudin Aljunied (London: Routledge, 2022), pp. 13–29.
- Anthony, Sean. *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Rashid* (New York: New York University Press, 2015).
- Blankinship, "The Early Creed," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008).
- Blecher, Joel. "Hadith commentary," в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.
- Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: OneWorld, 2018).
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Boston: Brill, 2007).
- Burge, S.R. *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis* (London: Oxford University Press, 2015).
- Carter, Michael. *Sibawayhi* (London: I. B. Tauris, 2004).
- Dagli, Caner. *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Florence: Routledge, 2016).
- DeWeese, Devin. "Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities," в *The Wiley-Blackwell History of Islam*, ed. Armando Salvatore (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018).
- Dutton, Yasin. "The Form of the Qur'an: Historical Contours" в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (London: Oxford University Press, 2020).

- Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina: Malik and His Muwatta* (London: Bloomsbury, 2022).
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015).
- El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- El Shamsy, Ahmed. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql* (Leiden; Boston: Brill, 2020).
- Frede, Britta. "Following in the Steps of 'A'isha: Hassaniyya-Speaking Tijani Women as Spiritual Guides (Muqaddamat) and Teaching Islamic Scholars (Limrabutat) in Mauritania," *Islamic Africa* 5, no. 2 (2014): 225–73.
- Gibb, Camilla. "Negotiating Social and Spiritual Worlds: The Gender of Sanctity in a Muslim City in Africa," *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, no. 2 (2000): 25–42.
- Griffel, Frank. "al-Ghazali," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>.
- Hallaq, Wael. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.
- Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Hamdeh, Emad. "The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar," *The Muslim World* 106, no. 3 (July 2016): 411–432.
- Hamdeh, Emad. "Qur'ān and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition," *Islamic Law and Society* 24, no. 3 (June 2017): 211–253.
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021).
- Harris, Rachel and Isa, Aziz. "Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat," *Central Asian Survey* 38, no. 1 (2019): 61–80.
- Hilal, Maha. *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, The War on Terror, and the Muslim Experience since 9/11* (Minneapolis: Broadleaf Books, 2021).
- Hill, Joseph. *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal* (Toronto, London: Toronto University Press, 2018).
- Hoffman, Valerie. "East Africa," в *The Islamic World Routledge Handbook*, ed. Andrew Rippin (Abingdon: Routledge, 2008).
- Hurvitz, Nimrod. *Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge, 2011).

- Jackson, Sherman. "Ijtihad and Taqlid: Between the Islamic Legal Tradition and Autonomous Western Reason," в *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019).
- Jaschok, Maria and Jingjun, Shui. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own* (Richmond: Curzon, 2000).
- Ismail, Norbani B. "Female Preachers and the Public Discourse on Islam in Malaysia," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 33, no. 4 (2016): 24–47.
- Kane, Ousmane. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 8.
- Karamustafa, Ahmet. "Sufism," в *Voices of Islam*, Volume 1, Voices of Tradition, ed. Vincent J. Cornell (Westport, Conn.: Praeger, 2007).
- Karamustafa, Ahmet. "Antinomian Sufis," в *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Khan, Darakhshan. "In Good Company: Reformist Piety and Women's Da'wat in the Tablighi Jama'at," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35, no. 3 (July 2018): 1–33.
- Konrath, Sara, Siddiqui, Shariq, and Saulat Pervez, "Muslim Education Reform: Prioritizing Empathy and Philanthropic Acts," *Journal of Education in Muslim societies* 2, no. 2 (2021): 31–56.
- Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an* (Chichester, West Sussex: Blackwell, 2013).
- Melchert, Christopher. "Ahmad ibn Hanbal and the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004): 22–34.
- Mirza, Younus. "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim," *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013): 277–298.
- Mirza, Younus. "Ibn Kathir (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'anic Exegesis" (PhD thesis, 2012).
- Moosa, Ebrahim and Tareen, SherAli. "Revival and Reform," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).
- Mubarak, Hadia. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2022).
- Nadwi, Mohammad Akram. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications, 2014).
- Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present* (Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers, 2000).
- Naguib, Shuruq. "Islam and the Epistemic Politics of Gender: A Decolonial Moment," *American Journal of Islam and Society* 38, no. 1-2 (2021): 2–19.

- Nguyen, Martin. *Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with Faith and Imagination* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2019).
- Omar, Asmah Haji. "Malaysia and Brunei," in *Language and National Identity in Asia*, 337–359.
- Peshkova, Svetlana. *Women, Islam, and Identity: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2014).
- Petersen, Kristian. *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).
- Rosenthal, Franz. "Ibn Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism': 'Sufism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other'" *Oriens* 31, no. 1 (1988): 1–35.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: Brill, 2004).
- Saleh, Walid. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6–40.
- Saleh, Walid. "Hermeneutics: al-Tha'labi," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2017).
- Salem, Feryal. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* (Leiden: Brill, 2016).
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Schoeler, Gregor and Toorawa, Shawkat. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Revised edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- Shehadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat* (Leiden: Brill, 2016).
- Simpson, Andrew. "Indonesia," в *Language and National Identity in Asia*, ed. Andrew Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2007), 312–336.
- Sinanović, Ermin. "Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity and Democracy since the 1950s," *Politics, Religion & Ideology* 13, no. 1 (2012): 3–24.
- Speight, R. Marston. "The Function of Hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2013).
- Tareen, SherAli. *Defending Muhammad in Modernity* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020).
- Thum, Rian. *The Sacred Routes of Uyghur History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
- Versteegh, C.H.M. *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

- Watson, Barbara. "Islam and Women in Precolonial Southeast Asia," in *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, 157–175.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971). <https://www.ghazali.org/articles/watt.htm>.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna and the Avicennian Tradition" в *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).
- Wisnovsky, Robert. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in *Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations*," Bulletin – Institute of Classical Studies 47, no. S83PART2 (2004): 149–191.
- Yousif, Ahmad. "Contemporary Islamic Movements in Southeast Asia: Challenges and Opportunities," в *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi' (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 449–465.
- Zeghal, Malika and Waldman, Marilyn. "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.
- Zoran-Rosen, Ayelet. "The Emergence of a Bosnian Learned Elite: A Case of Ottoman Imperial Integration," *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 176–204.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ (МИИМ)

МИИМ — ведущая международная организация, деятельность которой направлена на обеспечение площадки для представления уникальных взглядов мусульманских мыслителей, ученых и практиков в области гуманитарных и социальных наук. На протяжении почти 40 лет МИИМ выступает за умеренность, разнообразие и современность идей исламской мысли, уделяя особое внимание таким концепциям, как сосуществование и увеличение потенциала сообществ для решения общих глобальных и локальных проблем. Сегодня МИИМ является голосом мусульманской интеллектуальной традиции на Западе и поборником науки, знаний и образования в мусульманских обществах по всему миру.

МИИМ был основан в 1981 году как некоммерческая внеконфессиональная организация в США 501(c)(3). Ее штаб-квартира находится в Херндоне, Вирджиния, в пригороде Вашингтона, округ Колумбия.

Мечта

Дать людям в процветающих обществах возможность раскрыть и реализовать свой потенциал в полной мере посредством преобразующего обучения, социального развития и личностного роста.

Миссия

Проводить исследования в области образования и распространять их результаты, чтобы предоставить мусульманским обществам рекомендации на основе полученных данных для преобразующей образовательной политики и практики.

Цели

- Проводить научно обоснованные исследования по развитию образования в мусульманских обществах;
- Распространять [результаты] исследований посредством публикаций и переводов, обучения, политических рекомендаций и стратегических инициатив;
- Изучать вопросы образования на стыке политики, педагогики, учебных программ, управления и оценки воздействия;
- Проводить теоретические исследования, чтобы возродить роль исламской мысли как стимула для развития образования в мусульманских обществах.

Почтовый адрес:

Всю корреспонденцию следует направлять по адресу:

AJIS, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

Phone: 703-230-2847 • Fax: 703-471-3922

www.ajis.org • ajis@iiit.org

В этом номере

От редактора

СТАТЬИ

Как насчет «Зеленого халифата»?
Глобальное исламское управление экологией
для правоверных мусульманских обществ | **Варда Алкатири**

За рамками *маслаха*: *адаб* и исламская
экономическая мысль | **Сами аль-Дагистани**

Конкуренция властей: исламское семейное право
и квазисудебное разбирательство
в Северной Америке | **Юсеф Али Вахб**

Проблемы изучения исламистских группировок
в американской политологии | **Табинна М. Хан**

Обзорные эссе

Ислам, авторитаризм и отсталость: Глобальное и историческое
сравнение (автор: Ахмет Куру) | **Бехар Садриу**

Обзоры книг

Форум



ISSN 2690-3733 (PRINT)

ISSN 2690-3741 (ONLINE)