



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ
ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

ISBN 978-5-905372-61-2



9 785905 372612

Прославленные ученые периода становления классической исламской юриспруденции обладали не только интеллектуальными навыками, необходимыми для аналитических рассуждений, но и широкими общими знаниями в областях, относящихся к культурному контексту, в рамках которого они издавали свои предписания. Для составления эффективной фатвы необходимо как знание Шариата, так и понимание местных обычаев, культурных реалий, индивидуальных и общественных последствий, а также смежных вопросов.

Первоначальная юридическая традиция была сформулирована и закреплена в течение первых трех веков ислама — времени широкомасштабных социально-политических потрясений. Разумеется, правовое мировоззрение и мыслительный процесс юристов не могли не учитывать эту реальность. Если мусульмане эпохи Пророка и *рашидун* строго придерживались аутентичных текстов в силу своей искренности, благочестия, обучения у Пророка и близости к откровению, то меняющаяся среда, в которой действовали их потомки, постепенно начала влиять на понимание, толкование, интерпретацию и применение аутентичных текстов.

Как мусульманский, так и немусульманский мир радикально изменился с тех пор. Новые геополитические и научные реалии нашего быстро меняющегося мира требуют нового взгляда на некоторые аспекты устоявшейся юридической традиции. Путь вперед предполагает систематический пересмотр и переоценку старых фатв, а также издание новых фатв с учетом мировоззрения, основанного на *макāsид*, а значит, способных успешно справляться с непрерывно меняющимися глобальными реалиями.

В этом сборнике представлены работы, посвященные фатвам и *ифтā'*, которые указывают на подход, одновременно укорененный в исламском наследии и направленный на решение проблем современного мира.

ИФТĀ' И ФАТВА: В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ И НА ЗАПАДЕ

ЗУЛФИКАР АЛИ ШАХ



IIIT

ИФТĀ' И ФАТВА

В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ И НА ЗАПАДЕ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

ЗУЛФИКАРА АЛИ ШАХА



Под редакцией Зулфикара Али Шаха

ИФТА́' И ФАТВА: В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ И НА ЗАПАДЕ



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ
ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

УДК 28
ББК 86.38

Под редакцией Зулфикара Али Шаха

Ифтā' и фатва в мусульманском мире и на Западе / Под редакцией Зулфикара Али Шаха; — 1-е изд.: Институт интеграции знаний, 2024. — 314 с.

ISBN: 978-5-905372-61-2

Переводчики *Казаков С. В., Шамхалова З. А.*

Литературный редактор *Галина Зайнуллина*

Ответственный редактор *Мухамед Саляхетдинов*

Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West (Russian)

Zulfiqar Ali Shah

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1435AH / 2014CE

Paperback ISBN: 978-1-56564-483-0

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Книга издается под патронажем Института интеграции знаний и адресована широкому кругу читателей, интересующихся исламом.

ISBN 978-5-905372-61-2



9 785905 372612

© Институт интеграции знаний, 2024

ОБ АВТОРАХ

Имад-ад-Дин Ахмад (президент Института «Минарет свободы», Бетесда, штат Мэриленд) имеет степень доктора философии по астрономии и астрофизике (Аризонский университет, 1975 г.). Он является старшим преподавателем Мэрилендского университета и читает курс по исламской религии, истории и цивилизации в Теологической семинарии Уэсли (Вашингтон, округ Колумбия). Он также автор книг «Знаки на небесах: взгляд мусульманского астронома на религию и науку» (*Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*. Beltsville, Md: amana publications, 2006), «Исламские правила порядка» (*Islamic Rules of Order*. Beltsville, Md: amana publications, 2008), со редактор книги «Ислам и Запад: диалог» (*Islam and the West: A Dialog*. Springfield, VA: American Muslim Foundation, 1998) и соавтор труда «Ислам и открытие свободы» (*Islam and the Discovery of Freedom*. Beltsville, Md: amana publications, 1997). Его выступление на тему «Ислам, коммерция и деловая этика» («*Islam, commerce, and Business Ethics*») было опубликовано в книге *Capaldi N. Business and Religion: A Clash of Civilizations?* Salem, MA: M & M Scrivener Press, 2005).

Махмуд Айуб*²(преподаватель кафедры ислама и христианско-мусульманских отношений, Хартфордская семинария,

* Профессор Айуб участвовал в дискуссиях на семинаре в качестве старшего научного сотрудника.

Хартфорд, округ Колумбия) имеет степень доктора философии по истории религии (Гарвардский университет, 1975). С 1988 по 2008 год он был профессором и руководителем отдела исламских исследований на факультете религии Темпльского университета в Филадельфии. Он также преподавал в Пенсильванском университете, в Тихоокеанской школе религии (Беркли), в Государственном университете Сан-Диего, в Университете Торонто и в Университете Макгилла. Среди его публикаций — «Искупительное страдание в исламе» (Redemptive Suffering in Islam. The Hague: Mouton, 1978), «Коран и его толкователи», тома 1 и 2 (The Qur'an and Its Interpreters. Albany: State University of New York Press, 1984–1992), «*Дирāsāt fī ал-'алакāt ал-масīхīя ал-ислāmīя*» (Исследования христианско-мусульманских отношений), тома 1 и 2 (2000), и «Ислам: Вера и история» (Islam: Faith and History. Oxford, UK: Oneworld, 2004). Его статьи публиковались в журналах «Мусульманский мир» (The Muslim World), «Журнал Американского восточного общества» (The Journal of the American Oriental Society), «Бюллетень Института ближневосточных исследований» (Токио), «Исламохристиана» (Рим) и многих других журналах и книгах.

Абдассамад Белхадж (доцент кафедры арабского языка и исламоведения, Католический университет имени Пазмана Петера, Будапешт; приглашенный преподаватель Католического Левенского университета, Бельгия) имеет степень доктора гуманитарных наук (исламские исследования, Университет Мухаммада V, Марокко, 2001) и степень доктора политических и социальных наук (Католический Левенский университет, Бельгия, 2008). Он специализируется на исламской теологии, философии, изучении Корана и исламского права и входит в редакционный совет журнала «*Футӯх ал-булдāн: источники для изучения исламских обществ*».

Александр Казйро (доцент, Центр изучения современных мусульманских обществ, Катарский факультет исламских исследований, Университет Хамада ибн Халифы, Доха) имеет степень доктора философии по религиоведению (Университет Утрехта, Нидерланды, 2011). Он преподавал в Утрехтском университете, Университете Фридриха-Александра в Эрлангене-Нюрнберге и в Каирском университете.

Автор книг «“Мусульманский вопрос” в Европе: интеграционные дебаты и ответы мусульман» (The “Muslim Question” in Europe: Integration Debates and Muslim Responses, Amsterdam university Press, 2013) и «Хаос фатв: переосмысление религии и политики в арабском мире» (The Chaos of Fatwas: Rethinking Religion and Politics in the Arab World. Готовится к изданию). В сферу его научных интересов входят отношения между религией и политикой в Европе и арабском мире, исламское право в современном мире и трансформации религиозной власти.

Кеннет Хонеркамп (профессор кафедры религии, Университет Джорджии) преподает современный стандартный арабский как второй язык и углубленное изучение текстов для студентов старших курсов. Он имеет докторскую степень по религии (университет Экс-ан-Прованс, Франция, 1999) и окончил марокканский университет ал-Каравийин. Среди его публикаций — «*Расā’ил Суфййан ал-Абй ‘Абд ар-Рахмāн ас-Суламй*» («Четыре неизданных послания аль-Сулами», 412 г. х./1021 г. н. э.), «*Манāкиб имām аш-Шāзилй ‘Абд ан-Нур ал-Амрāнй*» («Биография Хасана аш-Шазили», датируемая XIV в.) и «Духовная алхимия: мастер и ученик — Письма Ибн Аббада из Ронды» (*Расā’ил ал-Кубрā*) (Spiritual Alchemy: Master and Disciple — The Letters of Ibn Abbad of Ronda, 1332–1390). Он занимается исследованием арабских рукописей, особенно обнаруженных в менее часто упоминаемых рукописных коллекциях Марокко. Он проводит исследова-

ния в области исламского права и неразрывной связи шариата и суфизма.

Винай Хетиа (кандидат наук, факультет религиоведения, Университет Макмастера, Гамильтон, Онтарио, Канада) специализируется на исламской интеллектуальной истории и шиизме, уделяя особое внимание доказательной юриспруденции и набожной литературе. Его докторская диссертация посвящена литургии шиитов-двунадесятников как уникальному выражению шиитского благочестия и набожной теологии. В настоящее время он готовит аннотированный перевод книги шейха ал-Муфида (ум. 1022 г.) «*Ал-Фусул ал-'ашира фй ал-хайба*» («Десять глав, связанных с оккультизмом»).

Мустафа Кассем имеет степень магистра делового администрирования (Городской университет Нью-Йорка) и является студентом магистратуры по исламскому праву (Университет Умм аль-Кура, Мекка). Он читал лекции в Фордхэмском университете (Нью-Йорк) и Университете Эффат (Джидда).

Абдулазиз Сачедина (профессор и заведующий кафедрой исламских исследований МИИМ, профессор центра исламских исследований имени Али Вурала Ак, профессор Университета Джорджа Мейсона, Фэрфакс, штат Вирджиния), имеет степень доктора философии по исламским исследованиям (Университет Торонто, 1976). Автор книг «Исламский мессианизм» (Islamic Messianism. Albany: State University of New York Press, 1980), «Справедливый правитель в шиитском исламе» (The Just Ruler in Shiite Islam/ New York: Oxford University Press, 1998), «Исламские корни демократического плюрализма» (The Islamic Roots of Democratic Pluralism. New York: Oxford University Press, 2001), «Исламская биомедицинская этика: теория и практика» (Islamic Biomedical Ethics:

Theory and Application. New York: Oxford University Press, 2009), «Ислам и вызов правам человека» (Islam and the Challenge of Human Rights. New York: Oxford University Press, 2009) и множества статей в научных журналах. Соавтор книги «Права человека и конфликты культур» (Human Rights and the Conflicts of Culture. Columbia: University of South Carolina Press, 1988) и переводчик книги «Прологомены к Корану» ас-Саида Абу ал-Касима ал-Мусави ал-Ху'и (The Prolegomena to the Qur'an. New York: Oxford University Press, 1998). Он проводит исследования и пишет статьи по исламскому праву, этике и теологии (суннитской и шиитской) с упором на социальную и политическую этику (например, межконфессиональные и внутриконфессиональные отношения, исламская биомедицинская этика, а также ислам и права человека).

Абдулла Саид (профессор арабских и исламских исследований, стипендиат султана Омана, директор Национального центра передовых исламских исследований, Институт Азии, Мельбурнский университет, Австралия) имеет степень доктора философии по исламским исследованиям (Мельбурнский университет, Австралия, 1992 г.). Автор книг «Коран: введение» (The Qur'an: An Introduction. London and New York: Routledge, 2008), «Исламская мысль: введение» (Islamic Thought: An Introduction. London and New York: Routledge, 2006), «Интерпретация Корана: на пути к современному подходу» (Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. London and New York: Routledge, 2006), «Свобода религии, отступничество и ислам» (Freedom of Religion, Apostasy, and Islam. Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2004), «Исламский банкинг и проценты: исследование запрета *риба* в исламе и его современной интерпретации» (Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation.

Leiden and New York: E. J. Brill, 1996), «Ислам в Австралии» (Islam in Australia. Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2003) и «Словарь основных терминов исламской мысли» (Essential Dictionary of Islamic Thought. Australia: Seaview Press, 2001). Его исследования посвящены согласованию текста и контекста, иджтихаду и интерпретации, а также реформе исламской мысли. Его публикации охватывают герменевтику Корана, ислам и права человека, реформу исламского права, мусульманские общины в Австралии, ислам и свободу религии. Одна из его главных научных работ — шеститомник «Литература, связанная с Кораном, в Индонезии» (Qur'an-Related Literature in Indonesia).

Зулфикар Али Шах (исполнительный директор Совета по фикху Северной Америки; директор по религиозным вопросам Исламского общества Милуоки) получил докторскую степень по теологии и религиоведению (Уэльский университет) и преподавал в Международном исламском университете Исламабада, Уэльском университете, Университете северо-восточной Флориды и Университете Святого Фомы. Бывший президент Ассоциации ученых шариата Северной Америки (АУШСА), он является автором книг «Исследование антропоморфизма и трансцендентности в Библии и Коране: священное писание и Бог в иудео-христианской и исламской традициях» (A Study of Anthropomorphism and Transcendence in the Bible and Qur'an: Scripture & God in the Judeo-Christian & Islamic Tradition. Herndon, VA: ИИТ, 2012), «Астрономические вычисления и рамадан: правовое рассуждение» (The Astronomical Calculations and Ramadan: a Fiqhi Discourse. Herndon, VA: ИИТ, 2009), и несколько научных статей и книг на различные темы. В сферу его интересов входят сравнительное религиоведение, тафсир, исламская теология и философия, сравнительный фикх, история ислама и исламская цивилизация.

ВВЕДЕНИЕ

В рамках летнего института для ученых МИИМ (Международный институт исламской мысли — *примеч, пер.*) провел научную конференцию под названием «*Ифтā'* и фатва в мусульманском мире и на Западе: проблемы власти, легитимности и актуальности», состоявшуюся 11–20 июля 2011 г. в штаб-квартире Института в Херндоне, штат Вирджиния, США. В пятнадцати научных сессиях принимали участие ученые с мировым именем, представляющие различные школы мысли, академические круги и герменевтические позиции.

В результате сложился некий консенсус в отношении того, что процессы *ифтā'* (формирования фатвы) и последующего вынесения фатвы ныне находятся в довольно хаотичном состоянии как в границах мусульманского мира, так и на Западе. Налицо проблемы, связанные с недостатком компетентности, скромностью объема профессиональных знаний, специализацией, интеллектуальной и юридической стагнацией, слепым подражанием, междисциплинарной взаимосвязью, так называемым «выходом в тираж», авторитетом, достоверностью, признанием, культурной актуальностью и др.

В период становления классической исламской юриспруденции (от начала правления Аббасидов в 750 г. до падения Гранадского эмирата в 1492 г.) известные ученые не только обладали необходимыми интеллектуальными навыками для построения аналитических рассуждений, но и широкими общетеоретическими познаниями в областях, соответствующих культурному контексту, в котором они издавали свои указы.

Проблема усугубляется тем, что мусульманские юристы редко обучаются в светских университетах, где они могли бы овладевать современными исследовательскими методами. Они не в состоянии изучать все более сложные в техническом отношении научные области, в то время как светские социологи и специалисты в области технологий редко изучают шариат и лежащие в его основе принципы.

Подобное дихотомическое дробление представляет собой, пожалуй, наибольшее препятствие и вызов для процесса формирования современной, актуальной и прикладной юриспруденции. Фатва трактуется как применение шариата по отношению к существующим реалиям. Таким образом, для выработки действенной фатвы необходимо знание шариата, а также местных обычаев, культурных норм, индивидуальных и общинных особенностей и других важных аспектов. Возможно, самой большой проблемой в современном составлении фатв стало вышеупомянутое раздвоение, порождающее идеализм, которому не присуща какая-либо практичность или целесообразность.

Путаница усиливается в связи с отсутствием иерархического аппарата религиозной власти, особенно среди суннитов; отсутствием координации между различными областями знаний и территориальными региональными юридическими органами; распространением фатв через СМИ; беспрецедентными социальными, политическими, экономическими и техническими изменениями; и, самое главное, отсутствием профессиональной подготовки, открытости, смелости, творчества и аналитического мышления у большинства представителей традиционной мусульманской юриспруденции. Налицо явное состояние потерянности и интеллектуальной несостоятельности как правовой, так и богословской мысли уммы XXI в. Во имя сохранения традиции и ее самобытности мусульманские праведы пытаются решать сложные современные проблемы с помощью старинных приемов суждения

по аналогии и подражания, а также устаревающих правовых методик того или иного мазхаба, практически закрывая врата иджтихада (изобретательного аналитического мышления).

Однако даже юридическую традицию, сформулированную и закреплённую в течение первых трех веков ислама, едва ли можно назвать лишенной недостатков. В те годы происходило столько политических потрясений и царило столько социальных неурядиц, что правовое мировоззрение и мыслительный процесс правоведов не могли не избежать влияния собственного окружения. Их категорические фатвы против вероотступничества и богохульства отражают геополитические реалии того периода.

Мусульмане эпохи Пророка и времен праведного халифата строго придерживались аутентичных текстов благодаря собственной искренности, благочестию, пророческим наставлениям и временной близости к откровению. Затем на понимание, толкование, пересказ и применение аутентичных текстов стал влиять окружающий людей контекст. Переход от халифата к королевской власти изменил социокультурные реалии, железные рукавицы правителей династии Умаййадов и Аббасидов наложили свой отпечаток на правовые и судебные традиции. В любом случае эти традиции не могут формироваться в вакууме, поскольку они отвечают соответствующим культурным, политическим, социально-экономическим и эпистемологическим условиям жизни.

В этот период у мусульман сформировалось ощущение превосходства ислама над всеми другими религиозными традициями, в первую очередь над иудаизмом и христианством. Они разделили мир на *дār ал-ислām* и *дār ал-куфр*, причем последний рассматривался как *дār ал-харб*.

Многие айаты и хадисы были контекстуализированы в свете этой возвышающей ислам идеологии. Ряд общих текстов был сужен до конкретного смысла, а ряд частных текстов обобщался с помощью преимущественно косвенных

текстовых и ситуационных свидетельств, которые превращали вероятностные тексты на категорически точные трактовки, интерпретации и следствия. Для обоснования этих новых категоричных выводов приводилось множество слабых хадисов, а для подавления оппозиции и разногласий использовался кнут *иджмā'* (консенсуса), наряду с политическими последствиями.

Иерархический приоритет таких основополагающих исламских источников, как Коран, иногда подрывался точечными наложениями, опирающимися на некие хадисы или утверждения *иджмā'*, хотя эти пророческие сообщения и *иджмā'* носили крайне спорный характер сами по себе. Как результат, на первоначальную правовую традицию постепенно осело много пыли. Гендерные, сектантские, политические, теологические, а порой и региональные проявления субъективности были (и остаются) ярко выраженными в отдельных частях нашей юридической традиции.

Как мусульманский, так и немусульманский мир радикально изменились. Характерные для нашего быстро меняющегося мира новые геополитические и научные реалии требуют нового взгляда на некоторые аспекты устоявшейся юридической традиции. Мир уже нельзя разделить на *дār ал-ислām* и *дār ал-куфр*, он превратился в маленькую деревню, которую разделяют и зачастую даже регулируют неисламские традиции. В связи с этим на местах возникает необходимость в новом универсальном плюралистическом мировоззрении, а не в прежней возвышающей установке. Подход *макāsид аш-шарī'* а лучше подходит для этих сложных времен, чем часто используемый традиционный прием дедуктивного суждения по аналогии (*кийās*).

За последние несколько десятилетий были предприняты значительные усилия по разработке последовательного глобально значимого подхода *макāsид*, однако он все еще поныне находится на стадии становления. Мусульмане, ока-

завшиися в положении меньшинства, обычно склоняются к нему в силу своих уникальных проблем и условий жизни. Решение этих проблем требует огромных институциональных исследований, согласованных усилий, больших финансовых и интеллектуальных ресурсов и, прежде всего, мужества встретиться с современными проблемами лицом к лицу, не отмахиваясь от них и не умалчивая о них.

Существующие судебные органы в большинстве своем не в состоянии реализовать эту цель по причинам, не зависящим от них и их возможностей. В перспективе традиция меньшинства (*фикх ал-акаллиййа*) вполне может стать предпочтительным мусульманским дискурсом (*фикх ал-авлиййа*) в силу заложенных в нем этических принципов, творческого подхода, практичности, актуальности и легитимности.

Дальнейший путь предполагает систематический пересмотр и переоценку старых фатв, а также издание новых, соответствующих подходу *макāsид* и отвечающих современным мировым реалиям. Такой процесс требует последовательной правовой методологии, сформулированной и разработанной на основе консенсуса квалифицированных мусульманских правоведов, получившим междисциплинарное образование, возможно, с использованием модели Верховного суда США. Полностью сформулированная методология должна учитывать такие универсальные и всеобъемлющие принципы Корана, как человеческое достоинство, справедливость, равноправие, гендерное равенство, плюрализм, социальная справедливость и нравственность. Это потребует детального обсуждения и всестороннего рассмотрения истинных целей шариата, а также достижения широкого консенсуса по ним.

Текст Корана должен иметь приоритет перед всеми другими источниками шариата, а тексты хадисов и фикха должны быть подчинены ему и установленным им основополагающим принципам. Даже наиболее контекстуальные отрывки

Корана должны быть переосмыслены в свете современных условий с использованием аналитических рассуждений и с учетом местных, региональных, национальных и международных норм, обычаев и условий. Корпус хадисов и их интерпретация также подлежат контекстуализации. Мусульманская традиция проделала огромную работу по разграничению мекканских и мединских глав Корана и причин откровения (*асбаб ан-нузул*), однако в литературном корпусе хадисов в большинстве случаев отсутствуют те же щепитильность и точность. Необходимо не только изучать и интерпретировать эту литературу в свете постепенного развития, пройденного пророческой миссией, но и отделять переменные величины от постоянных. Кроме того, при переоценке правовой традиции и ее особенностей большое внимание следует уделять культурной и геополитической среде, а также социальному контексту прошлых фатв и их авторов (муфтиев).

Юристы суть продукт своего мировоззрения, культуры, религиозных взглядов, приверженности тому или иному религиозному течению, теологических убеждений, социально-политического окружения, смысловой структуры. Следовательно, они подвержены влиянию этих же факторов. Подобные окружающие элементы составляют неотъемлемую часть мыслительного процесса человека и, естественно, отражаются на его идеях, восприятии, мировоззрении и понимании вещей. Следовательно, они влияют на толкование Корана и Сунны.

Необходимо четко различать буквальное слово Бога (т. е. арабский текст Корана) и человеческие интерпретации, воплощенные в бесчисленных многослойных и многогранных экзегетических и юридических трудах. Любое произвольное навязывание богооткровенному тексту человеческих идей, интересов и пристрастий — это акт текстового насилия. Мы должны строить свою жизнь в свете коранических указаний,

а не искажать текст Корана и его смыслы для того, чтобы они соответствовали нашим потребностям, интересам и скрытым мотивам.

Поскольку Коран обращается к людям всех возрастов, эпох, полов, национальностей, культур и способностей, он часто использует наиболее общие термины, позволяющие ему оставаться неизменно актуальным. Большинство неконкретных, неоднозначных аятов (*муташибихāt*) часто прибегают к этому, поскольку они могут быть истолкованы по-разному. Такая гибкость позволяет им отвечать потребностям различных обществ и культур, но никогда не нарушает изначальной философии, замысла и конгениальности послания. Разумное, взвешенное и верное понимание этих терминов всегда будет удерживать мусульман в рамках установленных шариатом рамок, но может предоставить им возможность выбора, когда речь идет о том, как действовать в реальной жизни.

Существует фатва и существует *таквā* — две грани спектра. Некий сбалансированный и умеренный подход востребован во все времена и приветствуется большинством. Мусульманская наука должна прийти к консенсусу в отношении этих, казалось бы, разноречивых отрывков, сообщений и фатв в свете современных реалий и дать правильное руководство, чтобы не допустить излишних трудностей и ненужных расколов в умме.

Это не означает, что кораническое или пророческое послание и намерение должны быть выхолощены или сглажены. Это означает лишь то, что мы должны принять их как важнейшие руководящие принципы нашей жизни, но при этом не навязывать им собственные идеи и представления. Лозунг и руководящий принцип этой правовой реформы может прозвучать так: «пускай Коран и достоверные хадисы говорят сами за себя, и пусть они будут руководством к действию». Однако здесь я позволю себе сделать одно предосте-

режение. Коранический текст — это единственный богоустановленный текст, не подвергшийся порче или внешнему вмешательству. Корпус хадисов не может приблизиться к такому абсолютному авторитету и подлинности из-за исторических свидетельств возможных вмешательств, искажений, фабрикаций и выдумок.

Первые составители сборников хадисов проделали огромную работу, отделяя достоверные и подлинные сообщения от сфабрикованных, слабых или менее достоверных. Однако, как представляется, большее внимание уделялось проверке достоверности цепочки (или цепочек) передачи сообщения (*исна́д*), чем его фактическому содержанию (*матн*). В настоящее время требуются не меньшие усилия, чтобы согласовать их содержание с устоявшимися всеобъемлющими кораническими принципами в свете разума и морали. Пророк был ниспослан не только для того, чтобы служить лучшим этическим образцом, как сказано в Коране, но и для того, чтобы совершенствовать моральные ценности, как он сам заявил в достоверном хадисе. Его действия, высказывания, утверждения и наставления не могут нарушать установленных им принципов высочайшей этики и морали.

Содержание хадисов и *сйра* должно быть пересмотрено в свете этических и моральных параметров. Разум, мудрость, здравый смысл и нравственность должны стать краеугольным камнем этого процесса пересмотра. Позитивная критика традиции конструктивна, поскольку такая деятельность помогает сохранить ее актуальность, динамичность, перспективность и жизнь. Этот процесс критического пересмотра и перестройки облегчит жизнь современным мусульманам, что составляет один из основополагающих принципов шариата и столь необходимое сегодня благо.

Абдулла Саид в своей работе «Текстуальные проблемы смертной казни за отступничество в исламе и вопрос свободы вероисповедания» делает акцент на (*ридда*) и связанной с

ним смертной казни, а также на концепции религиозной свободы, согласующейся с ее современным пониманием. В статье утверждается, что ни Коран, ни реальная жизнь Пророка не дают веских оснований для казни вероотступников. Эта мера наказания, сложившаяся в первые века существования ислама, служила важным механизмом подавления не только религиозной, но и интеллектуальной свободы мусульман, особенно в отношении богословских дискуссий. Учитывая слабость классической правовой позиции в отношении смертной казни, Саид утверждает, что современным мусульманам необходимо оспорить эту позицию, опираясь на Коран, реальные действия Пророка и мнения ряда ранних и современных ученых, а также поддерживая современное понимание религиозной свободы, выраженное во Всеобщей декларации прав человека и других важнейших международных документах по правам человека.

Имад-ад-Дин Ахмад в своей работе «*Ифтā*», основанная на *шūrā*: проблема обобществления фатв», что одной из основных проблем развития юриспруденции в настоящее время становится специализация знаний, в результате которой вынесение правовых заключений превращается в задачу гораздо более сложную, чем когда-либо ранее. Этому способствуют такие факторы, как объем имеющихся данных, сложность их понимания, разнообразие культурных контекстов, в которых должны применяться юридические решения, все большая удаленность правоведов от языка и текста первоисточников, а также сложные социальные условия, в которых эти решения должны применяться. Предложена новая методология: консолидация процесса вынесения фатв. В основе ее лежит понимание того, что, поскольку ни один ученый не может овладеть всеми знаниями, необходимыми для решения многих актуальных проблем современного мира, необходим некий механизм коллективного вынесения *ифтā*'.

Ахмад рассматривает обоснования такого подхода, а также некоторые возражения и препятствия. Он предлагает мусульманам не разрабатывать совершенно новую методологию коллективной работы, а объединить традиционную концепцию *шūrā* (совещание) с современными научными методами экспертной оценки и новыми достижениями в области онлайн-коммуникаций. Это позволило бы им внедрить методики, использующие новейшие технологические и научные достижения для сохранения фундаментальных принципов развития юриспруденции. Такой процесс дополняет классические тексты открытиями научного исследования, позволяет привлечь к работе ученых в области социальных и естественных наук наряду с учеными традиционных дисциплин, восстанавливает разделение между властью и наукой, существовавшее в раннеисламском обществе, и позволяет избежать сектантства институтов. После описания способов предоставления результатов в распоряжение гражданского и политического общества он применяет этот подход к двум особенно сложным вопросам: календарной реформе и исследованию эмбриональных стволовых клеток.

В своей работе «Фикх меньшинств как избирательный иджтихад: правовые теории и практики» Абдассамад Белхадж отмечает, что совещание считается важнейшей особенностью передачи, толкования и преподавания религиозных знаний в исламе. Идея создания научных кружков в мечетях возникла у первых мусульман, собиравшихся вместе с ученым для обучения и обмена знаниями. В классическую эпоху мусульманского образования ученые разработали такие методы передачи знаний о Коране и Сунне, как декламация, диктовка, выполнение заданий, коллективное заучивание.

В частности, *ифтā'* развивалась как коллективная научная деятельность, связанная с разнообразием мнений, обсуждением и дискуссией. Обсуждение было особенно полезно для

создания и развития мазхабов (правовых школ). Обсуждение касается не только оперативных аспектов права (например, институтов, процессуальных аспектов, представлений и споров), но и самых базовых правовых понятий (например, норм, изложений мотивов и обычаев). Прежде всего, она участвует в процессе формулирования права через аргументацию, конструирование правил и согласованных смыслов. В юриспруденции этот подход можно охарактеризовать как процесс споров и консенсусов, с помощью которого юристы пытались справиться с множеством юридических мнений и сложными реалиями. В разные времена и в различных регионах эти трудности вынуждали юристов применять коллективный подход к решению правовых вопросов.

В отношении мусульман, живущих на Западе, Белхадж утверждает, что совещательный иджтихад, которого придерживается фикх меньшинств, представляет собой символическую форму коллективного действия. Вначале рассматриваются его теоретические предпосылки, как со стороны правоведов, так и со стороны специалистов по фикху меньшинств, затем дается определение понятия «фикх [мусульманских] меньшинств» и довольно подробно представляются его создатели. Затем рассматриваются функции этого вида фикха в мусульманском публичном пространстве на Западе. В заключение он анализирует хиджаб как совещательную форму *ифтā'*.

Работа Александра Казйро «Упорядочивание религии, формирование политики: регулирование фатв в современном исламе» посвящена участвующим в последнее время настоятельным призывам к регулированию составления фатв (*давāбит ал-фатвā, танзīm ал-фтā'*). Пожалуй, наиболее ярко этот призыв был сформулирован в «Амманской декларации», изданной в июле 2005 г., в которой около 200 мусульманских ученых по просьбе короля Иордании Абдаллы II изложили условия, необходимые для вынесения легитим-

ных фатв. Этому вопросу было посвящено несколько последующих громких международных конференций, медийные муфтии стали размышлять о дилеммах вынесения фатв на спутниковом телевидении и в Интернете, а в газетах и журналах всего мусульманского мира появились статьи и аналитические материалы о необходимости упорядочения *ифтā'*. По-видимому, государственные и негосударственные деятели, будь то традиционные уламы, исламисты или секуляристы, широко разделяют некий диагноз, проходящий через привычные границы религиозной и политической ориентации: Выработка фатв настолько беспорядочна, что ее уже невозможно контролировать. Широкое распространение фатв привело к «хаосу» (*фавдā*), вызывающему недоумение (*хйрат*) среди мусульман, благодаря чему он стал одной из главных проблем современной уммы.

Он предполагает, что диагностирование «хаоса» не столь очевидно, как это часто предполагается. Признавая, что современная ситуация бросает различные вызовы религиозному авторитету, автор статьи утверждает, что острота этих вызовов обусловлена специфическим пониманием функций фатвы, что противоречивые взгляды на религию были характерны для ислама с самого его зарождения и что они не всегда воспринимались как нечто постыдное. Далее автор утверждает, что противоречивые фатвы уже не представляют собой преимущественно теологическую или юридическую проблему, а скорее порождают политико-идеологическую дилемму.

Каэйро начинает с краткой реконструкции некоторых особенностей того, что он называет «нарративом хаоса», и останавливается на двух его наиболее заметных чертах. Затем он подробно рассматривает подход Йусуфа ал-Кардави, выдающегося исламского ученого, чьи выступления во многом оспаривают предположения, лежащие в основе этого нарратива. В заключение он предлагает несколько замечаний, свя-

зывающих обе стороны дискуссии о *фавдā* с проблемами, изложенными выше.

Мустафа С. Кассем в работе «Фатва в эпоху глобализации» анализирует этимологию слова «фатва», его использование в Коране и фикхе. Он говорит о его особом положении в исламской религии и культуре, определяет квалификацию, которой должен обладать муфтий, и рассказывает о том, кто должен подтверждать эту квалификацию. Он обсуждает роль Интернета в этой деятельности, уделяя при этом больше внимания будущему фатвы в эпоху глобализации. В заключение он рассматривает возможные будущие вызовы, которые Интернет и глобализация ставят перед учеными и институтами.

В своей работе «Фатва ал-Кушайри и его *рисāла*: значение для современного диалога внутри ислама» Кеннет Л. Хонеркамп утверждает, что сейчас, когда террористы-смертники атакуют суфийские святыни в Индии и Пакистане, а некоторые западные ученые и многие современные мусульмане рассматривают суфизм как некое экстраординарное явление, не имеющее отношения к авторитетным источникам ислама, или как секулярное ответвление, возникшее в определенный момент исламской истории, — нельзя не подчеркнуть актуальность фатвы ал-Кушайри, изданной в 436/1044 г. Его фатва и последующее заключение в тюрьму и изгнание из родного города наглядно демонстрируют общественно-политические последствия того, что чаще всего воспринимается как решение юридического или правового характера. Сама *рисāла* свидетельствует о существовании основанного на добродетелях этического дискурса в становлении суфизма, очерчивающего стратегию достижения мудрости и сокровенного знания о Боге. Хонеркамп называет этот дискурс одним из аспектов фатвы, основанной на правильном поведении (*фатвā ахлāкī*).

Ал-Кушайри написал это пространное сочинение для суфиев своего времени, чтобы напомнить им о сугубо этической природе суфизма и подтвердить подлинность его исламских корней, доказав, что его основополагающие принципы почерпнуты именно из Корана и Сунны. Его фатва и *рисāла* дополняют друг друга и предлагают ищущим понимания человеческого духа свидетельство вечного духовного поиска человечества, а также текстовые источники и интерпретационные и аналитические методологии, из которых он черпается.

Рисāла также представляет собой слияние двух важнейших исламских традиций: (1) традиции интеллектуального текстового дискурса, основанного на фундаментальных элементах исламской культуры — Коране и Сунне — в сочетании с текстами, передаваемыми из поколения в поколение ученой элитой, посвятившей себя сохранению и передаче пророческого примера; и (2) устной традиции, ставшей неотъемлемой частью текстовой традиции. В *рисāла* они представлены в полном объеме и с отдельными цепочками передачи.

В настоящее время существует тенденция к разделению исламского дискурса на юриспруденцию, теологию и мистическую этику (суфизм). Однако те знания и опыт, которые ал-Кушайри использовал в своих работах, а также то наследие, которое он оставил последующим поколениям, свидетельствуют о его принадлежности к нарративу и сбору хадисов, шафитскому мазхабу и ашаритскому каламу. В «*Рисāла ал-Кушайрийя*» обосновывается важность поддержания внутримусульманского диалога в максимально широком русле, не исключаяющем ни одной из сфер традиционного дискурса и одновременно охватывающем и новые его области.

Винай Хетиа в статье «Хранители исламского брачного договора и поиски агентства в праве иснаашаритов» рассматривает спор имамов о том, нужно ли зрелой девственнице в здравом уме разрешение ее *вали* (опекуна — отца, деда, прадеда и т. д.) для вступления в брак. Если она выйдет замуж без его согласия,

будет ли это актом *зинā* (блуда)? На каком основании возникает правовая агентность (*истйклāлийā*)? Современные юристы придерживаются двух мнений: ответственность либо разделена (*ташрйк*) между ними либо лежит на женщине (*истйклāl ал-бинт*). Он делает акцент на работах двух современных правоведов — в частности, Айатулла ас-Саида Абул Касима ал-Хуй «*Махāнй ал-’урва ал-вускā*» (выступает в пользу позиции *ташрйк*) и его ученика Айатулла ас-Саида Садика ар-Рухани «*Фикх ас-Сāдик*» (выступает в пользу агентности женщины), — а также рассматривает некоторые суннитские позиции. На основании принципа *мухāлафа ли ал-’āмма* шиитские ученые устраняют противоречивые позиции, отбрасывая положения, более близкие к суннитской позиции, руководствуясь соображениями о совершенном акте приспособленчества. В заключение он рассматривает социальную функцию совместимости (*кафā’а*) и запрет препятствовать браку женщины (*а’адл*).

В работе Абдулазиза Сачедина «Ислам, здравоохранение и духовность» рассматривается вопрос о том, как *ифтā’* может функционировать в такой области знаний, как этика, до сих пор считавшейся абсолютно светской областью исследований. Больничную среду принято рассматривать в рамках светской культуры, в которой этические нормы вытекают исключительно из человеческого разума и опыта — практической этики. Этика добродетели составляет фундамент любой этики, однако в данном случае под этикой понимаются практические рассуждения, позволяющие сделать вывод о правильности или неправильности принимаемых нами решений. Это понятие весьма относительно, поскольку каждое решение принимается в каждом конкретном случае, хотя и на основе абсолютных ценностей той или иной культуры. В основном статья стремится ответить на вопрос: «Чем могут быть оправданы действия, совершаемые человеком (мною)?». Именно такого курса поведения придерживаются факихи: «Почему люди (мы) принимают решение именно в том виде,

в котором люди (мы) его принимают (*фикх ал-истиғхлāлӣ*)?» В мусульманских больницах и клиниках преподается западная светская биоэтика, хотя самих мусульман больше интересуют фатвы. Тем не менее, когда семья пациента ссылается на фатву, врачи ее выслушивают, но принимают решение самостоятельно, поскольку права пациента остаются ограниченными. В западных условиях биоэтика предполагает предоставление пациенту прав и возможностей. Хотя фатва может повлиять на решение, она не обязательно становится частью медицинского процесса.

Некоторые мусульмане занимаются переводом западных биоэтических трудов на арабский, персидский и другие языки. Студентам-мусульманам преподают те же четыре принципа биоэтики, что и их коллегам на Западе, включая принцип самостоятельности, который мало что значит в общинном контексте мусульманской культуры. В США произошел общественный бунт против авторитарной медицины, приведший к расширению прав и возможностей пациентов. Основная цель данной работы — поиск основ исламской биоэтики, основанной на фундаментальных религиозных целях ислама, с тем чтобы трансформировать фатвы (исходный материал) в полноценную систему биоэтики.

Международный институт исламской мысли надеется, что представленные в этом сборнике работы прольют свет на вопросы, затрагивающие жизнь отдельных людей и сообществ как в странах мусульманского большинства, так и в странах, где мусульмане составляют меньшинство. *Ифтā'* и фатвы будут и впредь волновать ученых и практикующих специалистов, которые, как мы надеемся, в полной мере будут осведомлены о содержащихся в этом сборнике рассуждениях.

Зулфикар Али Шах
Исполнительный директор Совета по фикху
Северной Америки

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СМЕРТНОЙ КАЗНИ ЗА ОТСТУПНИЧЕСТВО В ИСЛАМЕ И ВОПРОС СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

АБДУЛЛА САИД

АННОТАЦИЯ

В данной статье подчеркивается необходимость отказа мусульман от классического исламского закона об отступничестве (*ридда*) и связанной с ним смертной казни в пользу концепции религиозной свободы, соответствующей современным представлениям о свободе вероисповедания. В статье утверждается, что ни Коран, ни фактическая деятельность Пророка не дают оснований для такой кары. Это наказание появилось в классическом исламском праве в первые века ислама и служило важным механизмом подавления религиозной и интеллектуальной свободы мусульман, особенно в отношении теологических дискуссий. Учитывая эту слабость, автор утверждает, что в настоящее время мусульманам необходимо оспорить эту позицию, опираясь на Коран, опыт жизни Пророка, взгляды ряда ранних и современных ученых, а также придерживаясь понимания религиозной

свободы, выраженного в таких важнейших международных документах по правам человека, как Всеобщая декларация прав человека (ВДПЧ).

Концепция религиозной свободы

Любая дискуссия о свободе вероисповедания должна ссылаться на некий стандарт, с которым в целом могут согласиться мусульмане, христиане, иудеи, буддисты, индуисты и другие. Одним из таких стандартов может служить статья 18 Всеобщей декларации прав человека ООН (ВДПЧ):

Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов³.

В данной статье рассматривается несколько аспектов этого права: право исповедания или принятия религии, право смены религии, право совершения религиозных обрядов и право преподавания религии. Эти элементы в целом схожи с теми правами, которые подчеркиваются в Коране и демонстрируются в реальной деятельности Пророка в отношении религиозной свободы.

Мусульмане издревле терпимо относятся к религиозным меньшинствам и даже к богословским различиям между собой. Со времен Пророка они жили в многоконфессиональных обществах, и их взаимодействие с немусульманами (например, христианами, иудеями, буддистами или индуистами) считалось нормальным. И Коран, и Пророк признавали необ-

³ Статья 18, Всеобщая декларация прав человека. Принята Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. URL: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

ходимость предоставления людям права выбора религии и запрета принудительного обращения в другую веру. Например, Коран признавал, что иудеи и христиане — это люди Писания, а Пророк и его политические преемники позволяли им следовать собственным религиозным традициям, нормам и законам, при этом находясь под властью мусульман. Эти же положения распространялись на зороастрийцев⁴ и индусов, с которыми мусульмане также вступали в контакт, что свидетельствует о взглядах мусульман на вопрос о свободе вероисповедания еще в первые годы существования ислама.

Существует также множество примеров терпимого отношения к «нетрадиционным» взглядам в среде мусульманских обществ: Знаменитый поэт Абу ал-Ала‘ ал-Ма‘арри (ум. 1058 г.) в своих стихах подвергал нападкам основные религиозные верования и обычаи, но не был при этом наказан и умер естественной смертью. Среди его высказываний, критикующих религию, можно назвать следующий стих:

В потемках разума витают все —
И мусульманин, и еврей,
Огнепоклонник, и христианин.
Разбился мир на две большие секты:
Иль человек сметлив, но в Бога он не верит,
Иль набожен, но навсегда глупец⁵.

Также легко заметить его нападки на религиозные обряды:

Очнитесь, о глупцы! Обряды, что вы чтите, —
Лишь древних хитрецов обман.
Они, стяжая золото, всю жизнь его копили,
И сгинули никем. Закон их — пыль⁶.

⁴ *Friedmann Y. Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge: cambridge university Press, 2003. P. 73–74.*

⁵ Humanistic texts. Al-Ma‘arri, n. d. http://www.humanistictexts.org/al_ma%27arri.htm.

Свободомыслящий философ, врач и алхимик Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази (ум. 925 или 935 г.) также публично излагал свои неортодоксальные (а по некоторым оценкам даже «еретические») взгляды и не пострадал за это. Даже такой деятель, как ал-Газали (ум. 1111 г.), некоторые идеи которого вызывали общественные споры при его жизни, остался невредимым. Это лишь некоторые из многочисленных примеров толерантности в ранних мусульманских обществах. Более того, основные мусульманские «течения» переняли этот толерантный подход к мусульманам, которые, по их мнению, не следовали общепринятым позициям в богословских вопросах. Известное вероучение имама ат-Тахави гласит:

И мы не обвиняем никого из людей киблы в неверии за совершение человеком греха, если человек не посчитает дозволенным совершение его, если пожелает Аллах⁷.

Воистину, Аллах не прощает, когда (люди из общины Мухаммада) к Нему приобщаются сотоваришей, но прощает все остальные (или менее тяжкие) грехи, кому пожелает⁸.

Ни о ком из них мы не говорим, что он точно войдет в рай или ад. Мы не обвиняем никого из них в неверии, многобожии, лицемерии, если только они не продемонстрировали это открыто. А их тайны мы оставляем Аллаху⁹.

Более того, религиозная толерантность, характерная для многих мусульманских обществ досовременного периода, по-видимому, была более распространена, чем во многих

⁶ Ibid.

⁷ Yusuf Y. The Creed of Imam Al-Tahawi. Berkely: Zaytuna Institute, 2007. P. 64.

⁸ Ibid. P. 68.

⁹ Ibid.

странах, не относящихся к странам с большинством мусульманского населения, в тот же период времени. Например, история христианской Европы, особенно в период с XII по XVI в., включает в себя многочисленные инквизиции и насильственное крещение огромного числа мусульман и евреев в Испании и других странах¹⁰, что мусульманские правоведы и богословы сочли явлением, в корне противоречащим исламу.

Важность свободы вероисповедания

Религия как одна из важнейших составляющих человеческой культуры всегда была частью истории человечества. Кроме того, религиозная идентичность остается одним из важнейших аспектов самосознания человека. Религия и вера укоренены в человеческой психике, а религиозные традиции фактически представляют собой неотъемлемый аспект жизни и самосознания подавляющего большинства людей. По этим причинам свобода вероисповедывания в наши дни считается одним из основных и универсальных прав, закрепленных во Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ) и других подобных документах, таких как Международный пакт о гражданских и политических правах (МПГПП) и Европейская конвенция о правах человека (ЕКПЧ), а также в таких исламских документах по правам человека, как Каирская декларация о правах человека в исламе¹¹. Некоторые мусульманские мыслители последнего времени, в частности Сайид Кутб (ум. 1966 г.), утверждают, что эта свобода представляет собой, пожалуй, наиболее важное право для любого человека и

¹⁰ *Baig K.* On religious Tolerance // <http://articles.young-muslims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance/> (April 27, 2001).

¹¹ Каирская декларация о правах человека в исламе, принятая на Исламской конференции министров иностранных дел // <http://www.unhcr.org/refworld/publisher,ArAB,,3ae6b3822c,0.html>. Каир, 1990.

что отказ от предоставления человеку этого права равносителен отказу ему в человечности¹².

Ограничение свободы вероисповедания может иметь негативные индивидуальные и коллективные последствия, приводящие к конфликтам, восстаниям, нестабильности и отсутствию социальной сплоченности. Без такой свободы большинство современных многоконфессиональных обществ, включающих в себя большое количество религиозных традиций, не могло бы гармонично функционировать. Кроме того, свобода вероисповедания, как правило, ассоциируется с целым рядом позитивных социальных благ, включая гендерное равенство, низкие военные расходы, сильную экономику и хорошее здоровье¹³. Хотя нельзя утверждать, что именно она служит причиной таких преимуществ, связь этих преимуществ со свободой вероисповедания весьма существенна¹⁴.

Современные реалии стран с мусульманским большинством

К сожалению, религиозная свобода, о которой говорится в ст. 18 ВДПЧ, редко встречается во многих странах с мусульманским большинством, которые ограничивают её в той же степени, что и Китай, Россия, Северная Корея, Мьянма/Бирма и некоторые другие¹⁵. В ряде стран с преобладаю-

¹² *Qutb S. Fi zilal al-Qur'an*. Cairo: Dar al-shuruq, 1996. 1: 291.

¹³ См. *Grim B. J. God's Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing* // *Religious Freedom in the World*, ed. P. Marshall. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2008 // http://crf.hudson.org/articledocs/gods_Economy.doc.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Malloch T. *Free to choose: Economics and religion* // доклад, представленный на конференции «Мировые тенденции в области религиозной свободы». Hudson Institute, July 9, 2007 // <http://crf.hudson.org/articledocs/Freetochoose.doc>. P. 1.

щим мусульманским большинством населения мусульмане подвергаются жестким ограничениям, предусматривающим уголовную ответственность за богохульство, ересь, вероотступничество и даже критику господствующей доктрины. В таких странах немусульманам также приходится сталкиваться с рядом ограничений, касающихся прозелитизма, хранения или ввоза религиозных материалов (что может привести к конфискации личных вещей), порицанием публичного исповедания иных религий, введением жестких ограничений на строительство или реконструкцию немусульманских культовых сооружений, государственным контролем за религиозной деятельностью, рейдерским захватом коммерческих структур, а иногда преследованиями и даже тюремными заключениями немусульманских религиозных лидеров или верующих. Все это происходит вопреки традициям мусульманских обществ, которые исторически отличаются удивительной открытостью и терпимостью по отношению к немусульманам¹⁶.

Многие мусульмане с трудом воспринимают современное понимание свободы вероисповедания, выраженное в 18 статье ВДПЧ, которая гласит о свободе менять религию, опираясь на убеждение, что ислам запрещает вероотступничество (*ридда*) и наказывает за него смертью. Несмотря на это, большинство стран с мусульманским большинством ратифицировало на государственном уровне Международный пакт о гражданских и политических правах (МПГПП), в котором есть статья 18, посвященная свободе вероисповедания. Она гласит:

Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору и свободу исповедовать

¹⁶ Baig K. On religious Tolerance.

свою религию и убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении.

В ответ на проблему одобрения свободы менять религию несколько стран с мусульманским большинством, ратифицировавших документ, сделали оговорки к этой статье, заявив, что она противоречит их пониманию ислама и шариата. Оговорка Бахрейна содержит утверждение «...как не затрагивающая никоим образом предписания исламского шариата»¹⁷, а Пакистан заявляет, что ее «положения... должны применяться в той мере, в какой они не противоречат положениям конституции Пакистана и законам шариата»¹⁸.

Несмотря на подобные оговорки, мусульмане принимали и продолжают принимать участие в дискуссиях по правам человека на международном уровне, в том числе по вопросам свободы религии. Например, во время обсуждения проекта статьи 18 ВДПЧ и до ее принятия в 1948 г. делегат от Ливана, исповедующий христианство, настаивал на включении фразы, подтверждающей свободу смены вероисповедания. Пакистанский делегат, мусульманин-ахмади, не увидел в этой фразе никакой проблемы. Однако делегат от Саудовской Аравии возразил, сославшись на то, что она нарушает принципы ислама¹⁹.

¹⁷ Текст заявления, представленного Генеральному секретарю 4 декабря 2006 г. Бахрейном после его ратификации пакта 20 сентября 2006 г. См. United Nations Treaty Collection, Status of Ratifications: International Covenant on Civil and Political Rights, 2011 // http://treaties.un.org/Pages/Viewdetails.aspxsrc=TrEATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Mayer A. E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. Boulder: Westview Press, 1991. P. 164. Также см. Morsink J. The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999. P. 24–25.

Излишняя чувствительность в вопросах вероотступничества

Многие современные мусульмане считают, что вероотступничество и связанное с ним наказание — это фундаментальный аспект ислама, который не может быть изменен. Они воспринимают тех, кто ратуют за любую форму религиозной свободы, как противников ислама, шариата и основополагающих мусульманских ценностей.

Учитывая деликатный характер этого вопроса, мусульманские ученые, пишущие о вероотступничестве и выступающие за свободу вероисповедания, часто сталкиваются с трудностями в мусульманских обществах. Например, когда шейх Таха Джабир ал-Алвани завершил работу над книгой «*Ла икраха фи ад-дин*» («Нет принуждения в вопросах религии»), некоторые его коллеги из Международного института исламской мысли (МИИМ) посоветовали ему не публиковать эту книгу. Так как в то время он был президентом института, они предупредили его, что книга может оказать значительное негативное влияние как на институт, так и на его восприятие другими мусульманами. Прислушавшись к их совету, он опубликовал ее только после окончания срока своих полномочий²⁰. Несмотря на то, что ал-Алвани — известный ученый, получивший традиционное образование и пользующийся заслуженным авторитетом в мире за свои исследования в области исламской юриспруденции, и что в то время он жил в США, он прекрасно понимал возможность столкнуться с обратной реакцией за то, что бросил вызов традиционной точке зрения.

Неудивительно, что проблемы мусульман в странах с преобладанием мусульманского населения еще более серьезны. Когда Салман Тасир, бывший в то время губернатором паки-

²⁰ *Al-Alwani T. J. La ikraha fi al-din*, 2d ed. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006. P. 12.

станской провинции Пенджаб, поставил под сомнение действующий в стране закон о богохульстве, который в отношении обвиняемых мусульман действует как закон об отступничестве, он был убит одним из своих телохранителей в январе 2011 г.²¹ В Пакистане убийцу повсеместно превозносили за то, что он встал на защиту «ислама». Также издавались фатвы, осуждающие Тасира и поддерживающие его убийцу.

Публикации, критикующие законы о вероотступничестве, могут быть легко запрещены. Моя собственная книга (в соавторстве с Хасаном Саидом) «Свобода вероисповедания, вероотступничество и ислам» была запрещена на Мальдивах в 2008 г. И это опять же свидетельствует о том, с какими последствиями сталкиваются мусульмане, решившие бросить вызов статус-кво в отношении закона о вероотступничестве.

Понимание вероотступничества

В классическом исламском праве вероотступничество означает возвращение из ислама к неверию в ислам, будь то намерение, действие, приводящее к отказу от ислама, или заявление, будь то насмешка, упрямство или убежденность²². В классическом исламском праве существует множество определений вероотступничества, среди которых²³ отрицание существования Бога или его достоинств; отрицание конкретного посланника или того, что он действительно является посланником; отрицание одной из основ религии, напри-

²¹ См. новостные сообщения, например, Death Sentence for Killer of Pakistan governor // ABC news, October 1, 2011.

²² *Al-Jaziri A.* Min kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah. Beirut: Dar al-fikr, n. d. 5: 422–423; *al-Zuhayli W.* Al-Fiqh al-islami wa adillatuhu. Damascus: Dar al-fikr, 1997. 6: 184; *al-Jaza'iri A.* Minhaj al-muslim. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-zhariyyah, 1979. P. 535.

²³ *Al-Zuhayli W.* Al-Fiqh al-islami wa adillatuhu. 6: 183; *al-Jaza'iri A.* Minhaj al-muslim. P. 535; *al-Jaziri A.* Min kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah. 5: 422–427.

мер, пяти обязательных молитв (*салāt*) в день или объявление запретным (*харām*) того, что явно разрешено (*халāl*) или наоборот; или идолопоклонство²⁴. Хотя эти действия легко можно определить в отношении намерений человека, тем не менее многие не столь очевидные высказывания и поступки могут быть использованы для обвинения мусульманина в вероотступничестве.

Коран неоднократно упоминает о вероотступничестве, однако он не предусматривает конкретного вида наказания в земной жизни. Вместо этого он намекает на суровое наказание в загробной жизни. Тем не менее некоторые айаты все же упоминают о некоем наказании и, по-видимому, указывают на смертную казнь. Более того, ранние суннитские и шиитские правоведы были едины во мнении, что вероотступничество в целом влечет за собой смертную казнь.

Основные текстологические проблемы

Однако вопреки этой устоявшейся позиции некоторые современные ученые, в том числе и я, утверждают, что законы о вероотступничестве, предусматривающие смертную казнь, должны быть пересмотрены. Хотя эта мысль подтверждается многими фактами, в данной статье мы остановимся только на трех: (а) молчании Корана, (б) текстах хадисов и вопросе их достоверности и (в) проблемах, связанных с представлением такого тезиса как основывающемся на консенсусе.

Молчание Корана

Коран недвусмысленно осуждает вероотступничество, но не предусматривает за него никакого наказания в земной жизни. Отступничество упоминается в нескольких стихах (например, в К. 2: 217, К. 5: 54, К. 16: 106), но ни в одном из

²⁴ *Ibn Hazm A. M. Al-muḥalla*, ed. Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Maktabat dar al-turath, n. d. 11: 408–416.

них не упоминается наказание за него в этой жизни, несмотря на то, что отступник осуждается в очень жестких и категоричных выражениях²⁵.

С. А. Рахман, бывший председатель Верховного суда Пакистана, в своей книге «Наказание за вероотступничество в исламе» обращает внимание на это молчание Корана, несмотря на то, что само вероотступничество упоминается в нем не менее двадцати раз²⁶. Салим ал-Ава, известный правовед из Египта, подробно рассматривающий проблему вероотступничества, соглашается с этим утверждением, ссылаясь на абсолютное молчание Корана и заявляя, что доказательства, содержащиеся в Сунне, поддаются различному толкованию²⁷. Махмуд Шалтут анализирует соответствующие свидетельства из Корана и приходит к выводу, что вероотступничество не влечет за собой временного наказания, поскольку Коран упоминает лишь о наказании, грядущем в загробной жизни²⁸.

Более того, такие айаты, как К. 2: 217 и К. 3: 86–97, явно предусматривают естественную смерть для вероотступника²⁹. Следующий отрывок, как представляется, служит веским аргументом против смертной казни за вероотступничество:

²⁵ *Subasi T.* The Apostasy Question in the context of Anglo-ottoman relations 1843–1844. Middle Eastern Studies 38, no. 2. (2002). P. 2. Цит. Zwemer S. M. The Law of Apostasy in Islam. London: 1924.

²⁶ *Kamali M. H.* Freedom of Expression in Islam. United Kingdom: The Islamic Texts Society, 1997. P. 91.

²⁷ *El-Awa M. S.* Punishment in Islamic Law. Indianapolis: American Trust Publications, 1982. P. 54–55.

²⁸ *Kamali M. H.* Freedom of Expression in Islam. P. 91. Цит. Shaltut M. Al-Islam: 'Aqidah wa Shari'ah. Kuwait: Matabi 'dar al-Qalam, n. d. P. 292–293; *al-Samara ĩ N.* Ahkam al-murtadd fi al-Shari'ah al-islmiyah. Beirut: Dar al-arabiyyah, 1968. P. 114.

²⁹ *Peters R., de Vries G. J. J.* Apostasy in Islam // Die Welt des Islams, new series 17, no. 1. (1976–1977). P. 14.

Воистину, Аллах не простит и не наставит на путь тех, которые уверовали, затем отринули веру, затем уверовали (опять), затем (опять) отринули веру, а затем приумножили свое неверие (К. 4: 137).

В данном случае подтекст вполне очевиден. Вряд ли текст допускает возможность повторного уверования и вероотступничества, если за оное полагается смерть.

Тексты хадисов и проблема их достоверности

Учитывая, что Коран — это наиболее важный и авторитетный текст ислама, тот факт, что в нем не содержится никаких указаний на смертную казнь, несмотря на упоминание вероотступничества, представляется весьма существенным. Поэтому доказательства в пользу такого наказания необходимо искать в другом месте. Правоведы обычно находили их в своде хадисов, содержащем такие изречения, как «если человек поменяет свою религию, убейте его»³⁰ и ряд аналогичных текстов. Несколько подобных хадисов содержится в сборниках, которые сунниты считают достоверными, например, в сборниках ал-Бухари (ум. 870 г.) и Муслима (ум. 875 г.). Многие современные сунниты обычно не допускают никаких споров о подлинности этих хадисов, хотя как в далеком, так и в недавнем прошлом ученые подвергали сомнению достоверность по крайней мере некоторых из них.

Далее будут изложены некоторые аргументы в отношении этих хадисов, выдвигаемые учеными, поддерживающими свободу вероисповедания, выраженную в статье 18 ВДПЧ, в частности в отношении вопроса о смертной казни за вероотступничество.

³⁰ *Al-Qastallani A. Irshad al-sari la sharḥ sahih al-bukhari.* Beirut: Dar al-fikr, 1990. 14: 396.

Приписываемые Пророку хадисы, поддерживающие такое наказание, противоречат многим айатам Корана о свободе вероисповедания. В Коране четко сказано, что религиозный выбор носит сугубо индивидуальный и личный характер и что люди могут выбирать, следовать им по пути Аллаха или нет. И что особенно важно, в Коране четко запрещено любое принуждение в вопросах веры. Некоторые мусульманские ученые, включая многих классических правоведов, утверждают, что айаты, поддерживающие свободу вероисповедания, были «отменены». Однако около 100 айатов поддерживают свободу вероисповедания. Как можно отменить такое большое их количество одной или двумя фразами, которые могут иметь или не иметь отношения к рассматриваемому вопросу, или небольшим количеством хадисов (например, «если человек меняет свою религию, убейте его»)? Аргумент об отказе от этих айатов трудно поддержать, и, на мой взгляд, следует сделать акцент на широкой трактовке айатов, поддерживающих свободу вероисповедания, индивидуальный выбор и отказ от принуждения.

Наиболее часто цитируемые в поддержку смертной казни хадисы проблематичны и в других отношениях. Например, хадис «если человек меняет свою религию, убейте его» носит весьма общий и неоднозначный характер. Если понимать его буквально, то можно убить любого человека, перешедшего из любой религии, например, христианина, принявшего ислам. Такая позиция, как это очевидно, абсурдна.

Классические правоведы часто сталкивались с такой неоднозначностью коранических текстов и хадисов; зачастую им было вполне комфортно отбрасывать одни тексты в пользу других, толковать или перетолковывать их. Эта двусмысленность позволяла им интерпретировать тексты особым образом и выводить исламское право за пределы самих текстов или, напротив, ограничивать смысловую нагрузку отдельных текстов.

Выдающиеся правоведы, такие как Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и, иногда вынуждены были отбрасывать одни тексты и опираться на другие в своих правовых решениях. В результате некоторые неоднозначные тексты должны были быть разъяснены или истолкованы тем или иным образом³¹, а некоторые общие тексты — конкретизированы. Концепция текстовой двусмысленности занимала центральное место в развитии исламского права. В самом деле, некоторые из самых ранних юридических работ, например «*Русāla*» аш-Шафи‘и, в значительной степени опираются на нее. Этим объясняется его анализ *байān* (что примерно означает «прояснение смысла» содержания коранического сообщения)³² и методологические выводы, которые он делает. Исламская правовая традиция предоставляет инструменты для решения подобных вопросов. Однако, несмотря на всю их пользу, некоторые современные мусульманские ученые утверждают, что их необходимо совершенствовать. В этой области современным мусульманским ученым предстоит еще многое сделать.

Хотя хадисы играют важнейшую роль в традиции ислама, к ним необходимо подходить с осторожностью и некоторой долей осмотрительности. Несмотря на то, что составители сборников и исследователи хадисов предоставили нам результаты своей работы по определению подлинности и достоверности этих сообщений нам, современным мусульманам, необходимо опираться на них и развивать дальнейшие идеи и методологические инструменты. В некоторых случаях приходится заново задаваться вопросами о давно признанной

³¹ См. соответствующие отрывки в *Baltaji M. Manahij al-tashri ‘al-islami fi al-qarn al-thani al-hijri*. Cairo: Dar al-salam, 2004.

³² *Al-Shafi‘i. Al-Risalah fi usul al-fiqh*. (Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence). Tr. Majid Khadduri. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008. P. 67.

подлинности того или иного хадиса. Например, хотя в сборнике Бухари и содержится фраза «если человек поменяет свою религию, убейте его», тем не менее невозможно избежать возникновения некоторых вопросов относительно надежности ряда людей в цепочке ее передачи, по крайней мере, в наиболее известной версии. Именно эту версию приписывает Абд Аллаху ибн Аббасу (ум. 687 г.), двоюродному брату Пророка, его раб/ученик Икрима (ум. 723 г.), хотя, судя по всему, она была широко распространена Аййубом ас-Сахтийани (ум. 749 г.), одним из учеников Икримы, во втором веке хиджры³³.

В хадисоведении роль Икримы как ключевого источника вызывает некоторые вопросы. Некоторые выдающиеся ученые, которые были его современниками, считали его лжецом. Например, Али ибн Абд Аллах ибн Аббас, сын Ибн Аббаса, которому Икрима приписывал это выражение, обвинял Икриму во лжи в отношении его отца. Са'ид ибн Джубайр также относился к Икриме неблагоприятно, как и Са'ид ибн ал-Мусаййаб, который, по-видимому, сказал своему рабу: «Не говори обо мне ложь подобную той, что Икрима говорит об Ибн Аббасе»³⁴. Хотя Бухари принял хадисы, переданные Икримой, Муслим, другой не менее авторитетный знаток хадисов, этого не сделал. Таким образом, есть основания полагать, что Икрима был ненадежным передатчиком и что хадисы, переданные им, могут быть поставлены под вопрос. Конечно, у этого хадиса есть несколько версий, но многие из них считаются «слабыми»³⁵. Иными словами, подлинность хадиса, наиболее часто цитируемого в поддержку смертной казни за вероотступничество, может быть поставлена под серьезное сомнение, по крайней мере, это касается наиболее

³³ *Al-Alwani T. J. La ikraha fi al-din. P. 123.*

³⁴ *Ibid. P. 127.*

³⁵ *Ibid.*

известной его версии. Особенно полезным в этом отношении является исследование Ал-Алвани, посвященное этому хадису и его различным версиям³⁶.

Другая проблема заключается в том, что хадисы (изречения, приписываемые Пророку), используемые для обоснования такого наказания, противоречат реальным действиям пророка Мухаммада. Вероотступничество или отказ от ислама существовали и во времена Пророка. Так, некоторые мусульмане оставили ислам сразу после знаменитого «ночного путешествия» Пророка в Иерусалим и последующего вознесения на небо (известных как *исрā'* и *ми'рāдж* соответственно): люди задавались вопросом, как Пророк мог отправиться в Иерусалим и вернуться в Мекку за одну ночь, когда обычно такое путешествие занимало несколько недель. Аналогичным образом, некоторые из мусульман, переселившихся в Абиссинию, после того как преследования стали невыносимыми, перешли в христианство³⁷. В Коране также много упоминаний о лицемерии (*нифāк*) и лицемерах (*мунāфакйн*) в Медине, которые на деле представляли собой вероотступников. Интересно, что ни один из них не был казнен. Нет никаких свидетельств того, что Пророк рассматривал возможность такого наказания или, что более важно, что он действительно приказал применить его к тем, кто просто сменил веру.

Если предположить, что хадис «если человек поменяет свою религию, убейте его» и другие подобные хадисы достоверны и подлинны, то необходимо понять контекст, в котором Пророк мог произнести такие слова. Конечно, некоторые современные мусульманские ученые категорически возражают против принятия во внимание «контекста» при толковании текста Корана и хадисов, утверждая, что следует бук-

³⁶ Ibid. P. 123–139.

³⁷ Ibid. P. 101–104.

важно следовать предписаниям текста³⁸. Другие утверждают, что понимание «контекста» необходимо для правильного понимания самого текста. Классические комментаторы Корана рассматривали контекст в несколько ограниченном виде, например, через случаи откровения (*асбāб ан-нузūл*). Такие же ограниченные попытки предпринимались и в отношении литературы хадисов. Хотя правоведы в той или иной степени рассматривали «контекст», их представления о нем зачастую были ограничены. Современные дискуссии о контексте, в том числе социально-историческом, сравнительно сложны и, вероятно, в будущем окажут существенное влияние на интерпретацию текстов, подобных рассматриваемому хадису.

Ал-Алвани отметил, что фраза «если человек поменяет свою религию, убейте его», если она подлинная, вероятно, была сопряжена с целым рядом заговоров против мусульман того времени. Он предположил, что эти вероотступники и связанные с ними заговоры могли создать особый контекст для такого изречения³⁹.

Хотя это объяснение правдоподобно, следует учитывать и условия, в которых жили Пророк и мусульмане. Мусульмане жили в основном в Медине, и Пророк пытался создать там первую мусульманскую общину, несмотря на различные внутренние и внешние угрозы ее существованию. В его понимании люди были разделены на две четкие группы: (а) мусульмане и их союзники из числа людей Писания и (б) их враги, в основном живущие вне Медины. Учитывая, что это разделение основывалось прежде всего на религиозной идентичности, мусульманин, вернувшийся в стан «врага», должен был покинуть общину и непосредственно присоединиться к

³⁸ Saeed A. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Abingdon: Routledge, 2006. P. 116–125.

³⁹ Al-Alwani T. J. *La ikraha fi al-din*. P. 118.

врагу. В условиях продолжающейся войны вероотступник также должен был взять в руки оружие и воевать с мусульманами. В таком случае убийство вражеского солдата было бы вполне законным с точки зрения норм того времени. Если бы Пророк и призывал бы убивать вероотступников, то, скорее всего, приведенное выше высказывание было бы произнесено именно в этом контексте.

Один из приписываемых Пророку хадисов, также считающийся достоверным, напрямую связан с этим разделением общин. В нем говорится о тех, кто оставляет свою религию и отделяется от своей общины.

Пророк сказал: «Не позволяется проливать кровь мусульманина, свидетельствующего о том, что нет бога, кроме Аллаха, и что я — посланник Аллаха, если не считать трех случаев: когда лишают жизни за жизнь, когда речь идет о женатом человеке, совершившем прелюбодеяние и когда кто-нибудь отступает от своей религии и покидает общину [на этом делается особый акцент]»⁴⁰.

Безусловно во время дискуссий об этом хадисе, вероотступничестве и смертной казни многие ученые выявляли крепкую связь отказа от ислама и борьбой против общины. Например, ал-Марвади рассуждал о вероотступничестве именно в рамках борьбы с мятежниками⁴¹. Ханафитский правовед Сарахси (ум. 1096 г.) также выступал за то, чтобы женщин-вероотступниц не приговаривали к смертной казни, ведь они не вооружаются и не идут войной на умму⁴².

⁴⁰ *Bukhari*. Saḥiḥ al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Saḥiḥ al-Bukhari, Arabic-English trans. Muhammad Muhsin Khan, rev. ed. Ankara: Hilal yayinlari, 1976. P. 1012. Также см. *Saeed A., Saeed H.* Freedom of Religion, Apostasy, and Islam. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2004. P. 59.

⁴¹ *Al-Mawardi*. The Ordinances of Government, tr. Wafaa H. Wahba. Reading, UK: Garnet Publishing, 1996. P. 60–71.

⁴² *Al-Sarkhasi M.* Al-Mabsut. Beirut: Dar al-Maʿrifah, n. d. 10: 109.

Условия нашего времени в значительной степени отличаются от этого контекста, однако в современном государстве не должна существовать связь между религиозной и политической идентичностью человека. В многоконфессиональных государствах, например, таких как США, люди различных вер могут сосуществовать вместе и считаться гражданами страны, вне зависимости от религии, исповедуемой ими. Учитывая конституционные гарантии свободы вероисповедания, вступление в ту или иную конфессию стало простым процессом, не приравнивающимся к выходу из гражданства.

Проблематика утверждения о том, что наказание основано на консенсусе

Следующий важный аргумент — утверждение о существовании в кругах мусульманских мыслителей некоего консенсуса (*иджмā'*) касательно смертной казни⁴³. Эта мысль предполагает, что если такой консенсус существует, то современные мусульмане не властны поставить его под вопрос. В рамках оспаривания этой мысли можно выделить три основных пункта.

Во-первых, между учеными не существует никакого консенсуса о том, что именно можно считать «консенсусом». Исламские правоведы предлагали различные представления о том, что такое консенсус и как он может быть достигнут. Одни считают, что авторитетным должно считаться только мнение сподвижников, другие — мнение ученых, третьи — мнение всей мусульманской общины. Другие сопутствующие вопросы, например, когда и как должен согласовываться консенсус, также становятся предметом острых дискуссий и споров.

⁴³ См. соответствующие отрывки в *Baltaji M. Manahij al-tashri 'al-islami fi al-qarn al-thani al-hijri*.

Во-вторых, даже если бы ученые сошлись во мнении, что консенсус нельзя оспаривать, то нужно учитывать, что нет никакого консенсуса в вопросе смертной казни. Даже у сподвижников не было единого мнения об этом. Умар ибн ал-Хаттаб, по крайней мере, однажды узнал, что губернатор некой провинции убил одного или нескольких вероотступников. Он не одобрил этот поступок, а сказал, что нарушителей следовало заключить в тюрьму в надежде, что они вернуться в ислам⁴⁴. Умар не указал, что губернатор применил наказание Бога и Пророка. Напротив, он дистанцировался от поступка губернатора. Аналогичным образом два выдающихся ученых — Ибрахим ан-Наха'и (ум. 726 г.) и Суфийан ас-Саври (ум. 778 г.) — также выступали за то, чтобы вероотступников поощряли к вечному возвращению в ислам. Это указывает на то, что они не предусматривали никакого земного наказания, и уж тем более смертной казни, за вероотступничество⁴⁵.

В-третьих, нет единого мнения о том, относится ли смертная казнь к числу предписанных (*хадд*) или произвольных (*та'зир*) наказаний в исламском праве. В то время как некоторые школы причисляют это наказание к категории *хадд*, другие полагают, что оно должно быть оставлено на усмотрение правителя⁴⁶. Все эти мнения свидетельствуют об отсутствии единого мнения по поводу вероотступничества, даже в отношении характера наказания. Кроме того, возникает вопрос, почему правоведы так активно высказывались в пользу этого наказания, учитывая отсутствие коранического предписания, каких-либо веских оснований для него в реаль-

⁴⁴ См. Обсуждения в *Ayoub M. Religious Freedom and the law of Apostasy in Islam. Islamochristian = Islamiyat Masihiyat* 20 (1994). P. 75–91.

⁴⁵ *Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam*. P. 91

⁴⁶ *Saeed A., Saeed H. Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. P. 56. Цит. al-Jaziri. *Min kitab al-fiqh*. 5: 8.

ной деятельности Пророка, а также проблемы с хадисами, которые использовались для его обоснования.

Влияние социально-политического контекста

На этом этапе важно вернуться к рассмотрению условий, в которых существовали правоведы первых трех веков ислама. Смертная казнь, очевидно, была распространена в раннем исламе после 660 г., когда умер последний из четырех первых политических преемников Пророка. Особенно ярко это проявилось при Му'авийе ибн Аби Суфйане (ум. 680 г.), Йазиде ибн Му'авийе (ум. 683 г.) и Абд ал-Малике ибн Марване (ум. 705 г.). Фактически при них смертная казнь за политические преступления, по-видимому, становилась нормой. Например, когда Абд ал-Малик в 694 г. направил ал-Хаджаджа ибн Йусуфа (ум. 714 г.) в качестве наместника для усмирения мятежных иракцев, которые вели борьбу против государства и оспаривали его суверенность, ал-Хаджадж отправился в мечеть, созвал жителей Куфы и сказал им:

Здесь можно увидеть много чалм и бород, но очень скоро они все намокнут от крови. Здесь много голов, которые вскоре будут отрублены. Амир ал-Му'минин Абдул Малик осмотрел свой колчан и, выбрав самую твердую и смертоносную стрелу, пустил ее в вас, т. е. назначил меня вашим правителем. Я исправлю все ваши недостатки и отсутствие дисциплины и полнотью выправлю вас⁴⁷.

Эта угроза расправиться с любым антигосударственным агитатором и претендентом на власть халифа была адресована всем мусульманам, в том числе ученым и благочестивым. Более того, многочисленные сообщения описывают кровопролитие, произошедшее сразу после прихода к власти Аббасидов в середине VIII в.

⁴⁷ *Najeebabadi A. S. History of Islam. Riyadh: dar al-Salam, 2001. 2: 154.*

В этот период формировалось исламское право, составлялись сборники хадисов, развивались исламские дисциплины. Правоведы изучали принципы права и пути его развития. Все эти события происходили в условиях, когда смертная казнь за политические преступления была обычным явлением и часто назначалась правителями без участия судьи (*кади*)⁴⁸. Эти правоведы считали совершенно естественным согласиться с общими этическими установками своего времени. Конечно, они были глубоко обеспокоены убийством людей за политические преступления, но они сочли бы естественным занять твердую позицию по таким вопросам, как вероотступничество, которое они, по-видимому, рассматривали как религиозное и политическое преступление, и применить смертную казнь.

В этот период у мусульман сформировалось представление о превосходстве ислама над всеми остальными религиями, что особенно ярко проявилось в вероучениях, разработанных в IV, V и VI вв. ислама. Ученые считали необходимым провести четкое разделение между мусульманами и немусульманами (включая людей Писания) и подчеркнуть превосходство ислама. Это, по-видимому, привело к тому, что любое оспаривание его превосходства путем вероотступничества привело бы к позору мусульман и поэтому должно было караться смертью.

Поддержка свободы вероисповедания в традиции ислама

Переосмысление смертной казни должно начинаться с изучения фактических положений Корана, прямо утверждающих о том, что люди имеют право свободного выбора в вопросах веры. Примерами этого можно назвать:

⁴⁸ *Saeed A., Saeed H. Freedom of Religion, Apostasy, and Islam. P. 67.*

Скажи: «Истина от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть отвергает (ее)» (К. 18: 29).

А также:

Кто получает наставления, тот получает их для собственного блага. А кто заблуждается, тот поступает во вред себе. Ни одна душа не может нести чужого бремени. Мы никогда не наказывали людей, не направив к ним посланника (с предупреждениями) (К. 17: 15).

В этих айатах утверждается, что ответственность носит личный и индивидуальный характер, а не групповой, общинный или государственный.

Согласно Корану, в Судный день каждый предстанет перед Богом самостоятельно, и в этот день каждый человек будет заботиться лишь о себе. Коран даже напомнил Пророку, что он не несет ответственности за решения других людей:

Если тебя сочтут лжецом, то скажи: «Мне достанутся мои деяния, а вам — ваши деяния. Вы не ответственны за то, что я совершаю, а я за то, что совершаете вы» (К. 10: 41).

Поэтому принудительное обращение в другую веру противоречит кораническому пониманию свободы личности. Широко известные айаты Корана, гласящие «и да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256) и «Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть отвергает (ее)» (К. 18: 29) отвергают саму идею принуждения.

В пользу терпимости к религиозным и теологическим различиям свидетельствуют и убедительные исторические факты. Как уже отмечалось, история знает немало примеров, свидетельствующих об отказе некоторых мусульман следовать ортодоксальной позиции и отказе немусульман принять ислам. Судя по всему, мусульмане, как правило, оставляли таких людей в покое и относились к ним терпимо. Более того, практически

нет свидетельств в пользу того, что мусульманские правительства прошлого были озабочены подобным наказанием или применяли его в широких масштабах, несмотря на то, что вероотступничество существовало всегда. Широко известно лишь несколько громких случаев предполагаемого вероотступничества (например, дело мистика Мансура ал-Халладжа [ум. 922 г.] и могольского престолонаследника Дара Шукоха [ум. 1659 г.]). Часто можно видеть, что за такими делами стояли политические соображения, а обвинение в «вероотступничестве» выносилось для оправдания убийства. Основной задачей многих мусульманских правительств было обеспечение стабильности и управляемости населения, и иногда они использовали закон о вероотступничестве для устранения тех людей, кто, по их мнению, представлял угрозу этим целям, но не просто из-за их предполагаемого вероотступничества.

Заключение

Учитывая сложности, связанные с вопросами, касающимися смысла, аутентичности и контекста обсуждаемых текстов, важно учитывать некоторые аспекты и концепции при прочтении текстов, влияющих на наше понимание свободы вероисповедания. Во-первых, более широкие цели шариата (*макāsид аш-шарī‘а*), возможно, нуждаются в переосмыслении и доработке с учетом современных условий. Так, поскольку одной из целей шариата выступает защита религии, это понятие следует расширить, включив в него понимание свободы вероисповедания, соответствующее современным реалиям. Во-вторых, необходимо сохранить четкое представление об иерархии текстов. Коран должен оставаться первостепенным источником права, за ним должна следовать литература хадисов, а не наоборот. В-третьих, хотя лингвистический анализ текстов служит отправной точкой для понимания их смысла, он не должен также и завершать этот процесс. Многие правоведы и ученые анализируют важней-

шие тексты лишь с лингвистической точки зрения и не осуществляют никаких дальнейших исследований, что, возможно, приводит к упущению важных сообщений, содержащихся в тексте. Очевидно, что понимание причин существования коранических текстов и хадисов играет важную роль в их понимании. Более широкий социальный, исторический, интеллектуальный и культурный контекст, в котором они были явлены или созданы, также может быть принят во внимание при попытке определить их смысл.

В-четвертых, необходимо критически оценивать цепочки передачи хадисов для определения их надежности. Не менее важно, чтобы предполагаемые значения текстов обладали здравым смыслом, были разумными и основывались на том, что мы знаем о Пророке. В-пятых, трудности, связанные с консенсусом, побуждают проявлять осторожность при определении смысла на основе любых утверждений о консенсусе в исламской правовой традиции.

Существует множество других причин, по которым закон о вероотступничестве (включая смертную казнь) должен быть пересмотрен: Он контрпродуктивен и не служит никакой полезной религиозной, духовной, этической или моральной цели; он сводит веру и религию к политическому акту, лишенному духовности; он порождает религиозное лицемерие везде, где его применяют; он убивает творческий потенциал мусульман; он позволяет авторитарным режимам поддерживать учреждения, ограничивающие интеллектуальную и политическую свободу мусульман и их возможность обсуждать жизненно важные исламские проблемы во имя защиты ислама. Такие ограничения противоречат современным представлениям об универсальных правах человека и наносят ущерб репутации ислама и мусульман. Они также противоречат концепции свободы вероисповедания, заложенной в Коране, которая была провозглашена 1400 лет назад, задолго до появления ВДПЧ.

БИБЛИОГРАФИЯ

Al-Alwani Taha Jabir. La ikraha fi al-din. 2d ed. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006.

Australian Broadcasting Corporation. Death Sentence for Killer of Pakistan Governor. ABC news, October 1, 2011.

Ayoub Mahmoud. Religious Freedom and the law of Apostasy in Islam. *Islamochristian = Islamiyat Masihiyat* 20 (1994). P. 75–91.

Baig Khalid. On religious Tolerance. <http://articles.young-muslims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance/>. (April 27, 2001).

Baltaji Muhammad. Manahij al-tashri‘ al-islami fi al-qarn al-thani al-hijri. Cairo: Dar al-salam, 2004.

Bukhari. Saḥiḥ al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari, Arabic-English trans. Muhammad Muhsin Khan, rev. ed. Ankara: Hilal yayinlari, 1976.

El-Awa Mohamed Selim. Punishment in Islamic Law. Indianapolis: American Trust Publications, 1982.

Friedmann Yohanan. Tolerance and Coercion in Islam: Inter-faith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge: cambridge university Press, 2003.

Griffel Frank. Toleration and Exclusion: Al-Shafi‘i and al-Ghazali on the Treatment of Apostates. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, no. 3. (2001).

Grim B. J. God’s Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing // *Religious Freedom in the World*, ed. P. Marshall. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2008 // [http://crf.hudson.org/articledocs/gods Economy.doc](http://crf.hudson.org/articledocs/gods%20Economy.doc). (Accessed on October 17, 2011).

Humanistic texts. Al-Ma'arri, n. d. http://www.humanistictexts.org/al_ma%27arri.htm. (October 17, 2011).

Ibn Hazm Abu Muhammad Ali B. Ahmad B. Al-muḥalla, ed. Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Maktabat dar al-turath, n. d.

Islamic conference of Foreign Ministers. Cairo declaration on human rights in Islam. Adopted at the Islamic conference of Foreign Ministers. Cairo, 1990. http://www.unhcr.org/refworld/publisher_ArAB,,,3ae6b3822c,0.html. (Accessed on October 17, 2011).

Al-Jaza'iri A. Minhaj al-muslim. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-zzhariyyah, 1979.

Al-Jaziri A. Min kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah. Beirut: Dar al-fikr, n. d.

Kamali M. H. Freedom of Expression in Islam. Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1994.

Kohler Kaufmann, Gottheil Richard. Apostasy and Apostates from Judaism, n. d. <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1654&letter=A#ixzz1b05oQpva>. (Accessed on October 17, 2011).

Malloch Theodore. Free to choose: Economics and religion. World Trends in religious Freedom conference, Hudson Institute, July 9, 2007. <http://crf.hudson.org/articledocs/Freetochoose.doc>. (Accessed on October 17, 2011).

Al-Mawardi. The Ordinances of Government, tr. Wafaa H. Wahba. Reading, UK: Garnet Publishing, 1996.

Mayer Ann Elizabeth. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. Boulder: Westview Press, 1991.

Morsink Johannes. The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999.

Najeebabadi Akbar Shah. History of Islam. Riyadh: dar al-Salam, 2001.

Peters Kudolph, de Vries Gert J. J. Apostasy in Islam // Die Welt des Islams, new series 17, no. 1. (1976–1977).

Al-Qastallani Abu al-Abbas Shihab al-Din Ahmad. Irshad al-sari la sharḥ sahih al-bukhari. Beirut: Dar al-fikr, 1990.

Qutb Sayyid. Fi zilal al-Qur'an. Cairo: Dar al-shuruq, 1996.

Saeed Abdullah, Saeed Hassan. Freedom of Religion, Apostasy, and Islam. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2004.

Saeed Abdullah. Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. Abingdon: Routledge, 2006.

Al-Samara'i Nu'man Abd al-Raziq. Ahkam al-murtadd fi al-Shari'ah al-islamiyah. Beirut: Dar al-arabiyyah, 1968.

Al-Sarakhsi Muhammad B. Ahmad. Al-Mabsuṭ. Beirut: Dar al-ma'rifah, n. d.

Al-Shafi'i Imam Muhammad b. Idris. Al-Risalah fi usul al-fiqh (Treatise on the

Foundations of Islamic Jurisprudence). Translated by Majid Khadduri. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008.

Shaltut Mahmud. Al-Islam: 'Aqidah wa Shari'ah. Kuwait: Matabi' dar al-Qalam, n. d.

Subasi Turgut. The Apostasy Question. The Apostasy Question in the context of Anglo-ottoman relations 1843–1844. Middle Eastern Studies 38, no. 2. (2002).

United Nations Treaty Collection. Status of Ratifications: International Covenant on Civil and Political Rights, 2011 // http://treaties.un.org/Pages/Viewdetails.aspxsrc=TrEATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en. (Accessed on October 17, 2011).

United Nations General Assembly. Universal Declaration of Human Rights. Adopted by the un general Assembly 10 december 1948." <http://www.un.org/en/documents/udhr/>. (Accessed on October 17, 2011).

Al-Zuhayli Wahbah. Al-Fiqh al-islami wa adillatuhu, vol 6. Damascus: Dar al-fikr, 1997.

Zwemer S. M. The Law of Apostasy in Islam. London: 1924.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Некоторые люди вынуждены притворяться вероотступниками: «кроме тех, кто был принужден к этому, тогда как в его сердце покоилась твердая вера» (К. 16: 106). *Лā икрāха фй дйн* было раскрыто в следующем контексте: один юноша был обращен в христианство торговцами маслом из Сирии. Его отец спросил Пророка, будет ли он отвечать за то, что не предупредил об этом событии. Данный хадис представляет собой аббасидскую пропаганду против алавитов и вообще не должен считаться хадисом. В альтернативном хадисе приводятся только три случая, когда смертная казнь разрешена, кроме того, в нем не используется ни одного слова, соответствующего слову «*ридда*».

— Племя урайна осложняет ситуацию. Убивали ли их за вероотступничество или за *хирāба* (общественный терроризм)? Бухари упоминает их *хирāба* в своем труде, но ничего не говорит о *ридда*. Существует также следующее сообщение: Му‘аз ибн Джабал однажды нашел иудея, принявшего ислам, но затем вышедшего из него. Он настаивал на том, чтобы этот человек был убит на месте. Умар постановил, что ему должно быть дано три дня на покаяние, а затем он должен быть убит, если не сделает этого.

— Какова обратная сторона свободы вероисповедания? Большинство из десяти заповедей — это религиозные предписания, ограничивающие свободу вероисповедания. Для евангелистов свобода вероисповедания означает право на прозелитизм в любой точке мира.

— Заффарулла Хан был представителем Пакистана на дебатах по декларированию прав человека. Джамил Баруди, ливанский христианин, представлял Саудовскую Аравию.

— В своей лекции во Фрайберге Патриция Крон сказала, что мусульмане любят говорить об этих вещах, но пока не претворяют их в жизнь.

— Вместо того чтобы рассуждать о том, почему правоведы принимают этот хадис, мы должны спросить, чего они пытаются добиться, включая его в свой фикх.

— Коран ясно говорит о том, что Бог накажет вероотступников в Судный день. Вопрос лишь в том, подлежат ли они наказанию в этой жизни.

— Умар однажды избил нераскаявшегося алкоголика, принявшего христианство, а потом изгнал его. Этот человек присоединился к византийской армии, и Умар поклялся, что больше не будет изгонять людей. Таким образом, нет никаких сомнений в том, что он выступал в поддержку смертной казни предателей.

— Свобода обращения в другую веру важнее, чем поощрение лицемерия. Так было в Медине, и Пророк служит для нас лучшим примером.

— И шафиитские, и маликитские правоведы говорят, что этот хадис неконкретен, поскольку в нем, по-видимому, содержится требование убивать христиан, ставших мусульманами. Нам необходимо обратиться к другому хадису, поскольку он действительно предполагает, что всякий вероотступник может быть убит.

— Пророк наказывал за предательство, а не за вероотступничество.

— Новая книга издательства МИИМ по проверке подлинности хадисов может оказаться здесь очень полезной. Бухари сосредоточился только на цепочках передачи, что в его время было главной задачей.

— В историческом плане хадисы занимали второстепенное место по сравнению с тем значением, которое им уделяется сегодня.

— Бухари и Муслим действительно собрали руководства по фикху, организованные по тематическому принципу.

— В раннем исламе существовало движение приверженцев хадисов (*ахл ал-хадйс* — *примеч. пер.*), конфликтовавшее с остальными правоведами, однако со временем именно это движение стало доминирующим. Основным камнем преткновения стала путаница между хадисами и Сунной.

— Вопрос о различии между хадисами и Сунной рассматривался во время предыдущего летнего института для ученых МИИМ. Имам Малик занимался живой сунной, практикой жителей Медины, а не хадисами как таковыми. Его книга не входит в число *ситтах* (шести суннитских сборников хадисов).

— Как законодатели мусульманских стран должны относиться к новообращенным христианам, которые становятся борцами с исламом?

— Что мы думаем о гегемонистских дискурсах? Как вопросы религиозной свободы связаны с геополитическими проблемами?

— Наказывали ли за *ридда* или за действия вероотступников в связи со шпионажем, а не только с борьбой против ислама?

— Лицемер — лучший шпион, чем вероотступник.

— Существует хадис, согласно которому кровь мусульман может быть пролита только в трех случаях: за прелюбодеяние в браке, за убийство и за оставление религии и общины для того, чтобы восстать против Аллаха. Две группы считают, что всех этих людей следует сразу же казнить, однако ибадиты утверждают, что женщина должна быть приговорена к пожизненному заключению, чтобы она могла покаяться.

— Хотя так называемые войны с вероотступниками используются в качестве доказательства убийства вероотступников, это не совсем верное название для них. Умар не соглашался с решением Абу Бакра вести эти войны, поскольку некоторые мятежники были отступниками, а другие — просто неплательщиками налогов.

— Мы ценим свободу вероисповедания, когда мы в меньшинстве, и меньше ценим ее, когда входим в состав большинства. Без свободы вероисповедания власти контролируют все во имя религии; однако совет, который Пророк получил от Бога, заключался лишь в том, чтобы донести свое послание. Взаимность и свобода вероисповедания должны касаться каждого.

— Современные дискуссии окрашиваются тем, как мусульмане видят свое положение по отношению к остальному миру. Речь идет о нашей гордости, а не просто о богословском или юридическом аспекте этой проблемы. Даже в исторических дебатах этот вопрос был в значительной степени политическим.

— Вероотступничество вполне может быть связано с предательством или другими политическими действиями, особенно в ранний период существования Медины, но не столь сильно в более поздний период.

— Имам Малик проводит четкое различие между Сунной и хадисом. Шафииты воспринимают хадис как ясное изложение Сунны.

— Коран использует термин *имāн* для обозначения веры и проводит четкое различие с исламом. Речь идет о свободе. Отсутствие свободы — это та проблема, с которой мы сталкиваемся в мусульманском мире.

ИФТА́', ОСНОВАННАЯ НА ШУ́РА́: ПРОБЛЕМА ОБОБЩЕСТВЛЕНИЯ ФАТВ

ИМАД-АД-ДИН АХМАД

АННОТАЦИЯ

Одним из основных вызовов процессу развития юриспруденции в современном мире стала специализация знаний, которая сделала процесс вынесения правовых заключений как никогда сложным. К числу факторов, способствующих возникновению этой проблемы, относятся объем имеющихся данных, сложность их понимания, вариативность культурных контекстов, в которых осуществляется применение правовых решений, все большая удаленность юристов от языка оригинала и контекста текстовых источников, а также сложность социальных условий, в которых приходится применять решения. Была предложена новая методология: коллегиальный процесс вынесения фатв. Выдвигается аргумент, что поскольку ни один ученый не может овладеть всеми знаниями, необходимыми для принятия решения по ряду актуальных вопросов, то необходим некий механизм коллективной *ифта́'*.

Рассмотрим этот аргумент, а также некоторые возражения и препятствия на его пути. Мы предлагаем не разрабатывать

совершенно новую коллективную методологию, но объединить традиционную концепцию *шūrā* (совещание) с современными научными методологиями экспертной оценки и новыми достижениями в области онлайн-коммуникаций. Такой подход позволит реализовать методики, использующие новейшие технологические и научные достижения при сохранении фундаментальных принципов развития юриспруденции. Этот процесс позволяет дополнить классические тексты достижениями научного исследования, вовлечь в процесс изучения специалистов в областях социальных и физических наук наряду с учеными традиционного толка, а также восстановить разграничение между государством и наукой, характерное для раннего исламского общества, и избежать дробления институтов на «секты». После обсуждения того, как полученные результаты могут стать достоянием гражданского и политического общества, мы проиллюстрируем этот вопрос на примере таких особенно сложных современных проблем, как реформирование календаря и исследование эмбриональных стволовых клеток.

Введение

В классическую эпоху исламской юриспруденции — от прихода к власти Аббасидов до падения Андалусии — лучшими из лучших считались те ученые, которые не только обладали острым интеллектом, необходимым для ясной оригинальной и аналитической аргументации, но и имели широкие общие знания в любой той области, которая могла бы повлиять на их рассуждения в области права. Темпы развития новых знаний в последние столетия растут в геометрической прогрессии, а «людей эпохи Возрождения» не появлялось в достаточном количестве, пожалуй, с самой эпохи Возрождения. В настоящее время число специалистов, разбирающихся в тонкостях отдельных областей знания, значительно превышает число людей, обладающих широким диапазоном

знания. И даже лучшие из них могут специализироваться не более чем в нескольких областях, а потому вынуждены опираться на других специалистов для получения подробных знаний в других областях. Такая крайняя специализация, характерная для современного мира, создает одну из главных проблем для развития юриспруденции и затрудняет вынесение правовых суждений (*ифтā*’) как никогда ранее.

Некоторые полагают, что поскольку ни один ученый не может обладать всеми знаниями, необходимыми для иджтихада по вопросам, требующим значительных технических знаний в специальных областях, то необходимо разработать новую методологию совещательной *ифтā*’. В данной статье рассматриваются аргументы в пользу обобществления фатв, конкретные проблемы, возникающие при их формулировании, и решения по преодолению возникающих препятствий и возражений. Хотя ни один человек не может овладеть всеми существующими сегодня областями знаний, каждый, кто занимается *ифтā*’ в любом качестве, должен иметь базовое представление о многих дисциплинах, в том числе о методологии исследований, текстовом анализе, физических и социальных науках.

Историческая перспектива

Мы не ставим перед собой задачу подробного исторического обзора, а ограничиваемся кратким изложением некоторых основных моментов, позволяющих представить проблему в исторической перспективе. Затем мы рассмотрим, как изменились обстоятельства и какие изменения необходимо внести в существующую методологию.

По традиции лучше всего начать с определения ключевых терминов. Фатва — это не обязывающее юридическое заключение, а *ифтā*’ — процесс вынесения такого заключения. Полученное правовое заключение следует отличать от обязывающего правового решения (*кадā*), выносимого судьей

(*kāḍī*). Судья рассматривает судебные тяжбы, а муфтий дает правовые заключения по самым разным вопросам — от ритуалов, семейных отношений до политических вопросов. Муфтий, осуществляющий *ифтā'* и издающий фатву, может относиться к двум категориям: (1) муджтахид, обладающий квалификацией, позволяющей ему заниматься оригинальной юридической мыслью и издавать фатвы на основе собственных рассуждений, вытекающих из источников исламского права, и (2) тот, кто не обладает такой квалификацией, но хорошо знаком с анализом предыдущих муджтахидов (*мукаллад*) и потому обязан ссылаться на первоисточники при составлении своей фатвы⁴⁹.

Интересно, что некоторые из проблем, с которыми сталкивается современная *ифтā'*, существовали с самых ранних времен, включая, например, «покупку фатвы» и оценку компетентности муфтия⁵⁰. Поскольку подавляющее большинство таких мнений высказывалось в устной форме, записи о них не сохранились⁵¹. Впрочем, это не страшно, поскольку большинство из них касалось рутинных, не вызывающих разногласий вопросов и было вызвано лишь тем, что низкий уровень грамотности спрашивающих не позволял им самостоятельно искать ответы. В таких условиях скудость письменных источников не представляла проблемы⁵². Несмотря на то, что вопросы фикха и *ифтā'* пересекаются, развитие первого отличается формально-системной эволюцией. *Ифтā'*, направленная на решение конкретных реальных проблем, часто остается незафиксированной.

⁴⁹ *Messick B. Fatwa: Process and Function // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito. Oxford, NY: Oxford University Press, 1995. P. 10.

⁵⁰ *Ibid.* P. 11.

⁵¹ *Ibid.* P. 10.

⁵² *Ibid.* P. 11.

С течением времени и эволюцией различных внешних обстоятельств (будь то политические и научные условия сначала, а затем и условия технического прогресса) институты *ифтā* также претерпели различные изменения: «До XI в. н. э. муфтий был просто тем, кто издавал фатвы, а единственными необходимыми условиями для становления оных была его компетентность и признание со стороны ученого сообщества. Начиная с XI в. за государственной должностью муфтия закрепилось частное занятие *ифтā*»⁵³. Эта должность становилась все более политизированной до той степени, что при османах главный муфтий, «*шайх ал-Ислām*», не стал назначаться и смещаться только султаном», который «в исполнении своих решений зависел от светской власти *кādī*»⁵⁴.

В течение последних двух столетий муфтии все чаще заявляли о своем праве не быть связанными таклидом с вынесенными ранее фатвами. Кроме того, административные структуры колониальных держав и последующие постколониальные режимы, узурпировавшие функцию *ифтā*, сместили фокус внимания муфтиев с вопросов повседневной жизни в область «антиколониального сопротивления и [...] борьбы за национальную независимость»⁵⁵. В настоящее время муфтиям приходится решать проблемы, связанные с различными аспектами современности.

В то же время наблюдается экспоненциальный рост объема человеческих знаний и степени специализации в разрастающихся областях знаний. Как муфтий может самостоятельно ответить на вопрос, например, о медицинской этике, если он не разбирается в проблематике медицины и не имеет представления о рассуждениях специалистов по этике в ме-

⁵³ *Dallal A. S. Fatwas: Modern Usage // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 13.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid. P. 15.*

дицинской профессии? Если он не знаком с имеющейся технической информацией и не обладает необходимой для ее понимания квалификацией, ему остается либо строить догадки, либо прислушиваться к советам консультантов. Но эти консультанты, в свою очередь, могут быть не знакомы с Кораном и Сунной. Мы, как люди, живущие на Западе, сталкиваемся с дополнительными проблемами: муфтиями-иммигрантами и/или иностранцами, которые не знакомы с культурным контекстом, в котором должны применяться их юридические решения. Во всем мире проблемы возникают из-за все большей удаленности правоведов от языка и контекста первоисточников, а также из-за сложных социальных условий, в которых приходится реализовывать их постановления.

Препятствия обобществления и возражения против него

Некоторые считают, что многие проблемы, о которых говорилось выше, могут быть решены путем обобществления *ифтā*'. Так как ни один ученый не может овладеть всеми знаниями, необходимыми для формулирования реалистичного и адекватного постановления, объявляется необходимым некий механизм коллегиальной *ифтā*'. Рассмотрим доводы в пользу этого предложения, а также некоторые возражения и препятствия.

Оставив пока в стороне вопрос о том, какими могут быть эти механизмы, рассмотрим абстрактные преимущества наличия нескольких участников процесса. Почему несколько человек лучше, чем один? Позволяя нескольким сторонам сотрудничать в принятии решения, группа, занимающаяся *ифтā*', выигрывает от взаимодополняемости знаний своих членов. Исследователи-медики, не знающие коранического арабского языка, знатоки арабского языка, не знающие медицины, биоэтики, не изучавшие историю ислама, политиче-

ские теоретики, не знающие хадисов, и классически образованные исламские правоведы, не имеющие опыта проведения современных научных исследований, могут компенсировать недостатки друг друга. Такое сотрудничество может также обеспечить контекст для взаимного вклада в решение конкретных проблем, которые теоретически мог бы решить гипотетический выпускник университета ал-Азхар, получивший Нобелевскую премию по медицине, если бы такой человек существовал.

Как бы ни была привлекательна эта фантазия, при попытке представить себе наиболее подходящий механизм проведения данного процесса возникают серьезные противоречия. Представим себе, что был создан некий комитет, занимающийся исследованиями эмбриональных стволовых клеток. В целях аргументации предположим, что в нем представлены все возможные профильные дисциплины. Если члены комитета образуют совещательный орган по образцу парламента, то как будут интегрированы в процесс обсуждения и принятия решений представители соответствующих областей знаний? Квалифицированные муджтахиды будут возражать против придания какой-либо роли медицинским техникам и низведут их до статуса советников без права голоса, к которым можно обращаться за технической информацией. Медицинские эксперты же могут посчитать, что их идеи недостаточно понятны специалистам по религиозному праву, которые не в состоянии интегрировать их в целостную фатву.

Еще одна проблема, с которой мы должны столкнуться, — это объем миссии таких комитетов. Какой должна быть их задача — революционной или эволюционной? Должны ли они создать совершенно новое понимание шариата, которое заменит старые школы фикха? Должны ли они как можно точнее следовать ранее существовавшим и, следовательно, лишь корректировать старые фатвы в соответствии с теми незначительными частицами, которые необходимы для ре-

шения задач, поставленных в заданных вопросах? Например, если житель Ванкувера (Канада) жалуется, что старые фатвы о времени начала и окончания поста не могут быть выполнены, поскольку классические определения времени *ишā'* и *фаджр* не соответствуют действительности, следует ли ему сказать, чтобы он прервал пост в местное время восхода солнца (*магриб*) (20:17 первого дня рамадана). Или же всем людям, живущим на его долготе, следует принять время *магриб* и *фаджр*, установленное на широте Мекки — 18:50 и 4:22 соответственно?

Способы обобществления

Рассматривая вопрос о том, как можно придать общественный характер традиционно индивидуализированному процессу, следует начать с выделения двух способов обобществления: «парламентский» и «научно-исследовательский» вариант взаимодействия членов коллектива.

В парламентском варианте участники обсуждают вопросы, которые могут быть поставлены перед ними в виде фатв. Как и положено в таких дебатах, обсуждаются достоинства каждого предложения, выдвигаются и рассматриваются поправки, проводится голосование по предложенным поправкам, заменяющим их поправкам, изменениям, дополнениям и т. д. до тех пор, пока большинство (или некое квалифицированное большинство), в зависимости от необходимости, не согласует окончательную форму.

Такой подход, однако, имеет огромные недостатки. Как уже было сказано выше, непременно возникнут споры о том, кто имеет право голоса при таком обсуждении. Некоторые члены совещательного органа будут более «равными», чем другие, в том смысле, что последним может быть позволено участвовать в обсуждении, но не голосовать. При выработке поправок могут быть достигнуты политические компромис-

сы, и итоговая фатва может представлять собой гибрид, который полностью одобряют немногие, если вообще кто-либо из членов учредительного органа. Однако это единственный конечный продукт, который может сформулировать парламентский процесс. Иными словами, то, что должно быть юридическим процессом, будет политизировано. Сходство такого метода с парламентским регулированием вызывает в памяти известную сентенцию о том, что тот, кто любит законы, как и тот, кто любит колбасу, никогда не должен видеть, как их создают.

Альтернативный способ — научно-исследовательский вариант — предполагает, что муджтахид вырабатывает свое мнение итеративно и каждую итерацию представляет на рассмотрение. На каждом этапе оно подвергается экспертной оценке, и соответствующие предложения учитываются в следующей итерации. Кроме того, публикация таких фатв позволяет конкурентам публиковать альтернативные фатвы, сформированные на основе работы своих коллег. Недостатками этого способа можно считать его медленность и отсутствие гарантии того, что конкурирующие фатвы будут отменены. Я думаю, что эти недостатки могут быть приемлемой ценой за процесс, который обещает сравниться с успехом современных научных исследований (которые также проводятся медленно и часто приводят к появлению конкурирующих моделей) в достижении истины. Следует напомнить, что конкурирующие фатвы — обычное явление в истории ислама. Тем, кому нужна мгновенная фатва, придется довольствоваться индивидуальной фатвой и отказаться от преимуществ обобществления.

Предложенный механизм

Мы предлагаем не разрабатывать совершенно новую коллективную методологию, но объединить традиционную концепцию *шūrā* (совещание) с современными научными мето-

дологиями экспертной оценки и новыми достижениями в области онлайн-коммуникаций. Такой подход позволит реализовать методики, использующие новейшие технологические и научные достижения при сохранении фундаментальных принципов развития юриспруденции. Этот процесс позволяет дополнить классические тексты достижениями научного исследования, вовлечь в процесс изучения специалистов в областях социальных и физических наук наряду с учеными традиционного толка, а также восстановить разграничение между государством и наукой, характерное для раннего исламского общества, и избежать дробления институтов на «секты».

Для обозначения предлагаемого метода я использую термин ОКЛ, означающий «онлайн-коллаборативный метод», поскольку он объединяет академические исследования с возможностями экспертной оценки, предоставляемыми новейшими технологиями, и при этом сохраняет преимущества эволюционного подхода, который остается связанным с традиционными методами. Технология wiki, наиболее известная по ее реализации в Википедии, представляет собой популярный метод сетевого сотрудничества. Работа первоначального автора публикуется в Интернете, после чего доказавшие свою состоятельность соавторы могут вносить в нее изменения и/или дополнения. Однако такой подход чреват «трэшингом» — явлением, в ходе которого люди, придерживающиеся разных точек зрения, неоднократно изменяют материал друг друга. Поэтому я не предлагаю его в качестве жизнеспособного метода ОКЛ. Мое предложение ближе к так называемому «сайту совместных вопросов и ответов», например, к сайту, работающему на основе технологии `stackoverflow`⁵⁶.

⁵⁶ См. `stackoverflow.com`. (Accessed July 17, 2011).

Можно создать сайт ОКЛ, на котором широкая общественность может размещать вопросы, по которым она хочет получить фатву. Отклики на первые варианты фатв будут публиковаться для закрытой аудитории рецензентов, затем пересматриваться уполномоченными коллегами и комментироваться более широким кругом экспертов, которые смогут комментировать (но не изменять) опубликованный текст. После доработки и принятия окончательной формы фатва будет доступна широкой общественности для чтения и дальнейших комментариев. Ничто в этой модели не препятствует публикации конкурирующих фатв в ответ на один запрос. Несмотря на то, что можно создать механизмы согласования и примирения таких фатв, для того чтобы избежать раскола, необходимо сохранить возможность допускать несколько решений (пусть даже взаимоисключающих). Если, например, на какой-то вопрос есть суннитский и шиитский ответ, то нет причин не публиковать оба. При этом следует четко обозначить традиции, к которым они принадлежат, чтобы помочь обычному человеку выбрать одну из них.

Авторами первоначального проекта могут быть либо муджтахиды, обладающие определенными знаниями в технических областях экспертизы вопроса, либо технические эксперты, знакомые с традиционными текстами по соответствующим вопросам; комментаторы и редакторы могут основывать свои комментарии и поправки на основе *макāsид*, или же на технических, или традиционных соображениях, поскольку желательно, чтобы в конечном итоге были учтены все эти аспекты. Как и в случае с научным рецензированием, те, кто издадут фатвы, должны полностью рассмотреть все возможные критические замечания, хотя они могут и опровергнуть любое из них. В окончательной версии фатвы будет сохранена большая часть обсуждения спорных моментов, как это обычно бывает в хорошо написанной классической фат-

ве, и все фатвы будут завершаться словами *Аллāху а'лам* (Бог знает лучше).

Осуществление этого предложения потребует совместной работы групп программистов и административного совета по отбору и назначению авторов фатв, редакторов и экспертов-консультантов. Распространение результатов заложено в самом механизме, поскольку Интернет сам осуществляет распространение информации. Такие институты гражданского общества, как мечети и исламские федерации, могут быть мотивированы к использованию полученной фатвы путем предоставления им роли в процессе подбора и администрирования. Мусульманским предприятиям можно предложить размещать рекламу на сайте, тем самым стимулируя их к внедрению фатвы в свою деятельность. При этом необходимо обеспечить академическую чистоту процесса отбора и проверки. Необходимо предусмотреть конституционные гарантии, чтобы оградить деятельность от коррупции (например, рекламодателя, добывающегося фатвы, благоприятной для обозначения того или иного продукта питания или финансового товара как халяльного). Разработка таких гарантий выходит за рамки данной статьи.

Наглядные примеры

Реформа календаря

Совет по фикху Северной Америки (СФСА) предпринял попытку реформировать исламский календарь с помощью парламентского метода коллективной *ифтā'*. В июне 2006 г. официальные члены совета почти успешно провели консультации с тремя учеными, не входящими в совет: инженером, физиком-ядерщиком и астрономом. Эти консультанты представили свои конкурирующие предложения по определению даты появления полумесяца *хилāl* и были опрошены членами СФСА. В свою очередь, по мере того как члены СФСА при-

водили свои аргументы, ученые имели возможность комментировать и задавать вопросы. В результате голосования было принято предложение астронома — «Единый исламский календарь для Западного полушария» (ЕИК)⁵⁷, согласно которому дата наступления нового месяца определяется по астрономическому новолунию перед заходом солнца в Макке.

Однако уже через сорок восемь часов СФСА дала задний ход и приняла предложение физика-ядерщика, который в частном порядке лоббировал его после окончания сессии. Оно предусматривало принятие решения о рождении новой луны в полдень по средневропейскому времени, что привело бы к задержке начала исламского месяца на один день примерно в одном случае из восьми. Официальная позиция, приведенная на сайте СФСА, гласит лишь, что «для установления лунного исламского календаря необходимо использовать условную точку отсчета. Можно использовать международную линию перемены даты (ЛПД) или среднее время по Гринвичу (ГСВ)»⁵⁸. Уже в следующем году она вновь изменила свою позицию и приняла позицию Европейского совета по фатвам и исследованиям (ЕСФИ): «Солнцестояние должно происходить до захода солнца в Мекке, а Луна должна заходить после захода солнца в Мекке». Это позволило установить дату на один день раньше, чем в ЕИК, приблизительно один раз из восьми, а в соответствии с предыдущей позицией СФСА — один раз из четырех⁵⁹.

Приведенная история показывает политизированность *uḥmā'*, к которой способен привести парламентский подход.

⁵⁷ Ahmad I. A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere. Bethesda, MD: Imad-ad-dean, Inc., 1990.

⁵⁸ FCNA. Decision on determining the Islamic lunar calendar, // FCNA. December 5, 2010. <http://www.fiqhcouncil.org/node/13>. (Accessed May 26, 2011).

⁵⁹ Этот календарь идентичен календарю *умм ал-Кура*, используемому в Саудовской Аравии в качестве государственного календаря.

К проблемам такого подхода можно отнести постоянную смену позиций, не говоря уже о частом несоблюдении собственной фатвы (это слишком хорошо известно и не требует цитирования), как могли бы развиваться события, если бы в работе был задействован ОКЛ? Основанная на ЕИК фатва могла бы стать первоначальным проектом, а комментарии, вопросы и критические замечания ученых-консультантов и членов СФСА аннотировались и обсуждались в режиме онлайн по мере развития предложения. После этого фатва могла бы свестись к окончательному варианту или, в случае неудачи, к двум-трем вариантам. Мне кажется, что даже в случае возникновения разногласий вряд ли в итоге получилось бы более трех позиций, описанных выше, или бы эволюция заняла бы более пяти лет, которые потребовались СФСА с момента первоначальной встречи в 2006 г., чтобы прийти к расплывчатому заявлению на сайте СФСА, о котором говорилось выше.

Исследование эмбриональных стволовых клеток

Позиция шиитов в отношении исследования эмбриональных стволовых клеток хорошо известна⁶⁰, а в Иране, по некоторым данным, уже ведутся исследования по этому вопросу⁶¹. Американское мусульманское сообщество еще в 2010 г. обсуждало этот вопрос, когда Исламский институт «в сотрудничестве с Советом по фикху Северной Америки (СФСА), Североамериканским советом по исламской юриспруденции, Высшей школой исламских и социальных наук

⁶⁰ Meyer M. Stem cell research Is consistent with Shia Islam // Muslim Voices, December 9, 2009. <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>. (Accessed May 26, 2011).

⁶¹ Washington Times. Iran at forefront of stem cell research. Washington Times, April 15, 2009. <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-at-forefront-of-stem-cell-research/?page=1>. (Accessed May 26, 2011).

(ВШИСН) и Международным институтом исламской мысли (МИИМ) созвал группу экспертов, [...] состоящую из медиков, ученых и исламских ученых» для подробного обсуждения «всех аспектов этой темы с целью выработки исламской точки зрения на исследования стволовых клеток»⁶². Они пришли к выводу, что такие исследования допустимы при соблюдении определенных условий, заключив при этом: «Это исламское суждение, которое может быть дополнено в случае неизвестных нам на данный момент научных достижений»⁶³.

ОКЛ могли бы начать с изложения шиитской позиции и предоставить консультантам, участвовавшим в конференции СФСА, возможность вносить в нее любые комментарии и изменения. Неограниченное разнообразие областей знаний, которые могут быть привлечены в рамках ОКЛ, компенсировало бы отсутствие подготовки по биоэтике, что стало бы очевидным для тех муфтиев, которые занимались этим вопросом до настоящего времени⁶⁴. В худшем случае согласование останется незавершенным. Но даже в этом случае текущее состояние мнений будет постоянно обновляться и будет доступно для интересующихся без необходимости проведения каких-либо дополнительных конференций. Иными словами, современная фатва была бы доступна в любое время.

⁶² *FCNA*. Embryonic Stem-cell research // *FCNA*, December 6, 2010. <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>. (Accessed May 26, 2011).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Sachedina A.* Islam, Healthcare, and Spirituality // *IIIT Summer Institute on Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges of Authority, legitimacy, and Relevance*. Herndon, VA: IIIT, 2014. P. 163–182.

Заключение

Мы живем в эпоху высокой грамотности, в том числе компьютерной, когда все большее число мусульман может воспользоваться возможностью поиска фатвы, а не полагаться на устную передачу. Это обострило проблему покупки фатв с точки зрения спроса и публикации фатв с неопределенной репутацией с точки зрения предложения. Создание хорошо организованного ОКЛ позволило бы решить обе проблемы. Участники будут в режиме реального времени получать необходимое образование в соответствующих областях текстов, тафсира, контекста, науки и техники. Единый сайт фатв обеспечит возможность контроля качества со стороны спроса и станет рыночным сдерживающим фактором для распространения сайтов фатв со стороны предложения (подобно тому, как Википедия и Google доминируют в сферах wiki-энциклопедий и поисковых систем соответственно). Вовлечение в этот процесс всех экспертов будет способствовать как предотвращению религиозного раскола, так и повышению качества фатв. Ни предложенные здесь идеи, ни любая форма обобществления не могут устранить необходимость для участников современной *ифтā* иметь базовое представление о различных дисциплинах, включая методологию исследований, текстовый анализ, физические и социальные науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ahmad Imad-ad-Dean. A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere. Bethesda, MD: Imad-ad-dean, Inc., 1990.

Dallal Ahmad. S. Fatwas: Modern Usage. Edited by John Esposito. // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Oxford: Oxford University Press, 1995.

FCNA. Decision on determining the Islamic lunar calendar, // FCNA. December 5, 2010. <http://www.fiqhcouncil.org/node/13>. (Accessed May 26, 2011).

FCNA. Embryonic Stem-cell research // FCNA, December 6, 2010. <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>. (Accessed May 26, 2011).

Messick Brinckley. Fatwa: Process and Function // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John Esposito. Oxford, NY: Oxford University Press, 1995.

Meyer Megan. Stem cell research Is consistent with Shia Islam // Muslim Voices, December 9, 2009. <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>. (Accessed May 26, 2011).

Sachedina Abdulaziz. Islam, Healthcare, and Spirituality // IIIT Summer Institute on Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges of Authority, legitimacy, and Relevance. Herndon, VA: IIIT, 2014.

Stackoverflow.com. (Accessed July 17, 2011).

Washington Times. Iran at forefront of stem cell research. Washington Times, April 15, 2009. <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-at-forefront-of-stem-cell-research/?page=1>. (Accessed May 26, 2011).

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Мухаммад Адам аш-Шайх

Я считаю, что коллективно принятые фатвы чрезвычайно важны в силу указанных причин. Когда Пророка спросили, кто будет отвечать на вопросы людей после его смерти, он сказал, что для этого будет необходимо предпринимать совместные усилия. *Хилāl* и *халāl* — это примеры областей, обозначенных советом по фикху. К сожалению, покупка фатв — вполне реальная практика. Кто-то может вопрошать, что лучше — отношения между парнем и девушкой вне брака или временный брак *му'ta*? Если вы скажете, что и то и другое — *харām*, то вас проигнорируют. Можно сказать, что практика *му'ta* воспрещена, но, по крайней мере, за это вы не будете подвергнуты *хадд*. Воистину, *Аллāху а'лам*. Это единственная часть любой фатвы, которая не подлежит обсуждению. Лучше сказать «я не знаю», чем совершать *тахбйз*. Что касается СФСА, то мы вновь приглашаем доктора Имада к нам

Участник дискуссии: Джамал Барзинджи

Обязывающая сила фатвы напрямую зависит от ее автора. Я бы хотел, чтобы больше уделялось внимание соотношению суннитских и шиитских методов. Я провожу различие между подходом *шурā* и коллегиальной фатвой. В Саудовской Аравии действительно существует практика консультаций с экспертами, однако издатели фатв считают, что знают больше, поэтому нужно выступать за то, чтобы мнение экспертов было основополагающим. Мы предполагаем, что ученые, которые погружаются лишь в изучение шариата, — это менее

компетентные специалисты, что, к сожалению, соответствует действительности. Что легче: научить банкира исламу или научить исламского ученого банковскому делу? Я бы хотел, чтобы высшее образование в области шариата могли получить только те, кто предварительно получили высшее образование по какой-либо другой дисциплине. Я бы предпочел модель Верховного суда. Также меня беспокоит вопрос контроля над рекламодателями. Доктор Таха придерживался действительно смелых позиций касательно *макāsид аш-шарī‘а*. С тех пор как он уехал в Египет, мы не нашли ему замены. Организация исламского сотрудничества (ОИС) была бы подходящей организацией для выполнения этой задачи. NASA может точно определить местоположение и фазу Луны каждую секунду, так почему же наше политическое руководство не может принять эти заключения? Я предлагаю: (1) возродить СФСА; (2) пополнить его штат экспертами в области медицины, астрономии и других областях; (3) привлечь больше ученых к интенсивным курсам по изучению шариата, а наших перспективных знатоков шариата — к интенсивным курсам по общим знаниям и современным технологиям, потому что наиболее способные из них оценили бы это весьма высоко; (4) настаивать на высокой роли *макāsид* в выводе нас из застоя; (5) проявлять гордость за *фикх ал-‘акаллийāt*, который, *иншиā‘Аллāх*, превратится в *фикх ал-авлавийāt*.

Имад-ад-Дин Ахмад

Я буду рад консультироваться с СФСА, независимо от того, согласны они со мной или нет, при условии, что мои взгляды не будут искажены. Обязывающие фатвы, о которых говорил доктор Джамал, наглядно демонстрируют проблемы взаимодействия государства и ученых. Великие раннеисламские ученые были известны тем, что отказывались сотрудничать с правительством. Академический авторитет тем и от-

личается, что он не предполагает принуждения и основан на уважении слушателя к профессору. У шиитов, правда, более структурированная система, чем у суннитов, и они требуют, чтобы люди сами примыкали к какому-либо ученому. Но даже их ведущие ученые, такие как айатулла Систани, позволяют людям свободно принимать решения других ученых.

Знания экспертов носят обязательный характер, сравнимый с экспертной оценкой. Научные эксперты, не обладающие знаниями в области исламского права, должны быть допущены к участию в процессе, но не должны препятствовать получению результата. То же самое касается и так называемых ученых в области шариата, не обладающих знаниями по рассматриваемому вопросу. Предложение д-ра Джамала о получении высшего образования в какой-либо другой области в качестве предварительного условия для работы в области шариата весьма интересно и, возможно, избавит от необходимости проведения коллегиальной *ифтā'*. Но если и нет, то я думаю, что его можно включить в мое предложение, согласно которому лица, осуществляющие редакционный контроль над публикуемыми фатвами, должны быть сведущи как в исламском праве, так и в соответствующей светской науке (науках).

Мне придется серьезно подумать над Вашим предложением о модели Верховного суда, однако, если Вы посмотрите на Верховный суд США, то увидите, что он не полностью устранил проблемы политизации. Меня также беспокоит негативное влияние рекламодателей, но я думаю, что с этим можно справиться средствами правового регулирования, поскольку Интернет настолько дешев, что вы не станете его рабами. В любом случае всегда есть вероятность конкуренции. Учитывая эту ситуацию, я считаю, что любой сайт должен быть настолько качественным и добросовестным, чтобы к нему тянулись самые квалифицированные ученые. Я не очень верю в ОИК из-за опасений по поводу политизации.

Почему недостаточно NASA, так это потому, что есть некоторые сугубо исламские проблемы, в отношении которых у этой организации не может быть собственного мнения. К примеру, Пророк не принимал во внимание науку своего времени. На эти вопросы следует отвечать на основе *макāsид*, а не науки.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— *Мут‘а* не имеет никакого отношения к фатвам, ведь это вопрос, касающийся фикха. Все знают, что эта практика была некогда распространена, однако все расходятся во мнениях относительно того, была ли она упразднена. Поэтому, возможно, стоит предложить институционализацию фатв, а не их обобществление. Некоторые предлагают создать исследовательские институты, которые занимались бы этими вопросами, чтобы муджтахиды давали свои заключения. Многое из этой работы можно было бы включить в нее. Можно пошутить, что фатва, основанная на *шўрā*, — это терминологический нонсенс. Независимо от того, принимаем ли мы юридическое заключение или нет, мы не должны называть фатвой любое заключение.

— Задача институционализации существовала всегда, но всегда существовал и риск возникновения авторитаризма. Почему на примере доктора Таха не удалось создать традицию? Этому помешала политическая культура и психология.

— Существует угроза наступления хаоса, если все будут высказываться как факихи. Нужны исследования по отдельным направлениям. Экспертиза и авторитет не должны вступать в конфликт.

— Это не только вопрос компетенции, но и вопрос мужества. Один очень уважаемый ученый, имеющий замечательную позицию по двум весьма спорным вопросам, отказался

обнародовать ее, опасаясь, что в этом случае он потеряет своих сторонников и положение.

— Коллегиальная фатва может привести к *иджмā'*. Некоторые параллели с этим также существуют и в науке. Теория относительности была шокирующей, когда ее впервые опубликовали, но теперь она уже принята большинством как консенсус. Экспертиза не обязательно должна быть длительным процессом, но она должна проводиться по спорным вопросам. Что касается спорных вопросов, требующих немедленного ответа, то, возможно, до тех пор, пока процесс экспертной оценки не отладится, вопрошающему придется довольствоваться индивидуальной фатвой.

— Не колониализм как таковой порождает фрагментацию знаний, но бурный рост самого знания. Междисциплинарное обучение — это способ урегулировать эту фрагментацию. Также тут свою роль могут играть и междисциплинарные специалисты. Некоторые наши товарищи-немусульмане могут обладать знаниями об исламе, но те, кто их не имеют, должны быть вовлечены в дискуссию надлежащим образом.

— Речь идет о подходе к *ифтā'* в США или в глобальном масштабе? Какова наша аудитория? Не проблематично ли включение немусульманских экспертов в исламские исследования в области власти?

— Наша первоначальная аудитория — мусульмане, живущие в США, но ими дело не ограничивается. Нет никаких проблем в том, чтобы допустить к работе немусульманских экспертов в области исламских исследований, хотя давать им право редакторского контроля над фатвами было бы просто неуместно.

— Люди должны овладевать шариатом с самого начала своей жизни. Это невозможно наверстать за полгода.

— Не овладеть, но быть способным пройти испытания, которые проходят выпускники этих школ шариата. Такой человек не овладеет этой наукой в идеальной степени, но у

него будет достаточно знаний, чтобы бросить вызов выпускникам этих школ. Упразднение *авк̄аф* стало препятствием для привлечения лучших умов. Блестящие ученые, врачи, специалисты в области информационных технологий с сильным исламским образованием могут записаться на двенадцатимесячную программу интенсивного обучения, чтобы получить доступ к этим знаниям, знать, как с ними обращаться, и иметь к ним доступ. *Алл̄аху а'лам*.

— Интересной моделью коллективизации фатов в североамериканском контексте может служить Ассоциация имамов в Мичигане. Иран отверг некоторые из этих идей, потому что у каждого есть свой *хумс* и свои последователи. Но тем не менее иногда они издают фатву вместе. Все *мар̄аджи* представлены в совете в Куме.

— Возможно, шииты в большей степени остались верны академической модели.

— Поражает, насколько консервативным было использование Интернета в случае с фатвами. Не слишком ли политизируют этот процесс выборы участников? Презентация свидетельствует о доверии к капиталистической модели, вплоть до разрешения рекламы на сайте. Существуют ли какие-либо ограничения? Кроме того, каковы долгосрочные последствия академизации? Не будет ли утрачена гибкость?

— Отбор участников политизирует процесс, однако такой исход не всегда фатален. С такой же проблемой мы сталкиваемся при выборе редакторов научного журнала. Если автор подает статью в научный журнал, а рецензент, занимающий противоположную позицию, отклоняет ее, у автора есть возможность опровергнуть критику, и в конечном итоге вопрос решает другой редактор или рецензент. Уставная структура сайта должна быть сформирована таким образом, чтобы минимизировать риски политизации и коммерциализации. Что касается долгосрочных последствий, то, возможно, мы возвращаемся к более ранней модели. На заре ислама люди, вы-

полнявшие эту работу, были не политическими назначенцами, а учеными, чья способность к этой работе обеспечивала им авторитет среди коллег и тех, кто обращался к ним с вопросами. В статье обрисована структура, в которую вносится большой вклад из многих источников. Если один человек говорит, что нечто есть харам, а другой — что это *макрӯх*, то следствием будет определенная дискуссия и вынесенная в итоге фатва должна отражать ее нюансы.

— В этом случае необходимо счастливо сочетать фикс творения и предписания вахй. Наконец, некоторые ученые, приступая к исследованиям, говорят, что какие-то их мнения противоречат общепринятому пониманию, и они боятся их опубликовать, пока живы. Это очень печально. Можно ли хотя бы убедить их записать их при жизни, чтобы опубликовать после смерти?

— Мы должны ослабить, а не усилить этот институт не имеющих обязывающего характера фатв. Наука носит не коллективный, но индивидуальный характер. Мы должны опасаться угасания изобретательности индивидуума.

— Первый совет коллегиальной *ифтā*’ был создан в Египте. По его образцу был создан Европейский совет. Независимость не обязательно ведет к гласности. Посмотрите на фатвы Мухаммада Хусейна Фадлаллы. Сможет ли институционализация фатвы прижиться в контексте Соединенных Штатов с их удивительным этническим, конфессиональным и доктринальным разнообразием?

— Необязательные *ифтā*’ можно сравнить с диетическими советами. Диетологи не могут насильно удержать кого-то от употребления вредной пищи силой, однако их советы ценны. Вместо того чтобы ослаблять институты *ифтā*’, необходимо укреплять чувство индивидуальной ответственности у людей. Американское разнообразие населения — не проблема. Вспомните о смене парадигм Томаса Куна. Когда смотришь на сообщество иммигрантов в этой стране, кажет-

ся, что оно безнадежно, однако все дети иммигрантов знают, что нельзя оправдывать свою позицию только тем, что так поступали их отцы, ведь то же самое могут сказать и их оппоненты.

— Презрение людей из этой области к тем, кто не занимался ею с самого начала, — это проблема. Два члена СФСА, не принадлежащие к числу улама, внесли очень ценный вклад. Существует, по крайней мере, три вида *мут‘а*: временный брак, *мут‘а ат-талāk* (расторжение брака путем одностороннего развода), являющийся сунной, но не применяющийся, и фатва Бин База (вступление в брак с нераскрытым намерением развестись).

— Ни один священник не спросит у мусульманина его мнения о каноническом праве, ни один раввин не спросит его мнения о раввинском праве; ислам же — это открытое поле.

ФИКХ МЕНЬШИНСТВ КАК ИЗБИРАТЕЛЬНЫЙ ИДЖТИХАД: ПРАВОВЫЕ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

АБДАССАМАД БЕЛХАДЖ

АННОТАЦИЯ

Обсуждение — важнейшая составляющая часть передачи, толкования и преподавания религиозного знания в исламе. В период становления мусульманской общины процесс изучения и осмысления Корана (*тад̄арус ва тадаббур ал-Кур'ан*) осуществлялся коллективно. В рамках локального контекста мусульманских общин, проживающих на Западе, совещательный иджтихад, практикуемый участниками выработки фикха меньшинств, представляет собой символическую форму коллективного действия. Данная статья рассматривает несколько точек зрения на совещательный иджтихад, а именно взгляды таких ученых, как ал-Алвани (большой акцент ставится на эпистемологию и юридическую герменевтику), ал-Кардави (склонный подчеркивать коллективное действие уммы, которая сталкивается с проблемами и проводит реформы) и Ибн Баййа (выдвигающий на первый план общественный интерес и разделение решений).

Опираясь на общественные интересы (*маслаха*) как на основную цель исламского права, фикх меньшинств заботится

о поддержании социальных связей на Западе между мусульманами и немусульманами. Приверженцы фикха меньшинств воспринимают свою задачу как создание локальной западной формы универсального совещательного иджтихада и настаивают на том, чтобы эти советы правоведов были открыты для участия исследователей естественных и социальных наук с целью поддержания концепций сообщества, консультаций и плюрализма.

Введение

Обсуждение — важнейшая составляющая часть передачи, толкования и преподавания религиозного знания в исламе. В период становления мусульманской общины процесс изучения и осмысления Корана (*тад̄арус ва тадаббур ал-Кур'āн*) осуществлялся коллективно. Идея создания научных кружков (*хилак ал-'илм*) в мечетях возникла у первых мусульман, собиравшихся вместе с ученым для обучения и обмена знаниями. В классическую эпоху (IX–XI вв.) ученые разработали такие методы передачи знаний о Коране и Сунне, как декламация (*кир̄ā'ах*), диктовка (*имлā'*), выполнение заданий (*муз̄асабах*), коллективное заучивание (*зикр*) и прочие.

В частности, область юридических заключений (*ифтā'*) развивалась как коллективная научная деятельность, предполагающая расхождение во мнениях, консультации и обсуждения. Таким образом, дискуссия оказалась особенно полезной для формирования и развития правовых школ (мазхабов). Речь идет не только о неких формальных и выражающих суть аспектах права (среди которых, например, институты, процессы, коммуникация и оспаривание), поскольку обсуждение затрагивает и самые базовые правовые понятия (например, нормы, изложение мотивов и обычаи). Прежде всего, она предстает как процесс создания права посредством аргументации (*хилāф*), конструирования правил (*кавā'ид*) и формирования консенсуальных решений (*иджмā'*). В ислам-

ской юриспруденции этот процесс можно охарактеризовать как процесс «различие — консенсус», с помощью которого правоведы пытались разрешить проблему существования множества юридических мнений в условиях непростых жизненных реалий. В разные времена и в разных местах эти трудности вынуждали их использовать коллективные методы решения правовых вопросов.

Я утверждаю, что в локальном контексте мусульманских общин, живущих на Западе, совещательный иджтихад, практикуемый в рамках фикха меньшинств, представляет собой символическую форму коллективного действия. Действие в таком случае представляет собой применение герменевтического понимания, основанного на этической обеспокоенности и практической аргументации. С одной стороны, учитывая, что исламское право неотделимо от мусульманской идентичности и этики, юристы считают соблюдение правовых норм (фикха) делом повседневной жизни. С другой стороны, мусульмане на Западе вынуждены сталкиваться с различными законами, этическими принципами и общественными обычаями немусульманских обществ, в которых они живут.

На следующих страницах я сначала рассмотрю теоретические основы совещательного иджтихада, с точки зрения мусульманских теоретиков права и специалистов по фикху меньшинств, а затем дам определение концепции фикха меньшинств и уделю внимание его создателям. Далее я рассмотрю его функции в мусульманском публичном пространстве на Западе и закончу анализом хиджаба как совещательной формы *ифтā*.

Совещательный иджтихад в рамках исламского права: Теоретическое осмысление

В современной науке совещательный иджтихад (*иджтихād джамā'ī*) понимается по-разному. Некоторые

ученые отождествляют консенсус (*иджмā'*) и совещательный иджтихад, причем сам консенсус выступает как «форма коллективного иджтихада»⁶⁵. В этом случае *иджмā'*, третий источник суннитского исламского права, рассматривается как первоисточник совещательного иджтихада. Кроме того, поскольку сама *иджмā'* базируется на суннитском принципе обсуждения (*шūrā*), то и совещательный иджтихад может быть воспринят в контексте обсуждения. Целью обоих процессов предстает достижение компромисса, поскольку для решения юридических вопросов необходимо единодушное согласие. Так как не решать такие вопросы было бы нецелесообразно, то следующим оптимальным вариантом считается достижение согласия большинства. Но если стороны не достигли даже этого, то их усилия не могут считаться совещательным иджтихадом⁶⁶. Тем не менее здесь необходимо указать на существенное различие между этими двумя начинаниями: если *иджмā'* основывается на единогласии правоведов, чего практически невозможно достичь в нашу эпоху, учитывая разнообразие современного мира, то совещательный иджтихад основан на принципе большинства и поэтому вполне реален⁶⁷.

Вторая точка зрения рассматривает «комитеты по вынесению фатв как новую форму коллективного иджтихада»⁶⁸.

⁶⁵ *Abdal-haqq I.* Islamic law: An Overview of its Origin and Elements // *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*. Edited by Hisham M. Ramadan. Lanham: AltaMira Press, 2006. P. 18.

⁶⁶ *Babhun A.* Al-Ijtihad al-jama'ī wa atharuhu fī al-fiqh al-Islami. Amman: Jordan university, 2006. P. 82–84.

⁶⁷ *Ibrahim A.* Al-Ijtihad al-Jama'ī wa Majami 'al-Fiqh al-Islami // *Risalat al-Taqrīb*, 34/35 (2002). P. 367.

⁶⁸ *Masud M. K., Messick B., Powers D. S.* Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation // *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Edited by Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996. P. 30.

Здесь акцент делается на взаимодополняемости знаний экспертов в плане объединения их усилий и баланса мнений. Таким образом, совещательный иджтихад стремится к тому, чтобы иджтихад стал результатом всестороннего изучения конкретного вопроса. В частности, по сравнению с усилиями отдельного правоведа, склонного к частичному рассмотрению соотношения пользы и вреда в юридическом деле, эта форма иджтихада имеет преимущество в возможности полноценного их взвешивания. Во всяком случае, она позволяет выработать мнение более весомое, нежели мнение отдельного человека. В условиях современного мира практически невозможно, чтобы отдельный человек достиг уровня компетентности, равного тому, который демонстрируют комитеты по вынесению фатв. Однако такое мнение вовсе не общеобязательно. Даже если юридический совет провозглашает то или иное постановление, индивидуальное мнение юриста заслуживает внимания тех, кто хотел бы ему следовать⁶⁹.

Наконец, некоторые ученые-реформаторы воспринимают совещательный иджтихад как воплощение законодательного собрания⁷⁰. Учитывая, что этот процесс предполагает проведение совещаний, оно рассматривается прежде всего как представительный орган общества. Несмотря на это кажущееся

⁶⁹ Ibrahim A. Al-Ijtihad al-Jama'i wa Majami 'al-Fiqh al-Islami. P. 367.

⁷⁰ Zaman M. Q. The Ulama and Contestations on Religious Authority // Islam and Modernity: Key Issues and Debates. Edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 227. An-Na'im Abdallah Ahmad. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. P. 51. Обзор взглядов других мусульманских ученых на коллективный иджтихад см. Aznan. An Introduction to collective Ijtihad (Ijtihad Jama'i): Concept and Applications // The American Journal of Islamic Social Sciences, 20 (2003). P. 26–36. Hosien Nadirsyah. Nahdatul ulama and collective Ijtihad. New Zealand Journal of Asian Studies, 6 (2004). P. 5–9.

еся сходство, если в демократическом государстве избранные депутаты парламента принимают законы в рамках позитивного права, то правоведы принимают законы в рамках исламского права. Кроме того, законодательные акты, принятые парламентским большинством, имеют обязывающий характер, а те, что были приняты в результате совещательного иджтихада, — нет. Эти три позиции (консенсус, комитеты по изданию фатв и законодательство) фактически заложены в структуру и функции совещательного иджтихада. Хотя он и не приводит к абсолютному консенсусу, но достигает компромисса, с которым соглашается большинство правоведов. Во-вторых, в современном контексте он принимает форму комитета по изданию фатв. Что касается законодательства, то совещательный иджтихад играет роль, параллельную тем собраниям, которые в большинстве мусульманских обществ регулируются позитивным правом.

Учитывая, что в отношении объема и значения совещательного иджтихада пока не достигнуто согласия, в данной работе мы ограничимся точкой зрения исследователей фикха меньшинств. Эти правоведы разработали юридическую аргументацию, рассматривающую совещательный иджтихад как общую категорию или предпосылку, определяющую фикх меньшинств. Среди них Таха Джабир ал-Алвани (р. 1935 г.), посвятивший значительную часть своей интеллектуальной деятельности обсуждению этой формы иджтихада как коллективного правового начинания, составляющего единство уммы. Вначале он говорит о сложности кризисов, проблем и реалий, которые мусульмане должны разрешить с помощью «сложного света» (*нūr мураккаб*). Последнее может быть достигнуто только коллективными усилиями. Он решительно заявляет, что «ни один организм, никакая элита или фракция не в состоянии в одиночку справиться с

этой сложной тьмой»⁷¹. Мало того что реалии сложны, так еще и общественные науки, которые помогают нам их постичь, претерпевают огромные изменения и фрагментацию. Как сложные реалии, так и знание должны подталкивать правоведов к утверждению необходимости совещательного иджтихада⁷². Иными словами, поскольку индивидуальная герменевтика не может в одиночку понять сложные реалии и тексты, необходима своего рода коллективная герменевтика.

Совещательный иджтихад должен опираться на «эпистемологическую взаимодополняемость областей знания, которые развиваются в единой универсальной системе, стремясь охватить как человеческие, так и природные явления»⁷³. Таким образом, филолог, углубляющийся в смысл правового текста путем анализа его интерпретаций в различные исторические периоды, обогащает совещательность иджтихада. Аналогичным образом этнолог, историк и археолог будут столь же полезны в исследовании определенных аспектов правовых текстов. По мнению ал-Алвани, важность подобного междисциплинарного вклада подтверждается такими учеными, как Ибн Баттута (ум. 770 г. х./1368 г. н. э.) и Ибн Халдун (ум. 808 г. х./1406 г. н. э.)⁷⁴. В конечном итоге взаимодополняемость должна устранить разрыв между разрозненными отраслями знания. В рамках этой универсальной логики существует некий плюрализм исследований⁷⁵. Поскольку цель состоит в том, чтобы столкнуться со сложными реалия-

⁷¹ *Al-Alwani T. J. Ab'ad gha'ibah 'an fikr wa mumarasat al-harakat al-islamiyyah al-Mu'aşirah (Absent dimensions in the Action of contemporary Islamic Movements)*. Cairo: Dar al-Salam, 2004. P. 100.

⁷² *Ibid.* P. 98.

⁷³ *Al-Alwani T. J. Ab'ad gha'ibah 'an fikr wa mumarasat al-harakat al-islamiyyah al-Mu'aşirah*. P. 96.

⁷⁴ *Ibid.* 97.

⁷⁵ *Ibid.*

ми, ал-Алвани призывает сообщество осуществлять эту взаимодополняемость/плюрализм с помощью специальных органов, которые бы воплощали идеи в эффективные действия.

М. А. Заки Бадави отметил вклад ал-Алвани в совещательный иджтихад в своем предисловии к его работе «К фикху меньшинств: некоторые базовые размышления». В предисловии утверждается, что «ал-Алвани призывает к коллективному иджтихаду, который приглашает экспертов из различных областей общественных наук играть важную роль в формулировании новых идей и развитии новых представлений»⁷⁶. Ал-Алвани обосновывает это утверждение, подчеркивая важность коллективного подхода в своей работе «Вопросы современной исламской мысли» (2005), где он вновь подчеркивает необходимость для всех членов уммы добиваться реформ путем «коллективных и согласованных действий»⁷⁷. Он обосновывает необходимость применения коллективного иджтихада для решения многочисленных трудностей индивидуального иджтихада и заявляет, что «мы должны перенять принцип коллегиального или институционального иджтихада с опорой на различных учеников и специалистов за пределами существующих комитетов фатвы или советов по фикху»⁷⁸.

Если Алвани рассматривает совещательный иджтихад с точки зрения эпистемологии и юридической герменевтики, то Йусуф ал-Кардави (р. 926 г.) воспринимает его как форму коллективного действия (*ал-‘амал ал-джамā‘ī*). Он считает, что сегодня как никогда возникает необходимость коллективного действия в виде сложной юридической структуры, обладающей высоким уровнем современных научных знаний

⁷⁶ *Al-Alwani T. J. Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections.* London: International Institute of Islamic Thought, 2003. P. 9.

⁷⁷ *Ibid.* P. 254.

⁷⁸ *Ibid.* P. 133.

и выносящей свои правовые решения после изучения и проверки. Кроме того, такая структура должна обладать смелостью и не подвергаться давлению со стороны государства и населения. По его мнению, конечная цель любого коллективного действия — служение исламу и его поддержка. Поэтому он призывает к созданию коллегиальных органов⁷⁹ при условии их публичности, так как они могут достичь своих целей, лишь если они будут открыты для общественности⁸⁰.

Поскольку эти цели важны для общины и могут быть достигнуты только путем коллективных действий, совещательный *иджитхад* становится долгом и необходимостью (*фарйда ва дарура*) для мусульман: «помогайте друг другу делать то, что правильно и хорошо; не помогайте друг другу в грехе и вражде» (К. 5: 2)⁸¹. Он понимает этот аят и аналогичные тексты Сунны как указание на то, что мусульмане должны собираться вместе, чтобы оказывать влияние, и сравнивает такие действия с массовым производством, поскольку мелкое производство неконкурентоспособно⁸². Это также вызвано необходимостью, так как реальность заставляет мусульман выполнять важнейшие задачи, среди которых освобождение от захватчиков, противостояние внешней опасности, объединение разделенного сообщества, достижение социальной справедливости, обретение свободы, создание совещательных политических систем, соблюдение прав человека. Такие задачи, по его мнению, не могут быть решены индивидуальными усилиями⁸³.

⁷⁹ *Daba H. A. Al-Qaradawi wa dhakirat al-ayyam. Cairo: Maktabah wahba, 2004. P. 86.*

⁸⁰ *Ibid. P. 87.*

⁸¹ *The Qur'an. Translated by M. A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 67.*

⁸² *Daba H. A. Al-Qaradawi wa dhakirat al-ayyam. P. 86.*

⁸³ *Ibid.*

Наконец, Абд Аллах ибн аш-Шайх ал-Махфуз ибн Баййа (р. 1935 г.) разделяет идею совещательного иджтихада с этими двумя учеными, хотя и расходится с ними в некоторых аспектах. Например, он упоминает о совещательной фатве (*ал-фатвā ал-джамā 'ийа*; также *ифтā' джамā 'ий*) — форме коллективных консультаций, инициированных халифами для обсуждения с лидерами общины и выработки согласованного мнения. Он отказывается называть эти обсуждения иджтихадом *джамā 'ий*, поскольку определяет иджтихад как личное убеждение муджтахиды, стремящегося вывести правовое суждение. Ибн Баййа устанавливает преемственность между этими ранними дискуссиями и возрождением исламского права в XIV-XV вв.⁸⁴ В связи с этим он утверждает, что «исламский мир возродил установление дискуссионного юридического мнения путем создания международных академий фикха, как официальных, так и независимых и популярных»⁸⁵.

Ибн Баййа утверждает, что эти советы должны заниматься решением важнейших для общины государственных вопросов. С одной стороны, «они должны заниматься политическими вопросами, которые рассматриваются в политических системах: *шūrā*, демократия и вовлеченность женщин. С другой стороны, они могут рассматривать экономические вопросы, такие как инвестирование в многонациональные компании с учетом коррупции, запятнавшей репутацию этой компании, или участие в таких организациях, как генеральное соглашение по тарифам и торговле (ГАТТ)»⁸⁶. Более того, он признает, что до сих пор они были сосредоточены «на неко-

⁸⁴ *Ibn Bayyah Abd Allah ibn al-Shaykh al-Mahfuz. Sina'at al-fatwa wa fiqh al-aqalliyat (The Art of Fatwa and Minority Fiqh)*. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2007. P. 148–149.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

торых социальных вопросах, таких как отношения между мужчинами и женщинами с точки зрения взаимных прав и обязанностей»⁸⁷. Он подчеркивает политический аспект совещательной фатвы как «возрождение обычая сподвижников Пророка, который заключается в том, чтобы советоваться с общиной (*джамā'a*) в государственных делах»⁸⁸. «Именно так, — утверждает он, — поступал Умар ибн ал-Хаттаб (ум. 23 г. х./644 г. н. э.), который отвергал идею о том, что лишь некоторые члены общины могут решать ее проблемы, невзирая на уровень их научных знаний»⁸⁹. Напротив, решать эти вопросы и учитывать общественные интересы должен коллектив⁹⁰.

По мнению Ибн Байи, при изучении этих вопросов необходимо учитывать две специфические составляющие: (1) широкое знание всех аспектов действительности и целостное представление о ней с учетом ее различных сторон. Таким образом, такие советы должны предоставлять политическим, социальным и экономическим экспертам важный статус, не наделяя их слишком большими полномочиями по вынесению правовых решений, и (2) члены юридического совета должны совершенствовать свои способности в решении подобных вопросов, чтобы обрести сбалансированное видение между макро- и микроуровнями. Учитывая, что они должны помнить о целях закона, не отказываясь от отдельных текстов, они должны создать относительную преемственность и в то же время установить всеобъемлющий характер этих целей. Другими словами, они должны искать срединный путь (*wasatīyya*)⁹¹.

⁸⁷ Ibid. P. 149.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid. P. 150.

До сих пор в данной статье рассматривались несколько точек зрения на совещательный иджтихад: ал-Алвани (акцентирующий внимание на эпистемологии и юридической герменевтике), ал-Кардави (склонный подчеркивать роль коллективного взаимодействия уммы, противостоящей вызовам и проводящей реформы) и Ибн Баййа (выдвигающий на первый план общественные интересы и разделение решений). На мой взгляд, каждый из них рассматривает определенную грань совещательного иджтихада, и поэтому они не противоречат друг другу. Совещательная правовая герменевтика может привести к коллективным действиям, которые принесут пользу обществу, или, наоборот, разделение решений создаст коллективные действия, которые, в свою очередь, повлияют на правовую герменевтику. Прежде чем проанализировать, как эти концепции влияют на восприятие фикха меньшинств, я определю объем и значение последнего.

Концепция фикха меньшинств и ее авторы

Исходя из вышеизложенного, любое применение совещательного иджтихада должно осуществляться в контексте возрождения уммы. Как таковой он должен учитывать баланс между универсальным шариатом, реалиями жизни мусульман и коллективными действиями. В данном разделе рассматривается, как фикх меньшинств появился в виде совещательного иджтихада, адаптированного к западному контексту.

Концепция

Фикх меньшинств (*фикх ал-акаллиййāt*) — это юридический дискурс, который пытается ответить на сложные частные и общественные проблемы мусульман, живущих на Западе. Считается, что впервые эта концепция возникла в 1994 г., когда суннитский юрист из Ирака ал-Алвани попытался

создать правовую основу для участия мусульман в американских выборах⁹². В современной литературе можно провести различие между юридическим обоснованием и юридической практикой. В качестве формы правового обоснования фикх меньшинств отбирает и подчеркивает специфические источники, процедуры и принципы исламского права, которые, как считается, способствуют реализации замыслов шариата в отрыве от его строгих предписаний. Как форма юридической практики — это набор правовых заключений (фатв) по конкретным проблемам, позволяющим мусульманам Запада преодолевать повседневные дилеммы.

Ключевым элементом обоих выражений выступает попытка примирить мусульманское право и этику с социально-политическими условиями, в которых находятся эти мусульмане. Поэтому фикх меньшинств ориентирован на конкретных людей и группы, в то время как фатвы предназначены для конкретных людей. По этой причине он не воспринимает свою правовую функцию как конкурирующую с традиционным фикхом. Скорее, он черпает свои рекомендации из шариата, который юристы фикха меньшинств считают общим и универсальным, и фокусируется на принципах и случаях, позволяющих найти приемлемые ответы на проблемы, с которыми сталкивается мусульманское меньшинство.

Что касается источников, то фикх меньшинств опирается на первичные источники суннитского права — Коран и Сунну, консенсус и аналогию, а также на такие вторичные источники, как общественные интересы, юридические предпочтения, обычай, мнения сподвижников⁹³. Однако при работе

⁹² Masud M. K., Messick Brinkley, Powers David S. Islamic law and Muslim Minorities // ISIM Newsletter, 11 (2002). P. 17.

⁹³ Al-Qaradawi Yusuf. Fiqh al-aqalliyat al-muslimah: Hayat al-muslimin wasat al-mujtama'at al-ukhra (Fiqh of Muslim Minorities: Muslims Living in the Non-muslim Societies). Cairo: Dar al-Shuruq, 2001. P. 8–12.

с мусульманскими правовыми источниками он весьма избирателен. Можно рассматривать этот вид фикха как с позиций закрытых источников, так и с позиций открытых источников. В первом случае фикх меньшинств, как представляется, опирается на набор традиционных источников и принципов, используемых в исламском праве для исключительных юридических случаев, особенно в вынужденных ситуациях или при отсутствии конкретных религиозных текстов. В этом отношении его можно сравнить с *фикх ад-дарура* (юриспруденцией неотложных дел), поскольку он имеет дело с исключительными случаями (*халāt истизнā'ийа*), так как мусульмане должны жить на мусульманских землях. В этом смысле неотложность и нужда представляют собой закрытое измерение *фикх ал-акаллиййāt*, поскольку с данной точки зрения это юридический процесс, пассивно реагирующий на те трудности, с которыми сталкиваются мусульмане на Западе.

В частности, центральным вопросом и подходом здесь является *мазлаха* (общественный интерес). Его теоретики утверждают, что фикх меньшинств позволяет сформулировать прагматичное и адаптивное отношение к западным нормам и институтам. Так, они часто повторяют мысль о том, что если меняются общественные интересы, то и правовые заключения должны меняться в зависимости от времени, места и обстоятельств. В результате общественный интерес позволяет юридическому обоснованию и юридической практике взаимодействовать с контекстом, стремиться к простоте и упреждению. И наоборот, как утверждает ал-Алвани, такой фикх «применим к определенной группе людей, живущих в особых условиях, с особыми потребностями, которые могут не подходить для других сообществ»⁹⁴.

Хотя сторонники фикха меньшинств подчеркивают роль личности в осознании и применении правовых норм, все же

⁹⁴ *Al-Alwani T. J. Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections. P. 3.*

он преимущественно носит коллективный характер. Случаи принятия отдельными юристами правовых решений со ссылкой на фикх меньшинств остаются единичными. Основную роль играют два органа: ЕСФИ (Европейский совет по фатвам и исследованиям) в Западной Европе и АМЮА (Ассамблея мусульманских юристов Америки) в Северной Америке. Этот дискуссионный характер *фикх ал-акаллйййāt* позволяет выработать правовой подход, учитывающий три условия: наследие фикха большинства, социальное положение мусульманского меньшинства на Западе и правовые обязательства мусульман по отношению к законам западных обществ.

Создатели концепции

Заслуга в создании основ фикха меньшинств, пожалуй, принадлежит ал-Алвани. В 1999 г. вышла его работа «Введение в фикх меньшинств: Основополагающие идеи» («*Мазкал илā фикх ал-акаллйййāt: Назарāt та'сйййах*»), в которой он представил первые результаты своих размышлений о новом подразделе фикха. Через год он опубликовал (на арабском языке) книгу «Путь к фикху меньшинств для мусульман» (*Фй фикх ал-акаллйййāt ал-муслимах*), в которой обосновывает необходимость иджтихада для мусульман на Западе. Его, по-видимому, больше всего волнует вопрос о том, какие конструктивные взаимоотношения должны быть установлены у проживающих там мусульман с их соседями-немусульманами. Следует отметить, что он прежде всего специализируется на *усул ал-фикх*, и поэтому очевиден его интерес к теоретическим аспектам фикха меньшинств. Его интеллектуальный проект направлен на построение нового иджтихада, который будет опираться на кораническую методологию, взаимодействующую с социальными и естественными науками. Целью фикха меньшинств, по его мнению, является разработка набора методологий, делающих исламское право и этику достаточно гибкими для применения в

западном контексте. Его взгляды были представлены англоязычной аудитории после перевода и публикации книги «Введение в фикх меньшинств» под названием «Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections» в 2004 г.

Египетский правовед и проповедник ал-Кардави (р. 1926 г.) в меньшей степени теоретик и критик, но в гораздо большей степени сосредоточенный на юридической практике, написал в 2001 г. один из основных фундаментальных текстов по фикху меньшинств: «Юриспруденция мусульманского меньшинства: Жизнь мусульман среди других обществ» (*Фикх ал-ақаллиййāt ал-муслимах: Хайат ал-муслимйн васат ал-муджтама 'āt ал-укрā*). В его правовом понимании фикх меньшинств представляет собой часть серии книг о *тайсйр ал-фикх ли ал-муслим ал-му'āсир* (облегчение фикха для современных мусульман). Он разделяет мнение ал-Алвани о важности иджитхада для пролития нового света на современные социально-политические проблемы. Однако, разрабатывая свой «современный фикх», ал-Кардави в большей степени опирается на свой юридический опыт работы в должности муфтия. Его модель заключается в сочетании традиционного фикха с акцентом на общественные интересы и умеренность. Кроме того, свою версию фикха меньшинств он рассматривает как дополнение к своей работе «Религиозные меньшинства и исламское решение» (*Ал-ақаллиййāt ал-дйнийя ва ал-халл ал-Ислāmй*), посвященной проблемам немусульман, живущих в мусульманских обществах. Что касается самого факта пребывания мусульман в Западной Европе, то ал-Кардави, как представляется, руководствуется прежде всего беспокойством об их религиозности и особенно об их секуляризации⁹⁵.

⁹⁵ Подробное исследование фикха меньшинств ал-Кардави см. *Albrecht S. Islamisches Minderheitenrecht Yusuf al-Qarađawi Konzept des Fiqh al-Aqalliyāt*. Würzburg: Ergon-Verl, 2010.

Другие недавние работы в основном освещают те же проблемы, которые уже обсуждались ал-Алвани и ал-Кардави. Мавританский правовед Абд Аллах ибн аш-Шайх ал-Махфуз ибн Баййа (р. 1935 г.), опубликовавший в 2007 г. книгу «Создание фатвы и фикха меньшинств» («*Синā'ат ал-фатвā ва фикх ал-акаллīйīāt*»), придерживается модели ал-Кардави. Другие правоведы, проповедники и мыслители, в основном из Ливана, Египта, Туниса и Марокко (например, Халид Абд ал-Кадир, Салах ад-дин Абд ал-Халим, Абд ал-Маджид ал-Наджжар, Исма'ил ал-Хасани) популяризируют эту тему, преимущественно придерживаясь линии рассуждений, разработанной вышеупомянутыми авторами. Однако большая часть арабоязычной литературы по этой теме не имеет прямого контакта с мусульманскими меньшинствами на Западе. Таким образом, фикх и общество принадлежат к двум разным сферам. Некоторые правоведы пытаются заменить необходимый для такого рода фикха социальный актив филологической работой над терминами и источниками *фикх ал-акаллīйīāt*. На данный момент их методология выглядит как набор готовых понятий и процессов, которые они применяют к любому виду фикха. Соответственно, дискуссионная связь, основанная на воплощении фикха в повседневной жизни, полностью отсутствует.

В решении ЕСФИ 5/12, принятом в 2004 г., говорится, что *фикх ал-акаллīйīāt* имеет особое значение, поскольку он позволяет осознать присутствие мусульман в немусульманских странах и руководствоваться исламскими правовыми представлениями применительно к этой действительности. Кроме того, он подкрепил авторитет ал-Алвани, ал-Кардави и Ибн Баййи, а также подтвердил правомерность данной концепции в той мере, в какой она закрепляет эту тему в пра-

вовых нормах, касающихся мусульманского меньшинства⁹⁶. Для вынесения правовых решений ЕСФИ использует в основном две процедуры: (1) предоставление правовых заключений (*uḥtā'*) тем лицам или группам, которые задают вопрос (*muṣtaftī*) посредством любых средств коммуникации (следует отметить, что эти решения не всегда носят обязывающий характер для спрашивающих, так как они могут обратиться за другим мнением и выбрать наиболее удобное для себя), и (2) проведение длительных коллегиальных обсуждений по более спорным вопросам. Его решения, как представляется, направлены на позитивное вовлечение западных мусульман без их ассимиляции. Таким образом, в качестве стратегии улучшения имиджа он придерживается более примирительной линии.

По словам ан-Наджжара, ЕСФИ стремится обеспечить постоянно пребывающее, гражданское и коллективное присутствие мусульман в Европе, в отличие от временного, индивидуального и косвенного⁹⁷. Тем не менее этот орган зачастую разрабатывает фикх, в определенной степени адаптированный именно к временно пребывающим в Европу мусульманам. Этот вид фикха затрагивает «безнравственные» законы и практики (*фикх ат-таркīs*) и представляет собой тип фикха, наиболее удобный для индивидуальных случаев. Он видит в европейских мусульманах прежде всего группы и отдельных индивидов, которые имеют специфические социальные связи с окружающей их средой. Это коллективное

⁹⁶ Al-Bayan al-khitami li al-dawrah al-‘adiyah al-thaniyah ‘ashrah li al-majlis al-urubi li al-ifta’ wa al-buhuth. URL: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleId=280>.

⁹⁷ *Al-Najjar Abd al-Majid*. Fiqh al-aqalliyat bayna fiqh al-tarkhis wa fiqh al-ta’sis: al-majlis al-urubbi li al-ifta’ numudhajan. Kuala Lumpur: Al-Nadwa al-alamiyah hawla fiqh al-aqalliyat, 2009. P. 13–14.

измерение должно расти и укрепляться в будущем⁹⁸. По этой причине фикх меньшинств еще не выработал юриспруденцию основы (*фикх ат-та'сйис*), которая нормализовала бы их юридический статус⁹⁹, рассматривая их судебные тяжбы таким же образом, как если бы они составляли большинство в мусульманской стране.

Вместо того чтобы рассматривать разрешенное и запрещенное в повседневных вопросах, необходимо решать серьезные проблемы, в том числе участвовать в политической жизни и решать семейные вопросы. Однако ан-Наджжар не предрекает гибель фикха меньшинств, как только он станет юриспруденцией основы; он просто стремится перестроить зависимость первого от разрешения, предоставляемого в исключительных случаях (*рукса*), в то время как он должен способствовать карательному применению (*'азйма*). Если европейские мусульмане не сумеют перейти к юриспруденции основы, то возникнет двойной риск: ослабнет религиозная практика, и они не смогут нести послание ислама или же быть культурными партнерами европейцев-немусульман¹⁰⁰.

Подобно другим совещательным юридическим органам фикха в мусульманском мире, опирающимся на коллективный иджтихад, для дискуссий в ЕСФИ характерно правовое разнообразие. Одним из непосредственных результатов его деятельности становится эклектичность, характерная для юридических советов, состоящих из членов с различным юридическим образованием из мусульманского мира¹⁰¹. Ни

⁹⁸ Ibid. P. 20–22.

⁹⁹ Ibid. P. 23.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Функционирование ЕСФИ было тщательно рассмотрено в *Caeiro A. The Social construction of Shari'a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West // Die Welt des Islams*, 44 (2004). P. 351–375;

один из видных основателей или авторитетов ЕСФИ не родился и не вырос в Европе. Поскольку большинство из них живут внутри границ мусульманского мира, ЕСФИ отражает разновидность современной исламской юриспруденции, представленную в рамках проектов обновления фикха.

Фикх меньшинств в рамках мусульманского публичного пространства на Западе

До сих пор мы рассматривали фикх меньшинств, от его возникновения до становления, как вариант применения нового совещательного иджтихада. Более того, теоретики и институты совещательного иджтихада помогли заложить прочные основы для существования фикха меньшинств. Как бы то ни было, любое новое юридическое начинание стимулируется обществом, в рамках которого правовая наука развивается. Как и любая другая герменевтическая традиция, мусульманская правовая герменевтика обязательно реагирует на конкретные условия жизни человека. Поэтому ожидается, что фикх меньшинств будет достигать своих целей в той мере, в какой он взаимодействует с дискуссионной средой Запада. Более того, в силу раздробленности власти в этих обществах, а прежде всего религиозной власти, фикх меньшинств выступает рупором мусульман в публичных дебатах о мусульманских проблемах.

Все чаще многие мусульманские ученые и институты приходят к пониманию того, что одной из причин фрагментации их власти стала сама современность¹⁰². Если учесть,

Caeiro A. The Power of European Fatwas: the Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic // *International Journal of Middle Eastern Studies*, 42 (2010). P. 435–449.

¹⁰² *Zaman M. Q.* Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the 'Ulama' // *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Edited by Gudrun Krämer, Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2006. P. 176.

что в любом публичном пространстве религиозные авторитеты признают правовой плюрализм, то можно говорить о дискуссионной религиозности, под которой я понимаю противоречивые религиозные практики, становящиеся частью общественной дискуссии и подпадающие под допустимые различия «разрешенных» толкований¹⁰³. Я согласен с формулировкой Роберта Джастина Липкина, который рассматривает эту концепцию как «религиозный спор, занимающий полноценное место на публичной площади»¹⁰⁴.

Помимо социальных условий, способствующих усилению фрагментации, также и другие герменевтические факторы разбивают процедуру *ифтā'* на Западе на несколько частей. Особый вопрос возникает в связи с дихотомией «закон — реальность» в исламской юриспруденции. В этой связи американский ученый-мусульманин Шерман А. Джексон противопоставляет способность понимать подтекст священного писания (Корана и хадисов), относящуюся к компетенции права, и способность подтверждать реальность этих элементов, относящуюся к компетенции самих фактов действительности¹⁰⁵. Иными словами, если тот или иной принцип универсален для ислама в целом, это еще не означает, что он правильно конкретизирован. Джексон также отмечает, что если «правовед утверждает допустимость или недопусти-

¹⁰³ Жан-Поль Шарне описал этот плюралистический мусульманский юридический процесс как «поиск различных решений с целью обнаружения наиболее подходящего для конкретного случая. Это также позволяет вести диалектическую борьбу противоположных требований, которые противостоят друг другу в ходе спора». См. *Charnay J.-P. Pluralisme normatif et ambigüité dans le Fiqh // Studia Islamica* 19 (1963). P. 78.

¹⁰⁴ *Lipkin R. J. Reconstructing the Public Square // Cardozo Law Review*, 24 (2003). P. 2036–2086.

¹⁰⁵ *Jackson S. A. Muslims, Islamic law, and the Sociopolitical Reality in the United States // The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (2000). P. 10.

мость того или иного действия в силу наличия того или иного факта, то правом и обязанностью отдельных мусульман остается выяснить, существуют ли эти факты в действительности, будь это выяснение самостоятельным или выполненным с помощью иных квалифицированных специалистов по установлению конкретных обстоятельств»¹⁰⁶. Таким образом, при принятии решения о том, как будет претворяться некое исламское право, мусульмане вынуждены длительно рассматривать поставленный вопрос либо самостоятельно, либо совместно с другими мусульманскими авторитетами.

Поскольку фикх на Западе — это пространство взаимодействия текстов и фактов, то необходимо сохранять определенное равновесие между составителями фатв и их аудиторией. Новое исследование, проведенное в одной из мечетей на юге Франции, показывает, что вопросы и ответы имеют одинаковое значение для определения этического сознания мусульман. Фикх стал результатом «многословного авторства, власти как способности отвечать на вопросы и казуистической аргументации»¹⁰⁷. Юрист использует формат вопросов и ответов для обучения аудитории постулатам мусульманской этики. Вместо проповеди он развивает практическую аргументацию, сосредоточенную на поведении, и строит свою власть как «диалогическую по своей сути и основанную на его отношениях с посетителями мечети»¹⁰⁸. В ходе этой интеллектуальной беседы аудитория должна не только слушать, но и оспаривать предположения имама или даже отвергать некоторые из его выводов. Этот обмен мнениями приводит к «коллективному этическому размышле-

¹⁰⁶ Ibid. P. 11.

¹⁰⁷ *Wesselhoeft K. M. Y. Making Muslim Minds: Question and Answer as a Genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque // Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010). P. 795.

¹⁰⁸ Ibid. P. 795.

нию, если не сказать демократическому¹⁰⁹. Двойная динамика фикха — универсализация законов и партикуляризация фактов — утверждает авторитет мусульманского этоса, но одновременно и усиливает значение публики. Правовед должен внимательно прислушиваться к мнению местных жителей, чтобы поддерживать дискуссию до тех пор, пока не будет достигнут консенсус.

Аналогичным образом публичные выступления британских мусульман в связи с терактом, произошедшим 11 сентября 2001 г., показывают, что мусульмане получают доступ к британской «сети диалога», выражая свою реакцию в тех же или подобных высказываниях «перформативного дискурса, который включает их в инклюзивную категорию тех, кто осуждает теракты»¹¹⁰. Таким образом, способность западноевропейских обществ включить в себя мусульманские меньшинства зависит от способности последних войти в эти общества с помощью «западного культурного кода». В этой связи И. Суэйн отметил, что:

Как представляется, мусульмане вполне могут принимать участие в демократических дискуссиях и не нарушать при этом никаких предписаний своей веры...¹¹¹ Мусульманские меньшинства поддерживают свободу совести и свободу вероисповедания для всех... благодаря грамотной аргументации и рассуждениям на публичных форумах, а также благодаря примерам, которые они подают в общественной и частной жизни, в общении с другими людьми¹¹².

¹⁰⁹ Ibid. P. 799.

¹¹⁰ *Ferrié J.-n., Dupret B., Legrand V.* Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action // *Revue française de science politique*, 58 (2008). P. 810.

¹¹¹ Ibid. P. 98.

¹¹² Ibid. P. 105.

Следовательно, западные мусульмане, скорее всего, будут оказывать влияние на любую политическую структуру Запада, поскольку они охотно отстаивают основные интересы тех обществ, в которых они живут. В частности, им не придется ожидать от мусульман Запада неукоснительного следования шариату, вместе с одновременной претензией на занятие активной роли в западной политической сфере. Единственные применимые запросы, как напоминает нам М. Бенханда, «это те запросы, которые выдвигаются в пределах публичного разума, иными словами, претензии действительны только тогда, когда они основаны на причинах, согласующихся с точкой зрения человека и общества»¹¹³. Другими словами, политический либерализм позволяет мусульманам вести свою религиозную жизнь, но требует от них абсолютной приверженности его системе ценностей на универсальной основе¹¹⁴. Конфронтация между либерализмом и исламским правом становится очевидной, когда на Западе обсуждается определенный вопрос консенсуса в исламских юридических школах, такой как правила наследования¹¹⁵. По этой причине фикх меньшинств, похоже, стремится избегать «тупиковых» фатов и склонен учитывать также ценности и интересы западных обществ.

В соответствии с этим А. Марч сравнивает многих мыслителей фикха меньшинств с западными теоретиками дискурса и обсуждения, которые «отвергают антагонистическую, влекущую за собой лишь конфликты и ничего более форму *да'вах* и дебаты в пользу чего-то более коллективного и не-

¹¹³ *Benhada Mostapha*. For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political liberalism, But This is not Enough // *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009). P. 79.

¹¹⁴ *Ibid.* P. 86.

¹¹⁵ *Ibid.* P. 84.

предвзятого»¹¹⁶. Аналогичным образом А. Каэйро приводит доводы в пользу «сложного совещательного процесса, который лежит в основе Европейского совета по фатвам и исследованиям»¹¹⁷ и описывает проект ЕСФИ как попытку «представить себе исламскую контрпублику»¹¹⁸. Если быть точным, этот проект стремится сформировать воображаемую исламскую контрпублику, однако ему приходится мириться с крайней фрагментацией религиозной жизни западных мусульман.

Например, консервативные мусульмане оспаривают легитимность фикха меньшинств и критикуют некоторые аспекты его аргументации. В частности, они полагаются на традиционный фикх, ограниченно использующий обычаи при принятии законов, и довольствуются случаями, когда в Коране отсутствуют конкретные предписания. Если сами коранические предписания основаны на обычаях, то в таком случае и правовые положения могут быть изменены при изменении обычаев. Так, консерваторы особенно критикуют фатву ал-Кардави о том, что мусульманка, живущая на Западе, может оставаться замужем за немусульманином (это напрямую запрещается Кораном). Если он полагается на взвешивание интересов и находит больший интерес для ислама в поддержании социальных связей на Западе между мусульманами и немусульманами, консерваторы отвергают это прагматическое рассуждение на том основании, что западные реалии не должны служить источником законодательства. И напротив, западные общества так же должны подчиниться

¹¹⁶ *March Andrew F.* Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009. P. 225.

¹¹⁷ *Caeiro A.* The Power of European Fatwas: the Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic. P. 435.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 437.

власти исламского права, как и мусульманские общества¹¹⁹. Другими словами, консерваторы отвергают идею интеграции внутри западных обществ и, следовательно, любой принцип, который мог бы позволить им с точки зрения ислама взаимодействовать с этими обществами.

Поскольку фикх меньшинств представляет собой правовой дискурс, склонный к позитивной дискриминации, его сторонники не беспокоятся о подобной критике. Они сосредотачиваются на сложных мусульманских реалиях западно-европейских обществ, где основной проблемой является ослабление религиозности среди молодых мусульман. Таким образом, этот юридический процесс направлен на сохранение мусульманской идентичности, предикацию, развитие отношений с немусульманами и предоставление юридических знаний. Можно даже утверждать, что это миссионерский фикх (*фикх да'вах*). Во многих отношениях фикх меньшинства, по-видимому, становится способом установления диалога между мусульманами по повседневным вопросам и также противостоять подавляющей их секуляризации на Западе. Многие критически настроенные европейские мусульманские ученые не одобряют участие исламских университетов (например, университета ал-Азхар) или мусульманских советов по фикху в комитетах по выработке фатв и выработке фикха меньшинств. Тем не менее плюрализм и дискуссионность, которые характеризуют заседания ЕСФИ и АМЮА, могли бы сыграть значительную роль в жизни молодых европейских мусульман, будь бы они были открыты для них. Более того, любое развитие фикха меньшинств должно учитывать общественное пространство на Западе и функционировать в соответствии с ним.

¹¹⁹ Khan A. K. The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam. London: Khilafah Publications, 2004. P. 17.

Утверждается, что фрагментация религиозной власти в общественном пространстве западных мусульман привела к тому, что фикх меньшинств делит это пространство с другими представителями мусульман. Кроме того, совещательные характеристики западных обществ позволили этому фикху критически оценить утверждения и аргументы своих западных оппонентов. Наконец, его сторонники мало озабочены тем, что консерваторы отвергают его как новшество, меняющее саму природу исламского права. Следовательно, он представляет собой вклад в развитие мусульманской правовой культуры и шаг к интеграции сообщества. Подводя итог, фикх на Западе функционирует главным образом как некая контркультура, бросающая вызов определенным западным ценностям. Европейские общества же заявляют, что их нормы не следует «ущемлять», и поэтому требуют единообразия. Мусульманская правовая культура в конечном итоге может найти свое место в качестве законной части западной культуры, при условии, что ей будет разрешено участвовать в общественных дебатах.

Ситуационное исследование: Обсуждение хиджаба

Упомянутая выше динамика фрагментации и плюрализма помогает сформировать сферу религиозной власти. В результате в мусульманском религиозном дискурсе Западной Европы сосуществуют различные религиозные точки зрения и множество мнений по религиозным вопросам. Далее я подчеркиваю совещательный характер участия этих сообществ в публичном пространстве через дебаты о хиджабах. Последнее также иллюстрирует, так сказать, желание мусульманских властей и отдельных лиц вести переговоры о своей интеграции в западноевропейские общества.

Я предлагаю начать с дела работницы-мусульманки в немецкой земле Гессен, которая оспорила решение апелляционного суда по трудовым спорам в Гессене о прекращении

контракта из-за ее хиджаба. Федеральный суд по трудовым спорам в итоге удовлетворил ее иск¹²⁰. Однако, как утверждал М. Роз, решение, «вероятно, можно найти не только в сфере права»¹²¹. В большинстве своем западные общества рассматривают хиджаб как элемент культуры, ценностей и предубеждений. Демократические и гуманитарные ценности его правового статуса, а также связанные с ней убеждения (например, преследование женщин и религиозный фундаментализм) играют для западного восприятия фундаментальную роль¹²². Другими словами, убеждение не должно быть индивидуальным в судах, случай за случаем, поскольку хиджаб может породить бесконечное количество дел. Скорее, необходимо взаимодействовать с европейской общественностью, признавая необходимость построения общественного порядка, в котором мусульманам должно быть позволено участвовать в строительстве общества и культуры.

Хотя Сунна дает образец исламского права и этики, ее многочисленные принципы и правила могут применяться по-разному. Например, в племенном арабском обществе скромность, которая настоятельно рекомендуется в исламе, воспринимается совсем иначе, чем в высокоурбанизированной среде Египта. Социальное восприятие через убеждения и практику формирует способы выражения сдержанности. Исламская скромность, символизируемая хиджабом, также поднимает вопрос об универсальности/специфичности. Фактически уже сам факт ношения хиджаба предполагает рассмотрение двух его аспектов: (1) он отделяет женское тело от мужского, поскольку мусульманская одежда устанавливает границы, препятствующие непристойному обнажению, и (2)

¹²⁰ *Rohe Mathias*. Application of Shari'a rules in Europe: Scope and limits // *Die Welt des Islams*, 44 (2004). P. 330–331.

¹²¹ *Ibid.* P. 332.

¹²² *Ibid.*

носящие хиджаб женщины выполняют кораническую обязанность в западном обществе, которое имеет иные стандарты скромности. Недавнее социологическое исследование показало, что хиджаб позволяет женщинам выходить за рамки своих специфических ощущений и скромности, поскольку он связан с «более широкой системой нормативных гендерных отношений, действующих в обществе в целом, и прежде всего с типом практики, посредством которой человек развивает моральные качества, необходимые для реализации такой системы»¹²³.

После того как в марте 2004 г. французский парламент объявил вне закона «показные» религиозные знаки, в том числе хиджаб, ЕСФИ выступил с важным заявлением. В своем правовом постановлении он осудил это решение и посоветовал мусульманам Франции отстаивать свои законные права. В нем говорилось следующее:

1. Сосуществование — это исламский принцип, который должен регулировать жизнь общества.
2. Сосуществование невозможно без уважения индивидуальных и коллективных свобод и соблюдения прав человека.
3. Нет реальной несовместимости между требованиями плюрализма и разнообразия, с одной стороны, и национального единства — с другой.
4. Хиджаб — это акт поклонения и божественное предписание; это не просто религиозный акт и уж тем более не политический символ.
5. Принуждение мусульманки к снятию хиджаба является актом преследования мусульманских женщин, что не согласуется с французскими ценностями.
6. Запрет хиджаба представляет собой религиозную дискриминацию мусульман и противоречит всем западным конституциям.

¹²³ *Winchester Daniel*. *Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus* // *Social Forces*, 86 (2008). P. 1170–1171.

7. Совет рекомендует мусульманам Франции требовать соблюдения своих законных прав и противостоять этому несправедливому закону мирными и законными средствами, на словах и на деле, в соответствии с законом.

8. Совет предлагает государственным деятелям Франции всех уровней пересмотреть данный законопроект в соответствии с принципами национального единства, социального мира и солидарности.

9. Для контроля над развитием ситуации совет создал комитет, который должен представить свое мнение соответствующим ведомствам Франции, в том числе мусульманским, и тем самым открыть возможность для диалога¹²⁴.

Здесь ЕСФИ явно демонстрирует понимание того, что хиджаб — это не только дело юристов, но и предмет, волнующий множество людей в многогранном общественном пространстве. Коллегия юристов также демонстрирует свое полное понимание культурного кода французского общественного пространства, защищая хиджаб от обвинений в нарушении французских ценностей. Кроме того, ЕСФИ осознает, что мусульманские меньшинства по-разному понимают тексты и обычаи. Поэтому он подчеркивает, что «нельзя также принимать во внимание возмутительное поведение некоторых мусульман, чтобы оправдать ущемление прав пяти миллионов мусульман во Франции»¹²⁵. С другой стороны, необходимо учитывать тот факт, что даже если многие семьи и можно причислить к числу мусульманских, это вовсе не означает, что третье поколение мусульманских иммигрантов соблюдает исламскую этику и закон. На самом деле большинство этих людей во Франции, как показывают социологические исследования, не исповедуют ислам. По данным

¹²⁴ Bayan al-majlis al-urubi li al-Ifta 'wa al-buhuth ḥawla mas'alat al-hijsb fi faransa. URL: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleId=280>.

¹²⁵ Ibid.

недавнего исследования, только 33% из них заявляют, что верят в ислам и исповедуют его¹²⁶.

Интересно отметить, что ЕСФИ воспользовался спором о свободе и секуляризме, которые выражают западные ценности, чтобы требовать нейтралитета государства по отношению к одежде: «Светскость не должна служить оправданием для принятия “законов об исключении”, которые приведут к уничтожению самых фундаментальных прав человека и его свобод: свободы личности и свободы вероисповедания»¹²⁷. Независимо от результата мусульманские меньшинства вступили в дискуссию по правовому вопросу (в рамках исламского права) со светскими оппонентами в светском публичном пространстве с аргументацией, заимствованной из этого же пространства. Как бы то ни было, эта дискуссия позволила им, и особенно мусульманским женщинам, включиться в общественное обсуждение.

Кроме того, ЕСФИ обратил внимание на то, что этот частный французский закон обособляет носительниц хиджаба: «национальное единство ни в коем случае не должно служить предлогом для попрания индивидуальной и религиозной свободы, угрозы для возможности французских мусульманок и прочих получать образование, а также для маргинализации их роли как граждан. Такое поведение будет толкать мусульманок к изоляции вместо того, чтобы способствовать установлению контактов с другими гражданами Франции»¹²⁸. Таким образом, Совет отвергает закон по соображениям национального единства, инклюзивности и социальной справедливости. Другими словами, двусмысленность француз-

¹²⁶ *Fourquet J.* Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France 1989– 2009. Paris: IFOP, 2009. P. 7.

¹²⁷ Bayan al-majlis al-urubi li al-Ifta 'wa al-buhuth ḥawla mas'alat al-hijsb fi faransa.

¹²⁸ Ibid.

ского закона, мотивированная социально-политическими проблемами, деконструируется теми же претензиями, которые в нем содержатся.

В основном последние три пункта заявления подчеркивают его совещательный характер. Во-первых, оно рекомендует мусульманам Франции «требовать соблюдения своих законных прав и противостоять этому несправедливому закону, используя мирные и законные средства, в частности слова и действия»¹²⁹. Кроме того, оно призывает их искать поддержки у других мусульман, несмотря на разногласия по поводу ношения хиджаба. Если понимать под общественным обсуждением голосование, предвыборную кампанию, написание писем и распространение листовок¹³⁰, то мусульманские женщины в значительной степени отвечают условиям политического обсуждения. Что касается результатов, то следует признать, что в ходе обсуждения не удалось достичь консенсуса.

Впоследствии он предлагает французским властям пересмотреть этот законопроект в соответствии с принципами национального единства, социального мира и солидарности»¹³¹. В этой связи в заявлении содержится призыв к мусульманам сотрудничать с немусульманами, готовыми отстаивать это право на «принципах индивидуальных свобод, религиозных прав и прав человека, даже если они не разделяют одни и те же убеждения и религиозные практики»¹³². Сам ал-Кардави беседовал с премьер-министром Франции и

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ *Swaine Lucas*. Demanding Deliberation: Political Liberalism and the Inclusion of Islam // *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009). P. 94.

¹³¹ Bayan al-majlis al-urubi li al-Ifta 'wa al-buhuth ḥawla mas'alat al-hijsb fi faransa.

¹³² Ibid.

выразил «свое раздражение законом о запрете хиджаба»¹³³. Таким образом, можно сказать, что Анвер Эмон не ошибся, увидев в мусульманке-иммигрантке «проблему приспособления к меньшинствам на фоне всеобщего, хотя и неоднозначного, утверждения основных ценностей Франции»¹³⁴.

Наконец, в заявлении содержится призыв к мусульманским юристам продолжить дискуссию, объявлено о создании «комитета из числа членов совета, который представит свои взгляды соответствующим ведомствам Франции, в том числе мусульманским, чтобы открыть возможности для диалога»¹³⁵. Эти три пункта наглядно иллюстрируют готовность совета к коллективным действиям с французским мусульманским сообществом и западными обществами.

Заключение

В целом ЕСФИ проявляет постоянный интерес к обсуждению вопросов в рамках совета по фикху с другими представителями французской мусульманской общины, в том числе с гражданским обществом Франции и с политическими деятелями страны. В мусульманской среде совещательный иджтихад, осуществляемый через фикх меньшинств, привел к позитивным действиям. В случае с хиджабом ЕСФИ действовал таким образом, чтобы поддерживать постоянную дискуссию между юристами и общественностью. Таким образом, юристы фикха из числа меньшинства продемонстри-

¹³³ Al-Bayan al-khitami li al-dawrah al-'adiyah al-thalithah 'ashrah li al-majlis al-urubi li al-ifta 'wa al-buhuth // URL: <http://www.e-cft.org/ar/index.php?ArticleId=281>.

¹³⁴ *Emon Anver M. Pluralizing Religion: Islamic law and the Anxiety of Reasoned Deliberation // After Pluralism: Reimagining Religious Engagement. Edited by Courtney Bender, Pamela E. Klassen. New York: Columbia University Press, 2010. P. 75.*

¹³⁵ Bayan al-majlis al-urubi li al-ifta 'wa al-buhuth ḥawla mas'alat al-hijsb fi faransa.

ровали свою приверженность сохранению мусульманской идентичности, воплощая собой, в конце концов, источник религиозного авторитета, и в то же время показали свою осведомленность о сложных реалиях, с которыми сталкиваются мусульмане на Западе.

Опираясь на общественный интерес (*маслаха*) как на ключевую идею исламского права, фикх меньшинств усиленно заботится о сохранении социальных связей на Западе между мусульманами и немусульманами. На этом этапе он явно выступает за интеграцию и, соответственно, за любые принципы, позволяющие этим мусульманам взаимодействовать со своими коллегами-иноверцами, не нарушая при этом норм исламского образа жизни.

Кроме того, юристы фикха меньшинств воспринимают свою задачу как создание локальной западной формы универсального совещательного иджтихада. Поэтому они считают его необходимым для любого обновления исламского права. При этом реформа не должна осуществляться только в рамках юридических советов или посредством юриспруденции. Напротив, юристы меньшинства настаивают на том, чтобы эти советы были открыты для ученых естественных и социальных наук, и призывают их установить эффективную связь с мусульманскими обществами. Иными словами, они отстаивают концепции сообщества, консультаций и плюрализма в совещательном порядке.

БИБЛИОГРАФИЯ

Abdal-haqq Irshad. Islamic law: An Overview of its Origin and Elements // Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary. Edited by Hisham M. Ramadan. Lanham: AltaMira Press, 2006.

Albrecht Sarah. Islamisches Minderheitenrecht Yusuf al-Qaradawi Konzept des Fiqh al-Aqalliyyāt. Würzburg: Ergon-Verl, 2010.

Al-Alwani Taha Jabir. Fi fiqh al-aqalliyat al-muslimah (Towards a Fiqh for Minorities). Cairo: Dar nahdat misr, 2000.

Al-Alwani Taha Jabir. Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections. London: International Institute of Islamic Thought, 2003.

Al-Alwani Taha Jabir. Ab‘ad gha’ibah ‘an fikr wa mumarasat al-harakat al-islamiyyah al-mu‘asirah (Absent dimensions in the Action of contemporary Islamic Movements). Cairo: Dar al-Salam, 2004.

Al-Najjar Abd al-Majid. Fiqh al-aqalliyat bayna fiqh al-tarkhis wa fiqh al ta’ sis: al-majlis al-urubbi li al-ifta’ numudhajan. Kuala Lumpur: Al-Nadwa al-alamiyah hawla fiqh al-aqalliyat, 2009.

Al-Qaradawi Yusuf. Fiqh al-aqalliyat al-muslimah: Hayat al-muslimin wasat al-mujtama‘at al-ukhra (Fiqh of Muslim Minorities: Muslims Living in the Non-muslim Societies). Cairo: Dar al-Shuruq, 2001.

An-Na‘im Abdallah Ahmad. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Asad Talal. Muslims as a “Religious Minority” in Europe // Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Edited by Talal Asad. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Babhun Abd Allah Salih Hammu. Al-Ijtihad al-jama‘i wa atharuhu fi al-fiqh al-Islami. Amman: Jordan university, 2006.

Benhada Mostapha. For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political liberalism, But This is not Enough // Journal of Islamic Law and Culture, 11 (2009).

Bowen John Richard. Why the French Don’t Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Caeiro Alexandre. The Social construction of Shari‘a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West // Die Welt des Islams, 44 (2004).

Caeiro Alexandre. The Power of European Fatwas: the Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic // International Journal of Middle Eastern Studies, 42 (2010).

Cesari Jocelyne. When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Charnay Jean-Paul. Pluralisme normatif et ambigüité dans le Fiqh // Studia Islamica 19 (1963).

Daba Hasan Ali. Al-Qaradawi wa dhakirat al-ayyam. Cairo: Maktabah wahba, 2004.

Emon Anver M. Pluralizing Religion: Islamic law and the Anxiety of Reasoned Deliberation // After Pluralism: Reimagining Religious Engagement. Edited by Courtney Bender, Pamela E. Klassen. New York: Columbia University Press, 2010.

Ferrié J.-n., Dupret B., Legrand V. Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action // Revue française de science politique, 58 (2008).

Fourquet Jérôme. Enquête sur l’implantation et l’évolution de l’Islam de France 1989– 2009. Paris: IFOP, 2009.

Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. Edited by Bettina Gräf, Jakob Skovgaard-Petersen. New York: Columbia University Press, 2009.

Hasan Aznan. An Introduction to collective Ijtihad (Ijtihad Jama'i): Concept and Applications // The American Journal of Islamic Social Sciences, 20 (2003).

Hosen Nadirsyah. Nahdatul ulama and collective Ijtihad. New Zealand Journal of Asian Studies, 6 (2004).

Ibn Bayyah Abd Allah ibn al-Shaykh al-Mahfuz. Sina'at al-fatwa wa fiqh al-aqalliyat (The Art of Fatwa and Minority Fiqh). Jeddah: Dar al-Minhaj, 2007.

Ibrahim Abd al-Rahim Ali Muhammad. Al-Ijtihad al-Jama'i wa Majami' al-Fiqh al-Islami // Risalat al-Taqrif, 34/35 (2002).

Jackson Sherman A. Muslims, Islamic law, and the Sociopolitical Reality in the United States // The American Journal of Islamic Social Sciences, 17 (2000).

Khan Asif K. The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam. London: Khilafah Publications, 2004.

Lipkin Robert Justin. Reconstructing the Public Square // Cardozo Law Review, 24 (2003).

March Andrew F. Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the "Jurisprudence of Muslim Minorities" Discourse. Islamic Law and Society, 16 (2009).

March Andrew F. Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.

Masud Muhammad Khalid, Messick Brinkley, Powers David S. Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation // Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas. Edited by Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Masud Muhammad Khalid, Messick Brinkley, Powers David S. Islamic law and Muslim Minorities // ISIM Newsletter, 11 (2002).

Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe. Edited by Martin Van Bruinessen, Stefano Allievi. London: Routledge, 2011.

The Qur'an. Translated by M. A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Rohe Mathias. Application of Shari'a rules in Europe: Scope and limits // *Die Welt des Islams*, 44 (2004).

Salvatore Armando. Authority in Question: Secularity, Republicanism and "Com-munitarianism" in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere // *Theory, Culture & Society*, 24 (2007).

Swaine Lucas. Demanding Deliberation: Political Liberalism and the Inclusion of Islam // *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009).

Wesselhoeft Kirsten M. Yoder. Making Muslim Minds: Question and Answer as a Genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque // *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010).

Winchester Daniel. Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus // *Social Forces*, 86 (2008).

Zaman Muhammad Qasim. Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the 'Ulama' // *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Edited by Gudrun Krämer, Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2006.

Zaman Muhammad Qasim. The Ulama and Contestations on Religious Authority // *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Совещательный иджтихад, применяемый в рамках фикха меньшинств, представляет собой символическую форму коллективного действия. Вначале констатируется историческая роль обсуждения в фикхе. Сравниваются три современных

точки зрения: Таха Джабир ал-Алвани (коллективная герменевтика [эпистемологическая взаимодополняемость]), Йусуф ал-Кардави (коллективное действие) и Абдулла Махфуз ибн Байя (использование совещательной фатвы, поскольку иджтихад по своей природе скорее индивидуален, чем совещателен). Совещательный иджтихад не конкурирует с традиционным фикхом, но опирается на него и ориентируется на принятие решений для мусульман в ситуации меньшинства. Цель — упрощение и упреждение.

Способность западных обществ адаптироваться к мусульманской культуре требует от и от мусульман обращения к западному культурному коду для согласования своего положения. Любое развитие фикха меньшинств должно соответствовать западному общественному сознанию и работать в его рамках. Это можно проиллюстрировать на примере подхода Европейского совета по фатвам и исследованиям (ЕСФИ) к спору о ношении хиджаба во Франции. В вынесенной ЕФСИ фатве содержится призыв к мусульманам требовать соблюдения своих законных прав и противостоять несправедливым законам мирными, законными и правовыми средствами; обращение к правительству с призывом придерживаться своих целей — национального единства, социального мира и солидарности; призыв к мусульманам вести диалог с соответствующими государственными органами. По словам Белхаджа, эти пункты показывают, что обсуждение хиджаба не должно быть уделом только исламских правоведов, а должно включать в себя множество мнений в общественном пространстве. Общественное обсуждение включает в себя голосование, агитацию, написание писем и личное взаимодействие с различными гражданскими и политическими структурами.

УПОРЯДОЧИВАНИЕ РЕЛИГИИ, ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИКИ: РЕГУЛИРОВАНИЕ ФАТВ В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

АЛЕКСАНДР КАЭЙРО

АННОТАЦИЯ

В последнее время в мусульманском мире все чаще раздаются голоса, настоятельно призывающие к регулированию процесса вынесения фатв (*давāбит ал-фатвā, танзīm ал-ифтā'*). По-видимому, широко распространен специфический подход к оценке ситуации, проходящий через привычные границы религиозной и политической принадлежности: для государственных и негосударственных акторов, будь то традиционные уламы, исламисты или сторонники секуляризма, производство фатв сегодня представляется хаотичным до самой крайней степени. Противоречивые религиозные мнения были характерны для исламской традиции с самого начала и не всегда воспринимались как нечто постыдное. Таким образом, феномен конкурирующих фатв представляет собой более масштабный «кризис» внутри религиозных институтов. Распространение противоречивых религиозных мнений стало одним из центральных вопросов дискуссий как

в обществах с преобладанием мусульманского населения, так и в странах с меньшинством мусульман.

Введение

В последнее время в мусульманском мире все чаще раздаются голоса, настоятельно призывающие к регулированию процесса вынесения фатв (*давāбит ал-фатвā, танзīm ал-ифтā'*). Пожалуй, наиболее ярко этот призыв был сформулирован в «Амманском послании» в июле 2005 г., когда около 200 мусульманских ученых по просьбе короля Иордании Абдаллы II изложили условия, необходимые для вынесения легитимных фатв¹³⁶. После этой знаменитой декларации в кратчайшие сроки было проведено несколько громких международных конференций, посвященных этой теме. Религиозные ученые и общественные интеллектуалы опубликовали книги о распространении нетрадиционных фатв (*фатāвā шāзза*) и попытались решить проблему этого современного явления (Ashqar, 2009; Bin Bayyah, 2007; Jumu'a, 2008; Matar, 2009; Qaradawi, 2008, 2010).

Многие муфтии размышляют о дилеммах вынесения фатв на спутниковом телевидении и в Интернете. В газетах и журналах по всему мусульманскому миру часто появляются статьи и аналитические материалы о необходимости организации *ифтā'*. По-видимому, широко распространен конкретный диагноз ситуации, преодолевающий привычные границы религиозной и политической ориентации: для государственных и негосударственных акторов, будь то традиционные уламы, исламисты или сторонники секуляризма, произ-

¹³⁶ Основные положения Амманской декларации были впоследствии ратифицированы Организацией исламского сотрудничества (ОИС) в декабре 2005 г., ее Международной исламской академией фикха в июле 2006 г., а также большим собранием европейских мусульманских ученых (что отразилось в Топкапыйской декларации).

водство фатв сегодня представляется хаотичным до самой крайней степени. Возникшая в результате пролиферация привела к «хаосу» (*фавдā*), который вызывает недоумение (*хйрат*) среди мусульман и считается главной загадкой современного мусульманского сообщества.

В данной статье я предполагаю, что диагностика хаоса не столь очевидна, как принято считать. Я признаю, что существующая ситуация бросает различные вызовы религиозному авторитету, но утверждаю, что актуальность этих призывов к регулированию обусловлена специфическим пониманием функций фатвы. Начну с простого наблюдения: противоречивые религиозные мнения были характерны для исламской традиции с самого начала и не всегда воспринимались как нечто постыдное. Хотя в данной работе этот вопрос не может быть рассмотрен во всей его сложности, я полагаю, что плюрализм религиозных мнений создавал для досовременных мусульманских юристов в основном теологические и правовые проблемы. С богословской точки зрения плюрализм ставил вопрос о природе божественной воли, с юридической — о перспективе неопределенности при вынесении судебных решений.

На оба вопроса многие юристы находили, пожалуй, вполне удовлетворительные ответы. С одной стороны, подчеркивалось необходимое различие между божественным происхождением и человеческим грехом (Weiss, 1998; Zysow, 1984), с другой — правовая плюралистическая система институционализировалась под управлением многочисленных юридических школ (Hallaq, 2001; Rapoport, 2003)¹³⁷.

¹³⁷ Здесь не подразумевается, что в досовременном исламе не было конфликтов. Хотя традиционный правовой плюрализм и позволял мусульманским обществам регулировать различные толкования исламского права, все равно этот процесс не обходился без собственных противоречий. Как отметил Сайф ад-дин Абд ал-Фаттах в одном из эпизодов теле-

Ранние правоведы, видимо, спокойно относились к такому расхождению, а нередко даже готовы были превозносить этот внутренний плюрализм как силу, как божественную милость. Несомненно, существует много причин для того, чтобы в настоящее время эта множественность рассматривалась как «хаос». В данной статье я выдвигаю гипотезу о том, что речь идет также о трансформации проблемы, порождаемой плюрализмом религиозных мнений. Я утверждаю, что современные противоречивые фатвы представляют собой уже не столько теологическую или юридическую, сколько политико-идеологическую дилемму. Здесь я делаю первую попытку определить эту дилемму и показать, как ее можно продуктивно решить.

После очень краткой реконструкции некоторых особенностей того, что я называю «нарративом хаоса», я останавливаюсь на двух его наиболее заметных чертах. Затем я подробно излагаю подход Йусуфа ал-Кардави, выдающегося современного исламского ученого, чьи высказывания во многом оспаривают исходные посылки этого нарратива. В заключение я приведу несколько замечаний, которые связывают две стороны дискуссии с проблемами, изложенными выше.

Нарратив хаоса

Хаос и беспорядок — довольно неточные метафоры. Заимствованные из естественных наук, где эти термины подразумевают непредсказуемость, образы хаоса часто используются в современных дискуссиях о фатвах для обозначения целого ряда различных социальных явлений. Ниже я оста-

передачи «Аш-Шарй‘а ва ал-хайāt» (эпизод «Синā‘ат ал-фатва», 15 ноября 2009 г.), «Лисāн ал-‘араб» признает и определяет *ат-тафāтī* как «борьбу или сражение с использованием фатвы».

новлюсь на двух ключевых аспектах: вытесняющем влиянии новых медиа и политизации фатв¹³⁸.

Идея хаоса, пожалуй, наиболее часто встречается в связи с влиянием новых средств массовой информации. К 2009 г. насчитывалось около 200 арабских телеканалов и около 260 исламских сайтов¹³⁹. Согласно общепринятой точке зрения, спутниковое телевидение и Интернет предоставили уламам возможность публично демонстрировать свои расхождения во взглядах (Matar, 2009). Хотя противоречивые фатвы существовали и раньше, их недоступность для большинства мусульман обеспечивала им возможность следовать за своими местными имамами. Теперь же, когда распространение средств массовой информации сделало эти противоречия очевидными и доступными для беспрецедентной аудитории, они обвиняются в том, что порождают путаницу и неопределенность¹⁴⁰.

Более того, эти новые средства массовой информации часто рассматриваются не просто как некие инструменты, из использования которых можно извлечь как добро, так и зло (как гласит инструменталистская концепция СМИ), но, скорее, они понимаются как средства, трансформировавшие сами типы задаваемых вопросов, а также изменившие профессиональные качества, необходимые для выступления от име-

¹³⁸ Эти два фактора, конечно, не могут отразить всей картины. Другие часто упоминаемые элементы в этом контексте — это усложнение системы знаний, скоротечность перемен, проникновение рыночной логики, появление исламистского терроризма, смена поколений и прочие. В данной работе невозможно отдать им всем должное.

¹³⁹ См. «Аш-Шарй'а ва ал-хай'ат» (эпизод «Сина'ат ал-фатва»), 15 ноября 2009 г.). URL: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/c4A769dB-3B5F-49BF-A0F0-9c5E9EA76F60>.

¹⁴⁰ Для наглядного представления этой путаницы см. иллюстрацию Яры Кассем к статье Омниа Эл-Десуки «Хаос фатв?». Al-Ahram Weekly. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1033/feature.html>.

ни ислама (что соответствует перформативной концепции СМИ). Таким образом, харизма и известность, а не знание и благочестие стали для некоторых людей главными критериями для вынесения фатв в мире новых медиа¹⁴¹. Проблема усугубляется тем, что не существует регулирующих органов, которые могли бы контролировать качество фатв, распространяемых через Интернет и спутниковое телевидение¹⁴².

«Хаос» также используется для обозначения последствий предполагаемого вторжения политики в религию. Комментаторы говорят о феномене политических фатв (*fatāwā musayyasa*) и политизации фатвы (*tasīyīs al-fatwā*). В качестве двух поворотных моментов для этих явлений часто называются Вторая война в Персидском заливе и «война с террором» после теракта 11 сентября¹⁴³. Вторжение Саддама Хусейна в Кувейт вызвало «войну фатв» за и против военных операций в Персидском заливе под руководством американцев (Haddad, 1996). Дополнительный импульс дискуссии придал рост в 1990-е годы насильственных движений, действующих от имени религии и легитимизирующих свои действия с помощью фатв. Недавние события «арабской весны» придали этим вопросам еще большую актуальность¹⁴⁴.

¹⁴¹ См. *Al-Ashqar U. U. Fawda al-ifta'*. Beirut: Dar al-nafa'is, 2009. P. 113. Также см. Tashri' bi tajrim al-fatwa min ghayr al-mutakhassisin // *Al-Sharq al-awsat*, June 22, 2006.

¹⁴² См. *al-'Awdā S. Mufti al-fada'iyyat hal min dabit?* // *Islamonline.net*; *Daghi A. Al-Fatawa al-mubashirah fi wasa'il al-i'lam* // *IslamOnline*.

¹⁴³ Анализ того, как фатва переплелась с дискурсом «столкновения цивилизаций» и созданием нового глобального порядка, см. *Abd al-Fattah I. S. Fatawa al-ummah wa usul al-fiqh al-hadari* // *Al-Ifta' fi' alam maftuh. Al waqi' al-mathil... wa al-amal al-murtaja*. Vol 1. Kuwait: Al-Markaz al-'alami li al-wasatiyyah, 2007.

¹⁴⁴ В 2011 г. в телепередаче «Аш-Шарй'а ва ал-хайāt», выходящей еженедельно на телеканале Ал-Джазира, детально обсуждалась связь между *фукахā ас-саврах* и *фукахā ас-султах* в нескольких эпизодах.

Интересную формулировку этой проблемы религии и политики можно найти во введении к книге Фуада Матара «*Алф фатвā ва фатвā*» («Тысяча и одна фатва»), написанной Халилом Ахмадом Халилом (Matar, 2009. P. 27–31). Халил описывает, как политика повлияла на создание фатв в контексте современного национального государства¹⁴⁵. Один из атрибутов суверенитета современного национального государства — контроль над правовым процессом. Процессы кодификации превратили исламское право из права, доступного лишь юристам, в государственное право. Халил полагает, что поиск современным государством легитимности создал для мусульманских ученых необходимость обосновывать свою деятельность, что привело к противостоянию между соперничающими силами уламов и государства. Рост политических течений в исламе после иранской революции придал дополнительный импульс этой борьбе за власть. Фатвы, таким образом, оказались втянутыми в это противостояние, колеблясь между поддержкой и оспариванием политических режимов и не имея возможности осуществлять свой собственный метаболизм. Матар приводит многочисленные примеры роста сектантских видов фатв (они же *талвйн ал-фатвā*), таких как азхарийские, ваххабистские, хумайнийские и систанийские.

Таким образом, феномен конкурирующих фатв представляет собой более масштабный «кризис» внутри религиозных институтов (al-‘Awwa, 1998). В СМИ распространение конкурирующих религиозных советов изображается как симптом «волнений, споров и внутренних разногласий», обуслов-

¹⁴⁵ Также см. *Al-Khatib M. Al-Fiqh wa al-faqih wa al-dawlat al-hadithah: Ishkaliyat al-tanafus bayna sultatay al-fatwa wa al-qanun.* URL: <http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14&cat=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3>.

ленных более широкими “политическими, религиозными, социальными и идеологическими факторами” в мусульманском мире» (Ba‘d al-haḡiqah ḡabṡ al-fatawa // Okaz, 27/1/2009). Некоторые наблюдатели критикуют попытки абстрагировать фатвы от более широкого социально-политического контекста мусульманского мира. По мнению саудовского мыслителя Иссана ал-Халийана, попытки регулировать фатвы, не вписывающиеся в более широкий контекст исламского дискурса, обречены на провал. Секуляристы в арабском мире рассматривают такое распространение фатв как симптом распространения фундаментализма, охватившего мусульманские страны после 1967 г. Хотя религиозные ученые, приверженные исламской правовой традиции, не разделяют критики фундаментализма со стороны секуляристов, этот феномен заставляет их неоднозначно относиться к исламскому возрождению.

Нарратив хаоса во многих отношениях представляется убедительным. Даже в простой исторической перспективе он, по-видимому, в значительной степени совпадает с распространением спутниковых телеканалов и интернет-сайтов. Он возник в политизированном контексте «дела Рушди», второй войны в Персидском заливе и террористических атак 11 сентября. Однако этот диагноз нельзя назвать единодушным. В недавней дискуссии на телеканале «Ал-Джазира» мавританский ученый ‘Абд Аллах Бин Баййа (вице-президент Международного союза мусульманских ученых), похоже, попытался рассмотреть эту проблему как носящую относительный характер, предположив, что проблемы с фатвами в мире СМИ не отличаются от проблем в политике, экономике и других областях¹⁴⁶. В интервью одной из мест-

¹⁴⁶ См. «Аш-Шарй‘а ва ал-хайāt» (эпизод «Синā‘ат ал-фатва»), 15 ноября 2009 г.). URL: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/c4A769dB-3B5F-49BF-A0F0-9c5E9EA76F60>.

ных газет муфтий Египта Али Джуму‘а заявил, что очень немногие из современных фатв действительно можно назвать ошибочными¹⁴⁷. Он четко разграничил понятия фатвы и религиозного дискурса в целом. Кроме того, он преуменьшил расхождения между муфтиями, представив их как различия в формулировке и понимании вопросов, а не как результат противоречивых способов толкования исламского права. Эти высказывания позволяют предположить, что вывод о существовании «хаоса фатв» не столь однозначен, как иногда кажется.

Альтернативное изложение Йусуфа ал-Кардави

В этом разделе анализируется «альтернативное» изложение фатв у Кардави. Его интерес к этому жанру хорошо известен, учитывая публикацию четырех томов его личных религиозных мнений «*Фатāvā му‘асирах*» («Современные фатвы») и его попытки представить адекватные методологические рекомендации по изданию фатв. По последнему направлению в настоящее время издано три книги: «*Ал-Фатвā байна ал-индибāt ва ат-тасаййуб*», первоначально опубликованная в журнале «*Ал-муслим ал-му‘āсир*» (в формате книги — в 1988 г.); «*Муджтибāt тагхаййур ал-фатвā фи ‘асринā*» (2008) и «*Ал-Фатвā аш-шāзза*» (2010). Кроме того, он часто обсуждал различные аспекты фатвы во время своих еженедельных выступлений в передаче «*Аш-Шарī‘а ва ал-хайāt*». Я опираюсь на стенограммы некоторых из этих эпизодов, а также на упомянутые выше книги.

Характеристика его изложения как «альтернативного», возможно, требует некоторых пояснений. Кардави в значительной степени принадлежит к числу участников и органи-

¹⁴⁷ *Shalaby E.* Issuing Incorrect Fatwas Is uncommon, says grand Mufti Ali Gomaa // The Daily News Egypt, September 9, 2007.

заций, призывающих к регулированию фатв¹⁴⁸. Он принимал участие в организации конференций, направленных на противодействие распространению конкурирующих религиозных мнений. В 2007 г. он выступил со вступительным словом на симпозиуме «*Ал-ифтā' фй 'алам мафтūх*» («Дача фатв в открытом мире») в Кувейте и опубликовал статью в сборнике (Qaradawi, 2007). Поскольку одной из реакций уламов на кажущийся хаос фатв стала институционализация коллективных советов по фикху, ал-Кардави часто оказывался в авангарде таких инициатив. Помимо того, что он является основателем и председателем Международного союза мусульманских ученых (МСМУ) и Европейского совета по фатвам и исследованиям (ЕСФИ), он регулярно участвует в заседаниях базирующихся в Саудовской Аравии международных советов по фикху. Таким образом, он явно разделяет многие опасения сторонников регулирования.

Однако, как я пытаюсь показать, его изложение отличается от позиции нарратива хаоса некоторыми важными моментами. Например, насколько мне известно, Кардави никогда не называл нынешнюю ситуацию «хаосом», даже когда его подталкивал к этому ведущий программы «*Аи-Шарй'а ва ал-хайāt*». В эпизоде, который продюсеры назвали «*Фавдā ал-фатāвā*». В отличие от многих своих современников, Кардави, похоже, не считает эту проблему неразрешимой; напротив, недавно он написал, что ее решение на самом деле представляет собой весьма несложное дело.

¹⁴⁸ Кардави был среди избранных двадцати четырех почтенных ученых, которые сделали возможным издание Амманской декларации, ответив на вопросы короля о том, кто считается мусульманином, что есть практика *такфйр* и какой квалификацией, следует обладать ученому для издания фатв («Амманская декларация», VI). Их ответы доступны в «Фатвах улемов». URL: <http://www.ammanmessage.com/>.

С самого начала следует признать, что отношение Кардави к проблематике фатв обусловлено его позицией как муфтия глобальных СМИ. Использование средств массовой информации представляет собой неотъемлемую часть его деятельности как религиозного ученого и нравственного наставника. В частности, уже упоминалось о его книгах (сборниках фатв и теоретических размышлениях о фатвах). С 1996 г. он также стал главным гостем прайм-тайм программы «*Аш-Шарī'a ва ал-хайāt*», выпускаемой телеканалом «Ал-Джазира». Создание в 1997 г. персонального сайта (www.Qaradawi.net) стало новаторским шагом. Опора Кардави на средства массовой информации, позволяющие преодолевать время и пространство, создала особый набор противоречий, которые до сих пор находятся в стадии разрешения. Например, как совместить акцент на местном контексте (*фикх ал-вāки'*) при издании фатв с его собственной позицией муфтия мирового масштаба; как подражать отказу имама Малика ибн Анаса отвечать на вопросы (на что часто ссылается Кардави и другие) во время прямых трансляций этой конкретной телепрограммы; или в какой степени повторяющийся акцент на иджитхаде и *тадждīд* может помочь подорвать жизнеспособность тех самых структур, способных поддерживать религиозную власть, которую он явно стремится обеспечить.

Традиционные мусульманские ученые, имеющие широкий доступ к Интернету и спутниковому телевидению, зачастую становятся одними из самых резких критиков влияния новых СМИ на структуры религиозной власти. Однако Кардави не входит в их число, поскольку он придерживается нейтрального понимания медиатехнологий. Именно поэтому его понимание распространения противоречивых фатв можно найти в иных источниках. Например, его 150-страничная работа «*Ал-Фāтавā аш-шāзза*», первоначально представленная в январе 2009 г. на Мекканской конференции «Фатва и ее

правила», предлагает ряд альтернативных объяснений этого феномена (Qaradawī, 2010. P. 127–143). В своей книге Кардави начинает с рассмотрения этого вопроса в историческом контексте. Заявляя, что выходящие за общепринятые границы нормы фатвы существовали во все времена, он затем выделяет шесть основных причин этого явления: отсутствие у муфтия надлежащей квалификации, отсутствие уважения к специализации в фикхе, спешка (*am-tasāruʿ*) с изданием фатвы¹⁴⁹, чрезмерная привязанность к своему мнению (*al-iʿdǧāb bi ar-raʿī*) с сопутствующим нежеланием дискутировать, политическими мотивами (*al-ahwāʿ as-siyāsīya*) и чрезмерным использованием *маслаха*.

Хотя эти объяснения в целом совпадают с традиционными, они, как правило, переключают наше внимание с влияния новых медиа на вопросы герменевтики. Хотя Кардави в целом придерживается идеи, что фатвы находятся за рамками тонкостей религиозных течений (или должны выходить за них), он не стремится приуменьшить различия в юридических подходах или объяснить их исключительно недостатком надлежащей квалификации. Фатвы, изданные неквалифицированными учеными (т. е. теми, кто обучался литературе, истории, философии, суфизму, позитивному праву или иным исламским наукам, помимо фикха¹⁵⁰), содержат менее трех в основном общих страниц обсуждения и без каких-либо кон-

¹⁴⁹ В отличие от многих, Кардави не связывает понятие скорости [издания фатв] с оперативностью спутникового телевидения. Скорее, он говорит о скорости, с которой некоторые муфтии издают фатвы, как психологическую и моральную проблему, проистекающую из их неуместной любви к славе. См. *Al-Qaradawī Yusuf. Al-Fatawa al-shadhhdhah*. Cairo: Dar al-shuruq, 2010.

¹⁵⁰ Это утверждение несколько иронично, учитывая факт, что сам Кардави изучал *усūl ad-dīn*, а также то, что в некоторых мусульманских кругах его самого считают скорее *dāʿīya*, нежели факихом.

кретных примеров (Qaradawī, 2010. P. 26–28)¹⁵¹. Он, кажется, принимает «вторжение» неквалифицированных ученых как неизбежную черту общественной жизни, поскольку злоумышленники есть «во всех искусствах, дисциплинах и ремеслах» (p. 27).

Большинство современных фатов, которые он в своей работе называет ненормальными, похоже, представляют собой продукт квалифицированных ученых, а не неквалифицированных ученых. Он считает эти различия результатом индивидуального темперамента, чувствительности и герменевтики выдающего ученого – между теми, кто отдает предпочтение буквализму, и теми, кто отдает предпочтение духу закона, теми, кто подчеркивает *тайсїр*, и теми, кто подчеркивает конформность, и т. д. Хотя Кардави явно считает один подход более адекватным, чем другие (как по принципу, так и по контекстуальным причинам: подход *тайсїр*, который читает тексты с учетом видения *макāsид*, ближе к практике Пророка и более уместен в наше время, когда благочестие стало настолько трудно реализовать на практике), он не лишает легитимности другие подходы как неисламские или недостоверные.

Кардави также обращался к регулированию в своем еженедельном ток-шоу¹⁵². Принимая во внимание, что нынеш-

¹⁵¹ На с. 30 своего труда «*Ал-Фатāвā аш-шāзза*» Кардави размышляет об иджихаде покойного президента Туниса Хабиба Бургибы о разделении долей наследства поровну между братом и сестрой. Он приводит этот пример не как фатву неквалифицированного муфтия, но как применение иджихада за пределами его законной сферы.

¹⁵² Исследование Кардави в «Аш-Шарї'а ва ал-хайāt» см. *Feldman N. Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera // Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context. Edited by Abbas Amanat and Frank Griffel. Stanford: Stanford University Press, 2007; Galal E. Yusuf al-Qaradawī and the new Islamic TV // The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawī. Edited by Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen.*

ний нарратив о «хаосе» часто рассматривает вторжение политики в формулирование фатв как ключевую особенность, давайте рассмотрим его ответ на идею о том, что фатвы и политическую сферу деятельности следует различать. В вышедшем в эфир 10 января 2010 г. эпизоде «Фатва и политика» Кардави было предложено рассмотреть возможность отделения фатвы от политики¹⁵³. Этому способствовала фатва, изданная шейхом ал-Азхаром Мухаммадом Сайидом Тантави (ум. 2010 г.) от имени *Маджма' ал-бухут ал-исламийа*, разрешив строительство стены, которая отделит Египет от сектора Газа (таким образом перекрыв туннели, соединяющие сектор Газа с внешним миром). Этот эпизод необычен, поскольку это единственный известный мне случай, когда ведущий (или продюсер) неоднократно оспаривал взгляды Кардави.

Вопросы задавались последовательно в попытке добиться от него признания некоторой формы разделения между религией и политикой — разделения, которое Кардави отвергает¹⁵⁴: «Может ли религия войти в поле политики?»; «Если язык и логика политики отличаются от языка и логики фикха, как одно может превзойти другое?»; «Разве нет необхо-

London: Hurst, 2009; *Roald A.-S.* The Wise Men: Democratization and Gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air // *Encounters* 7, No. 1, 2001; *Skovgaard-Petersen J.* The Global Mufti // *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*. Edited by Birgit Schaebler and Leif Stenberg. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

¹⁵³ Полная стенограмма этого разговора доступна по адресу URL: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/EEA730dd-B44F-4888-B19F-1668FA6E1444>.

¹⁵⁴ Этот принципиальный отказ признать разделение между религией и политикой не делает Кардави сторонником теократического государства. Действительно, его взгляды на демократию неуловимы и, похоже, меняются. О его взглядах на исламскую демократию см. *Feldman N.* Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera.

димости проводить различие между религией и политикой?»; «Разве муфтий не должен разбираться в политической науке, прежде чем говорить о политике?»; «Не следует ли муфтию воздержаться от вынесения фатв об участии в выборах или строительстве стены?»; «Каковы религиозно-правовые основания для объявления строительства стены запрещенным?»; «Разве война фатв во время иракского вторжения в Кувейт не была доказательством политического манипулирования религией?» В своих ответах ал-Кардави настаивал на всеобъемлющем характере шариата, поскольку он управляет всеми действиями морального субъекта (*аш-шарй'а хāкимах 'алā джамй' аф'āl ал-мукаллафйн*).

Логика фикха превосходит логику политики (*ал-фикх хува ал-хāким*). Также он утверждает, что термин «*фатāвй сийāсийа*» используется весьма вольготно для описания фатв, которые соответствуют желаниям правителя, независимо от того, обоснованы они или необоснованы. Муфтии должны противостоять попыткам ограничить политические дискуссии узким кругом специалистов по политологии, точно так же, как они сопротивляются попыткам ограничить дебаты по управлению экономикой лишь кругом экономистов. Они должны тщательно изучить вопрос (*фикх ал-вāки'*) и могут задействовать различные виды знаний, чтобы понять, о чем идет речь, но в конечном итоге они должны издать фатву и разрешить вопрос. Карадави полагает, что сама концепция политизации фатвы сильно преувеличена. Даже во время вторжения Ирака в Кувейт фатвы, изданные муфтиями каждой мусульманской страны, в первую очередь отражали локальные последствия регионального конфликта, а не политику каждого государства.

Удивительное нежелание Карадави рассматривать противоречивые фатвы как проблему в этом контексте, похоже, связано с его уверенностью в способности мусульман отличать мнения настоящих ученых от мнений их недостоверных

противников. Таким образом, он бросает вызов часто постулируемой связи между противоречивыми фатвами и замешательством масс. Помимо недоумения, стандартной реакцией мусульман на распространение фатв в исламском мире были ирония, сарказм и прямая критика. Здесь, по-видимому, имеет место определенная концепция последствий фатвы. Кардави не видит прямой связи между речами муфтия и практикой мусульман, поскольку фатвы эффективны только в той мере, в какой мусульмане решают действовать в соответствии с ними. Он считает, что мусульмане обладают достаточным религиозным сознанием, чтобы различать противоречивые мнения и действовать ответственно. Возможно, именно это представление лежит в основе его собственного понимания регулирования фатв как чего-то простого, а не чего-то трудноразрешимого, требующего лишь минимальной координации между религиозными учеными.

Заключение

Распространение противоречивых религиозных взглядов стало центральным предметом споров как внутри обществ с мусульманским большинством, так и в сообществах мусульманского меньшинства. Однако предположения, лежащие в основе этих дебатов, редко исследовались серьезно. В этой статье в первую очередь разбирались два ключевых образа нарратива хаоса: влияние новых СМИ и политизация фатвы. Подчеркивая фрагментацию власти, вызванную новыми медиатехнологиями, а также апеллируя к нормативной дифференциации между сферами религии и политики, можно сделать вывод о том, что мусульмане, похоже, заимствовали свои термины из основных западных социальных научных категорий. Внимательное прочтение работ исламских ученых также выявляет некоторые противоречия и проблемы, присущие этим категориям. Идея о том, что фатву не следует политизировать, предполагает понимание правильных взаи-

моотношений между религией и политикой, которое многие мусульмане, возможно, не готовы подтвердить. Сила критики политической фатвы ослабевает, когда кто-то, подобно ал-Кардави, отказывается принципиально разделять эти две сферы.

Влияние новых медиа также более двойственно, чем иногда изображают. Хотя очевидно, что при определенных условиях новые технологии могут помочь вытеснить религиозную власть, также очевидно, что новые средства массовой информации позволили традиционным авторам и организациям расширить свое влияние и охватить более широкую аудиторию¹⁵⁵. С одной стороны, идея о существовании некоего «хаоса», похоже, не отдает должного сдержанности, которую мусульмане проявляют при использовании медиатехнологий, включая их обращение к признанным религиоведам. С другой стороны, мусульманским ученым в значительной степени удалось сохранить религиозную власть за пределами компетенции национального государства, невзирая на огромное давление, направленное на ассимиляцию в его рамках. Определенная степень беспорядка может показаться неизбежной ценой за продолжение опоры на возможности саморегулирования исламской дискурсивной традиции.

Обращение к трудам Карадави неизбежно приводит к усложнению нарратива хаоса. Вместо того, чтобы уклоняться от сложных вопросов, мусульманские ученые, такие как Карадави, были готовы признать роль нравов и чувствительности общества в формировании различных религиозных взглядов. В свою очередь, это признание позволило уламам сохранить и развивать общее пространство научных дебатов. Тем не менее религиозные ученые, похоже, неохотно рассматривают другой набор вопросов, связанных с фатвами.

¹⁵⁵ Поучительное обсуждение влияния новых медиа см. *Hirschkind C. The Ethical Soundscape*. New York: Columbia University Press, 2006.

Для них целостность фатвы как инструмента передачи божественной воли, по понятным причинам, базируется на самой ее конструкции, превосходящей все сектантские и идеологические проблемы. Идея о том, что фатва каким-то образом превосходит по своей роли политику, кажется, по крайней мере, по их мнению, ключом к сохранению исламской правовой традиции.

Эта точка зрения, однако, заводит в тупик, как это видно во время дискуссий в программе «*Аш-Шарī‘а ва ал-хайāt*». Нежелание уламов дальше раскрывать и размышлять об основных идеологических ориентациях и политических обязательствах, которыми руководствуется муфтий в поисках закона божьего — как, например, это сделал Халед Абу эл-Фадл в своей книге «Говоря во имя Бога», — сейчас подвергается серьезному испытанию из-за сложного переплетения религии и политики¹⁵⁶. Часто упоминаемая необходимость девиза правильного понимания реальности (*фикх ал-вāки‘*) здесь недостаточна, поскольку восприятие реальности всегда уже опосредовано этими ориентациями и обязательствами.

Как отмечают социологи, реальность — это социальная конструкция. То, что субъекты считают явлениями, находящимися вне их контроля, — другими словами, «реальностью», — варьируется от человека к человеку. *Фикх ал-вāки‘* не исследует эту конструкцию и не учит тому, как преобразовать существующие социальные условия и переделать мир. Распространенные обвинения, выдвигаемые муфтиями в адрес ученых, которые «не принимают во внимание реальность» в своих фатвах, часто отвлекают от фундаментальных основополагающих проблем.

Идея о том, что институт фатв стоит выше политики, была, пожалуй, наиболее правдоподобной, когда фатва пред-

¹⁵⁶ Нынешнее распространение научных дискурсов о *макāsид аш-шарī‘а* можно рассматривать как попытку решить эту проблему.

ставляла собой не более чем некий инструмент, касающийся в первую очередь вопросов спасения. Однако сегодня фатвы все больше внедряются в цивилизационные процессы, направленные не только на формирование нравственной самости, но и на формирование современных граждан¹⁵⁷. Как заявил в своей недавней книге ученый Усама Умар ал-Ашкар, фатвы должны обучать, направлять, цивилизовать и внести свой вклад в политическое, экономическое и социальное развитие мусульманских стран (Ashqar, 2009). Эти ожидания расширили роль фатвы далеко за пределы ее традиционной сферы применения, однако трансформация, которую они подразумевают, редко признается.

Один из способов понять эту трансформацию — это обратиться к концепции управления¹⁵⁸. Фактически фатвы были удалены из их первоначального контекста и стратегически помещены в проекты социального управления. Этот процесс не только делает идею фатвы стоящей над все более хрупкой политикой, но и переосмысливает проблему расхождения во мнениях. В нынешней конфигурации одной из функций фатвы является обеспечение форм коллективной мобилизации для различных культурных проектов. Возможно, именно нежелание традиционалистов, исламистов и секуляристов отка-

¹⁵⁷ Армандо Сальваторе высказал это мнение в контексте зарождения публичного ислама в Египте на рубеже XX в.

¹⁵⁸ Я заимствовал концепцию функционализации у антрополога Грегори Старретта, для которого она означает «процессы трансляции, в которых интеллектуальные объекты из одного дискурса служат стратегическим или утилитарным целям другого дискурса. Этот перевод не только помещает интеллектуальные объекты в новые поля значения, но и радикально меняет смысл их исходного контекста». См. *Starrett G. Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998. P. 9. Интересную дискуссию о функциях религии с точки зрения исламских ученых см. «Аш-Шарй'а ва ал-хай'ат» с марокканским ученым Ахмадом ар-Райсуни (эпизод «*Ваз'а'иф ад-дйн*», 14 марта 2010 г.).

заться от фатвы в целях коллективной мобилизации лежит в основе их интригующего согласия по поводу диагноза «хаоса» современного процесса *ифтā*'. Однако если зреть в корень, то, возможно, именно неправильное понимание проблемы, представленной противоречивыми фатвами, зачастую делает это явление таким неразрешимым.

БИБЛИОГРАФИЯ

Abd al-Fattah Isma'il Sayf al-Din. Fatawa al-ummah wa usul al-fiqh al-hadari // Al-Ifta' fi 'alam maftuh. Al waqi' al-mathil... wa al-amal al-murtaja. Vol 1. Kuwait: Al-Markaz al-'alami li al-wasatiyyah, 2007.

Abou El Fadl Khaled. Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld, 2002.

The Amman Message, 2004.
URL: <http://www.ammanmessage.com/>.

Al-Ashqar Usama Umar. Fawda al-ifta'. Beirut: Dar al-nafa'is, 2009.

Al-Awwa Muhammad Salim. Azmat al-mu'assasat al-diniyah. Cairo: Dar al-Shuruq, 1998.

Al-Khatib Mu'taz. Al-Fiqh wa al-faqih wa al-dawlat al-hadithah: Ishkaliyat al-tanafus bayna sultatay al-fatwa wa al-qanun. URL: <http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14&cat=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3>.

Al-Qaradawi Yusuf. Al-Fatwa bayna al-indibat wa al-tasayyub. Beirut, Damascus, and Amman: Al-Maktab al-Islami, 1988.

Al-Qaradawi Yusuf. Mujibat taghayyur al-fatwa // Al-Ifta' fi 'alam maftuh. Al waqi' al-mathil... wa al-amal al-murtaja. Vol 1. Kuwait: Al-Markaz al-'alami li al-wasatiyyah, 2007.

Al-Qaradawi Yusuf. Mujibat taghayyur al-fatwa fi 'asrina. Cairo: Dar al-shuruq, 2008.

Al-Qaradawi Yusuf. Al-Fatawa al-shadhdhah. Cairo: Dar al-shuruq, 2010.

Bin Bayyah Abd Allah. Sina'at al-fatwa wa fiqh al-aqalliyat. Jeddah and Beirut: Dar al-Minhaj, 2007.

Feldman Noah. Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera // Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context. Edited

by Abbas Amanat and Frank Griffel. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Galal Ehab. Yusuf al-Qaradawi and the new Islamic TV // The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. Edited by Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen. London: Hurst, 2009.

Haddad Yvonne Y. Operation desert Storm and the War of Fatwas // Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas. Edited by M. K. Masud, Brinkley Messick, and David Powers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Hallaq Wael. Authority, Continuity and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hirschkind Charles. The Ethical Soundscape. New York: Columbia University Press, 2006.

Jumu'a Ali. Sina'at al-ifta'. Cairo: Nahdat misr, 2008.

Matar Fu'ad. Alf fatwa wa fatwa: Muslimun fi mahabbi fawda al-fatawa. Beirut: Al-dar al-arabiyyah li al-'ulum nashirun, 2009.

Rapoport Yossef. Legal diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under the Mamluks // Islamic Law and Society 10, No. 2, 2003.

Roald Anne-Sofie. The Wise Men: Democratization and Gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air // Encounters 7, No. 1, 2001.

Skovgaard-Petersen Jakob. The Global Mufti // Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity. Edited by Birgit Schaebler and Leif Stenberg. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

Starrett Gregory. Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998.

Weiss Bernard G. The Spirit of Islamic Law. Athens, GA, and London: The University of Georgia Press, 1998.

Zysow Aron. The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic legal Theory. Phd Diss., Harvard University, 1984.

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Джамал Барзинджи

Я поздравляю Александра с этой качественной статьей. Хаос фатв — это лишь отражение хаоса в самой умме. Когда умма стабилизируется, то, как мне представляется, эта ситуация разрешится сама собой. Правительства и правители не пользуются доверием народа и не имеют права криминализовать *ифтā*'. До прихода к власти нового режима в Турции не было ни одной мусульманской страны, в которой можно было бы вести свободные дебаты, где радикальные взгляды были бы отеснены на второй план и где можно было бы развернуть полноценную дискуссию.

Я думаю, что шейх Йусуф не стал заострять внимание на фатвах, изданных в угоду правителю. В Саудовской Аравии существовал реальный страх перед вторжением Саддама Хусейна, и это вызывало искреннее замешательство; однако шейх Тантави столкнулся с безжалостным режимом, и у него не было выбора, хотя только Аллах знает, что творилось в его сердце. Я уважаю его позицию, согласно которой умма всегда сталкивалась с абсурдными фатвами, однако до сегодняшнего дня это не вызывало особого беспокойства, потому как именно сейчас на умму оказывается давление со стороны Запада в связи с терроризмом, или, возможно, это происходит по причине нашей собственной повышенной чувствительности. Я думаю, что Тантави был честным человеком, пытавшимся честно ответить на этот вопрос, не отдаляясь от режима.

Я не думаю, что невидимая рука управляет *ифтā*'; скорее, это рука вполне заметная. Верьте в умму, будьте терпеливы к

ученым, чтобы они смогли корректировать друг друга в процессе дискуссий.

Участник дискуссии: Имад-ад-Дин Ахмад

И спрос, и предложение, и ценовое посредничество отличают «рынок-и-спрос», подобно тому, как ценовое посредничество отличает «рынок/площадку идей» от обычных рынков. Новые средства массовой информации не создают проблему хаоса, а скорее обостряют ее, снижая издержки на поиск и издание фатв. Кардави прав в отношении того, что муфтий эффективен лишь до тех пор, пока его последователи готовы следовать его мнению. Но в какой степени его ответственная двусмысленность носит политический характер?

Александр Казйро

Я не хотел распространять эту статью, потому что она и сама получилась очень хаотичной. Мне интересно, в какой степени восприятие нового кризиса связано с нашей идеализацией прошлого и в какой степени люди, описывающие этот кризис, преследуют свои цели. Интересно, в какой степени кризис связан с военным превосходством Запада? Возможно, мы уделяем этому слишком много внимания. Иногда люди думают, что создание некоего верховного совета решит проблему, однако у меня это вызывает сомнения. Может быть, это и хорошо, что издание одной фатвы вызывает ответную фатву. Противоположная точка зрения кажется авторитарной. Мне нравится идея доктора Джамала о «видимой руке», которая со временем приводит к консенсусу.

Хотя «рынок» — распространенная метафора в социологии, она все же довольно поверхностна. Если нет никакого ценового посредничества, то действительно ли речь идет о рынке? Может быть, в центре внимания должна быть публика, а не рынок? Мотивы Кардави могут носить политический характер, однако он осознает необходимость создания це-

лостного исламского мышления. Мы работаем в контексте политизированного мира, однако, быть может, он более готов к дискуссии, чем некоторые другие.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Некоторая степень хаоса необходима и полезна. Наличие авторитета, подобного верховному совету *ифтā'*, может быть полезным там, где он необходим, но что действительно принципиально важно, так это личность муфтия. Люди неохотно выносят фатвы, опасаясь, что могут ошибиться перед людьми или Богом. Альтернатива хаосу — нечто гораздо худшее. Всегда найдутся те, кто захочет заменить хаос диктатурой. Может быть, стоит взглянуть на хаос как на созидательную силу?

— Расхождение между Тантави и Карадави в вопросе о пограничных заграждениях на границе Израиля и сектора Газа может быть примером различий, обусловленных формулировками.

— Не отвергая предположения о необходимости использования метафоры, не связанной с рынком, когда речь идет о публичном оспаривании идей, следует отметить, что эта метафора может быть применена и к снабжению кровью, что также представляет собой рынок без ценового посредничества. После стихийных бедствий, когда потребность в крови возрастает, увеличивается и ее предложение. Когда кризис заканчивается, и спрос, и предложение падают. Рынок может быть подходящей метафорой, поскольку существует спрос и предложение на фатвы.

— О чем все-таки идет речь: о хаосе или о разнообразии? Есть ли в работе место для единства в многообразии? Традиционное исламское общество было построено на многообразии. Современность же, похоже, рассматривает разнообразие

как разрозненность, как угрозу. Видеть в хаосе фатв угрозу — это то же самое, что, будучи коммунистом, видеть угрозу в наличии на полке более чем одной марки мыла.

— На огромных демонстрациях против войны в Ираке не было ни одного знака в поддержку Саддама Хусейна. Возможно, это разнообразие — не хаос, а скорее благодать для уммы. Однако неудобной проблемой здесь выступает привлечение к терроризму на основании фатв. Подчинение же муфтиев единой власти, пожалуй, не соответствует духу ислама.

— Возможно, некоторые фатвы шокируют тем, что в них затрагиваются темы, которые давно не обсуждались.

— Хаос характеризует *ифтā'*. Кризис же возникает из-за содержания фатвы.

— В умме, по-видимому, существует общественная способность всегда занимать среднюю позицию и отвергать экстремистские тенденции. Например, сохранившиеся и преуспевающие шиитские течения — наиболее умеренные. Остальные либо исчезли, либо были оттеснены на задний план. Так и в суфизме: Ибн ал-Араби стал шейхом ал-Акбаром для довольно небольшого меньшинства суфийских ученых. Существует уровень, при котором действует *идж-мā'*, что подтверждает хадис, гласящий «Моя община не согласна с заблуждением».

— Хаос в его классическом понимании — это не разнообразие, подобно тому как *фавдā* — это не *табй'а*. Хаос — это то, что невозможно предсказать или регулировать, как, например, погоду в долгосрочной перспективе. Творческий хаос разнообразия имеет положительное значение.

— Противоположностью хаоса выступает космос, не управление, но порядок. Почему совет должен рассматриваться как альтернатива хаосу? Почему нельзя иметь и то и другое: допустить открытое вынесение фатв, но при этом иметь несколько советов по фатвам.

— Было бы неплохо, если бы такая институционализация позволила мусульманам США проявить себя.

— Правильно ли переводить слово *фавдā*, которое восходит к корню, уравнивающему всех в правах, как анархию и хаос, противопоставляя это понятие иерархии?

— Лень в выборе метафор — это упоминание выражения «рыночная логика», на самом деле ни о чем не говорящего, поскольку существует множество рынков с множеством логик. Необходимо глубже изучать вопрос о социальной энтропии. Хаос подразумевает непредсказуемость, ведь такова природа социального мира.

Наличие сайта не делает человека равным всем остальным, у кого есть сайт. АМЮА (Ассоциация мусульманских юристов Америки) имеет свои представительства по всему миру. Как ее члены воспринимают мнение о том, что фатва должна учитывать местные особенности жизни и времени? В этом восприятии хаоса присутствует межпоколенческое измерение. Благодарю за разграничение между кризисом и хаосом; я подумаю над этим. Существуют различные концепции порядка, которые необходимо подвергать исторической обработке, и мусульман следует спросить, как они представляют себе порядок.

— В Библии говорится, что небо и Земля находились в хаосе, пока Бог не создал космос.

— В понятии хаоса отсутствует связь множественности с понятием отсутствия квалификации ученых. Существует буквальное и целевое понимание. Когда Кардави призывает людей голосовать, они спрашивают, за кого голосовать. Он предлагает голосовать за тех, кто выступает против гомосексуализма, но во Франции таких партий нет.

— Ученый может быть изгнан из своей страны или убит как вероотступник из-за своей фатвы.

ФАТВА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

МУСТАФА КАССЕМ

АННОТАЦИЯ

Издание религиозных указов — одна из последних ощутимых сфер влияния традиционных исламских ученых в эпоху постмодернистской секуляризации. Расширяющиеся мусульманские общины, представляющие собой меньшинства в западном обществе, сталкиваются с кризисом идентичности, поскольку они пытаются ассимилироваться и перестают быть столь восприимчивыми к традиционным формам религиозного авторитета, как предыдущие поколения. Аналогичным образом граждане стран с преобладающим мусульманским населением бросают вызов источникам мирского и духовного лидерства. Поскольку религиозный авторитет в различных группах населения все меньше зависит от этнического происхождения, исламские ученые должны адаптироваться к меняющимся потребностям общества, чтобы их предписания сохраняли свою актуальность. В данной статье в трех частях рассматривается эволюция роли традиционной фатвы в связи с новой парадигмой глобальной взаимосвязанности. Сначала рассматривается значение и происхождение фатвы на основе исламских первоисточников и толкований традиционных ученых. Затем рассматриваются квалификация и характеристики традиционного и современного муфтия.

Наконец, обсуждаются и рекомендуются для адаптации примеры новых методологий и направлений для исламских религиозных постановлений.

Введение: Определение термина «фатва»

Общее значение термина «фатва» совпадает со значением родственного ему отглагольного существительного *al-iftā'*, которым обозначается ответ, разъясняющий что-либо¹⁵⁹. Эта отглагольная форма встречается в Коране в таком значении: «О знатные люди! *Разъясните* то, что я видел, если вы умеет толковать такие сновидения» (К. 12: 43).

Фараону приснился сон, который показался ему важным, хотя он не понимал, что он значит. Поэтому он обратился к членам своего совета с просьбой разъяснить его смысл и растолковать его значение при условии, что они умеют толковать сны. Поскольку никто из них не мог этого сделать, они медлили с ответом. В конце концов этот вопрос был доведен до сведения пророка Йусуфа, который в то время находился в темнице: «О Йусуф! О правдивый муж! Разъясни нам (сновидение) о семи тучных коровах, которых поедает семь тощих, а также о семи зеленых колосьях и (семи) других, высохших, чтобы я вернулся к людям. Быть может, они уразумеют» (К. 12: 46).

Значение слова «фатва» — совет, руководство, альтернативно тому, как Билкис, получив ультиматум царя Соломона, попросила своих советников о помощи в принятии решения: «О знать! Посоветуйте, как мне (тут) поступить. Я никогда не принимала решений самостоятельно, пока вы находились рядом со мной» (К. 27: 32). По их совету она отправила к нему делегацию и в итоге приняла ислам.

¹⁵⁹ *Ibn Manthur M.* Lisan al-arab. Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1890. 5: 3348.

В религиозном смысле фатва означает ответ на вопрос, касающийся религиозного обоснования того или иного действия¹⁶⁰. Это употребление встречается в записанных изречениях Пророка Мухаммада: «Грех — это то, что вызывает сомнения и тревожит сердце, даже если люди дают фатву о том, что это законно, или вы ищете свою собственную фатву по этому вопросу»¹⁶¹.

Как и в любой другой области знаний, те, кто нуждаются в консультации или знаниях, должны обращаться к наиболее квалифицированным ученым. В самом деле, Всевышний Аллах повелевает нам: «Мы направляли до тебя посланниками только мужей, которым даровали вдохновение. Если вы не знаете, то спросите обладателей Напоминания» (К. 16: 43), хотя в данном аяте речь идет о знании иудейскими учеными предыдущих пророков.

Традиционное применение

Ученые, изучающие исламскую юриспруденцию, разделили все возможные религиозные и нерелигиозные действия на пять основных категорий, основываясь на доказательствах из первичных и вторичных источников исламского знания, а именно Корана, Сунны (пророческих традиций), консенсуса ученых и аналогии:

1. *Вāджиб* (обязательное): действия, за выполнение которых человек награждается, но в случае их невыполнения наказывается.

2. *Мустахаб* (предпочтительное): действия, за выполнение которых человек награждается, но в случае их невыполнения не наказывается.

¹⁶⁰ *Al-Ashqar U. Fawda al-ifta'*. Jerusalem: Dar al-nafa'is, 2008. P. 9.

¹⁶¹ *Ibn Hanbal I. A. Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*. Bierut: Mu'assasat al-risalah, 2001. 4: 243.

3. *Мубāх* (дозволенное): действия, которые не влекут за собой ни награды, ни наказания.

4. *Макрӯх* (порицаемое): действия, за выполнение которых человек не наказывается, но в случае их невыполнения награждается.

5. *Харām* (запретное): действия, за выполнение которых человек наказывается, но в случае их невыполнения не награждается.

Широкая общественность всегда нуждается в исламских ученых, которые могли бы разъяснить позицию ислама по тем или иным вопросам, определив их правильную категорию. Эти ученые, в свою очередь, наделены уникальной ответственностью в силу своей осведомленности об источниках исламской юриспруденции, а также мудрости и опыта в соотнесении этих знаний с реальностью¹⁶². Они и правоведы занимают особое положение и статус, так как сообщают людям о том, как Аллах, Творец, смотрит на тот или иной вопрос¹⁶³. Пророк Мухаммад сказал: «Воистину, ученые — наследники пророков, и, поистине, пророки не оставили после себя ни золота, ни серебра. Воистину, они оставили после себя знание»¹⁶⁴.

Основания для вынесения религиозных предписаний

Исламские ученые могут выносить фатву только в том случае, если они уверены в том, на каком основании она может быть вынесена. Для определения ответа они должны следовать определенной методологии и учитывать, в общем порядке, Коран, Сунну, консенсус ученых (*иджмā'*), аналогию неизвестного постановления с известным (*кйиāс*), обще-

¹⁶² *Zaydaan 'A.* An Introduction to Islamic Shariah. Baghdad: Mu'assasat al-risalah, 1969. P. 29.

¹⁶³ *Al-Ashqar U.* Fawda al-ifta'. P. 11.

¹⁶⁴ *Al-Tirmidhi A. M.* Al-Jami' al-sahih. Riyadh: Dar al-Salam, 2008. 3: 123.

ственную пользу (*ал-масāлих ал-мурсала*), предотвращение вреда (*садд аз-заррā'и'*), позицию сподвижников и культурную значимость (*'урф*). При этом они строго следят за тем, чтобы не выносить какие-либо вердикты на основании недостаточной информации или личных склонностей. Пророк Мухаммад сказал:

Судьи бывают трех типов: один (из них) попадет в Рай, а двое — в Огонь. Что касается того, кто попадет в рай, то это человек, который знал истину и вынес решение в соответствии с ней. Тот же, который знал истину и вынес несправедливое решение, попадет в Огонь, и тот, кто вынес решение для людей, не зная (истины), тоже окажется в Огне¹⁶⁵.

Отличительные черты фатвы

Основное отличие позиций исламских ученых от позиций представителей других религий заключается в том, что исламское постановление может быть вынесено только на основе доказательств, полученных из источников откровения в виде общих принципов или конкретных правил¹⁶⁶. Эта система координат — Коран и Сунна — сохранена для того, чтобы служить руководством для человечества: «Воистину, Мы ниспослали Напоминание, и Мы оберегаем его (от искажения)» (К. 15: 9).

Принципы, сведения и законы, провозглашенные в Коране, сохранились в неизменном кораническом тексте, а также в пророческих преданиях. Подлинность этих первоисточников поддается проверке благодаря милости Аллаха и многовековому усердному запоминанию и изучению ислама. Каждый аят Корана, а также многое из жизни и речи Пророка сохранилось в достоверных цепочках передачи.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ *Zaydaan 'A. An Introduction to Islamic Shariah. P. 38.*

Выдающийся андалузский хадисовед ал-Хафид Абу Али ал-Хасаани подробно описал науку поддержания достоверности религиозной информации, личности ее рассказчиков и языковые средства, с помощью которых мы можем понять ее точный смысл: «Аллах даровал этому народу три вещи, которых не даровал ни одному народу прежде: *ал-иснād* (проверяемые цепочки повествований), *ал-ансāб* (генеалогическое знание) и *ал-‘ирāб* (точные языковые маркеры гласных)¹⁶⁷.

Муфтий: Квалификация и характеристика

Муфтий — это человек, занимающий официальную должность и уполномоченный осуществлять *ифтā’*, т. е. выработать фатвы. Имам ан-Навави подробно описал характеристики, которыми должен обладать такой человек.

Муфтий должен быть ответственен за свои действия (зрелым, вменяемым и т. д.), он должен быть мусульманином, заслуживающим доверия, не подверженным порокам и не допускающим неподобающего поведения, мудрым в душе, способным к умственной деятельности, умеющим ясно мыслить, правильно вести себя и делать правильные выводы, а также полностью сознательным. Таковы условия, и они применимы как к свободным людям, так и к рабам, женщинам, слепым и немым, если только они способны общаться с помощью письма или непонятных жестов¹⁶⁸.

Как и любая другая должность, эта работа должна предоставляться в зависимости от квалификации, а не от социального статуса, расы, личных связей или пола. Хотя в исламской цивилизации женщины традиционно не занимали по-

¹⁶⁷ *Al-Suyuti J. Tadrib al-rawi fi sharh taqrib al-nawawi*. Cairo: Al-Kawthar library, 1994. 1: 112.

¹⁶⁸ *Al-Nawawi Y. Adab al-fatwa wa al-mufti wa al-mustafti*. Cairo: Mu'assasat al-ihram, 1998. P. 47.

стов политического руководства или судебной власти, они играли важную роль в качестве влиятельных ученых и учителей. Первым и лучшим примером этого может быть ‘А’иша, жена Пророка, получившая статус влиятельного ученого. Сподвижники обращались к ней за мнением по важным вопросам после смерти ее мужа (632 г.) вплоть до ее собственной смерти почти пятьдесят лет спустя в Медине¹⁶⁹.

Важнейшей квалификацией муфтия считается его способность к *иджитхаду* (толкованию исламского права с целью его применения к новым ситуациям и вопросам). Ученые, занимающиеся изучением исламской юриспруденции (*усул ал-фикх*), сходятся во мнении, что тот, кто берет на себя эту задачу (т. е. *муджтахид*), должен хорошо разбираться в пяти областях знаний арабского языка: священных текстах Корана и хадисов, *иджма’*, отмененных и отменяющих текстах (*ан-нāsих ва ал-мансӯх*), *усул ал-фикх*.

Вторым аспектом квалификации муфтиев, после их знаний об исламе и добропорядочного характера, выступает их осведомленность и понимание современных реалий и вопросов, по которым им предлагается выносить решения¹⁷⁰. Только сочетание классических и современных представлений может дать им возможность выносить решения, которые действительно будут отражать и поддерживать глубинные цели и задачи шариата (*макāsид аш-шарī’а*), а именно сохранение жизни, религии, имущества, семейных уз и чести. По мнению Абу Амина Билала Филлипа, «ученый должен быть непредвзятым в поисках знаний. В противном случае

¹⁶⁹ *Al-Mubarakpuri S. R. The Sealed Nectar. Riyadh: Dar al-salam, 2002. P. 234.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

его решения, скорее всего, будут необъективными и основанными на фанатичных взглядах»¹⁷¹.

Помимо извлечения знаний и информации из различных источников, ученые должны учитывать сложившиеся жизненные обстоятельства, а также предполагаемые результаты и последствия своих религиозных решений. Примером подобной мудрости, проявляемой при учете ситуации вопрошающего (*мустафтӣ*), может служить история о том, как некий человек спросил Ибн Аббаса, выдающегося сподвижника и ученого, о наказании за убийство:

Некий человек спросил Ибн Аббаса: «Может ли покаяться тот, кто намеренно убил мусульманина?» Он ответил: «Нет, для него приготовлен лишь адский огонь». Когда вопрошавший ушел, мы (ученики Ибн Аббаса) сказали ему (Ибн Аббасу): «Прежде ты выносил иное решение. Раньше ты говорил, что можно принять покаяние того, кто убил мусульманина. Что же изменилось сегодня?» Ибн Аббас сказал: «Мне показалось, что этот человек гневался и возжелал убить мусульманина». После этого они проследили за этим человеком и обнаружили, что он оказался именно таким, каким его описал Ибн Аббас¹⁷².

Исламские ученые в целом и муфтии в частности могут формировать свою компетентность различными способами. Как правило, обучение начинается с заучивания Корана и большого количества хадисов. Подтверждением такого заучивания может служить школьный аттестат, *иджāза* (личное свидетельство шейха) или сертификат, выданный институтом по изучению Корана. Муфтий может получить высшее образование в области исламского права в специализированном институте, таком как Махад ал-харам в Мекке или

¹⁷¹ *Philips A. B.* The Evolution of Fiqh. Raleigh, NC: International Islamic Publishing House, 1983. P. 132.

¹⁷² *Ibn Abi Shaybah A. B.* Musanaf Ibn Abi Shaybah. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004. 4: 92.

Дар ал-хадис. Однако, поскольку все больше университетов предлагают программы по исламским наукам, фикху, шариа-ту и *усул ал-фикх*, все чаще предпочтение отдается тем, кто получил высшую степень в таких учебных заведениях в до-полнение к своему специальному религиозному образова-нию¹⁷³.

Как и во всех других научных дисциплинах, основным препятствием для проникновения служит консенсус автори-тетных ученых относительно квалификации будущего муф-тия¹⁷⁴. Однако форма и характер консенсуса могут сильно различаться в зависимости от места. В странах с контролиру-емым государством духовным управлением, таких как Сау-довская Аравия и Египет, король или исполнительная власть могут потребовать от ученого выдать фатву, получив от него определенную лицензию или разрешение. В 2010 г. король Абдулла ас-Сауд издал королевский указ, предписывающий верховному муфтию Абдул-Азизу аш-Шайху докладывать ему о лицах, имеющих право выносить фатвы. Этот указ также запрещал выносить фатвы лицам, не входящим в Со-вет старших ученых. Приказ исключал вынесение фатв по простым вопросам богослужения, которые считались необ-ходимыми для образования¹⁷⁵. Однако государственное ре-гулирование процесса вынесения фатв остается спорным во-просом: сторонники ссылаются на необходимость регулиро-вания, а противники обращают внимание на возможную цен-зуру квалифицированных специалистов, способных внести вклад в развитие исламского знания и понимания¹⁷⁶.

¹⁷³ *Scott-Baumann M. M.* The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities. London: Communities and Local Government Publications, 2010. P. 44.

¹⁷⁴ *Al-Nawawi Y.* Adab al-fatwa wa al-mufti wa al-mustafti. P. 23.

¹⁷⁵ *Sidya F.* Fatwas only by Senior Scholars: King. Arab News, August 12, 2010.

¹⁷⁶ *Al-Ashqar U.* Fawda al-ifta'. P. 32.

В странах, где нет единого авторитета в вопросах религии и шариата, ситуация зачастую выглядит совершенно иным образом. Поскольку численность мусульманского населения многих развитых стран продолжает быстро расти, создание и развитие научных институтов, аналитических центров и советов редко удовлетворяет существующие потребности. Это, в свою очередь, приводит к тому, что многие неквалифицированные, необразованные и ранее неизвестные люди выступают с поучениями, советами и решениями по вопросам, вводящими в заблуждение и дезинформирующими многих людей. По словам короля Абдуллы: «Мы наблюдали, к каким последствиям приводит издание фатв неквалифицированными людьми. Наш долг — остановить их, чтобы сохранить нашу религию»¹⁷⁷.

Роль технологий и социальных сетей

В частности, Интернет стал площадкой для безудержного распространения исламской информации и множества мнений в отсутствие каких-либо установленных стандартов достоверности и подотчетности. Абдаллах ат-Тахави в своей статье «Интернет — новая мечеть» утверждает:

В частности, Интернет стал хранилищем не только текстов Корана, но и религиозных наставлений и даже фатв (религиозных эдиктов). Новый, глобальный ислам в Интернете пропагандируется на многочисленных сайтах, которые ведут шейхи, ученые-религиоведы и даже миряне. Сегодня любой человек может найти фатву по любому вопросу, проверить, является ли то или иное действие харамом (запрещенным) или халялем (разрешенным), иногда в течение нескольких минут, всего несколькими кликами мыши¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ *Al-Tahawi A.* The Internet Is the New Mosque: Fatwa at the click of a Mouse. URL: [arabinsight.org.arabinsight.orgaiarticles188.pdf](http://arabinsight.org/arabinsight.orgaiarticles188.pdf).

С другой стороны, если авторитет и квалификация ученых достаточно высоки, то Интернет может быть использован для расширения доступа к информации для тех, кто не живет в непосредственной близости от муфтия или муджтахида и не имеет их личной контактной информации. Далее в своей статье ат-Тахави отмечает:

Фатвы, выносящиеся в режиме онлайн, стали новой, широко доступной альтернативой для мусульманских масс. Независимо от того, как кто-либо относится к онлайн-фатвам, факт остается фактом: они стали для пользователей Интернета средством изложения своих проблем и получения подробных религиозных советов. Более того, этот безличный способ общения позволяет пользователям задавать более откровенные вопросы, чем это допускают общественные нормы в их стране¹⁷⁹.

Мы должны рассматривать Интернет как инструмент и способ коммуникации, который может быть использован на благо и для просвещения или же для личной выгоды, как и любой другой подобный инструмент. Будущее его использование для издания фатв и религиозной агитации будет отражать состояние организации мирового сообщества ученых. Степень их сплоченности и аккредитации станет мерилom, по которому вопрошающие смогут определить, обращаются ли они к надежному источнику для получения религиозного постановления.

Возможность регулирования

Как отмечают ученые, одно из особых свойств шариата — его применимость к любому региону и эпохе с момента его откровения и до конца времен. Как отметил Роберт Крэйн в своем выступлении на восемнадцатой годовщине основания Института исламской мысли, «исламская юриспруденция

¹⁷⁹ Ibid. P. 13.

абсолютна в своих принципах, но относительна в применении в соответствии со временем и местом»¹⁸⁰. Мы должны надеяться, что научная дисциплина толкования шариата адаптируется к глобальной среде и вновь станет ключевым фактором в мировых делах.

Прежде всего, необходимо разработать некую стандартизацию требований к образованию, чтобы обеспечить объективный критерий достоверности для тех, кто претендует на звание исламского ученого и правоведа. Внедрение стандартизированных тестов для тех, кто получил высшее образование, а также требований к запоминанию может надежно измерить знания и умения ученых, а также послужить целью, которая станет окончательным барьером для входа в эту область, подобно американским стандартизированным экзаменам MCAT (медицина), BAR (право) и CPA (бухгалтерский учет). Важной задачей в этом контексте становится создание системы тестов, которая соответствовала бы основным принципам стандартизированного тестирования:

1. Надежность: экзамен должен давать стабильные результаты.

2. Достоверность: экзамен должен измерять то, для чего он предназначен.

3. Справедливость: экзамен не должен ставить ученых в невыгодное положение из-за их пола, национальности, мировоззрения или вероятной инвалидности¹⁸¹.

Для реализации этого плана потребуются усилия ученых, обладающих знаниями и профессиональным опытом в области шариата, различных методологий юриспруденции, а так-

¹⁸⁰ Crane R. D. *Maqasid al-shari'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America*. Eighteenth Birthday celebration. Herndon, VA: IIIT, 1999. P. 7.

¹⁸¹ Zucker S. *Fundamentals of Standardized Testing*. San Antonio: Pearson, 2003. P. 3.

же в области промышленной/организационной психологии и стандартизированного тестирования.

Фатвы в частном секторе экономики

По мере роста значимости фатв и консультативных советов по шариату в рамках частного сектора экономики следует ожидать и соответствующего роста и развития его институтов. До сих пор роль исламских ученых-финансистов, например, в значительной степени носила сугубо индивидуальный характер, не контролировалась и не регулировалась. Помимо отсутствия определенных стандартов определения их квалификации, часто случается, что один ученый входит в состав десятков консультативных советов по шариату. Такая ситуация не только порождает конфликт интересов, но и не позволяет ученому полностью посвятить свои силы и возможности какому-либо конкретному проекту. Самый активный исследователь шариата в исламском банковском мире доктор Низам Йакуби в настоящее время считается членом семидесяти восьми консультативных советов по шариату и председателем десяти из них¹⁸².

Первое из двух очевидных решений этой дилеммы заключается в том, чтобы государственное или частное аккредитационное агентство ограничило количество советов, в которых может заседать эксперт по шариату. Бахрейнская организация по бухгалтерскому учету и аудиту для исламских финансовых институтов (ОБУАИФИ) уже приняла ряд инициатив, связанных с этой практикой. Однако, поскольку они не имеют реальной силы, вряд ли они окажут большое влияние в ближайшем будущем. Более эффективным и влиятельным примером может служить требование правительства Малайзии, согласно которому каждый исследователь шариата-

¹⁸² *Parker M.* Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species? Arab News, December 12, 2010.

та должен быть зарегистрирован и входить в состав только одного консультативного совета в каждом секторе экономики в любой момент времени. Возможно, это может послужить моделью для будущих усилий по привлечению ученых в качестве консультантов, советников и сотрудников в международных деловых и банковских предприятиях¹⁸³. Другой вариант предотвращения чрезмерного рассредоточения талантов и услуг квалифицированных ученых — сместить парадигму фатв с ее нынешней ориентации на отдельного человека на коллективные усилия путем создания консультативных органов, фондов и фирм, курируемых старшими учеными¹⁸⁴.

Заключение

Возможно, наибольшая положительная сторона меняющихся запросов и потребностей людей в актуальных толкованиях исламского права обусловлена тем, как ученые и их методологии будут адаптироваться к этим потребностям. Старые модели, основанные на опоре на одни научные школы (мазхабы) и исключении других, уже не отвечают потребностям сотрудничающих международных советов, компаний, учебных заведений и политиков. Вместо этого решения будут приниматься после междисциплинарных исследований и нового изучения сложившихся судебных прецедентов, причем в обоих случаях будут учитываться наиболее весомые аргументы и доказательства всех классических школ мысли и научных дискуссий¹⁸⁵.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ *Tahir S.* The Future of Islamic Banking. Jeddah: Central Bank of the Islamic Republic of Iran and the Islamic Research & Training Institute of the IDB, 2003.

Действительно, растущая глобальная потребность в компетентных, способных и мудрых исламских ученых, исследователях и муфтиях будет и впредь побуждать студентов развиваться и становиться носителями знаний, соприкасающимися с реалиями быстро меняющегося мира. Преподавателям и учебным заведениям необходимо постоянно пересматривать и обновлять свои учебные программы с учетом возникающих потребностей. Они должны использовать конкретные примеры, иллюстрирующие сложные ситуации, характерные для современной эпохи, и поощрять сбалансированный подход к исламу, рассматривающий различные аспекты проблемы, а также достоинства и методологию различных мнений относительно их решений и постановлений. Важнейшим фактором, влияющим на роль и будущее влияние фатвы, окажется рост численности мусульманского населения. От того, насколько они будут придерживаться ислама и искать решения в исламских рамках, будет зависеть, какую решающую роль фатва будет играть в эпоху глобализации.

[ТАБЛИЦА С. 97]

Вопрошающий → Муфтий →	<i>Вāджиб</i> (обязательное);
(<i>мустафтй</i>)	<i>мустахаб</i> (предпочтительное);
	<i>мубāх</i> (дозволенное);
	<i>макрух</i> (порицаемое);
	<i>харām</i> (запретное).

Знание ислама
 Культурная осведомленность
 Ситуационные факторы

БИБЛИОГРАФИЯ

Al-Ashqar Umar. Fawda al-ifta'. Jerusalem: Dar al-nafa'is, 2008.

Al-Mubarakpuri Safiur Rakhman. The Sealed Nectar. Riyadh: Dar al-salam, 2002.

Al-Nawawi Yahya ibn Sharaf. Adab al-fatwa wa al-mufti wa al-mustafti. Cairo: Mu'assasat al-ihram, 1998.

Assulami Ayyad bin Nami bin Awad. Usul al-fiqh (Matters that the Judicial Scholar Must not Be Ignorant of). Riyadh: Dar al-tadmuriyyah, 2005.

Al-Suyuti Jalal al-Din. Tadrib al-rawi fi sharh taqrib al-nawawi. Cairo: Al-Kawthar library, 1994.

Al-Tahawi Abu Ja'far Ahmad. The Internet Is the New Mosque: Fatwa at the click of a Mouse. URL: arabinsight.org/arabinsight.orgaiarticles188.pdf.

Al-Tirmidhi Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa as-Sulami al-Darir al-Bughi. Al-Jami' al-sahih. Riyadh: Dar al-Salam, 2008.

Crane Robert D. Maqasid al-shari'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America. Eighteenth Birthday celebration. Herndon, VA: IIIT, 1999.

Farooq Mohammad Omar. The Riba-Interest Equation and Islam: Reexamination of Traditional Arguments. Fayette: Upper Iowa University, 2005.

Goolam Nazeem. Ijtihad and its Significance for Islamic legal Interpretation. Michigan State Law Review, 2006.

Hilal Iyad. Studies in Usul al-Fiqh. Islamic Truth, 1999. URL: www.islamic-truth.fsnet.co.uk.

Ibn Abi Shaybah Abu Bakr. Musanaf Ibn Abi Shaybah. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004.

Ibn Hanbal Imam Ahmad. Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal. Bierut: Mu'assasat al-risalah, 2001.

Ibn Manthur Muhammad. Lisan al-arab. Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1890.

Parker Mushtak. Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species? Arab News, December 12, 2010.

Philips Abu Ameenah Bilal. The Evolution of Fiqh. Raleigh, NC: International Islamic Publishing House, 1983.

Ramadan Hisham M. The Future of Islamic law Scholarship. Michigan State Law Review, 2006.

Scott-Baumann Mukadam Mohamed. The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities. London: Communities and Local Government Publications, 2010.

Sidya Fatima. Fatwas only by Senior Scholars: King. Arab News, August 12, 2010.

Tahir Sayyid. The Future of Islamic Banking. Jeddah: Central Bank of the Islamic Republic of Iran and the Islamic Research & Training Institute of the IDB, 2003.

Y-Sing Liau. Islamic Finance Taps Women Scholars. Reuters, 2010.

Zaydaan 'Abd al-Kareem. An Introduction to Islamic Shariah. Baghdad: Mu'assasat al-risalah, 1969.

Zucker Sasha. Fundamentals of Standardized Testing. San Antonio: Pearson, 2003.

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Махмуд Айуб

Интернет вносит сумятицу во многие сферы, в том числе и в эту, однако мы не можем отрицать его значимость. Вы можете обратиться с вопросом к такому человеку, как Йусуф ал-Кардави, и получить ответ в течение трех дней. Следует быть осторожным с высокими требованиями к квалификации муфтия. Муфтий также обычно бывает факихом, а те, кто издают фатвы по медицинским или научным вопросам, как правило, обращаются к экспертам в этих областях. В шиитской системе *марджии*’, в силу системы закята, часто распоряжаются большим богатством. Я считаю, что мы должны институционализировать *ифтā*’, а не ограничивать ее частными лицами. На вопрос об обычном ипотечном кредите улам, не имеющий достаточных знаний о финансах и американской специфике, может вынести своеобразную фатву. Например, один улам сказал, что можно взять кредит на машину, но не на дом, хотя последний более важен. Многие современные фатвы требуют более тщательного исследования, которое может быть проведено институтом, а впоследствии будет сохранено в хранилище фатв.

Включение женщин в *ифтā*’ не представляется простым и легким делом, учитывая ограничения, налагаемые на них фикхом. Вы знаете знаменитый или печально известный хадис, переданный от Ибн Мас‘уда, о том, что женщина не обладает достаточным разумом и религиозностью. Идея о том, что ее свидетельство вдвое меньше мужского, не позволяет женщинам быть судьями. Мы должны разобраться с этими вопросами, прежде чем говорить о том, что они должны быть

включены в *ифтā*. Нам предстоит проделать большую работу, прежде чем мы сможем рассматривать эту конкретную возможность. Но я восхищен вашими идеалами и надеюсь, что мы сможем подняться до установленного вами уровня.

Участник дискуссии: Александр Казйро

На мой взгляд, в статье дается в значительной степени нормативное изложение фатвы, опирающееся на традиционный жанр. На первый взгляд, кажется, что это всего лишь повторение предыдущих нарративов, однако поразительное ощущение преемственности позволяет Мустафе обоснованно и эклектично заимствовать идеи из трудов шафиитского правоведа XIII в. ан-Навави и современного иорданского ученого Усамы Сулеймана ал-Ашкара. Кроме того, стиль автора характеризуется рефлексией и некоторой современной наивностью, что позволяет ему представить интересный рассказ о мусульманском понимании религиозного авторитета. В будущем Мустафа, возможно, пожелает исследовать различия между рассказами этих двух ученых. Существует знакомый нарратив о снижении качества фатвы, как с точки зрения качества муфтия, так и с точки зрения его благочестия. Существует также идея о том, что муфтий имеет право рисовать негативную картину общества, если это побуждает людей к большей набожности.

Я бы задал три вопроса по заданным направлениям (стандартизация, Интернет и меняющиеся фатвы): (1) Согласны ли вы с тем, что предложение о стандартизации подразумевает связь проблемы нестандартных фатв с нехваткой квалифицированных уламов? (2) Вы предоставили весьма детальный анализ влияния Интернета. В социальных науках СМИ никогда не рассматриваются как нейтральные (т. е. средство передачи информации — это сообщение). Не считаете ли вы, что сайты, над которыми работают известные ученые, находятся в привилегированном положении по сравнению с дру-

гими сайтами? 3) Статья заканчивается призывом к переходу от индивидуальной к коллективной парадигме вынесения фатв, что уже наблюдается в советах по фикху. Как бы вы ответили на утверждение, что такой переход приведет нас к системе, весьма существенно отличающейся от традиционной исламской правовой традиции, о которой вы рассказываете в начале своей статьи?

Мустафа Кассем

Интернет, как и любой другой инструмент, может обучать и приносить пользу или использоваться в личных целях. В конечном итоге он будет отражать международное сообщество ученых. Я беспокоился о тех людях, которые не знают, кто относится к ученым, а кто нет. Насколько я понимаю хадис о женщинах, Пророк сказал: «Я никогда не видел людей с настолько несовершенным мышлением и верой». Я воспринял это как реакцию на конкретную ситуацию, а не как общий комментарий к их достоинствам или недостаткам.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Если проанализировать этот хадис, то окажется, что это не достоверный хадис, но мудрадж, потому что это слова Ибн Мас‘уда, а не Пророка. Но дело не в этом. Проблема заключается в хадисе «Народ, возглавляемый женщиной, не будет процветать».

— В действительности текст другого хадиса призывает женщин совершать больше добрых дел, потому что никто не лишает мужчину здравого смысла больше, чем женщина.

— Ни один из хадисов не заслуживает доверия, поскольку мы знаем, что Пророк любил женщин. Ведь он говорил, что в этом мире любимы три вещи: женщины и парфюм (что взаимосвязано), а затем молитва.

— Мы должны рассмотреть возможность включения женщин в состав консультативных органов, начиная с исследовательских. Мы никогда не закончим работу с *ифтā*, потому что у нас всегда будут возникать новые вопросы. Привлечение молодежи очень важно. По мере того как экономическая наука становится более доступной для людей, мусульманские финансовые услуги вызывают возрождение фатв. Мы не можем проверить *таквā* на бланке ответов, но мы можем проверить критическое мышление и знания. Нам нужны определенные инструменты для проведения расследования, и это может быть одним из них. Что касается изменения парадигмы фатв, то указание «советуйтесь с сердцем» очень важно, так как оно не относится к совершенно однозначным вопросам, например: что делать — молиться или пить вино. Есть случаи, когда следует спросить ученых об их методологии и доказательствах, чтобы принять решение самостоятельно. Нужно помнить о призыве советоваться с сердцем и относиться к ученым как к служителям *дйн*, которые существуют для того, чтобы приносить пользу людям и увеличивать их знания.

— Необходимо провести четкое различие между фатвами, относящимися к *ибādāt* и *му‘āмалāt*. Если судить по статье, то смена парадигмы произошла от индивидуального порядка к коллективному; возможно, смена парадигмы должна идти от смены реакционных муфтиев на инициативных. Тогда вместо совещательных органов нам следует развивать аналитические центры, которые бы занимались вопросами технологий и глобализации, пытаясь влиять на политику, а не просто отвечать на вопросы. Как процесс вопросов и ответов *ифтā* всегда имела небольшую аудиторию; в действительности она никогда не использовалась в качестве образовательно-инструмента, раскрывающего перед уммой более широкие вопросы.

— Фатва — это ответ на вопрос или потребность. Возможно, сама потребность для нас представляется более важной. Некоторые люди могут быть квалифицированы для ответа на вопрос только в ограниченной области. Эта обязанность может быть распространена на специализированные аналитические центры. Привлечение исламских ученых к работе с другими экспертами — еще один способ решения этой проблемы.

— Статья предоставляет весьма неутешительную ситуацию как для муфтиев, так и для тех, кто задает вопросы. Чем дальше люди отстраняются от *каль* (сердца), тем больше у них возникает потребность задавать вопросы. Иной образовательный процесс снизил бы потребность людей обращаться к эксперту из Саудовской Аравии за фатвой. Муфтий не занимается подобным образованием. Органы экспертной оценки любят повторяться. Ислам предлагает другие решения этих проблем.

— Приведенные в статье нормативы для муфтия — это нормативы для муджтахидов. Люди следуют за популярными религиозными лидерами, а не руководствуются стандартами. Люди ориентируются на ответы, которые они хотят получить.

— Существует разница между фатвой и *иршад* (религиозным руководством). Кроме того, нам необходимо участие социологов в процессе *ифта'*.

— Разве мы не можем обратиться к общественности, а не к муфтию и получить фатву от народа? Несмотря на глобализацию, в мире существует многообразие культур.

— В прошлом квалификация всегда соответствовала традициям, но теперь мы все чаще встречаем синтез академической и традиционной квалификаций. Таким образом, достигается некий баланс и решаются дополнительные проблемы, такие как культурная восприимчивость. Знание культурных особенностей должно быть обязательным для всех муфтиев.

— Мы расширяем определение фатвы до такой степени, что полученный результат едва ли походит на то, что мы прежде называли фатвой. *Иршād* может включать в себя фатву, но не обязательно. Фатва — это прежде всего разъяснение, в то время как *иршād* может служить помощью людям.

— Фатва — это хороший совет, независимо от того, делается ли он индивидуально или коллективно. Даже если фатва выходит из научно-исследовательского учреждения, ее все равно может подписать руководитель учреждения. Возможно, нам потребуется создать особый способ сделать фатвы международными.

— Откуда взялась эта идея о том, что к мнению женщин нельзя прислушиваться? При жизни Пророка женщины издавали фатвы или, по крайней мере, могли быть уважаемыми учеными. Сейчас мы менее либеральны в этом вопросе, чем Пророк и его современники.

— Возможно, причиной того, что проблемы *ифтā'* стали актуальными, послужили злодеяния, происходящие в мусульманском мире. Необходимо четкое определение фатвы и муфтия. Одним из обязательных требований к муфтию считается его знание вопрошающего, что не может быть соблюдено в Интернете. Необходимо различать имама, одновременно выступающего в роли советника, от муфтия и факиха. Даже при личном общении между муфтием и вопрошающим существует неполное знакомство, поэтому не стоит сбрасывать со счетов Интернет. Шииты в Интернете дают лишь общие ответы, а затем отсылают вопрошающего к местному муфтию за более конкретным ответом.

— В отношении женщин мы уже миновали ту отметку, о которой говорилось выше. Их роль в решении вопросов зависит от квалификации. Первые мусульмане советовались с женщинами даже по вопросам преемственности халифа. Политизация фатв заслуживает отдельной статьи. В Пакистане,

в Совете по шариату, политизация оказалась весьма болезненной. У нас, суннитов, нет *марādжу*‘, поскольку именно умма придает авторитет муфтиям, а не политическое руководство. За последние десять-пятнадцать лет мы пришли к выводу, что роль шариата заключается в повторном формулировании *макāsид*, независимо от вопроса. В условиях, когда миллионы мусульман живут под властью немусульман, мы должны сформулировать *фикх ал-акаллийāt*. По *фикх ал-джам‘ийа* (коллективной юриспруденции) написано несколько кандидатских диссертаций. При всех наших оговорках в отношении Египта, его верховный муфтий действительно располагает тридцатью штатными исследователями. У нас есть прекрасная возможность объединить суннитов и шиитов в *мадāрис ал-фатвā*. Ни в одном суннитском органе *ифтā*‘ нет ни одного шиитского ученого, и наоборот. Коммерциализация обернулась позором для академического сообщества (см. недавнюю книгу Бин Байи о фатвах). По вопросу инкорпорации образования отметим следующее: из тридцати пяти претендентов из Ал-Азхара на должность в Совете по фикху Северной Америки только один выдержал собеседование, поскольку проявил здравый смысл. Но остальные тридцать четыре человека сегодня трудятся где-нибудь в других местах. Если ученые первого поколения могли советоваться с торговцами и женщинами, то почему мы не можем?

— Двадцать лет назад шейх Таха прокомментировал этот недостоверный хадис о том, что женщины не обладают достаточным интеллектом и религиозностью. Как мог Пророк в праздник Ид ал-Фитр так опозорить группу женщин?

— Предложение о том, чтобы правительства назначали советы по фатвам, — это приглашение к угнетению.

— Вопросы, которые мы сегодня обсуждали, сводятся к вопросу об авторитете. Во многих комментариях авторитет сводился к знанию. Применимо ли это сейчас, когда другие

вещи имеют большее влияние, чем знание? Если мы хотим говорить о женщинах в процессе *ифтā*’, то должны признать, что их отсутствие определяется институциональной властью, а не какими-либо хадисами.

ФАТВА АЛ-КУШАЙРИ И ЕГО *РИСА́ЛА*: ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ВНУТРИИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА В НАШИ ДНИ

КЕННЕТ Л. ХОНЕРКАМП

*Это послание, которое нуждающийся в Аллахе Всевышнем Абд
ал-Каримибн ал Кушайри
адресовал всей суфийской общине на землях ислама в 437/1045 г.*

Ар-Рисāла ал-Кушарййа

АННОТАЦИЯ

Сейчас, ввиду того что террористы-смертники атакуют суфийские святыни в Индии и Пакистане, как отмечает Хамид Алгар, «некоторые западные ученые и многие современные мусульмане рассматривают суфизм как постороннее явление, мало связанное с авторитетными источниками ислама, или как сектантское ответвление, возникшее в определенный момент исламской истории»¹⁸⁶. Поэтому актуальность фат-

¹⁸⁶ См. Предисловие Хаида Алгара к *Al-Qushayri A. Principles of Sufism*. Translated from the Arabic (*Risalat al-Qushayriyah*: part 3 only) by B. R. Von Schlegell. Berkeley: Mizan Press, 1990. P. 1–17.

вы, изданной в 436/1044 г. Абу ал-Касимом Абд ал-Каримом ибн Хавазином ал-Кушайри (ум. 465 г. х./1072 г. н. э.)¹⁸⁷, его знаменитой «Жалоба людей Сунны на гонения, постигшие их» = «Жалоба» («*Шикāйат ахл ас-Сунна бимā нāлахум мин ал-михна*»)¹⁸⁸, написанной в 446/1054 г., и его «Послания о суфизме» («*Ар-Рисāла ал-Кушарййа фй 'илм ат-тасаввуф*» = «*Рисāла*»), составленного в 437/1045 г., невозможно переоценить. Его фатва, последующее тюремное заключение и изгнание из родного города Нишапура служат примером социально-политических последствий того, что чаще всего воспринимается как высказывание юридического или правового характера. Сама «*Рисāла*» исторически свидетельствует о существовании в формирующемся суфизме этического дискурса, основанного на добродетели и определяющего стратегию достижения мудрости и сокровенного знания о Боге. Я буду рассматривать этот дискурс как один из аспектов фатвы, основанной на правильном поведении (*фатвā ахлāкй*).

Введение

Ал-Кушайри, один из столпов ортодоксального ислама, был известен своим мастерством в многочисленных областях повествования хадисов, арабской грамматики, шафиитской юриспруденции, спекулятивной теологии (*'илм ал-калām*) и науки исламской мистической мысли (суфизма). Он издал свою фатву во время того, как Абу ал-Хасан ал-Аш'ари

¹⁸⁷ Доказательства тому сохранились в *Subki T. Tabaqat al-Shafi'iyyah*. Edited by Hulw, al-Tanahi. Cairo, 1386/1967. P. 3, 374. Также см. *Ibn al-Asakir. Tabyin kidhb al-futari fi ma nusiba ila al-imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*. Damascus, 1347/1928. P. 113.

¹⁸⁸ *Subki T. Tabaqat al-Shafi'iyyah*. P. 399–423; *Ibn al-Asakir. Tabyin kidhb al-futari fi ma nusiba ila al-imam* (в сокращенном варианте); *Hasan F. M. Al-Rasa'il al-Qushayriyah*. Pakistan: Al-Ma'had al-markazi li al-bahithat al-islamiyyah, 1384/1964. P. 1–49.

(ум. 324 г. х./935 г. н. э.), основатель ашаритской школы, был проклят как неверующий прямо во время проповеди¹⁸⁹. Его фатва подтвердила, что богословские наставления, преподаваемые этим человеком, соответствуют суннитскому вероучению ученых *ахл ал-хадис* времен ал-Кушайри. Его «*Русāла*» — это пространное эссе, написанное для суфиев его времени как в качестве напоминания о сугубо этической природе суфизма, так и в качестве подтверждения его подлинных исламских корней (т. е. его основополагающие принципы были взяты из Корана и Сунны) для тех, кто сомневался в его легитимности.

Его фатва и «*Русāла*» дополняют друг друга и даже в наши дни предоставляют всем ищущим понимания человеческого духа людям (как мусульманам, так и немусульманам) свидетельство вечного духовного поиска человечества, а также текстовые источники и аналитические методики и толкования, позволяющие ему существовать. Кроме того, они предлагают исследователю ислама богатую биографическую информацию о ранних суфиях и их учении, глубокий анализ терминологии, сокровенные рассуждения о практике и этическом характере. Эти элементы играли центральную роль в исламском обществе, поскольку именно с их помощью основные идеалы и ценности ислама интегрировались в ткань духовной, интеллектуальной, социальной и даже политической жизни общества.

«*Русāла*» представляет собой слияние двух важнейших исламских традиций: (1) интеллектуального текстового дискурса, основанного на фундаментальных элементах исламской духовности (Коране и Сунне) в сочетании с текстами, передаваемыми из поколения в поколение ученой элитой, призванной сохранять и распространять пророческий пример в умме; и (2) устной традиции, представляющей собой

¹⁸⁹ *Algar H. Principles of Sufism. P. 6.*

неотъемлемую часть текстовой традиции. «*Рисāла*» включает в себя устную традицию вместе со всеми соответствующими отдельными цепочками передачи (*аснāд*). Эта устная традиция утвердилась в ранних произведениях суфизма, таких как «*Кўт ал-кулўб*» Абу Талиба ал-Макки (ум. 386 г. х./996 г. н. э.), труды Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 412 г. х./1021 г. н. э.), а также в руководствах периода становления суфизма, таких как труды ал-Калабади (ум. 380 г. х./990 г. н. э.) и Абу Насра Абд Аллаха ас-Сарраджа (ум. 378 г. х./988 г. н. э.).

В данной статье речь пойдет об актуальности этого слияния и целесообразности заново осветить его роль в утверждении правомерности обеих точек зрения в контексте современного внутриисламского дискурса. Для достижения этой цели мы представим и проанализируем недавно переведенную книгу «*Ар-Рисāла ал-Кушарййа фī 'илм ат-тасаввуф*», подготовленную Александром Д. Кнышем и Центром вклада мусульман в цивилизацию (London: Garnet Publishers, 2007)¹⁹⁰. Мы делаем это в надежде, что она может сыграть центральную роль в инициировании нового диалога для тех, кто в меньшей степени знаком с основными личностями и наставниками становления суфизма, а также с его важнейшими учениями и доктринами.

Фатва

В 436 г. х./1044 г. н. э. знаменитый ученый ал-Кушайри, автор «Послания о суфизме» («*Ар-Рисāла ал-Кушарййа фī 'илм ат-тасаввуф*» = «*Рисāла*»), издал фатву, подтверждающую, что община людей Сунны (*ахл ал-хадйс*) времен Ку-

¹⁹⁰ *Al-Qushayri A. Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi' ilm al-tasawwuf)*. Translated and notes by Alexander D. Knysh. Reviewed by Muhammad Eissa. London: The center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007.

шайри разделяла теологические воззрения ал-Аш‘ари и поэтому полностью соответствовала ортодоксальному суннитскому исламу. Его фатва, подписанная самыми известными шафиитскими учеными Нишапура, гласила:

Во имя Аллаха, милостивого и сострадательного. Люди Сунны [хадиса] (*асхāб ал-хадīs*) согласны с тем, что Абу ал-Хасан Али ибн Исма‘ил ал-Аш‘ари был имамом среди имамов *асхāб ал-хадīs* и его школа (мазхаб) — мазхаб *асхāб ал-хадīs*. Он говорил об основных положениях религиозной мысли (*усūл ад-дийānāt*), следуя по пути ахл ас-Сунна, критикуя и отвечая тем, кто отличался от них среди людей отклонения и нововведений. Он был мечом, разящим мутазилитов и рафидитов (шитов в терминологии того времени) и новаторов среди людей Киблы, а также тех, кто покинул общину (*ал-миллат*) [вместе взятых]. Кто оскверняет (*та‘ана*) [его славу], злословит его, проклинает или поносит, тот на деле очерняет всех ахл ас-Сунна. Мы написали эти строки, повинуюсь этому [взгляду] на данный вопрос в зу ал-ка‘да в 436 г. Истина [в этом вопросе] такова, как сказано здесь (*ва ал-амр ‘алā хāзихи ал-джумлат ал-мазкўрат фи хādха аз-зикр*). Написано Абу ал-Касимом Абд ал-Каримом ибн Хавазином ал-Кушайри¹⁹¹.

Эта фатва стала результатом разногласий, возникших в Хурасане после того, как в 432 г. х./1040 г. н. э. Сельджукиды сменили Газневидов. Первый правитель династии Сельджукидов Тугрил (429–455 гг. х./1038–1063 гг. н. э) поначалу поддерживал хорошие отношения с ал-Кушайри и шафиитскими учеными из Нишапура. Однако такое положение дел продлилось недолго, так как, по словам Алгара, «визирь Тугрила Амид ал-Мулк ал-Кундури, приверженец ханафитской правовой школы и, возможно, мутазилит по богословскому убеждению, получил от Тугрила разрешение начать кампанию против шиитов (*ар-равафидов*, как их называли сунниты в то время) и против «новаторов» (*ахл ал-бид‘а*). Последнее

¹⁹¹ *Subki T. Tabaqat al-Shafi‘iyah. P. 3, 374.*

— неточный термин, который, по-видимому, в данном случае обозначал прежде всего последователей ашаритской теологической школы¹⁹².

В Нишапуре ашаритская школа стала отождествляться с шафиитской правовой школой. В результате антиашаритская риторика переросла в столь же яростную антишафиитскую, и шафиитские ученые лишились права преподавать и проповедовать в главной мечети города. Эта вражда привела к тому, что уже с городских трибун Абу ал-Хасана ал-Аш‘ари стали клеймить неверующим. Все это подтолкнуло ал-Кушайри к изданию вышеупомянутой фатвы. Отметим, что год издания — 436/1044, что всего на год опережает издание им «*Рисāла*», к которой мы вскоре вернемся.

Несмотря на свою открытую позицию против этой антиашаритской кампании, ал-Кушайри продолжал преподавать и читать публичные лекции в Нишапуре. Такое напряженное положение дел продолжалось в течение десяти лет, пока в 446/1054 г. он не составил открытое письмо к ученому сообществу исламского мира, в котором жаловался на притеснения ученых ашаритской и шафиитской школ в Нишапуре: «Жалоба людей Сунны на гонения, постигшие их» («*Шикāйат ахл ас-Сунна бимā нāлахум мин ал-михна*»). Это послание вывело проблему на более широкую аудиторию. В «*Шикāйат*» он перечисляет, а затем категорически опровергает основные обвинения, выдвинутые против ал-Аш‘ари, и утверждает, что в основе ашаритского богословия лежат Коран и Сунна.

Это долгое изложение надуманности антиашаритских аргументов привело к тому, что ал-Кудури приказал арестовать ал-Кушайри и заключить его в городскую тюрьму. Однако

¹⁹² Algar H. Principles of Sufism. P. 6. Также см. Halm H. Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur. Die Welt des Orients 2, 1971. P. 205–233.

вскоре он был освобожден, когда местные шафииты штурмом взяли крепость и освободили его. После этого он отправился в Багдад, где был радушно принят аббасидским халифом ал-Каимом би Амир'илла и учеными города. В 455/1063 г. Тугрил умер, и на сельджукский престол взошел Алп-Арслан. Ал-Кундури был убит, и на его место пришел низам ал-Мулк, знаменитый основатель высших учебных заведений *низāmийя*, возможно, первых университетов средневекового мира. Низам ал-Мулк был шафиитом и, по словам Алгара, «симпатизировал ашаритской теологии». При новом султани и его визире шафииты вернули себе привилегии ученой элиты Нишапура, и ал-Кушайри возвратился на родину и провел там остаток своей жизни. Он умер в 16 день месяца раби ал-аввала 465 г. х./31 декабря 1072 г. н. э. и был похоронен рядом со своим учителем Абу Али ад-Даккаком (ум. 412 г. х./1021 г. н. э.). Согласно цитате, приписываемой ал-Имаму Абд ал-Гафиру, ал-Кушайри, — это...

...абсолютный имам (*ал-имām мутлак*); [...] представитель своей эпохи и авторитет своего времени; Божья тайна среди Его творений (*сирру Аллāх фй халки*)... тот, кто соединил [знание] закона (*шарй'а*) и [знание] божественной реальности (*хакйка*). Он был сведущ в фундаментальных принципах религии (*усул*) согласно учению ал-Аш'ари, как и в отраслях (*фурӯ'*) религиозных наук согласно учению аш-Ша'фии¹⁹³.

¹⁹³ Шейх Абд ал-Халим Махуд в своем критическом издании «*Рисāла Кушарийя*» пишет: «Такое положение дел закончилось с появлением ал-Кушайри, так как он стал, по словам имама Абд ал-Хафира, абсолютным имамом (*ал-имām ал-мутлаккан*), правоведом (*ал-факйх*), богословом (*ал-мутакаллим*), юристом (*ал-усули*), толкователем Корана (*ал-муфассир*), литератором (*ал-адйб*), грамматиком (*ал-нахвй*), писателем и поэтом (*ал-кātиб аш-шā'ир*), хозяином своего времени (*лисāн 'асриху ва сайид вактиху*), тайной Бога среди его творений (*сирр Аллāх байн халкихи*), осью реальности (*мудār ал-хакйка*), источником счастья ('*айн ас-са'āда*), вехой мастерства (*кутуб ас-сийāда*), тем, кто соединил шариат и Истину (*ман*

Ал-Кушайри: жизнь и социальный контекст

Вышеупомянутые события и имеющиеся у нас текстовые свидетельства о них определяют социально-политическую и интеллектуальную среду, которая взрастила и сформировала ал-Кушайри и город, в котором он жил, учился, преподавал и проповедовал. Сам ал-Кушайри и его «Рисāла» отражают среду, сложившуюся задолго до его рождения, резонирующую с тем, что Лори Силверс назвала культурой *ахл ал-хадис*, т. е. культурой, для которой характерна...

...позиция, согласно которой этические, правовые или теологические вопросы следует решать, ссылаясь на уже установленные принципы, переданные от Пророка через его сподвижников и их последователей [...] и таким образом [устанавливая] общую культуру авторитета, основанную на ощущаемой преемственности между общиной Пророка и их собственной¹⁹⁴.

Эта преемственность служила мерилom подлинности всех областей интеллектуального дискурса того времени. Так, ал-Кушайри, адресовавший свой труд «Рисāла» «всей суфийской общине земель ислама», сам был столпом ортодоксального ислама, известным своим мастерством в многочисленных областях повествования хадисов, шафиитского правоведения (фикх) и спекулятивного богословия (*'илм ал-калām*), а также посвященным в науку исламского мистического мышления (суфизм). Во времена ал-Кушайри, как мы видели, богословские дискурсы оказывали непосредственное влияние на социально-политическую атмосферу, правовые школы боролись за своих сторонников, и, по словам Ахмета Карамустафы, «соблазн обработать суфийскую мысль новыми ин-

джама'а байн аш-шарī'а ва ал-хакīка). Он был сведущ в основах вероучения ал-Аш'ари и в направлениях шафиитской школы мысли».

¹⁹⁴ Silvers-Alario L. A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism. New York: State University of New York Press, 2010. P. 2.

струментами калама и фикха, чтобы разработать теологически и юридически подкованную форму суфизма, представлялся непреодолимым»¹⁹⁵. Эти механизмы наглядно представлены в «Рисāла», и мы видим, что ал-Кушайри, всего через поколение после ас-Сулами (одного из своих наставников), красноречиво и мастерски использовал их для создания произведения, которое, по выражению Карамустафы, стало «каноническим для большинства поздних суфиев и исследователей суфизма»¹⁹⁶.

Сегодня существует тенденция разделять исламский дискурс на юриспруденцию, теологию и мистическую этику (суфизм). Те, кто изучают юриспруденцию и богословие, часто пренебрегают важнейшими суфийскими трудами, ссылаясь на то, что основами они зачастую уходят в личный опыт написавших их авторов или в контекст устаревшей исторической среды. Однако подготовка и опыт, которые ал-Кушайри использовал в своих работах, а также оставленное им наследие свидетельствуют о его глубоких познаниях в области повествования и сбора хадисов, шафиитской юриспруденции и ашаритского калама. Его наставниками были три основателя ашаритской школы калама¹⁹⁷: Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Хасан ибн Фурак (ум. 406 г. х./1015 г. н. э.), Абу Исхак ал-Исфарайни (ум. 418 г. х./1027 г. н. э.) и маликит Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 403 г. х./1013 г. н. э.). При них ал-Кушайри стал одним из самых известных среди шафиитско-ашаритской клики Нишапура, что объясняет, почему он, как и Абу ал-Ма‘али ал-Джувайни (ум. 478 г. х./1085–

¹⁹⁵ *Karamustafa Ahmet T.* Sufism: The Formative Period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 97.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ал-Кушайри не только изучал, но и составил два кратких сборника ашаритского калама. См. *Frank R.* Al-Fuṣūl fi al-usul and Luma' fi al-i'tiqād. (Two Short Dogmatic Works of Abu al-Qasim al-Qushayri) // *Mélanges* 15, 1982. P. 53–74. *Mélanges* 16, 1983. P. 36–59.

б г. н. э.), подвергался гонениям в 445 г. х./1053 г. н. э. и 456 г. х./1064 г. н. э.

Другим ключевым аспектом осмысления личности ал-Кушайри и его участия в полноценном интеллектуальном дискурсе своего времени служит его наследие, а именно его труды. Алгар соотносит эти работы с самой его жизнью: «похоже, он и сам осознавал их ценность, поскольку нанял несколько писцов, которые переписывали их под его руководством, и использовал их в качестве учебных текстов на многих своих занятиях». Не все его произведения дошли до нас, однако большая часть сохранившихся доступна в печатном виде. Наряду с «*Рисāла*» к ним относятся:

— «*Латā'уф ал-ишārāt би тафсīр ал-Кур'āн*», много-томный комментарий суфийской экзегезы, начатый в 437/1045 г.¹⁹⁸

— «*Шарх ли асмā' Аллāх ал-хуснā*», разъяснение 99 имен Аллаха и мистико-этических аспектов каждого имени с точки зрения их влияния на личную набожность и служение Богу¹⁹⁹.

— «*Ат-Табхīр фī ат-тазīр шарх асмā' Аллāх ал-хусна*», аналогичный труд.

— «*Китāб ал-ми'рādж*», труд о хадисах, значении вознесения Пророка и его связи с природой святости в исламе²⁰⁰.

— «*Ар-Расā'ил ал-Кушайрīйа*», включающий три коротких трактата: «Шикāйат ахл ас-Сунна бимā нāлахум мин ал-михна» (уже упоминавшийся), «Тартīb ас-сулūk» (собственное руководство ал-Кушайри для путника на суфийском пу-

¹⁹⁸ *Al-Qushayri Abd al-Karim*. Nahwu al-qulub al-kabir. Edited by Ibrahim Basyuni, Ahmad 'Alam al-Din al-Jundi. Cairo: Maktab 'alam al-fikr, 1998.

¹⁹⁹ *Al-Qushayri Abd al-Karim*. Sharḥ li asma' Allah al-husna. Edited by 'Asim Ibrahim al-Darqawi. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 2006.

²⁰⁰ *Al-Qushayri Abd al-Karim*. Kitab al-mi'raj. Edited by Ali Hasan Abd al-Qadir. Cairo: Dar al-kutub al-hadith, 1964.

ти) и «Китāб ас-самā‘» (о суфийской практике прослушивания).

— «*Ал-фусул фи ал-усул*» и «*Лума’ фи ал-и’тикād*», два кратких догматических произведения ашаритской школы калама, изданные Ричардом Франком в *Mélanges* (1982), 15: 53–74 и (1983) 16: 59–75.

— «*Нахва ал-кулуб*», которая существует в двух редакциях, основной (*ал-кабйр*) и малой (*ас-сахйр*). Это суфийский комментарий к правилам арабской грамматики.

Еще одним аспектом понимания ал-Кушайри и его «Рисāла» стало наличие в Нишапуре таких суфиев-правоведов, как Абу Сахл ас-Су’луки, и суфиев-традиционалистов, как Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами, которые уже внесли свой вклад в понимание суфизма в упомянутой выше среде культуры *ахл ал-хадйс*. Нишапур, столица Хурасана, с ранних времен был известен как родина таких учителей, как Хамдун ал-Кассар (ум. 271 г. х./884–85 г. н. э.), Абу Хафс ал-Хаддад (ум. ок. 265 г. х./878–79 г. н. э.) и его ученик Абу Усман ал-Хири из маламатитов²⁰¹. Маламатиты

²⁰¹ Подробнее о маламатитах см. *De Jong F., Algar H., Imber C. Malamatīyya // EI2; Gölpınarlı A. Melamilik ve melamiler. Istanbul: Devlet Matbaası, 1931; Al-Sulami A. A. Risalat al-malamatiyah. Edited by Abu al-‘Ala al-‘Afifi. Cairo: Dar ihya ‘al-kutub al-‘arabiyyah, 1945; Sviri S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement // Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi. Edited by Leonard Lewis. London: Khaniqah Nimatullahi Publications, 1993. P. 583–613; Meier F. Khurasan and the End of Classical Sufism // Essays in Islamic Mysticism and Piety. Translated by John O’Kane and Berndt Radke. Leiden: E. J. Brill, 2000.*

P. 215–217; Knysh A. D. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: E. J. Brill, 2000. P. 94–99; Al-Tirmidhi H. Kitab ithbat al-‘ilal. Edited by Khalid Zahra. Rabat: Muhammad V University, 1998. P. 24–25. Также см. сборник докладов Международной конференции по движениям Маламатий и Байрама, состоявшейся в Стамбуле в июне 1987 г. в Melâmis-Bayrâmis. Ed. n. Clayer, A. Popovic, and T. Zarcone. Istanbul: Les Editions Isis, 1998. Недавний анализ маламатий и их роли в контексте формирующегося

представляли основную мистико-этическую школу города и относились к низменной духовной сущности (*нафс*) с непременным подозрением. По словам Карамустафы, «если не контролировать *нафс*, то он неизбежно обманет благочестивого верующего посредством самообмана (*'уджб*), притворства (*идди 'а'*) и лицемерия (*рийā'*) и тем самым помешает ему достичь своей истинной цели — искренней, беззаветной преданности Богу (*ихлāс*)»²⁰². Поэтому они избегали любой публичной демонстрации благочестивых или похвальных дел. Такая мировоззренческая ориентация ранних маламатийских учителей привила Хурасану и Нишапуру славу искренности. Ал-Джунайд (ум. 297 г. х./910 г. н. э.), известный как «предводитель народа», свидетельствовал об этой особенности: «Рыцарство — в Сирии, красноречие — в ал-Ираке, а искренность — в Хурасане».

Все эти особенности привели к тому, что Нишапур стал известен как центр становления суфизма. Именно там молодой ал-Кушайри часто встречался с выдающимися учеными своего времени, будь то исследователи хадисов, шафиитской юриспруденции или спекулятивного богословия (*'илм ал-калām*). В политическом, культурном и интеллектуальном центре Хурасана он также познакомился и стал учеником известных суфийских мастеров (шейхов) Абу Али ал-Хасана ал-Даккака (ум. 412 г. х./1021 г. н. э.) и Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 421 г. х./1021 г. н. э.). Таким образом, «*Рисāла*» представляет собой составное произведение, отражающее многогранное единство интеллектуального дискурса, устной и текстовой традиции, и благодаря этому в интимной и персональной форме отражает центральную роль суфизма в исламском обществе как средства, с помощью кото-

суфизма см. в *Karamustafa A. T. Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

²⁰² *Karamustafa A. T. Sufism: The Formative Period*. P. 49.

рого основные идеалы и ценности ислама вплетались в ткань духовной, интеллектуальной, социальной и политической жизни общества. Говоря о том, что составная природа «*Рисāла*» определяет ее непреходящий характер, Карамустафа метко замечает:

Этот удачный союз суфизма и правовой и богословской науки стал отличительной чертой «Послания», а гармоничное сочетание у ал-Кушайри двух видов обучения и благочестия, наряду с его общей репутацией среди ученых (которая, по крайней мере частично, объясняется преследованиями, которым он подвергался), равно как и продуманное включение биографических заметок в его обзор суфизма, во многом объясняет неизменную популярность «Послания»²⁰³.

С другой, возможно более академической, точки зрения можно сказать, что «*Рисāла*» ал-Кушайри останется важнейшим справочным трудом для ученых и студентов, изучающих суфизм, исламскую мысль и теологию, будь они мусульманами или немусульманами; для адептов суфизма и всех тех, кто интересуются «великим духовным течением, присутствующим во всех религиях»²⁰⁴.

«*Ар-Рисāла ал-Кушарīйа фī ‘илм ат-тасаввуф*»

В свете вышеизложенного «*Рисāла*» лучше всего понимать в качестве пространного руководства или послания, основанного на традиции фатв и, как и положено фатвам, предназначенное для блага всей мусульманской общины. Однако оно превзошло богословскую аргументацию, которой была проникнута его предыдущая фатва, представленная в начале данной статьи, а также его «*Шикāйат ахл ас-Сунна*

²⁰³ Ibid. P. 99.

²⁰⁴ Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975. P. 4.

бимā нāлахум мин ал-михна). В своей защите Аш‘ари и ашаритской школы калама Кушайри обратил внимание на заблуждения своих единоверцев и порочные взгляды, поразившие их из-за раскольнического характера их рассуждений. Он написал первую фатву, чтобы удовлетворить осознанную необходимость исправить ошибки и таким образом подтвердить нравственную чистоту в рамках мусульманской общины в целом. В «*Рисāла*», написанном в 437 г. х./1072 г. н. э., всего через год после вынесения фатвы, в период тяжелых испытаний и социальных потрясений, Кушайри издает так называемую мистико-этическую фатву (*фатвā ахлāкī*), имеющую формат руководства, которое, судя по его объему, должно было готовиться задолго до даты завершения. Такое восприятие расширяет наше историческое понимание термина «фатва» за пределы сугубо юридического дискурса. Кушайри создавал свой труд в то время, когда «истинные суфии» практически исчезли, а суфизм был непонятен как посвященным, так и мусульманскому сообществу. Поэтому «*Рисāла*» была написана с целью исправить это недоразумение и подтвердит правоту суфизма в свете Корана и хадисов, одновременно истолковав его сущность. Его характер как послания к умме становится понятным из авторского вступления:

Поскольку наш век приносит все новые и новые трудности, а большинство наших соотечественников продолжают упорно придерживаться своего пути... Я начал опасаться, что сердца людей могут посчитать, что все это дело [суфизм] с самого начала покоилось на подобных [ошибочных] основах и его первые приверженцы следовали тем же порочным склонностям. Поэтому я составил для вас это послание... чтобы оно укрепило его последователей²⁰⁵.

²⁰⁵ *Al-Qushayri A.* Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi' ilm al-taşawwuf). P. 3.

Однако «*Рисāла*» была написана с двумя целями: напомнить суфиям об аутентичной традиции предков и защитить суфизм от тех, кто сомневался в его легитимности. Этот аспект и его актуальность сегодня — самая важная грань значения этой работы для мусульманского внутриконфессионального диалога, поскольку, как отмечает Алгар: «Суфии, однако, были не единственной целевой аудиторией книги; ал-Кушайри также стремился продемонстрировать всем *шар‘ий* уместность отличительных суфийских практик (таких как *самā‘*) и показать, что вероучение суфиев идентично вероучению ахл ас-Сунна (в его ашаритской формулировке)»²⁰⁶. Поэтому во введении автор сосредоточился на разъяснении вероучения суфиев в отношении основ религии (с. 4–14) и вероучения суфиев, подчеркивая их представление о божественном единстве (таухид) и связи божественных атрибутов с божественной сущностью (с. 14–16). Все повествования в «*Рисāла*» снабжены цепочками передачи (*аснāд*). Для того чтобы прояснить стиль Кушайри и познакомить читателя с ключевыми аспектами этого произведения, я буду приводить примеры повествования из самого текста, используя перевод Александра Кныша, если не указано иное.

Во введении Кушайри рассматривает различные категории знания. Среди ученых, на которых он опирается, — Абу ат-Тайиб ал-Мараги, повествование которого он приводит со слов Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами:

Мухаммад ибн ал-Хусайн передал мне от Мухаммада ибн Абд Аллаха ар-Рази, который сказал, что слышал, как Абу ат-Тайиб ал-Мараги сообщил: «Разуму (*‘акл*) принадлежит аргументированное доказательство, мудрости (*хикмах*) — аллегорическая аллюзия, а сокровенному знанию Бога (*ма‘рифа*) — непосредственное свидетельство. Разум демонстрирует, мудрость намекает, а *ма‘рифа* непосредственно свидетельствует о

²⁰⁶ *Algar H. Principles of Sufism. P. 11.*

том, что чистейшие акты поклонения могут быть достигнуты только при чистой вере в единство Бога²⁰⁷.

В этом повествовании о таухиде он, ссылаясь на ал-Джунайда как на источник, утверждает:

Некто спросил ал-Джунайда о единстве Бога. Он ответил: «Воспринимать Бога единым — означает полностью осознать Его единство через совершенство Его уникальности (*инфирād*), т. е., что Он “Вечный, Абсолют, не родил Он и не был рожден” (К. 112: 2–3), у которого нет противников, соперников, симпатий, при этом не уподобляя его [сотворенным вещам], не спрашивая, как [Он существует], не представляя его как образ или форму, в соответствии [с аятом] “Нет никого подобного Ему, и Он — Слышащий, Видящий”» (К. 42: 11)²⁰⁸.

Заключительный раздел введения, посвященный верованиям суфиев, почерпнутым из разрозненных и собранных изречений наставников, а также их книг, во многом напоминает краткий обзор теологического текста Аш‘ари.

Бог Всевышний — слава Ему — Сущий, Вечный, Единый, Мудрый, Могущественный, Знающий, Властный, Сострада- тельный, Желающий, Слышащий, Славный, Превознесенный, Говорящий, Видящий, Гордый, Сильный, Живой, Единый, Вечный и Неизменный (*ас-Самад*).

Он знает благодаря своему знанию; Он могущественен благодаря своей силе; Он волит благодаря своей воле; Он зрит благодаря своему зрению; Он изрекает благодаря своей речи; Он живет благодаря своей жизни; Он вечен благодаря своей вечности. У Него есть две руки, ставшие его атрибутами, с помощью которых он создает все, что пожелает, и придает этому конкретную форму. У Него есть лицо. Атрибуты Его сущности присущи только ему.

²⁰⁷ *Al-Qushayri A.* Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi’ ilm al-taşawwuf). P. 5.

²⁰⁸ *Ibid.* P. 5–6.

Нельзя говорить, что они — это Он или что они — не Он. Они — [Его] вечные атрибуты и [Его] вечные свойства. Он уникален в своей сущности. Он не похож ни на одну сотворенную вещь, и ни одна сотворенная вещь не похожа на Него. Он не есть ни тело, ни субстанция, ни случайность...²⁰⁹

Первая глава под названием «Об учителях этого пути, их делах и высказываниях, показывающих, как они поддерживают божественный закон (*аи-Шарī'a*)» (с. 17–74), представляет собой краткое изложение биографий и высказываний восьмидесяти трех ранних суфийских наставников от первого поколения до времен ал-Кушайри. Их наличие свидетельствует о реальности продолжающейся неписаной традиции и о том, что устная традиция суфизма никогда не разрывалась в качестве повествования об учении своих основателей, породивших его изначально, и тех, кто пришел после них²¹⁰. Именно эта оригинальность, с которой мы сталкиваемся в повествованиях «*Рисāла*», подтверждает центральное место суфизма как живого устного предания, перекликающегося с текстовой традицией исламской учености. В следующих примерах будет дан краткий обзор биографического стиля, используемого ал-Кушайри в рамках этой устной традиции.

Абу Наср Бишр ибн ал-Харис ал-Хафи (ок. 152–227/766–841 гг.)

Он был родом из города Марва. Жил в Багдаде, там же и умер. Он был сыном сестры Али бин Хашрама. Умер в 227 г. х./842 г.

²⁰⁹ Ibid. P. 14–15.

²¹⁰ Однажды на базаре в Марракеше (Марокко) я встретил своего уважаемого друга Сиди Ахмада Раббабзи, одного из самых салафитски настроенных ученых Марракеша, который в своей лавке читал «*Кўт ал-кулўб*» Абу Талиба ал-Макки. Я поинтересовался этим, и он сказал, что в «*Кўт ал-кулўб*» содержатся сведения о сподвижниках Пророка — да благословит его Аллах и приветствует (*'илм ас-сахāба*).

н. э. Он был человеком большого роста. Причиной его покаяния стал следующий случай: он нашел на дороге маленький листок бумаги, на котором было написано имя Бога — слава Ему. Этот листок был истоптан [прохожими]. Он подобрал его, купил духи стоимостью в дирхам, окропил ими листок и положил его в трещину стены. Затем он увидел сон, будто кто-то сказал ему: «О Бишр, ты благоухаешь Моим именем, и Я буду благоухать твоим в этом мире и в следующем!»

Я слышал, как мой учитель Абу Али ад-Даккак, да будет доволен им Аллах, сказал: «Бишр проходил мимо группы людей, которые сказали: “Этот человек не спит всю ночь и нарушает пост только раз в три дня”. Услышав это, Бишр заплакал. Когда кто-то спросил его о причине этого, он сказал: “Поистине, я не помню, чтобы когда-нибудь говорил, что бодрствую всю ночь. Я также не говорил, что, постившись днем, не нарушаю пост ночью. Однако Аллах по своей доброте и милости открыл сердцам [людей] больше, чем на самом деле делает его раб — да будет Он благословен”».

Шейх Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами передал мне от Мухаммада ибн ‘Абд Аллаха ар-Рази, что тот слышал, как Абд ар-Рахман ибн Аби Хатим сказал со слов Бишра ибн ал-Хариса ал-Хафи: «Во сне я увидел Пророка — да благословит его Аллах и приветствует! Он спросил меня: “Бишр, знаешь ли ты, почему Аллах возвысил тебя над твоими современниками?” Я ответил: “Не знаю, о посланник Аллаха”. Он молвил мне: “Это благодаря тому, что ты следуешь моей Сунне, служишь праведникам, наставляешь своих братьев по вере, любишь моих сподвижников и мою семью. Это и ставит тебя в ряд наиболее благочестивых людей”»²¹¹.

В этой главе также описываются биографии таких людей, как Абу Исхак Ибрахим ибн Азам ибн Мансур, Абу ал-Файд Зу ан-Нун ал-Мисри (ум. 245 г. х./859 г. н. э.), Абу Али ал-Фудайль ибн ‘Ийад (ум. 187 г. х./803 г. н. э.), Абу Махфуз Ма‘руф ибн Файруз ал-Кархи (ум. 200 г. х./816 г. н. э.), Абу ал-Хасан ас-Сари ибн ал-Мугаллис ас-Сакати (ум. 257 г.

²¹¹ *Al-Qushayri A. Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi' ilm al-taşawwuf)*. P. 25–26.

х./865 г. н. э.), Абу Абд Аллах ал-Харит ал-Мухасиб (ум. 243 г. х./857 г. н. э.), Абу Али Шакик ибн Ибрахим ал-Балхи, Абу Йазид ибн Тайфур ибн 'Иса ал-Бистами (ум. 261 г. х./875 г. н. э.)

Он завершает этот раздел словами:

Здесь я упомянул о некоторых наставниках этой общины, чтобы показать, что все они с большим уважением относятся к божественному закону (шариату), что они преданы пути духовной дисциплины, что они неукоснительно следуют Сунне Пророка и что они никогда не пренебрегали ни одним предписанием. Все они согласны в том, что тот, кто не соблюдает правила правильного поведения (*адаб*), не стремится к совершенству и не строит свою жизнь на скрупулезном благочестии и богобоязненности, лжет перед Богом во всем, что бы он ни утверждал. Такой человек заблуждается. Он не только погибает сам, но и приводит к гибели тех, кто был введен в заблуждение его ложью.

Во второй главе, называющейся «Объяснение выражений, употребляемых этой [суфийской] общиной, и их особенностей» (с. 75–119), вводится понятие специальной терминологии применительно к каждой науке и необходимость определения и разъяснения каждого термина в контексте области его применения:

Известно, что каждая группа ученых располагает собственной терминологией, которую она использует в своей области. Эти термины уникальны для каждой группы, которая согласовала их для своих нужд, заключающихся в том, чтобы (1) приблизить эти термины к пониманию тех, кому они адресованы, и (2) посредством их формулировки помочь представителям сей науки лучше понять их смысл.

Люди этой общины [суфии] используют эти термины меж собой с целью раскрыть их смысл друг другу, добиться краткости и скрыть их от тех, кто не согласен с их методом, чтобы смысл их слов был скрыт от посторонних. Так они поступали, чтобы уберечь свои тайны от распространения среди тех, кому они не принадлежат. Ведь их истины не могут быть получены путем

самоистязания или приобретены каким-либо целенаправленным действием. Это тонкие понятия, которые Бог вкладывает непосредственно в сердца людей, [после того как] подготовит их внутреннюю сущность к восприятию этих тайн. Этим объяснением мы хотим облегчить понимание значения названных понятий тем, кто хочет следовать их пути и их обычаям²¹².

Например, он объясняет термин *вакт* (момент, мгновение) словами:

Я слышал, что учитель Абу Али ад-Даккак, да смилуется над ним Аллах, сказал: «Момент — лишь то, в чем вы находитесь [сейчас]. Если вы находитесь в этом мире, то ваш момент — в этом мире. Если вы в будущем, то ваше мгновение — в будущем. Если вы радостны, то ваш момент — в радости. Если вы печальны, то ваше мгновение — в печали». Под этим он подразумевал, что момент — это состояние, которое доминирует над человеком. Суфии говорят: «Суфий — дитя момента (*ал-вакт*)». Это означает, что он принимает участие в поклонении, подходящем ему в настоящей ситуации, и выполняет то, что требуется от него в этот момент времени. Говорят, что факира (стремящегося на путь) не волнует его прошлое и будущее. Для него важен только тот момент, в котором он находится сейчас. Поэтому говорят: «Тот, кто заботится о прошедшем мгновении, теряет впускую другое мгновение»²¹³.

О *нафс* (эго-самости) он пишет следующее:

В арабском языке *нафс* — это сущность вещи. Однако когда суфии произносят слово *нафс*, они не имеют в виду ни сущность, ни физическое тело, а подразумевают недостатки характера, а также предосудительные нравы и поступки. Недостатки характера делятся на две категории: во-первых, те, которые человек приобретает сам, — это его ослушание и грехи; во-вторых, [присущая ему] низменная мораль. Сами по себе они

²¹² Ibid. P. 75.

²¹³ Ibid. P. 75–76.

достойны порицания. Однако, когда человек стремится исправлять их и бороться с ними, эти достойные порицания черты гаснут в нем в результате упорных и непрерывных усилий²¹⁴.

В целом он дает определение двадцати девяти терминам. Исторически сложилось так, что эти термины не встречаются в традиционных трудах по исламской юриспруденции (фикху), и изложение Кушайри в «*Рисāла*» представляет хотя и не первый, но один из самых ранних примеров глоссария суфизма. Однако следует помнить, что он ведет рассказ на основе уже существовавшей научной традиции, которая развивалась в кругу суфийских адептов в поколениях, предшествовавших поколению Кушайри. К ним относятся такие понятия, как *вакт* (настоящий момент), *макām* (духовная ступень), *хāl* (духовное состояние), *кабд* (стеснение) и *баст* (раскрывание), *хайба* (благоговение) и *унс* (близость), *джам'* (собранность) и *фарк* (разлука), *фанā'* (уничтожение), *хакā'* (существование), *'илм ал-йакīн* (определенное знание), *'айн ал-йакīн* (существенная уверенность), *хакк ал-йакīн* (истина уверенности), *курб* (близость), *бу'д* (расстояние), *махв* (стирание) и *исбāт* (утверждение).

Дав в предыдущем разделе определение *макām* (стадии на пути к сокровенному познанию Бога), Кушайри начинает следующую главу «Стадии пути (*макāmāt*)» (с. 111–339), наиболее длинную и подробную, с детального перечисления и описания различных стадий, начиная с покаяния. Следует еще раз напомнить, что с исторической точки зрения рассуждения, содержащиеся в этой главе, не встречаются в традиционных трудах по исламской юриспруденции (фикху) и не исходят от самого Кушайри. В этой главе он рассматривает такие стадии, как *муджāхад* (стремление), *халва* (духовное уединение), *'узла* (уединение), *таквā* (богобоязненность), *зухд* (отречение), *самт*

²¹⁴ Ibid. P. 109.

(соблюдение тишины), *хавф* (страх), *раджджā* (надежда), *хузн* (печаль), *хушӯ* (благоговение перед Богом), *тавāду* (смирение), *канā* (а (достаточность), *таваккул* (доверие к Богу), *йакйн* (уверенность) и *ихлāс* (искренность).

Он завершает «Рисāла» отдельными разделами о следующем:

— О том, как Бог оберегает сердца шейхов пути, и о необходимости не противостоять им (с. 339–342).

— Суфийская практика прослушивания (*самā*) (с. 342–357).

— Чудеса богоизбранных товарищей (*авлийā*) (с. 357–392).

— Видение суфиев (*ру'йат ал-кавм*) (с. 392–403).

— Духовные советы суфиям, находящимся на пути (*васййа ли ал-мурйд*) (с. 403–416).

Среди его советов стремящимся — не приписывать суфийским мастерам непогрешимость. Напротив, они должны уступать им свои состояния, хорошо думать о них и соблюдать установленные Всевышним пределы во всем, что предписывает им учитель. Этого достаточно для того, чтобы отличить добро от зла.

Заключение

«*Ар-Рисāла ал-Кушарййа фй 'илм ат-тасаввуф*» относится к классическому периоду ислама и представляет собой продукт широкого интеллектуального дискурса, охватывающего все сферы исламской интеллектуальной деятельности того времени. Эта книга была написана в период социально-политических потрясений, когда исламская община разделилась на фракции из-за различий во мнениях по правовым, богословским, вероучительным и/или идеологическим линиям, что во многом напоминает сегодняшнюю ситуацию среди значительной части общины. «*Рисāла*» наглядно демонстрирует нам важность поддержания внутримусульманского диалога на максимально широком уровне, что подразумевает включение любых сфер тра-

диционного дискурса, в том числе и новых. Внимательное изучение книги, а также жизни и времени ее автора поможет нам понять некоторые из следующих моментов.

1. Сфера деятельности юристов не ограничивается исключительно *ифтā'* и фатвами.

2. Область фатвы выходит за рамки вопросов юриспруденции и правового дискурса.

3. Актуальность той или иной фатвы может выходить за рамки ее индивидуального социально-исторического контекста. Например, конкретно «*Рисāла*» была адресована всем суфиям на землях ислама.

4. Теологический и юридический дискурс сыграл важную роль в формировании того, что мы знаем и понимаем под классическим суфизмом в настоящее время.

5. «*Рисāла*» может быть прочитана как основанная на добродетелях этическая фатва (*фатвā ахлāкī*), утверждающая и показывающая, что суфизм — не посторонний аспект «основного течения ислама», не имеющий отношения к авторитетным источникам исламского интеллектуального дискурса, равно как и не некое сектантское ответвление, появившееся в определенный момент исламской истории.

6. «*Рисāла*» свидетельствует о существовании живой устной традиции на протяжении многих поколений, предшествовавших ее составлению в 446 г. х./1054 г. н. э., в которой этика добродетели рассматривалась как средство радикального преобразования человека.

Хотя перевод Кныша оставляет желать лучшего, в особенности для арабистов, но в целом он вполне полноценен и верен оригинальному тексту по форме и содержанию²¹⁵. Он

²¹⁵ До обсуждаемого перевода появилось несколько переводов «*Рисāла*» Кушайри, например, перевод фон Шлегелла *Al-Qushayri A. Principles of Sufism. Translated from the Arabic (Risalat al-Qushayriyah: part 3 only) by B. R. Von Schlegell. Introductory notes by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1990.* Он

написан весьма доступным языком и делает это фундаментальное для формирования суфизма произведение как никогда ранее понятным широкой аудитории.

перевел только третью главу, «Стадии пути (*макāmāt*). Опущены четыре раздела, не относящиеся к состояниям и стадиям («Правила пути» и «Товарищество» (*сухба*)). Таким образом, перевод идет от «правильного поведения» (*адаб*) к «гнозису». Кроме того, разделы «Злословие» и «Зависть» включены в основной раздел «Непонимание себя». Цепочки передачи опущены, цитируется только последний рассказчик. Перевод фон Шлегелла точен, красноречив, хорошо читается, но не снабжен аннотациями. Во введении Алгара описывается место «*Рисāла*» в исламской науке и дается краткая биография ал-Кушайри и его работ. Также существует перевод Рабия Харрис — *Al-Qushayri A. The Risalah: Principles of Sufism. Translated by Rabia Harris. Edited by Laleh Bakhtiar. London: Great books of the Islamic World Inc., 2002.* Это перевод третьей главы, «Стадии пути (*макāmāt*), за исключением «Правил путешествия» и «Спутников» (*сухба*). В цепочках передачи упоминаются только первый и последний рассказчики. Перевод Харрис точен и хорошо читается, но не снабжен аннотациями. Этот полный перевод содержит пространное введение переводчика и предисловие Сейеда Хоссейна Насра. В переводе указаны первый и последний рассказчики каждого повествования, а в примечаниях в конце перевода приведены недостающие звенья каждой цепочки. Перевод выполнен качественно и аккуратно.

БИБЛИОГРАФИЯ

Al-Ghamari Abu 'Asim Nabil b. Hashim b. Abd Allah. Manahil al-shifa wa manahil al-safa bi tahqiq kitab sharaf al-mustafa (with critical ed. and notes). Makkah: Dar al-basha'ir al-islamiyyah, 2003.

Al-Isfahani Abu Nu'aym. Hilyat al-Awliya'. Edited by Mustafa Abd al-Qadir 'Ata. Beirut: dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1997.

Al-Kalabadhi Abu Bakr Muḥammad Ishaq. Al-Ta'arruf li madhahib ahl al-tasawwuf. Edited by Ahmad Shams al-din. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 1993.

Al-Kharqushi Abu Sa'd. Kitab sharaf al-Mustafa. Critical edition and notes by Abu 'Asim Nabil b. Hashim b. Abd Allah al-Ghamari. Makkah: Dar al-basha'ir al-Islamiyyah, 2003.

Al-Kharqushi Abu Sa'd. Tahdhib al-asrar fi usul al-tasawwuf. Critical ed. and notes by Bassam Muhammad Badur. Abu Dhabi: Isdarat al-majma' al-tamami, 1999.

Al-Makki Abu Talib. Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub wa wasf tariq al-murid ila maqam al-tawhid. Edited by Sa'id Nasib Makarim. Beirut: Dar sadr, 1995.

Al-Sarraaj al-Tusi Abu Nasr Abd Allah b. Ali. Kitab al-Luma' fi al-tasawwuf. Edited by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1914.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Kitab adab mujalasad al-mashayikh wa hizf hurumatihim // Collected Works on Early Sufism. Edited by K. Honerkamp. Vol. 3, Nasrollah Pourjavady, Mohammed Soori. Tehran: Free University of Berlin, 2009.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Kitab adab mujalasad al-mashayikh wa hizf hurumatihim // Ma'arif 20, no. 2 (Murdad-

Aban 1382), series no. 59. Edited by K. Honerkamp. Tehran: Tehran University, 2004.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Kitab fusul fi al-tasawwuf // Collected Works on Early Sufism. Edited by K. Honerkamp. 3: 178–221.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Kitab bayan tadhallul al-fuqara' // Collected Works on Early Sufism. Edited by K. Honerkamp. 3: 33–61.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Mas'alat darajat al-sadiqin fi al-tasawwuf // Collected Works on Early Sufism. Edited by K. Honerkamp. 3: 79–94.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Kitab bayan zallal al-fuqara'. Edited by Sulieman Ates, Tis'at Kutub li-Abi 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Ḥusayn b. Musa. N.P., 1993. P. 429–463.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Mas'alat darajat al-sadiqin. Edited by Sulieman Ateş. Sulieman Ates, Tis'at Kutub li-Abi 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Ḥusayn b. Musa. N.P., 1993. P. 379–410.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Al-Muqaddimah fi al-tasawwuf wa haqiqatihi. Edited by Yusuf Zidan. Cairo: Maktabat al-kuliyyat al-azhariyyah, 1987.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Jawami' adab al-sufiyah. Edited by Etan Kohlberg. Jerusalem: Jerusalem Academic Press, 1976.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. The Humble Submission of Those Aspiring (Kitab bayan tadhallul al-fuqara') // Three Early Sufi Texts. Translated by K. Honerkamp. St. Louis: Fons Vitae, 2009.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. The Stations of the Righteous (Mas'alat darajat al-sadiqin) // Three Early Sufi Texts. Translated by K. Honerkamp. St. Louis: Fons Vitae, 2009.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Risalat al-malamatiyah. Edited by Abu al-'Ala al-'Afifi. Cairo: Dar ihya' al-kutub al-'arabiyyah, 1945.

Al-Sulami Abu Abd al-Rahman. Ṭabaqat al-sufiyah. Edited by Nur al-Din Shuraybah. Cairo: Maktabat al-hanaji, 1969.

Al-Tabari Abu Khalaf. Salwat al-sarifina wa uns al-mushtaqin (The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism). Critical edition and notes by Gerhard Böwering and Bilal Orfali. Leiden: E. J. Brill, 2013.

Al-Tirmidhi Hakim. Kitab ithbat al-‘ilal. Edited by Khalid Zahra. Rabat: Muhammad V University, 1998.

Al-Tusi Abu Nasr al-Sarraaj. Al-Lum‘a. Edited by Abd al-Halim Mahmud, Taha Abd al-Baqi Surur. Cairo: Dar al-kutub al-hadithah, 1960.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Risalat al-Qushayriyah. Edited by Abdel Halim Mahmoud and Mahmoud b. El-Sherif. Cairo: Dar al-ma‘ruf, 1995.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi ‘ilm al-taşawwuf). Translated and notes by Alexander D. Knysh. Reviewed by Muhammad Eissa. London: The center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Principles of Sufism. Translated from the Arabic (Risalat al-Qushayriyah: part 3 only) by B. R. Von Schlegell. Introductory notes by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1990.

Al-Qushayri Abd al-Karim. The Risalah: Principles of Sufism. Translated by Rabia Harris. Edited by Laleh Bakhtiar. London: Great books of the Islamic World Inc., 2002.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Al-Fuṣul fi al-usul and Luma’ fi al-i’tiqad. (Two Short Dogmatic Works of Abu al-Qasim al-Qushayri). Critical editing by Richard Frank. Mélanges 15, 1982.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Kitab al-mi‘raj. Edited by Ali Hasan Abd al-Qadir. Cairo: Dar al-kutub al-hadith, 1964.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Lata’if al-isharat bi tafsir al-Qur’an. Edited by Abd al-Latif Hasan Abd al-Rahman. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Luma‘ fi al-i‘tqad // Two short dogmatic works of Abu l’Qasim al-Qushayri). Critical editing by Richard Frank. *Mélanges* 16, 1983.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Nahwu al-qulub al-saqhir. Edited by Mursi Muhammad Ali. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 2005.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Nahwu al-qulub al-kabir. Edited by Ibrahim Basyuni, Ahmad ‘Alam al-Din al-Jundi. Cairo: Maktab ‘alam al-fikr, 1998.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Al-Rasa’il al-Qushayriyah. Edited by Fir Muhammad Hasan. Pakistan: Al-Ma‘had al-markazi li al-bahithat al-islamiyyah, 1384/1964.

Al-Qushayri Abd al-Karim. Sharḥ li asma’ Allah al-husna. Edited by ‘Asim Ibrahim al-Darqawi. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 2006.

Badur Bassam Muhammad. Tahdhib al-asrar fi usul al-tasawwuf. Critical edition and notes by Abu Sa‘d al-Kharqushi. Abu Dhabi: Isdarat al-Majma‘ al-Tamami, 1999.

Böwering Gerhard. Two Early Sufi Manuscripts // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31, 2006.

Böwering Gerhard. Abū Khalaf al-Tabari: The Comfort of the Mystics (Salwat al-‘arifina wa uns al-mushtaqin). Critical edition and notes with Bilal Orfali. Leiden: E. J. Brill, 2013.

Bulliet Richard. The Partricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Bulliet Richard. Islam: The View from the Edge. New York: Columbia University Press, 1994.

Chabbi Jacqueline. Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan // *Studia Islamica* 57, 1997.

Chodkiewicz Michel. Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabi. Paris: Gallimard, 1989.

De Jong Frederick, Algar Hamid, Imber Colin. Malamatiyya // EI2.

Frank T. Taşawwuf is ...; On a Type of Mystical Aphorism // Journal of the American Oriental Society 104, no. 1, 1984.

Godlas Alan. Influences of al-Qushayri's Latā'if al-Isharat on Sufi Qur'anic Commentaries, Particularly Ruzbaihān al-Baqli's 'Ara'is al-Bayan // Journal of Sufi Studies 2, no. 1, 2013.

Gölpınarlı Abdülbaki. Melamilik ve melamiler. Istanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Grandin Nicole, Gaborieau Marc (dirs.). Madrasa: La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman. Paris: Éditions Arguments, 1997.

Gril Denis. Adab and Revelation, or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi. // Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume. Edited by Stephen Hirtenstein. Rockport: Element, 1993.

Halm H. Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur. Die Welt des Orients 2, 1971.

Ibn al-Asakir. Tabyin kidhb al-futari fi ma nusiba ila al-imam Abi al-Hasan al-Ash'ari. Damascus, 1347/1928.

Ibn 'Ajiba Ahmed. Mi'raj al-tashawwuf ila haqā'iq al-taşawwuf. Edited by Abd al-Majid Khayali, Casablanca: Markaz al-turath al-thaqfi al-maghribi, 2004.

Ibn 'Ajiba Ahmed. Kitab sharh salat al-Quṭb Ibn Mashish. Edited by Abd al-Salam al-'Imrani. Casablanca: Dar al-rashad al-hadithah, 1999.

Karamustafa Ahmet T. Sufism: The Formative Period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Knysh Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Knysh Alexander (trans. and notes). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi 'ilm al-taşawwuf). London: The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007.

Lorry Joseph E. (dir.). *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*. London: Gibb Memorial Trust, 2004.

Makdisi George. *Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Malamud, Margaret. *Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur* // *International Journal of Middle East Studies* 26, 1994.

Meier Fritz. *Khurasan and the End of Classical Sufism* // *Essays in Islamic Mysticism and Piety*. Translated by John O’Kane and Berndt Radke. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Nguyen Martin. *Al-Tafir al-Kabir: An Investigation of al-Qushayri’s Major Qur’ān Commentary* // *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1. 2013.

Nguyen Martin. *Al-Qushayrī and his Legacy* // *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1. 2013.

Nicholson R. A. *Kitab al-luma‘ fi al-taṣawwuf*. Critical edition and notes by Abu Nasr Abd Allah b. Ali al-Sarraj al-Tusi. London: Luzac & Co., 1914.

Orfali Bilal. *The Comfort of the Mystics (Salwat al-‘arifina wa uns al-mushtaqin)*. Critical edition and notes with Gerhard Böwering. Leiden: E. J. Brill, 2013.

Sands Kristen Z. *On the Subtleties of Method and Style in the Lata’if al-isharat of al-Qushayri* // *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1, 2013.

Schimmel Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.

Silvers-Alario Laury. *The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier’s Definition of the Shaykh al-Tarbiyah and the Shaykh al-Ta’lim* // *The Muslim World* 93, 2003.

Silvers-Alario Laury. A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism. New York: State University of New York Press, 2010.

Subki Taj al-Din. Tabaqat al-Shafi‘iyah. Edited by Ḥulw, al-Tanahi. Cairo, 1386/1967.

Sviri Sara. The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishpur: In Search of Ibn Munazil // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005.

Sviri Sara. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement // *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Edited by Leonard Lewis. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.

Thibon Jean-Jacques. La Relation Maître-Disciple ou les Elements de l’Alchimie Spirituelle d’après Trois Manuscrits de Sulami // *Gobillot G.* (dir.) *Mystique Musulmane: Parcours en Compagnie d’un Chercheur*: Roger Deladrière. Paris: Éditions Cariscript, 2002.

Thibon Jean-Jacques. L’œuvre d’Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (325/937–412/1021) et la formation du soufisme. Damascus: Institut français du Proche-orient, 2009.

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Махмуд Айуб

Ислам основан на покорности Богу, а не человеческим идеям. То наследие, которое мы связываем с суфийской традицией, называя суфиев аскетами и «плакальщиками», рыдающими при чтении стихов о рае, которого они жаждали, или об аде, которого они боялись, сложилось еще в первые годы существования ислама. Принято считать, что именно Раби‘а ал-Адавийя, поэтесса-мистик, увела суфизм от аскетизма в сторону духовности. Следует помнить, что вслед за эзотерическим влиянием в суфизме появились проблемы, которые привели к преследованию мученика любви ал-Халладжа. Он придал суфизму дурную славу в глазах людей в целом, и поэтому возникла необходимость в таком человеке, как ал-Кушайри, который бы смог реабилитировать суфизм, как это описал наш докладчик. В «Рисāла» объясняется полная укорененность суфизма в исламском законе и *‘акйда*. Я предлагаю доктору Хонеркампу сравнить новый перевод с частичным переводом, выполненным ранее Барбарой фон Шлегель. Некоторые фатвы занимают объем книги, но в каком смысле «Рисāла» представляет собой фатву, а не суфийское руководство? Да, там содержится критика людей, которые принимают идеи или ритуалы, не исповедуемые первым и вторым поколением мусульман. Таких людей обычно называли *ахл ал-ахва’ ва ал-бид’а*. В старые добрые времена, и это многое говорит о том, в каком мире мы сейчас живем, люди различали хорошие и плохие *бид’а*. Я думаю, что постановка вопроса о том, что каждое нововведение — это *бид’а*, что каждое *бид’а* — это заблуждение и что каждое

зablуждение ведет к Огню, вероятно, сурово оценивает цивилизацию, которая дала миру столько нового. Хочу напомнить, что единственной религией, породившей действительно универсальную цивилизацию, был ислам. Если бы наши предки верили в такое понятие, как *бид'а*, они бы не создали ту цивилизацию, какую построили.

Участник дискуссии: Мустафа Кассем

Эта статья открывает нам глаза на важные вопросы. Я усматриваю две основные темы: собственно фатва о том, что ашаритская традиция основана на Сунне, и аргумент «*Рисāла*» о том, что суфизм коренится в учении Аш'ари, а значит, также восходит к традиционному исламу. Данная статья посвящена политике фатв. Некоторые мнения могут отражать социально-политические реалии, выходящие за рамки простой интерпретации текста. Также встает вопрос о навешивании ярлыков. Навешивание ярлыков часто сбивает нас с пути познания, заставляя сосредоточиться на ярлыке, а не на самом содержании. Я хочу поговорить об интерпретации. Право людей на собственное знание, на то, чтобы не быть связанными чужими идеями, — вот что сохранит нашу свободу. Суфийские ученые интерпретируют положения и стихи в свете своего духовного понимания. Очень важно, что вы напомнили нам, что суфийские мастера не непогрешимы. Был ли авторитет ал-Кушайри в издании фатв широко признан в его время или только среди его последователей? Я рад, что вы упомянули о цепочках передачи в книге. Для свободно мыслящих людей или тех, кто хочет думать самостоятельно, важно, чтобы они имели возможность исследовать и подвергать сомнению достоверность этих цепочек. Понятия хороших и плохих *бид'а* очень важны для нас. В своей научной деятельности мы не должны бояться, что кто-то обвинит нас в употреблении *бид'а* из-за того, что наши выводы отличаются от традиционных или что нас могут об-

винить в общении с теми, кто придерживается непопулярных идей. Мы хотим создавать то, что принесет пользу людям. Это требует от нас смелости и информированности.

Кеннет Л. Хонеркамп

Шлегелл перевел только терминологию, опустив биографию. Есть еще один перевод Рабии Харрис, в одном издании неполный, в другом — полный. Хотя сноски были вынесены в конец книги в сокращенном виде и труднодоступны, перевод очень хороший. Я сказал, что его фатва была подписана учеными того времени, признана официальным хадисом, и в общине Кушайри, а не только среди его последователей не было сомнений в том, что он был *имām ал-мутлāk*. Повидимому, целью книги было обращение к суфиям и другим людям с его мнением, и это превращает ее в фатву. Он говорит о Боге, что «Он знает благодаря своему знанию; Он могущественен благодаря своей силе; Он волит благодаря своей воле; Он зрит благодаря своему зрению», и это и есть прямой ашаритский калам. В предисловии к тексту он очень четко заявляет, что суфийское вероучение едино с ашаритским.

Участник дискуссии: Махмуд Айуб

Именно это и делает его книгу руководством. Ее цель — направить людей на суфийский путь.

Кеннет Л. Хонеркамп

Я думаю, что данная фатва вынесена в религиозный контекст. Он прямо говорит, что люди определяют свои термины таким образом, чтобы сделать их значение ясным для себя и скрыть их от тех, кто не согласен с их методами. Я думаю, что он пытается не интерпретировать, а определить термины с точки зрения суфиев. Я полностью согласен с г-м Мустафой в вопросе толкования. Люди слишком часто говорят: «Бог сказал...», тогда как следовало бы сказать: «Я счи-

таю, что когда в Коране сказано это, то имеется в виду вот это...». Я думаю, что мусульмане склонны не обращать внимания на собственные критические способности, когда слышат «Бог сказал...» или «Пророк сказал...». Люди не всегда цитируют Коран на арабском языке, когда говорят *къл Аллāх*.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Задача, стоящая перед нами сегодня, — попытаться привнести в дискуссию духовность. Возможно, нам понадобится новое слово, отличающееся от термина «суфий». Мы не можем не навешивать ярлыки, потому что категоризация — это часть знания. Мудрость заключается в том, чтобы привнести знания в жизнь.

— Фикх — это не то, к чему могут обязательно относиться западные новообращенные. Не только на Западе, но и во всем мире, если взглянуть на масштабы распространения ислама, фикх не представляет собой некую притягательную силу. Интересно, что, когда новообращенные говорят о своем обращении в духовную веру, на них сразу же навешивают ярлык «суфий». Поэтому так интересна мысль о том, что, возможно, нам нужен новый термин для обозначения духовности.

— Вывод о том, что «*Рисāла*» — это фатва, возвращает нас к мысли о необходимости серьезной дискуссии, чтобы выработать четкое устойчивое определение фатвы. Безусловно, фатва не принадлежит исключительно юристам, но фатва — это вопрос права. В противном случае фатвы бы выносились в области политики, экономики, социальных наук. Нам нужна большая ясность. Мы не хотим сталкиваться с экстремизмом в материальной жизни, но как быть в духовной жизни? Ислам уравнивает духовное и материальное, и задача состоит в том, чтобы поддерживать этот ба-

ланс. Чем крепче наши отношения с Аллахом, тем крепче должны быть наши отношения с ближними.

— Мы не возражаем против того, чтобы называть кого-то факихом или *усули*, но как только кого-то называют «суфием», возникает проблема. Суфизм имеет своих представителей, историю и методологию. В мире существует то, что можно считать чрезвычайно эффективным де-факто суфийским тарикатом, оказавшим огромное влияние на мир; однако он не называется ни «суфийским», ни даже «исламским», хотя в нем есть шейх Фетхуллах Гюлен, — движение Гюлена. Исламские и суфийские принципы глубоко пронизывают его.

— Как бы ни была встречена фатва, ханбалиты возражали против опровержения мутазилитов на том основании, что, опровергая их, приходится повторять их аргументы. Тем не менее ученые того времени признали ее фатвой. Ал-Кушайри говорит, что не следует приписывать наставникам непогрешимость, поскольку многие критики суфизма сегодня утверждают, что для того, чтобы быть суфием, необходимо некритически следовать за мастером. Он также говорит, что не следует относиться к ним слишком критично, но думать о них наилучшим образом, даже если вы их не понимаете. Рассмотрим случай с марокканским шейхом Ахмадом Заруком, который увидел своего учителя сидящим с бутылкой вина и красивой девушкой. Он отошел в знак неодобрения, но наставник окликнул его: «Вернись! Это укус, а рядом моя дочь». Другими словами, не спешите критиковать то, чего вы не понимаете.

— Арабского слова, эквивалентного английскому «мистицизм», не существует. Суфизм стал ярлыком, который на самом деле обозначает одежду посвященного (конечно, шерсть, или *сӯф*), хотя некоторые пытаются отнести его к другим истокам (например, *софия*). Довольно известный суфий IX в. заметил: «Раньше суфизм был реальностью без

имени, а теперь это имя без реальности». Можно использовать и другие термины, например «гнозис». Речь идет о любви к богу, выраженной в поэзии, или о богопознании. Суфизм — это богатое наследие, отражающее богатую цивилизацию. Он не претендует, строго говоря, на звание мазхаба, но пересекается со всеми правовыми школами. Хотя шииты враждебно относились к суфизму в целом, он развился в Иране еще до его принятия шиизма и до сих пор там преобладает.

— С точки зрения темы конференции некоторые аспекты упущены. В частности, уже упоминалось обсуждение методологии фатвы с позиций подхода ал-Кушайри. Но главное, чего не хватает, — это давления и принуждения, которому он подвергался не только со стороны властей, но и интеллектуального терроризма со стороны своих оппонентов. Все это должно быть раскрыто. Мы должны показать точку зрения, согласно которой они противоречат духу ислама. Это затрагивает вопросы авторитета и легитимности, с которыми мы сталкиваемся сегодня.

— Суфизм пересекается с правовыми школами и течениями. Суфизм и фикх никогда не были взаимоисключающими. Говоря, что фикх скучен, сложен или непривлекателен для новых мусульман, мы должны быть осторожны, чтобы не отбросить эту важную часть нашей интеллектуальной традиции. Шейх Ибн Баха'и ал-'Амали из южного Ливана был архитектором, поэтом, богословом и знатоком хадисов. Духовные наставники были также мастерами фикха и теологии. Для этих людей каждый поступок имеет метафизическую ценность, и долг ученого — определить метафизическую ценность каждого поступка.

— «Рисала» — это объединение всех этих областей. Суфии не называют себя суфиями. Обычно они называют себя *фукарā'*. Негативный аспект нафса с точки зрения маламатизма заключается в том, что он подобен куску древесного

угля: сколько его ни стирай, он остается черным. Чтобы изменить его цвет, нужно положить его в мангал, пока он не раскалится и не станет красным. Не существует суфийского способа вынесения фатвы. Ал-Кушайри дал свою фатву как *'алим*.

— Один из величайших суфиев, Абдул Кадир ал-Джилани, принадлежал к ханбалитскому мазхабу, как и многие другие.

— В некоторых регионах единственное, что люди знают об исламе, — это суфизм. Возможно, происхождение суфизма — не что иное, как реакция на чрезмерное увлечение законничеством. Разные группы подчеркивают разные аспекты ислама. Как только мы даем названия группам, мы создаем возможности для раскола и экстремизма. Чрезмерный акцент на одних ценностях подрывает другие. Ислам — это сбалансированное и гармоничное учение. Станным кажется выделение на Западе одних дней недели как духовных, а других — как светских. Подчеркивание роли разума в университете, но не в храме кажется странным.

— Некоторые суфии очень интроспективны, но есть и другие, например, один очень известный суфий в США, который выступает против других мусульман и любит бывать в коридорах власти. Он мало знает об исламе и суфизме, но тем не менее он считается популярным среди народа суфийским шейхом.

— Те, кто выходят из христианства, видят, что ислам пересекает множество культур. Как только они становятся мусульманами, перед ними встает вопрос: «Каким мусульманином я буду?» Видимо, нужно как-то выделять себя среди мусульман.

— Возможно, наше негативное отношение к суфизму во многом стало реакцией на нашу встречу с Западом в XIX в. Мы хотели показать ему, что мы более рациональны, чем христиане, и суфизм стал жертвой этого желания.

ХРАНИТЕЛИ ИСЛАМСКОГО БРАЧНОГО ДОГОВОРА И ПОИСКИ АГЕНТСТВА В ПРАВЕ ИСНААШАРИТОВ

ВИНАЙ ХЕТИА

АННОТАЦИЯ

Правовая природа исламского брачного договора и его хранителей (*'авлийā'* ал-*'акд*) служит предметом дискуссий среди как классических, так и современных юристов-двунадесятников²¹⁶. Хотя *'авлийā'* ал-*'акд* буквально переводится как «хранители договора», это понятие характеризует одно или нескольких лиц, обладающих полномочиями контролировать контракты любого субъекта, не являющегося *валий*²¹⁷. В данной статье мы попытаемся рассмотреть юридические споры о том, требуется ли зрелой девице в

²¹⁶ Для целей настоящего документа термины «юристы», «иснашариты/имамиты» и «шииты» относятся к шиитам-двунадесятникам, если не указано иное.

²¹⁷ В контексте этого анализа я определяю субъекта, не являющегося *валий*, как любое физическое лицо, которое не имеет полномочий заключать брак без согласия своего опекуна.

здравом уме (*ал-бикр ал-б̄лихан ар-раш̄ида*) разрешение *валӣ* на вступление в брак²¹⁸.

Введение

Шиитские правоведы многих поколений высказывали различные мнения и постановления, обусловленные различиями, связанными с отдельными потоками хадисов и подкрепленными отсутствием прямых ссылок на Коран²¹⁹. При этом фокус данного исследования в значительной степени ограничен современным дискурсом (XIV–XV вв. х./XIX–XX вв. н. э.). Это начинание представляется потенциально значимым, поскольку оно призвано продемонстрировать внутреннюю работу и перформативную функцию современного иснаашаритского муджтахиды, пытающегося справиться с *ихтилāфом* шиитов-двунадесятников и одно-

²¹⁸ В этой статье под девственницей подразумевается молодая женщина, которая никогда не вступала в половую связь, но находится в здравом уме, способная отличить добро от зла (*ар-раш̄ида*, *ал-‘āкила* или *хайри ас-саф̄йха*). Что касается тех, кто потерял девственность в результате прелюбодеяния, подавляющее большинство современных юристов постановили, что, хотя физически они и не считаются девственницами, они классифицируются как таковые в той мере, в какой им не будет предоставлено агентство, предлагаемое разведенной или овдовевшей женщине (*саййиб*). Это включает в себя действительность брачного контракта, заключенного без разрешения ее *валӣ*.

²¹⁹ В своей «*Китāб ал-хилāф*» шейх ат-Туси (ум. 460 г. х./1068 г. н. э.) утверждает, что *ихталафū асхāбанā* (наши сподвижники/шииты расходятся во мнениях) по этому вопросу, т. е. еще в начале пятого века двенадцать шиитских ученых расходились во мнениях относительно того, необходимо ли *изн* (согласие) *валӣ*. Далее он упоминает о разногласиях между шафиитами и ханафитами по тому же вопросу. См. *Al-Tusi A. J. Kitab al-khilaf*. Qum: Sharka dar al-ma‘arif al-islamiyyah, 1958. Vol. 2. P. 358–359

временно выносящего решение по вопросу, имеющему важнейшее социально-религиозное значение²²⁰.

В первую очередь интерес представляют работы по показательной юриспруденции (*ал-фикх ал-истидлāl*), в которых юристы оценивают текстовые источники (Коран и хадисы) через матрицу *усūл ал-фикх* (принципов юриспруденции) в попытке вынести решение по какому-либо вопросу *шар'ī* (права)²²¹. Эти работы часто написаны в форме комментариев к более ранним юридическим трудам, таким как «*Шарā'и ал-Ислām*» (VIII в. х./III в. н. э.) или «*Ал-'урват ал-вускā*» (XIV/начало XX в.), которые впоследствии служат традиционными индикаторами иджтихада и дискурса среди юристов-двунадесятников²²². Хотя правоведы, о которых пойдет речь

²²⁰ Я использую местоимение «он», потому что даже в наши дни подавляющее большинство (если не все) муджтахидов — это мужчины. Возможно, женщины-муджтахиды тоже существуют, но я не встречал ни одной опубликованной работы, указывающей на обратное. Это, возможно, еще раз указывает на то, что серьезным препятствием для женского авторитета в рамках этой традиции стало создание авторитарных письменных текстов, особенно в том, что касается позитивного и материального исламского права, логики, толкования Корана и изучения хадисов. Согласно иснашаритскому праву, муджтахид извлекает постановления из различных источников, а именно из Корана, Сунны и собственного разума. Этот процесс известен как итджихад (приложение усилий).

²²¹ Этот метод широко известен как *истинбāt* (дедукция решений из соответствующих источников).

²²² Зачастую эти труды представляют собой немаловажные методические работы, как правило составляемые юристами после того, как они начинают преподавать углубленные исследования (*бахт ал-хāридж*), охватывающие семантику и герменевтику доказательной юриспруденции и принципы юриспруденции, в которые включены толкование Корана и изучение хадисов. «*Шарā'и' ал-Ислām*» — это труд начала-середины седьмого века, в котором излагаются фатвы Мухакика ал-Хилли, который вместе со своим племянником ал-Алламой ал-Хилли сыграл важную роль в разработке приемлемого для юристов-имамов понятия иджтихада, которое не предполагало юридического мнения; скорее, оно обеспечило

в этом очерке, в основном представляют собой выходцев из медресе в Наджафе и Куме XIX–XXI вв., при знакомстве с их работами становится ясно, что они не ошибаются, признавая и упоминая правовую традицию шиитов-двунадесятников последних тысячелетий. Однако в рамках этих работ они используют правовые мнения прошлых ученых, осознавая, что в своей роли муджтахидов они юридически не связаны с экзегезой тех, кто им предшествовал.

Подобное понимание подразумевает, что, изучив правовую традицию, муджтахид может порвать с господствующим мнением или предпочесть его реконструировать. В случае если юрист отказывается от господствующего мнения и/или вырабатывает новое постановление, для шиитов, придерживающихся системы подражания правоведу (таклид), создаются новые правовые возможности и альтернативные пути, имеющие консервативный или либеральный отклик. Более

процесс извлечения постановлений из Корана, Сунны и *ал-'акл* (разума). Они также заложили основу для будущей эпистемологии анализа хадисов и пролили дополнительный свет на приемлемое использование отдельных сообщений (*ахбār ал-ахād*) при разработке исламского права. Многочисленные ученые прокомментировали «*Шарā'u' ал-Ислām*» Мухакика ал-Хилли, поскольку до «*Урва*» написание собственных примечаний или содержательного комментария к этому труду служило для муджтахидов своеобразным обрядом посвящения. Примером тому может служить «*Джавāхар ал-калām фи Шарх шал 'и'āар-Ислām*» Мухаммада ибн Хасана ан-Наджафи в сорока трех томах (*Al-Najafi M. H. Jawahar al-kalam fi sharh shara'i 'al-Islam. Dar ihya 'al-turath al-'arabi*, 1984). Помимо этого, выдающийся муджтахид-двунадесятник начала двадцатого века Сайид Казим ал-Йазди написал «*Ал-'урват ал-вускā*»; его *ахкām* стал популярным предметом комментариев и *хāшийāt* его учеников и более поздних ученых. Подробный обзор развития иджтихада и герменевтики иснаашаритов см. *Mousavi A. K. Religious Authority in Shi'ite Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996. P. 75–105.* Также см. *Calder N. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Theory of Ijtihad // Studia Islamica 70 (1989). P. 55–78.*

того, создание альтернативных путей или отказ от преобладающего современного мировоззрения может привести к нестабильности в шиитской правовой иерархии, где полномочия и авторитет правоведа могут быть поставлены под сомнение, а также вызвать конфликт в некоторых общинах, где верующие следуют за разными правоведами с диаметрально противоположными решениями²²³.

Современные юристы в основном придерживаются двух мнений. Первая группа требует согласия *валӣ* (в большинстве случаев отца или деда), а вторая группа, составляющая меньшинство, не требует согласия *валӣ*. В текстах показательной юриспруденции вывод первой группы сводится к *ташри́к* (совместная власть отца и дочери), а позиция второй

²²³ На ум приходят два примера: айатулла Хаменеи, следуя новаторскому постановлению своего предшественника (айатуллы Хомейни), разрешает играть в шахматы (*аи-шатрандж*) при условии, что игра лишена азарта; с другой стороны, Систани и подавляющее большинство шиитских правоведов считают шахматы абсолютным харамом (недопустимыми) и греховными. Таким образом, возникает значительный разрыв между этими двумя правоведами, обладающими значительное число *мукаллидун* (последователей) на Ближнем Востоке (Иран, Ирак, Ливан и Бахрейн) и в Индии, Пакистане, Европе и Северной Америке. Продолжают возникать ситуации, когда последователи Хаменеи хотят поиграть в шахматы, а последователи Систани категорически возражают против этого, причем обе эти группы посещают одну и ту же мечеть. Обычно к имаму обращаются за ответом только для того, чтобы он настоял на том, чтобы обе группы проявляли уважение к источникам соперничества друг друга и учились сосуществовать! Это яркий пример внутришиитского конфликта. Правила, касающиеся шахмат, см. *Al-Khuṭbāt A. Q. Sirat al-najat with the notes of Mirza Jawad al-Ṭabrizi*. Qum: Maktab nashr al-muntakhab, 1995. Vol. 1. P. 376.

URL: <http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=5&cid=427&hl=chess>, [Дата обращения: 13 февраля 2011], <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=23> [Дата обращения: 13 февраля 2011].

группы заключается в *истиклāl ал-бинт* (власть дочери)²²⁴. Во всех текстах, рассмотренных в данном исследовании, ставится задача выявить и определить *истиклālīya*. Возникает вопрос: почему нет аналогичных споров и рассуждений относительно обручения несовершеннолетней девушки, которая по достижении совершеннолетия фактически оказывается связанной брачными узами, без всякого права выбора в этом вопросе? Отсутствие споров по поводу этой, казалось бы, неправомерной ситуации объясняется соответствием традиций соответствующих хадисов, что практически не оставляет муджтахиду возможности для юридически приемлемого протеста²²⁵.

Проведя тщательный текстологический анализ трудов айатуллы ас-Сайида Абул Касима ал-Ху'и (ум. 1993 г.) «*Ма-бānī ал-'урват ал-вускā*» (в качестве примера позиции первой группы) и айатуллы ас-Саида Садика ар-Рухани (р. 1926 г.) «*Фикх ас-Сāдик*» (представитель второй группы), мы намерены исследовать некоторые тонкости, связанные с

²²⁴ Далее в этой статье речь идет о биологическом отце, а также о биологическом дедушке по отцовской линии, прадедушке по отцовской линии и т. д.

²²⁵ См. *Mughniyya J. Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq*. Qum: Mu'assasah Sibtayn al-'Alamiyyah, 2002. Vol. 5. P. 233–234. Он утверждает, что единственный способ интерпретировать или обнаружить *ихтилāф* среди преданий — это сослаться на принцип «отсутствия неоправданного вреда» или аналогичную этическую конструкцию для отказа от традиции. Проблема обращения к таким принципам заключается в том, что они носят очень общий характер и редко, если вообще когда-либо, могут затмить ряд подтвержденных, достоверно подлинных преданий (в соответствии с традиционными имамитскими стандартами) по своей юридической и доказательной ценности. В таких случаях эти юристы могут сослаться на определенные этические нормы (например, гармонию в семье или необходимость обеспечить здоровое и религиозно благополучное будущее своим детям), но такие этические предписания практически не влияют на итоговую фатву.

иджтихадом, который включает, помимо прочего, герменевтику *усул ал-фиqh* и науку о хадисах, при этом мы должны одновременно показать, как эти герменевтические приемы влияют на конечную фатву. Во-вторых, я кратко рассмотрю мнения четырех имамов суннитской школы и сравню их с различными шиитскими позициями. Я делаю это по двум причинам: (1) шиитская правовая традиция использует принцип *мухалафат ал-'амма* (противостояние суннитам) в качестве средства разрешения противоречивых сообщений²²⁶ и (2) в свете того, что четыре мазхаба разделены между собой, насколько эффективна *мухалафа ли ал-'амма* в качестве инструмента для повторного разрешения проблемы раскола?²²⁷

Всеобъемлющей проблемой данного исследования остается дилемма, связанная с *худжжййа* (доказательностью или доказательной силой), а именно: какие традиции и методологические приемы обеспечивают достаточную степень *худжжййа*? Как будет показано далее, ответить на этот вопрос — дело непростое и неоднозначное. Наконец, я попытаюсь исследовать социальную функцию совместимости (*каффа'а*) и *ал-'адл* (запрет на предотвращение заключения брака) и их потенциальное влияние на динамику власти в ис-

²²⁶ Один из методов разрешения очевидного противоречия между двумя хадисами, оба из которых, как полагают, были сказаны имамом, состоит в том, чтобы отвергнуть традицию, которая согласуется с позицией суннитов или наиболее близка к ней, на том основании, что, по всей видимости, сказанное было произнесено в состоянии притворства (*ам-макййа*). Краткое и полное обсуждение см. *Al-hakim S. M. Usul al-'ammah li al-fiqh al-muqaran*. 3rd ed. Qum: Majma 'al-'alimi li al-ahlu l-bayt, 1997. P. 355–356.

²²⁷ Принципиальное разногласие между некоторыми суннитскими правоведами сосредоточено на предполагаемой концепции *'илла* (*ratio legis* [лат. — основание закона]) свободы воли, заключающемся в девственности или физической и умственной зрелости (*ал-булуд ва ар-рушд*). Более подробную информацию смотрите в примечании 78 [к этой статье].

ламской структуре семьи²²⁸. Несмотря на то, что я рассматриваю некоторые понятия гендера и социальной обусловленности, основная задача данной работы — описать и изучить подход юристов-двунадесятников к традиционным источникам права (Корану, Сунне и разуму), используя при этом сложные механизмы и потенциал современной научной экзегезы через живой вопрос о спорных представлениях об агентности в отношении брачного договора.

Традиция хадисов и юридический дискурс

Собрание иснашаритского *ахбār* изобилует сообщениями, отстаивающими три разновидности агентств (*истиклālīya*): независимость отца, независимость дочери и совместное агентство²²⁹. Мы намерены показать, как большое количество противоречивых сообщений вызвало многочисленные дискуссии, используя герменевтику *усūл ал-фикх* (принципы юриспруденции) и *дирайат ал-хадīs* (контекстуальное изучение хадисов) для установления отсутствующих

²²⁸ Пригодность (*кафā'a*) указывает на то, что потенциальный муж должен обладать сопоставимым социально-экономический статусом и/или быть *тадаййун* (например, он должен соблюдать исламские законы и не быть пьяницей). Предотвращение брака (*ал-адл*) означает, что опекун пытается запретить своему подданному (*мавлā*) принимать предложение руки и сердца.

²²⁹ Юристы называют эти три позиции *истиклāl ал-аб*, *истиклāl ал-бинт* и *таширйк* или *иштирāк*. Четвертая позиция, *тафсйл*, по существу, проводит различие между постоянным и временным браком: в некоторых случаях у мужчины будет возможность заключить временный брак, но не постоянный, и наоборот. Я не буду обсуждать это, потому что подавляющее большинство современных юристов не проводят различия между этими двумя понятиями при издании фатв. Подробное обсуждение всех заявленных позиций см. *Al-Najafi M. H. Jawahir al-kalam fi sharh shara'i 'al-Islam*. Beirut: Dar al-ihya 'turath al-arabi, 1981–1984. Vol. 29. P. 174–183. Краткий обзор см. *Al-Hilli J. M. Mukhtsar al-nafi'*. Qum: Mu'assasah matbu'at dini, 1997. P. 183.

в других случаях контекстуальных свидетельств (*карā'ин*), примирения кажущихся несопоставимыми традиций (*ал-джамā'*), и/или предпочтения одного или нескольких текстовых или рациональных доказательств другим (*ат-тарджйх*)²³⁰.

В четырех основных иснашаритских сборниках хадисов можно найти около двадцати трех традиций *истиклāl ал-аб*, которые однозначно утверждают абсолютный авторитет отца²³¹. В связи с их большим количеством я приведу два известных сообщения:

(1) Ибн Аби Йа'фур — от имама Джа'фара ас-Садика: «Не женитесь на дочерях-девственницах, кроме как с разрешения их отцов»²³².

(2) Мухаммадибн Муслим — от имама ал-Бакира или ас-Садика: «Не ищите совета (*лā таста'мару*) у *джāрийа* (девы), если у нее два отца (биологический отец или дед по отцовской линии), она не имеет власти в присутствии своего

²³⁰ Противоречашие друг другу традиции или сообщения известны как *ал-ахбар ал-мут'āрида*. Текстовые свидетельства описываются как *нусӯс*.

²³¹ Эти четыре сборника — «*Китāб ал-Кāфй*», «*Ман лā йахдуруху ал-факйх*», «*Тахзйб ал-ахкām*» и «*Ал-истибсār фй мā ихталафа ал-ахбār*». Существует лишь минимальный научный анализ этих четырех текстов, поскольку область изучения хадисов шиитов-двунадесятников находится в зачаточном состоянии. Общий обзор этих текстов см. *Brown J. Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: One-world, 2009. P. 123–150.

²³² *Al-Tusi A. J. Al-Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar*. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 1970. Vol. 3. P. 235; 1. Также см. *Al-Qummi B.* (a.k.a. Shaykh al-Saduq). *Man la yahduruhi al-faqih*. Beirut: Mu'asasah al-'alimi al-matbu'at, 1986. Vol. 3. P. 259. Hadith no. 439; *Al-Kulyani M. I. Al-Furu' min al-kafi*. Beirut: Dar al-ta'aruf, 1981. Vol. 5. P. 393. Hadith no. 1. Кроме того, шейх ал-Муфид цитирует эту традицию дословно в форме юридического постановления, прямо не указывая, что это прямой текст хадиса. См. *Al-Mufid M. Al-Muqni'a*. Beirut: Dar al-Mufid, 1993. P. 510–511.

отца», и также он сказал: «Все должны обращаться к ней за советом (разрешением), кроме отца»²³³.

Обе эти традиции подчеркивают привилегированное положение отца в семейной структуре и закрепляют нормативный патриархат, при котором только отец сделает все возможное для своей дочери, и никакие авторитеты не должны вмешиваться в этот процесс. Более того, такие составители сборников хадисов, как ал-Кульйани (ум. 329 г.), ас-Садук (ум. 381 г.) и даже ат-Туси (ум. 460 г.), часто располагали и перечисляли *ахб̄ār* таким образом, чтобы обозначить свою собственную правовую позицию. Как убедительно показал Роберт Глив, ас-Садук и ал-Кульйани использовали традиции как средство утверждения своих правовых мнений, и я не вижу никаких препятствий для распространения и применения анализа Глива в данном случае²³⁴. Кроме того, сообщение Ибн Аби Йа‘фура стоит на первом месте как по *фурӯ‘ ал-кафӣ*, так и по *ман лā йахдуруху ал-факӣх*, что свидетельствует об их авторитете и важности. Также ал-Ху’и и ар-Рухани считают их *сарӣх* (ясными) и *сахӣх* (достоверными)²³⁵. Я фактически без колебаний утверждаю, что почти

²³³ *Al-‘Amili al-Hurr. Wasa’il al-shi’ah*. 10 vols. Qum: Dhu al-qurba’, 2007. Vol. 7. P. 359. Hadith no 3. Также см. *Al-Kulyani M. I. Al-Furu ‘min al-kafi*. P. 393. Hadith no. 2; *Al-Tusi A. J. Al-Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar*. P. 235. Hadith no. 5.

²³⁴ *Gleave R. Between Hadith and Fiqh: The Canonical Imami Collections of Akhbar // Islamic Law and Society* 8 (2001). P. 358–364. Глив обращает внимание на расположение, список и названия, под которым размещены хадисы. Несмотря на то, что эти принципы могут варьироваться от ученого к ученому, тем не менее важно принять все это к сведению, особенно в отношении Кульйани и Садука.

²³⁵ *Al-Khu’i S. A. Mabani al-‘Urwat al-Wuthqa’*. Najaf: Manshurat madaris al-‘ilm, 1984. Vol. 2; *Ruhani S. M. Fiqh al-Sadiq*. URL: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM#fehrest18> [дата обращения: 11 апреля 2011]. Печатная копия этой работы не была доступна мне во время написания этой статьи; однако офис имама Рухани загрузил

все иснашаритские ученые считают их, а также шесть или семь других аналогичных сообщений, приемлемыми по стандартам традиционной науки о хадисах не только из-за того, что их *иснād* (цепочка передачи) полон, но и потому, что их авторы — Мухаммад ибн Муслим, Зурара ибн Айан, Фудайл ибн Йассар, Ибн Аби Йа‘фур и прочие.

С точки зрения *ридждāl* сообщения с именами этих шиитов второго века представляют значительную ценность²³⁶. Кроме того, традиция Мухаммада ибн Муслима запрещает *иджбār* (принуждение) для всех опекунов, кроме отца, указывая на то, что все остальные должны спрашивать ее разрешения (*йаста ’марухā куллу ахадин мā ’адā ал-аб*), прежде чем заключать брак от ее имени. Очевидно, что это означает две вещи: (1) отец оставляет за собой право принудить свою несовершеннолетнюю или юную дочь (*ал-джārййа*) к браку по своему выбору и (2) что он занимает избранную позицию

полную версию цитируемого издания онлайн, включая сноски из оригинального текста.

²³⁶ См. *Takim L. Offering Complete or Shortened Prayers? The Travelers Salat at the Holy Places // Muslim World 96 (2006). P. 409–413.* Таким приводится обширное обсуждение связи между юриспруденцией и ‘*илм ар-ридждāl*’ (наукой о передатчиках хадисов). Все трое из указанных передатчиков были одними из самых выдающихся учеников и сподвижников пятого, шестого и седьмого имамов. Все эти передатчики, за исключением Ибн Аби Йа‘фура, описываются как принадлежащие к *асхāб ал-’иджмā*’ (те сподвижники, известные как юристы [*фукахā’ мин ал-асхāб*]), чья репутация безупречна. См. *Al-Kashshi M. Rijal al-Kashshi. Karbala: Mu’assasat al-’alimi, n. d. P. 206.* Цит. по *Al-Subhani J. Kulliyat fi’ ilm al-rijal. Qum: Imam Sadiq Foundation, 2006. P. 173–180.* Идеализация этих передатчиков никоим образом не монолитна в иснашаритской традиции, поскольку такие позднейшие ученые, как Мамакани, Ху’и и другие, занимались герменевтикой идеализации и реабилитации *ридждāl*. Подробное обсуждение см. *Takim L. The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi’ite Islam. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 158–163.*

в нуклеарной и расширенной модели семьи²³⁷. Чтобы еще больше подчеркнуть отцовскую власть, ал-Ху'и приводит вспомогательное предание, гласящее: «никто не может аннулировать брак, кроме отца»²³⁸.

Для ал-Ху'и это предание прямым образом указывает на то, что брачный договор должен быть совместным предприятием и процессом консультаций между вали и его подданным. Однако вопрос остается открытым: стоит ли отец выше этого призыва к иштираку (совместной деятельности)? Ответ на этот вопрос — нет, поскольку традиции *истиклāl ал-аб* не возобладали ни у ал-Ху'и, ни у ар-Рухани из-за наличия противоположных (*му'āрид*) традиций. Именно в этот момент герменевтика юриспруденции и хадисов становится особенно актуальной. Ниже приведены четыре примера сообщений *му'āрид*:

(3) Сафван ибн Йахья обратился за советом к Мусе ибн Джа'фару (имам Муса ал-Казим) по поводу брака его дочери со своим племянником. Имам сказал: «Давай, сделай это, с ее удовлетворением, ибо, несомненно, она сама по себе склонна к этому...»²³⁹

²³⁷ Слово *ал-джārййа* имеет несколько значений, одно из них — молодая женщина, а также рабыня или свободная женщина. Словари указывают на общее употребление слов «незамужняя» или «молодая женщина», в отличие от *'аджӯз* (пожилая женщина) и «девственница» или «не девственница». Ал-Ху'и и другие склонны интерпретировать это предание и подобные ему как применимые к не девственницам, потому что существуют многочисленные и прямолинейные предания, которые подчеркивают свободу воли *саййиб* (не девственниц). См. Lane E. W. Arabic-English Lexicon. 2 vols. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003. Vol. 1. P. 416. Также см. *Al-Turayhi F. Majma 'al-Bahrayn. Najaf: Dar al-thaqafah, n. d. Vol. 1. P. 82.*

²³⁸ *Al-Khu'ī S. A. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'*. P. 266. Также см. *Al-Kulyani M. I. Al-Furu' min al-kafi*. P. 392. Hadith no. 8.

²³⁹ *Al-'Amili al-Hurr. Wasa'il al-shi'ah*. Vol. 7. P. 364. Hadith no. 2; *Al-Tusi A. J. Tahdhib al-ahkam. Qum: Dar al-kutub al-islamiyyah, 1988. Vol. 7.*

(4) Ал-Фудала' от имама Джа'фара ас-Садик: «Женщина, которая управляет собой, не слабоумна и не нуждается в опекуне, может выйти замуж без разрешения своего опекуна (*валий*)»²⁴⁰.

(5) Зурара ибн Ай'ан от имама Джа'фара ас-Садика: «Если женщина сама управляет своими делами, т. е. продает товары, покупает, свободна, может быть свидетельницей и отдает из своего богатства то, что пожелает. Тогда, конечно, ее отношения приемлемы, и она может выйти замуж, если пожелает, без разрешения своего вали. Если же это не так, то ее брак недопустим, кроме как с разрешения ее *валий*»²⁴¹.

(6) Са'дан ибн Муслим от Имама ал-Бакира: «Нет ничего плохого в женитьбе девственницы, если она согласится (на предложение) без разрешения своего отца»²⁴².

И ал-Ху'и, и ар-Рухани приняли третий хадис как *sarīḫ* и *sahīḫ*. При этом ал-Ху'и совместил его с содержанием двух предыдущих сообщений. Это сочетание или гармонизация

P. 379. Hadith no. 10. Ат-Туси перечисляет многочисленные традиции, подчеркивающие необходимость получения разрешения и согласия девственницы, прежде чем выдать ее замуж за будущего мужа.

²⁴⁰ *Al-Kulyani M. I. Al-Furu' min al-kafi. Vol. 7. P. 391. Hadith no. 8. Также см. Al-Sadiq M. Man la yahduruhu al-faqih. P. 4397. Hadith no. 6. Текст гласит: ал-мар'а алатй кад малакат нафсахā ва хайри ас-сафйха ва ла мавлā'ал' айха, тазвйдж би-хайри валий джа'из.*

²⁴¹ *Al-'Amili al-Hurr. Wasa'il al-shi'ah. Vol. 7. P. 365. Hadith no. 6; Al-Tusi A. J. Al-Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar. Vol. 3. P. 234. Hadith no. 6. Текст гласит: изā канат ал-ма'амрух' малика раā табй'у ва таитарй ва ту'таку ва тушаду ва ту'тй мин мāлиха ма шā'ат фа-амрах' иннаā джā'' туззаувиджу изин шā'т бихайри изни валиухā, ва такун лам ин' казалика фа-лā йаджūзу тазвйджухā би илла' -валиух амри'ā. Традиции аналогичного содержания см. ibid и Al-Kulyani M. I. Al-Furu' min al-kafi. Vol. 7. P. 391. Hadith no. 1. Также см. Al-Sadiq M. Man la yahduruhu al-faqih. P. 259. Hadith no. 4397.*

²⁴² *Al-Tusi A. J. Al-Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar. Vol. 3. P. 236. Hadith no. 6; Al-'Amili al-Hurr. Wasa'il al-shi'ah. Vol. 7. P. 365. Hadith no. 4.*

между сообщениями описывается ал-Ху'и как *ал-джам'а* (примирение)²⁴³. Следовательно, объединив и примирив их, он пришел к выводу *ат-ташрīк* (совместное агентство), в котором отец не может принудить свою дочь к браку без ее согласия, а она не может выйти замуж без его согласия. Кроме того, гармонизируя эти традиции, он не отвергает одну группу в пользу другой, а объединяет две позиции: *истиклāl ал-аб* и *истиклāl ал-бинт*, что приводит к *иштирāk*. Иначе говоря, поскольку обе упомянутые позиции исходят из «достоверных» преданий, ал-Ху'и фактически гармонизирует их содержание, позволяя им вступать в разговор друг с другом, и утверждает, что отец действительно обладает властью (*истиклāl ал-аб*) разрешить или отклонить брачный договор своей девственной дочери. Но в то же время правильность договора зависит от ее волевого согласия, что порождает позицию *ат-ташрīк*²⁴⁴. Эта совместная власть не мешает ей заключать собственный брак, за исключением того, что его действительность зависит от согласия отца²⁴⁵. Что касается ал-Ху'и, то он мог лишь укреплять и использовать предания, которые он считал как *сахīх*, так и *сарīх*, по его экзегетической оценке. Кроме того, для ал-Ху'и позиция совместного управления согласуется с Кораном, Сунной и противостоит доминирующей позиции суннитов (*ал-'амма*). Поэтому, опи-

²⁴³ *Al-Khu'ī S. A. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'*. P. 257.

²⁴⁴ Как упоминалось ранее, ал-Ху'и ни в коем случае не пионер позиции, основывающейся на примирении этих противоположных традиций. Впрочем, будучи муджтахидом, он должен еще раз проанализировать все предания, чтобы понять, как он пришел к позиции объединенного агентства, также известной как *ташрīк байнахумā*.

²⁴⁵ Если ее потенциальный супруг считается подходящим и равным ей (*'кафӯ*), то его *изн* не представляет собой абсолютную необходимость. Мы вернемся к вопросу о пригодности в заключительном разделе статьи.

раясь на эти вспомогательные факторы, он примиряет предания и принимает позицию совместного агентства²⁴⁶.

С учетом всех нюансов, совместное агентство, по сути, рассматривает брак как семейное дело, требующее взаимного уважения между отцом, дедом и дочерью²⁴⁷. В соответствии с патриархальными нормами, мать и брат не имеют законных претензий на агентство в этом вопросе. Кроме того, промежуточная позиция ал-Ху'и подтверждает преобладающее мнение правоведов из числа ахбаритов и усулитов, среди которых можно назвать ал-Хурра ал-'Амили (ум. 1120 г.), Йусуфа ал-Бахрани (ум. 1186 г.), Сайида Мухсина Хакима, Мухаммада Али Араки, Сайида Систани — преемника самого ал-Ху'и и наиболее авторитетного правоведа в Наджафе²⁴⁸.

²⁴⁶ Ibid. P. 258. Для ал-Ху'и Сунна представляет собой аутентичные предания четырнадцати непогрешимых. Также необходимо отметить, что для ал-Ху'и Коран поддерживает его позицию только в самом общем смысле, поскольку он не возражает против позиции *таири́к*. В результате он практически не делает акцента на кораническом обосновании своего решения.

²⁴⁷ Я вернусь к семейной ячейке и социальным реалиям при обсуждении функций *кафā'a* и *ал-'адл*. В труде ал-Ху'и под словом «отец» подразумевается как биологический отец, так и дед по отцовской линии (*ал-аб ва ал-джадд*). Однако хадисы неоднозначны в этом вопросе, и большинство правоведов склоняются к тому, что в случае конфликта приоритет отдается отцу. Например, после долгих дебатов знаменитый иракский юрист Кашиф ал-Хита признал возможность руководствоваться *истиклāl ал-бинт* при условии, что девушка не навлечет позор (*хатак*) на своего опекуна. См. *Al-Subhani J. Nizam al-nikah fi al-shari'ah al-islamiyah*. Qum: Imam Sadiq Foundation, 1995. P. 192.

²⁴⁸ Позиция совместного агентства известна среди ученых, уже с X в. х. В одном из самых ранних комментариев к «Шарā'и' ал-ислām» Мухакика ал-Хилли, в разделе о браке и агентстве, автор заключает следующее: «*ал-джама' байна изнихā ва изн ал-аб тарйк ал-ихтийāt...*» (соединение ее согласия и согласия отца — это путь предосторожности, и Бог знает лучше о том, что касается реальности постановлений). См. *Al-'Amili Muhammad b. Ali. Nihaya al-mara'im fi sharh mukhtasar shara'i 'al-*

Следует также отметить, что окончательное решение ал-Ху'и, как и Систани, сводилось к тому, что зрелая девица, находящаяся в здравом уме, должна обратиться к отцу за разрешением на вступление в брак в соответствии с обязательной предосторожностью (*ихтийāt вуджубан*). Действительность брачного договора зависит от согласия отца и дочери²⁴⁹. Обязательная предосторожность означает, что из-за отсутствия абсолютной уверенности и наличия явного *ихтилāф* ал-Ху'и все же считает *изн* (согласие) обязательным; однако в этом случае его последователям разрешается обратиться к другому муджтахиду, если они того пожелают²⁵⁰.

Islam. Qum: Jami'at al-mudarrisin, 1992. Vol. 1; *Al-Hakim Muhsin*, Mutamasak al-'Urwat al-Wuthqa'. Qum: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi, 1983. Vol. 14. P. 445–448; *Al-Najafi M. H.* Jawahar al-kalam fi sharh shara'i 'al-Islam. Beirut: Dar al-Ihya 'urath al-'arabi, n. d. Vol. 29. P. 183–184; *Al-Sistani S.* Minhaj al-salihin. Beirut: Dar al-muarrikh al-'arabi, 2003. P. 439. Саййид Систани считается самым популярным образцом для подражания в Ираке, если не во всем шиитском мире, поскольку у него самое большое количество *мукаллидйн* (подражателей).

²⁴⁹ *Al-Khu'i S. A.* Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'. P. 270. Также см. *Al-Hakim Muhsin*. Minhaj al-salihin. Ed. Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. Beirut: Dar al-ta'aruf, 1980. P. 276.

²⁵⁰ Обсуждение развития и использования *ихтийāt вуджубан* в иснаашаритской юриспруденции выходит за рамки рассматриваемых тем данной статьи. Это использование ограничено, но не в абсолютном смысле, поскольку позволяет мукаллиду сослаться на другого правоведа при условии, что тот имеет однозначную фатву. Кроме Саййида Мухаммада Хусейна Фадлаллаха и Саййида Рухани, подавляющее большинство юристов вынесли то же постановление, что и ал-Ху'и. Примером такого использования предосторожности может служить настаивание ал-Ху'и на том, чтобы хиджаб включал в себя закрытие лица. Он считает это обязательной предосторожностью, тем самым заставляя своих последователей обращаться к «следующему наиболее ученому правоведа» с альтернативным мнением.

Наконец, к вопросу о *ташрīк* имеют отношение обстоятельства брака Али и Фатимы, о которых весьма интересно рассказывает шейх ат-Туси в своей «*Kitāb al-‘āmalī*». Утверждается, что на просьбу Али о руке Фатимы Пророк сказал Али, что ее руки просили и другие мужчины, но каждый раз он видел на ее лице выражение недовольства (*ra’ītu al- kirāha fī fаджихā*). Несмотря на это, Пророк объяснил ей религиозные достоинства и божественное одобрение предложения Али. После этого, не заметив недовольства (в выражении ее лица), он сказал: «Бог велик, ее молчание — ее согласие»²⁵¹. В этом сообщении отражены два примечательных факта: (1) Пророк попросил ее разрешения и тем самым создал прецедент для мусульман и (2) подчеркивая духовные качества Али, он утверждал, что для нее нет другого подходящего или равного (*кафū’*) партнера. Таким образом, в этом сообщении прослеживается важность *кафā’a* и его вероучительных характеристик²⁵². Более того, если рассматривать это событие через развитое в данной позиции понятие пророческой власти (*валāйа*), то Пророк должен был

²⁵¹ *Al-Tusi A. J.* Kitab al-amali. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 2001. P. 71–72. Majlis 2. Nadith no. 13. Существует также интересное сообщение, хотя и без цепочки рассказчиков, в котором Фатима возражает против брака с Али, после чего Пророк объясняет духовные заслуги Али в этом и следующем мире, все из которых были доведены до его сведения во время его небесного восхождения, и поэтому для нее не нашлось другого *кафū’* (подходящего) человека. После этого она согласилась на это предложение. См. *Al-Qummi A. I.* Tafsir al-Qummi. Qum: Dar al-kitab, 1984. Vol. 2. P. 336–337.

²⁵² И Мухаммад ибн Хасан ал-Наджафи, и Сайид Мухсин Хаким, которые рассказывают об этом инциденте, ссылаются на этот же отчет для подтверждения совместного агентства и таким образом придают ему юридическую значимость. Тем не менее ни один из них не упоминает о *kirāha* Фатимы в связи с предыдущими предложениями. См. *Al-Hakim Muhsin.* Mutamasak al-‘Urwat al-Wuthqa’. Vol. 14. P. 446; *Al-Najafi M. H.* Jawahar al-kalam fi sharh shara’i ‘al-Islam. Vol. 29. P. 183.

иметь двойную *валāya* над своей дочерью как в качестве ее отца, так и в качестве Пророка. Но, несмотря на это, он предположительно спрашивал ее согласия²⁵³.

Сообщения с четвертого по шестой служат основным источником иктилафа и объектом юридического дискурса. Под дискурсом здесь понимается обращение юристов к этим отчетам с осознанием того, что их доказательная ценность и аутентичность в прошлом подвергались сомнению. Учитывая это, и ал-Ху'и, и Рухани проводят собственную оценку имеющегося материала. Как будет показано далее, на этом этапе иджитхад ученика (ал-Рухани) и учителя (ал-Ху'и) расходятся²⁵⁴. Причин для этого две: *ташрīк* был бы нежизнеспособен в свете этих двух отчетов, а позиция *истиклāl ал-бинт*, вероятно, не существовала бы без них.

Считается, что четвертое сообщение имеет полную цепочку рассказчиков и, таким образом, соответствует категории *сахīх* по стандартам *ридждāl*. При этом ал-Ху'и и ар-Рухани расходятся во мнениях относительно его доказательной силы (*худжжййа*). Другими словами, речь идет о содержании (*матн*), а не о *санад*, что подчеркивает важность как содержания, так и цепочки в процессе доказательной юриспруденции. При анализе содержания возникают два проблемных момента: во-первых, юристы не уверены в подразумеваемом значении (*мурād*) слов *малакат нафасахā* и *лā мавлā* 'алай-

²⁵³ «Пророк ближе к верующим, чем они сами...» (К. 33: 6). Общепринятую иснашаритскую экзегезу этого айата см. *Al-Tabrasi A. Majma 'al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasr Khusraw Publications, 1993. Vol. 8. P. 530.

²⁵⁴ Саййид Мухаммад Садик Рухани был одним из самых выдающихся учеников покойного Саййида Абул Касима ал-Ху'и. Это весьма примечательное утверждение в современных клерикальных кругах шиитов-двунадесятников. Биографию Рухани см. URL: <http://www.imam-rohani.com/arabic/sira/01.htm> [дата обращения: 1 мая 2010 г.]

хā²⁵⁵. Аналогичные сложности относительно *худжжййа* возникают и при анализе других сообщений о *мāлика*, а именно аятов, разрешающих женщине-*мāлика* выйти замуж без согласия своего *вали*²⁵⁶. В связи с этим ал-Ху'и ставит под сомнение его судебную ценность, утверждая, что слово «*мāлика*», употребленное в этом сообщении, может быть истолковано как «*ал-джāрия*» (свободная или рабыня), т. е. и девственница, и не девственница, что ставит применение этого термина под сомнение. Кроме того, он не уверен в том, что подразумевает фраза «*лā мавлā 'алайхā*»: указывает ли она на отсутствие у нее отца, или, скорее, на отсутствие опекуна в целом?

Поэтому, посмотрев на предполагаемый смысл хадиса под другим углом, он изображает его как *сахйх*, но *хайри сарйх* (неясным), и *мутлака* (имеющим общий и нестрогий смысл)²⁵⁷. Основная причина, по которой ал-Ху'и отверг *худжжййа* этих сообщений, заключается в том, что, по его мнению, сообщения *истиклāl ал-аб* и *ташрйк* которые бывают *сарйх* и *сахйх* многочисленны, в отличие от сообщений *мутлака*, которые немногочисленны и лишены лингвистической ясности. Подобным образом ар-Рухани признает, что это сообщение вызывает у него те же вопросы, что и у ал-Ху'и, но тем не менее настаивает на том, что его можно тол-

²⁵⁵ Почти в каждом труде по доказательной юриспруденции это указывается как главный фактор, умаляющий *худжжййа* этого сообщения. См. *Al-Khu'ī S. A. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'*. Vol. 2. P. 259. Другие точки зрения см. *Al-Araki M. A. Kitab al-nikah*. Qum: Nur nagar, 1998. P. 46–47. Для краткого обзора см. *Al-Irwani B. Al-Fiqh al-istidlal 'ala al-madhhab al-Ja'fari*. Beirut: Dar al-Amirah, 2008. Vol. 2. P. 299–303.

²⁵⁶ Понятие «*мāлика*» может быть переведено как «наделенная властью женщина» или «женщина, которая сама управляет собой».

²⁵⁷ Обсуждение законного использования *мутлак* см. *Abd al-Rahman M. Mu'jam al-mustalahat wa al-alfaz al-fiqhiyah*. Cairo: Dar al-fadliyyah, n. d. Vol. 3. P. 308.

ковать как относящееся к девственнице (которая сама управляет своими делами), и, во-вторых, фраза «*ā mawlā 'alayhā*» может включать ее отца, что обозначает употребление слова *mawlā* в его привычном смысле.

Однако остается открытым вопрос: как толковать слова «*малакат насфахā*»? Иначе говоря, может ли ее право заключить брачный договор без согласия опекуна (отца или деда) иметь силу только в отсутствие ее *валī*? Или же, наоборот, ее власть над брачным договором сохраняется даже в присутствии опекуна, что не обязывает ее просить его согласия для подтверждения действительности брака (*сиха*)?²⁵⁸ Ар-Рухани придерживается второго мнения, поскольку он цитирует пятое сообщение, пытаясь пролить свет на спорное понятие *мāликīйа ал-'амр*²⁵⁹. В переданном от Зурары пятом сообщении говорится о женщине, которая сама управляет своими делами, занимается торговлей, при этом она свободна (*хурра*) и финансово независима. Три вышеупомянутые функции служат для уточнения спорного понятия *мāлкīйа* в отношении женщины.

Кроме того, эта традиция имеет огромное значение не только для конкретного уточнения полномочий девственницы, но и для того, чтобы она могла продемонстрировать свою независимость, участвуя в упомянутых действиях

²⁵⁸ Последствия этого вопроса огромны для тех, кто согласен с этой системой права, потому что если девушка выходит замуж, несмотря на возражения своего опекуна, и предполагает, что брак действительно был заключен, то, согласно некоторым толкованиям, такой шаг может фактически представлять собой прелюбодеяние.

²⁵⁹ Саййид ар-Рухани описывает это предание как *тафсīр маликīййа ал-'амр* (комментарий о том, что значит управлять своими делами). Как бы то ни было, его экзегетическая функция обсуждается и подробно обсуждалась как учеными прошлого, так и учеными нашей эры. См. *Al-Bahrani Y. Nada'iq al-nadirah fi ahkam al-'itra al-tahirah*. Qum: Jama'at al-mudarrisin, 1984. Vol. 23. P. 222–223.

(например, покупке, продаже и свидетельстве), составляющих *мāликййат ал-‘амр*. Поэтому, по мнению таких ученых, как ар-Рухани, данное сообщение выступает в качестве *тах-сийс* (уточнения) предыдущего *хабар*. Другими словами, оно способно прояснить и определить спорный *мурād*, хотя женщина, наделенная властью в этом сообщении, может быть как девственницей, так и не девственницей. В любом случае оно проливает свет на функцию *мāликййа*.

Помимо того, что сообщение относится к категории *хайри сарйх*, ал-Ху’и считает его цепочку передатчиков *да‘иф* (слабой)²⁶⁰. В «*Мабāни ал-‘урва*» он отвергает это сообщение на двух основаниях: (1) он утверждает, что ему неизвестно, по какой цепи ат-Туси передал от Али ибн Исма‘ила, хотя вполне вероятно, что он использовал тот же самый *санад*, что и Садук, и (2) автор сообщения, о котором идет речь, Али ибн Исма‘ил, так и не был аутентифицирован²⁶¹. *‘Адам тавсийк* (отсутствие аутентификации) означает, что он, как нам известно, не входил в число основных источников или *мазхабов*, перечисленных в проверенных книгах хадисов, несмотря на то, что он описывается как один из самых ранних *бадранских богословов-двунадесятников* середины II века хиджры²⁶². Подобные случаи демонстрируют, как ал-Ху’и

²⁶⁰ Я не сталкивался с критикой этой цепочки передатчиков до ал-Ху’и.

²⁶¹ *Al-Khu’i S. A. Mabani al-‘Urwat al-Wuthqa’*. P. 260. Ал-Ху’и обеспокоен передатчиками, которые находятся между Туси и Али ибн Исма‘илом. Эта цепочка, которая зачастую не раскрывается и обозначается словом *би иснāдихи*, если она находится в начале всей цепочки.

²⁶² *Rāwī* (передатчик), о котором идет речь, широко описывается как один из первых *муттакаллимов* (богословов) среди шиитов-двунадесятников. Ан-Наджаши описывает его как *мин асхāбинā каллама мин ал-Худхайль ва ан-Низām*. Среди прочих текстов он, по всей видимости, также написал трактат о браке. См. *Al-Najashi ‘A. Rijal al-Najashi*. Beirut: Dar al-adwa’, 1988. Vol. 2. P. 72. Ал-Ху’и подтверждает многое из того, что можно найти у Наджаши, но не упоминает об отсутствующей аутентич-

использует анализ хадисов и герменевтику для того, чтобы отвергнуть *санад* сообщения, которое в противном случае было признано достоверным большинством его предшественников и современников²⁶³.

Шестое сообщение наиболее соответствует статусу *сарīх* из всех сообщений *му'āрид*, поскольку в нем четко определено, что девственница может выйти замуж за кого пожелает, при условии, что она будет этим довольна (*радййат*). Однако, несмотря на очевидную ясность этого сообщения, цепочка его передачи подвергается тщательному изучению со стороны факихов-двунадесятников²⁶⁴. Некоторые современ-

ности этого передатчика в своем сборнике *ридждāl*. См. *Al-Khu'ī S. A. Mu'jam rijal al-hadith*. Qum: Markaz al-athar al-shi'ah, 1990. Vol. 11. P. 275–276.

²⁶³ Лийакат Тагим подробно анализирует методы ал-Ху'и в установлении общей и конкретной аутентичности передатчиков хадисов. Общая аутентичность (*ат-тавзйкāt ал-'āмма*) подразумевает установление подлинности всей цепочки на основе установленной *тика* составителя текста. Например, ал-Ху'и считал, что, поскольку Ибн Кулава, составитель «*Кāмил аз-зийārāt*», заслуживает доверия, это должно означать, что все цепочки передач, в которых он выступает в качестве последнего передатчика, должны считаться подлинными. Аутентификация такого типа, по сути, считает весь текст *сахйх*. В то же время *ат-тавзйкāt ал-хāсса* подразумевает, что только основные источники информации Ибн Кавлауи (*машаих*; те из его преподавателей, кто передавал непосредственно ему) будут считаться аутентичными и заслуживающими доверия, оставляя таким образом основную часть *иснад* открытой для критики. См. *Takim Liyakat. The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'ī Biographical Literature // The American Journal of Islamic Social Sciences* 24, No. 4 (2007). P. 35–37.

²⁶⁴ Рухани отмечает, что последняя фраза, *би хайри изн абйхā*, зафиксированная в рукописях и печатных изданиях «*Тазхиб*» и «*Истибсār*» ат-Туси, также была изменена как *би-харйи изн валйхā*. Эта альтернативная версия встречается у ал-Ху'и в «*Мабāнй*», а также в «*Масāлик ал-ифхām*» Шахида ас-Сани. Скорее всего, это связано с ошибкой переписчика. См. *Ruhani S. M. Fiqh al-Sadiq*. URL: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18> [дата обра-

ники ал-Ху'и считают основного передатчика Са'дана ибн Муслима неаутентифицированным передатчиком и *маджхул* (неизвестным), в результате чего сообщение в целом считается *да'иф*²⁶⁵. Ал-Ху'и, зная об этом, тем не менее оговаривает, что причина его неприятия этого *хабар* не связана с Са'даном. На самом деле ал-Ху'и подтверждает подлинность этого сообщения, используя общее подтверждение (*тав-сикāt ал-'āмма*), поскольку Са'дан упоминается в иснадах, используемых Али ибн Ибрахимом ал-Кумми (ум. 310 г.) в его тафсире и Джа'фаром ибн Мухаммадом ибн Кавлавайха (ум. 369 г.) в его труде «Кāмил аз-зийārāt»²⁶⁶. При этом следует отметить, что ал-Ху'и изменил свою позицию к концу жизни, когда он признавал достоверными только *машāих* (учителей) Ибн Кавлавайха и Али ибн Ибрахима ал-Кумми²⁶⁷.

щения: 11 апреля 2011]; *Al-Khu'ī S. A. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'*. P. 260; *Al-'Amili Zayn al-Din. Masalik al-ifham illa tanqih shara'i 'al-Islam*. Qum: Mu'assasat al-ma'arif al-islamiyyah, 1992. Vol. 7. P. 125. Кроме того, глагол *радййа* (р-д-а) подразумевает противопоставление *ас-сахам* (гневу) и высокую степень согласия или довольства. См. *Lane Edward Wiliam. Arabic-English Lexicon*. Vol. 1. P. 1099.

²⁶⁵ См. *Al-Araki M. A. Kitab al-Nikah*. P. 46.

²⁶⁶ Ибн Кулавай, как говорят, был одним из учителей шейха ал-Муфида, а Али ибн Ибрахим ал-Кумми был одним из главных наставников ал-Кулуйани в вопросе хадисов. См. *Al-Tunakabuni M. Qisas al-'ulama'*. Beirut: Dar al-mahajjah al-bayda', 1992. P. 454–455. Во введении к «*Тафсир ал-Кумми*» упоминаются некоторые важные биографические сведения. См. *Al-Qummi A. I. Tafsir al-Qummi*. P. 5–6.

²⁶⁷ См. *Al-Qummi A. I. Tafsir al-Qummi*. P. 43. Очевидно, до сведения ал-Ху'и было доведено, что, проводя массовую аутентификацию, он, в свою очередь, аутентифицировал других неизвестных и ненадежных передатчиков. Таким образом, он изменил свою позицию с *ат-тавзйкāt ал-'āмма* на *ат-тавзйкāt ал-хāсса*. О позиции ал-Ху'и относительно аутентичности «*Тафсир ал-Кумми*» см. *Al-Dawari M. Usal 'ilm al-rijal*. Qum: Mu'assasat al-muhibin, 2005. Vol. 1. P. 273–275.

Однако, в дополнение к тому, что Са‘дан не аутентифицирован, Ху’и отвергает это сообщение, утверждая, что Са‘дан никогда не передавал никаких сообщений Аббасу ибн Ма‘руфу, второму передатчику в цепочке хадиса. В связи с этим ар-Рухани категорически не согласен со своими коллегами и утверждает, что обвинение в *‘адам ат-тавсйк* (отсутствии достоверности) в отношении Са‘дана не имеет под собой оснований, оставшаяся часть цепочки передатчиков находится в порядке²⁶⁸. Более того, в биографических сводках утверждается, что Аббас ибн Ма‘руф был сподвижником восьмого имама (Али ибн Мусы ар-Рида’), таким образом, период седьмого имама выпадает из рассмотрения, и остается открытой возможность того, что Аббас ибн Ма‘руф вполне мог передавать от Са‘дана. Это предание служит осью, вокруг которой вращается дискурс *истиклāl ал-бинт*, поскольку оно представляет собой единственное четко сформулированное и «аутентичное» сообщение такого рода²⁶⁹. Поэтому для ар-Рухани, несомненно, важно подтвердить подлинность его текста и цепочки, и тем самым он придает ему достоверную степень *худжжййа*.

Оценка вышеупомянутых преданий раскрывает нюансы и перформативную природу *дирāйат ал-хādйс*. Иными словами, анализ хадисов и их использование в качестве средства *истинбāt* во многом зависят от герменевтических и рациональных предпосылок отдельного муджтахида. Более того, акт *истинбāt ал-ахкām* — это выполнение тщательного и взвешенного иджтихада, в котором муджтахид использует

²⁶⁸ В биографических текстах утверждается, что Аббас ибн Маруф был надежным (*тика*) сподвижником восьмого имама Али ибн Мусы ар-Рида. См. *Al-Najashi ‘A. Rijal al-Najashi. Vol. 5. P. 120.*

²⁶⁹ Я использую термин «аутентичный» в относительном смысле, поскольку аутентичность предполагает интерпретацию и используется в контексте изучения хадисов усулитов-двунадесятников.

необходимые герменевтические инструменты для подтверждения своих выводов. Это подтверждение особенно важно для ар-Рухани, поскольку его экзегеза хадисов и конечные выводы расходятся с преобладающим мнением его единоверцев.

Наконец, сложные и противоречивые методы анализа хадисов свидетельствуют о высококоразвитом дискурсе с аналогичными, но не полностью параллельными герменевтическими проблемами в досовременной юридической традиции, что нашло отражение в работах ас-Сайида ал-Муртада' (ум. 436 г.), Мухаккика (ум. 672 г.), ал-Аллама ал-Хилли (ум. 648 г.) и Шахида ас-Сани (ум. 966 г.). Одним из примеров расхождений может служить подход к традициям хадисов. Если ученые прошлых лет, такие как ат-Туси и ал-Муртада', рассматривали вопрос о подлинности, то современный *дирāйат ал-хādīs* ставит более серьезные вопросы как к содержанию этих сообщений, так и к их передатчикам. Иными словами, с развитием дисциплины хадисоведения критика и анализ стали более острыми и детальными²⁷⁰. В этой же связи было показано, что такое развитие событий побудило таких правоведов, как ал-Ху'и, применить креативную герменевтику аутентификации (*тавсīк*) и опровержения аутентичности

²⁷⁰ Можно выдвинуть несколько гипотез такого усложнения и усиления критики: (1) современные условия и общество требуют новых и более практических решений таких социально-бытовых вопросов, как брак; (2) развитие этой области отчасти носит эволюционный характер, поскольку ученые-двунадесятники, число которых постоянно увеличивается, пытаются опираться на обширные правовые комментарии прошлого и не довольствоваться их простым воспроизведением, будь то в области хадисоведения, лингвистики, истории или права. Они не всегда расходятся с предыдущими постановлениями, однако обоснования, которые они приводят для своих постановлений, зачастую гораздо более существенны и точны. Это особенно справедливо в отношении брачного права, которое по-прежнему служит для мусульманских общин точкой пересечения противоречивых социальных, правовых и культурных проблем.

одних *ридждāl* над другими. Другим примером может послужить обсуждение современными юристами-двунадесятниками герменевтики, связанной с юридическим предпочтением и сочетанием сообщений, как способа разрешения *ихтилāф* по данному правовому вопросу, в то время как средневековые юристы-двунадесятники, такие как Аллама ал-Хилли, не поднимали подобных вопросов, пытаясь бороться с *ихтилāф* в отношении *ал-бикр ал-бāлиха ар-рашйда*²⁷¹.

Правовые предпочтения (*ат-тарджйх*) и несогласие с суннитами (*мухāлафа ли ал-‘āмма*)

Юридическое предпочтение — это процесс выбора одного сообщения или группы среди близких по духу или одинаковых по содержанию преданий²⁷². В отличие от Саййида ал-Ху’и и большинства других, ар-Рухани утверждает, что, осознав невозможность примирения (*‘адам имкāн ал-джама‘*) сообщений *истиклāl ал-аб* с сообщениями *истиклāl ал-бинт*, он решил предпочесть сообщения *истиклāl ал-бинт* всем остальным²⁷³. Таким образом, в данном случае необходимо учитывать три важных фактора: в идеале предпочтение

²⁷¹ См. *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf. Mukhtalaf al-shi‘ah fī ahkam al-shar‘iyah. Qum: Jami‘at al-Mudarrisin, 1999. Vol. 7. P. 114–115.* Здесь имеется в виду, что средневековые правоведы, такие как ал-Хилли, не участвовали в том же дискурсе относительно юридических предпочтений или согласования традиций в контексте этого *мас‘ала*.

²⁷² Некоторые юристы также называют это явление *ат-тахйр*, что подразумевает выбор одной позиции перед всеми остальными при столкновении с противоположными традициями.

²⁷³ Единственной выдающейся современной работой по показательной юриспруденции, помимо работы ар-Рухани, поддерживающей самостоятельность девственницы, считается работа Джавада Мухнийя. См. *Al-Mughniyyah M. J. Fiqh al-imam al-Sadiq. Qum: Mua’ssasah sibtayn al-‘alamiyah, 2002. Vol. 5. P. 231–232.*

должно соответствовать Корану и Сунне, а также противостоять мнению суннитов²⁷⁴. Для утверждения своего *тарджих* Рухани, помимо Корана, использует два герменевтических приема: *аш-шухра ал-фатвā'ийа* (преобладающее или наиболее известное правовое суждение) и *кā'āдат тасалут ан-нас 'алā анфусихим* (принцип власти над самим собой)²⁷⁵. Как будет показано далее, ни один из этих принципов традиционно не входит в число *мураджихāt* (установленных критериев предпочтения одной традиции другой)²⁷⁶.

Касательно *шухра ал-фатвā'ийа* Рухани утверждает, что преобладающим юридическим мнением ученых прошлого было *истиклāl ал-бинт*, а именно: психически зрелой девственнице не требуется разрешение вали на вступление в брак. Он также ссылается на утверждение Сайида ал-Муртады о том, что по этому вопросу существует консенсус (*иджмā'*). Следовательно, применяя шудра, он наделяет пра-

²⁷⁴ *Al-Hakim Muhammad*. Usul al-'ammah li al-fiqh al-muqaran. P. 354–356; *Al-Fayad M. I*. Muhadarat fi usul al-fiqh: taqiriran li abhath ayatullah Khu'i. 3 vols. Qum: Mu'assasah ihya 'athar al-imam al-Khu'i, 2002. Vol. 3. P. 221–223.

²⁷⁵ Сунна может заключаться в любом убеждении или позиции, поддерживаемой или практикуемой непогрешимым или же быть признанной официальной практикой среди шиитских ученых, хотя по поводу этого и нет единого мнения. Юристы-двунадесятники выводят эти три элемента юридических предпочтений из следования традиции: «Если вы столкнетесь с двумя противоречивыми преданиями, то сравните их с Кораном. Принимайте то, что согласуется с Книгой Аллаха, и отбрасывайте то, что противоречит ей. Если же вы не найдете его (ответ) в Книге Божьей, то сравните их (два предания) с сообщениями 'амма (не шиитов). Отбросьте то, что созвучно с их сообщениями и утверждениями, и примите то, что противоречит их сообщениям». См. *Al-'Amili al-Hurr*. Wasa'il al-shi'ah. Qum: Dhu al-qurba', 2007. Vol. 7. P. 118. Также см. *Al-Saduq Muhammad b. Ali al-Husyan*. Man la yahduruhu al-faqih. Vol. 2. P. 171.

²⁷⁶ Спор о доказательной силе Корана я рассмотрю далее в рамках этой темы.

вовые мнения прошлого значительной степенью *худжжййа* и использует их в качестве части своего иджитихада²⁷⁷. Хотя всестороннее рассмотрение мнений ал-Муртады и его товарищей-двунадесятников выходит за рамки данного исследования, ар-Рухани небезосновательно утверждает, что позиция *истиклāl ал-бинт* преобладала в кругах таких крупных мыслителей, как ал-Муртада' и Аллама ал-Хилли²⁷⁸. При этом трудно сказать, что она представляет собой подавляющее мнение как *кудамā'* (ранних ученых), так и *мута'аххирӯн* (поздних ученых)²⁷⁹. Иными словами, при тщательной оценке правовой традиции двунадесятников, начиная с ас-Садука и далее, трудно утверждать, что эта позиция занимает наиболее видное место²⁸⁰. Более того, как понимать утверждение

²⁷⁷ Это определение было дано Лийакатом Такимом. *Takim L. Offering Complete or Shortened Prayers? The Travelers Salat at the Holy Places.* P. 406.

²⁷⁸ Весь процесс *ат-та'адал ва ат-тарджйх* (сравнение преданий и юридических предпочтений) предназначен для получения доказательства или *ал-худжжа* (*тахсйл ал-худжжа*) для некоего судебного решения в том случае, если традиционные доказательства противоречат друг другу (**а инда'т-та'арад байна ал-адилла'**). См. *Muzaffar M. R. Usul al-fiqh.* Beirut: Mu'assasat al-'alami al-matbu'at, 1970. P. 181.

²⁷⁹ Мухниййа также использует *шахра* как средство *тарджйх*. См. *Al-Mughniyyah M. J. Fiqh al-imam al-Sadiq.* Vol. 5. P. 232. Для ал-Муртады свобода воли девственницы зависит от ее способности контролировать свои собственные дела (*таммалака амрāхā*), а также от ее здорового ума (**аклалат'**) и завершенности (*камалат*). Можно предположить, что это подразумевает, что она зрелая как в физическом, так и в умственном плане. См. *Al-Murtada' A. Al-Intisar.* Najaf: Maktabat al-haydariyyah, 1971. P. 120.

²⁸⁰ *Кудамā'* может включать в себя шейха ас-Садука, Туси и Муртаду, среди прочих. К *мута'аххирӯн* могут относиться Шахид ал-Аввал, ас-Сани, ал-Хурр ал-'Амили, Йусуф ал-Бахрани и Мухаммад ибн Хасан ан-Наджафи (ум. 1266 г.х./1850 н.э.). Краткое изложение различных юридических заключений см. *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf.* Mukhtalaf al-shi'ah fi ahkam al-shar'iyah; *Al-Subhani J. Nizam al-nikah fi al-shari'ah al-islamiyah.*

Сайида ал-Муртады о том, что юристов-двунадесятников есть *иджмā' ат-тāифа* (групповой консенсус) в отношении *истиклāl ал-бикр*?

Возможно, Муртада' использовал термин *иджмā'* для обозначения общего мнения самого себя и людей, входивших в его окружение. Однако и в этом случае нельзя с уверенностью утверждать, что его собственный уважаемый наставник шейх ал-Муфид (ум. 413 г.) и самый старший ученик шейх ат-Туси (ум. 459 г.) могут быть включены в это утверждение о единодушии, поскольку они, как утверждает-ся, оба придерживались позиции *истиклāl ал-аб*. Более того, и ал-Муфид, и ат-Туси, как говорят, предпочитали компромиссную позицию *ташрīк*, даже если дочь может продемонстрировать способность самостоятельно вести свои дела²⁸¹.

Р. 173–175. Краткое изложение как ранних, так и более поздних мнений, в дополнение к обширному анализу различных позиций и исторической траектории этого *мас'ала*, см. *Al-Ansari S. M. Kitab al-nikah. Qum: Al-Mu'tamar al-alami li takhlid dhikra' Shaykh al-'Azam, 1995. P. 108–128.*

²⁸¹ Например, Джавад Магнийя идет дальше, утверждая следующее: большинство шиитов-двунадесятников (придерживаются) мнения, что физически зрелая и психически здоровая женщина, благодаря своей физической зрелости (*булūх*) и психической устойчивости (*рушд*), обладает свободой воли (*тамалак*) во всех аспектах своего поведения (и начинаний) в отношении (заключения и исполнения) контрактов и иным образом. Это (право выбора) распространяется и на брак, независимо от того, девственница она или не девственница. Таким образом, она может заключить (брак) за себя (*та'каду ли нафсихā*) или за кого-то другого (*ли-харихā*) напрямую или через доверенное лицо, а также может ответить (*йджāб*) и принять (*кубул*) предложение руки и сердца (без необходимости обращения к опекуну). Это в равной степени допустимо, если у нее есть отец, дедушка, другие кровные родственники мужского пола или вообще никого нет. Кроме того, не имеет значения, доволен или недоволен отец (ее браком). И все равно, имеет ли она высокий (*рафū'a*) или более низкий (*вадū'a*) социальный статус, или выходит ли она замуж за мужчину высокого или низкого статуса. См. *Al-Mughniyyah M. J. Al-Fiqh 'ala al-madhahib al-khamsah. Beirut: Dar al-jawad, 2001. Vol. 2. P. 322.*

Это недоумение возникает в связи с тем, что по мере написания своих трудов «*Нихāйя*», «*Мабсūt*» и «*Тибйāн*» ат-Туси, как утверждается, последовательно менял собственную позицию с *истиклāl ал-аб* на *ташрīк* и затем на *истиклāl ал-бинт* соответственно. Хотя Ибн Идрис ал-Хилли утверждает, что ат-Туси отказался от своего первоначального решения об *истиклāl ал-аб*, изложенного в «*Нихāйя*», только для того, чтобы придать полное значение *бикр*, приведенному в «*Тибйāн*», который, как утверждает Ибн Идрис, был его последним трудом и отражал его окончательное мнение. Однако это утверждение также несколько сомнительно²⁸².

В случае с ал-Муфидом мы сталкиваемся с подобной неопределенностью, поскольку в его самом известном труде по материальной юриспруденции — «*Мукнī ‘а*» — четко говорится, что для вступления в брак дочери необходимо разрешение отца, но также сама действительность брачного договора зависит только от его согласия. Напротив, в приписываемом ему трактате «*Ахкām ан-нисā’*» ал-Муфид утверждает, что если дочь выйдет замуж без разрешения отца, то такой брак будет нарушением установленной практики (ас-сунна) Непогрешимых, но тем не менее действительным (*мāдийан*)²⁸³. И снова нет убедительных текстовых свиде-

²⁸² См. сноску 18.

²⁸³ Ибн Идрис (ум. 598 г. х./1202 г. н. э.) утверждает следующее: «*Ва радж ‘амм’ аī закараху фī нихāйятихи ва сā’ир кутубихи ли’анна китāб ат-тибйāн саннафаху ба’да кутубихи джамī’ихā ва истихкām ‘илмихи*». Затем он цитирует комментарий ат-Туси к К. 2: 237, в котором говорится, что не существует никакой *вилāйя*, кроме той, что дается отцом или дедом девственнице, не достигшей половой зрелости (*ал’а ал-бикр хайри ал-бāлих*). См. *Al-Hilli Ibn Idris*. Al-Sara’ir al-hawi li tahrir al-fatawi. Qum: Jamī’at al-Mударisin, 1990. Vol. 2. P. 563. Однако это определение следует подвергнуть более тщательному анализу, поскольку после ссылки на «*Тибйāн*» ат-Туси вторит этому толкованию, заявляя следующее: «*ва фīхи хилāф байна ал-фукахā ‘закаранāху фī ал-хилāф ва кавайнā мā ах-*

тельств, чтобы отдать абсолютное предпочтение одному из этих мнений перед другим²⁸⁴.

Тем не менее ар-Рухани противоречит сам себе в самом начале своего рассуждения, где он утверждает, что *истиклāl ал-аб ва ал-джадд* также был преобладающей позицией среди ранних ученых²⁸⁵. Более того, ал-Ху'и недвусмысленно

барарнāху хунāка». Это можно перевести как «и в этом (вопросе опеки над брачным договором) есть разногласие между юристами. Мы обсудили это в «Ал-Хилāф» (труд ат-Туси по сравнительному правоведению) и обосновали то, что мы там сообщили». Это высказывание можно истолковать как то, что полное объяснение его позиции по отношению к суннитам можно найти в «Хилāф». Ссылаясь на эту книгу, ат-Туси ясно заявляет, что достигшая половой зрелости девственница в здравом уме не имеет права вступать в брак без согласия своего отца и прочих опекунов. См. *Al-Tusi A. J. Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-ihya 'turath al-'Arabi, 1989. Vol. 2. P. 273; *Al-Tusi A. J. Kitab al-khilaf*. P. 358. Несмотря на все эти очевидные несоответствия, Ибн Идрис цитирует другое мнение ат-Туси из «Ал-Мабсūt», в котором тот, отметив *ихтилāф* внутри шиитов-двунадесятников, утверждает: «*изā тазавваджа ман закарнāху гибхайри валйн кāна ал-са акд'хйхан*». Это переводится как «...как если бы та, о ком мы упомянули (девственница, достигшая половой зрелости), вышла замуж без *валй* (без его разрешения), то такой договор был бы действительным». См. *Al-Tusi A. J. Al-Mabsutah fi fiqh al-imamiyah*. Qum: Jami'at al-muddarisin, 2007. Vol. 3. P. 387. Вопрос о том, какое высказывание лучше всего отражает его окончательную позицию, субъективен хотя бы потому, что даже если «Тибйан» действительно был его заключительным трудом (что подтверждает большинство биографий), то и сам шейх отдает предпочтение тому, что упоминает в «Хилāф». Однако это заключение может быть ограничено только рамками сравнительного правоведения, поскольку «Хилāф» — труд, посвященный компаративистике, а его более основательная работа, несомненно, «Ал-Мабсūt». Тем не менее любые выводы, сделанные на основании этого, или претензии на *шухра* в лучшем случае носят спекулятивный характер.

²⁸⁴ *Al-Mufid M. Al-Muqni'a*. P. 510–511; *Al-Mufid M. Ahkam al-nisa'*. Qum: The collection of shaykh al-Mufid's Works, 1992. P. 36.

²⁸⁵ Причина такой неопределенности кроется в том, что мы не знаем, был ли «Ахкām ан-нисā'» написан до или после «Мукнй'а», тем более что ан-

отвергает *аш-шухра ал-фатвā 'ийа*: «Кроме наиболее распространенных достоверных и недостоверных традиций по тому

Наджаши, упоминая обе эти работы, не указывает, когда их написание было завершено. Более того, в каноническом сборнике хадисов ат-Туси, а именно в «*Тахдīb ал-ахкām фй шарх ал-мукнī 'а*», он не упоминает эту альтернативную версию Муфида, но скорее поддерживает позицию *истиклāl ал-аб*. Кроме того, Йусуф ал-Бахрани и Мухаммад Махди Нираки (ум. 1245 г. х./1830 г. н. э.) оспаривали и пытались преодолеть очевидные противоречия или разночтения в мнениях ранних правоведов, таких как ат-Туси, ал-Муфид и ал-Мургада, вплоть до сомнительных претензий на *иджмā'*. Ал-Бахрани цитирует находящийся в его распоряжении отрывок из трактата, написанного Зайн ад-Дином ал-'Амили (Шахидом ас-Сани), в котором ал-'Амил приводит в пример семьдесят случаев, когда ат-Туси излагает некую правовую позицию только для того, чтобы противоречить самому себе (*мухāлафат ал-шайх ли нафсихи*). См. *Al-Bahrani Y. Nada'iq al-nadīrah fī ahkam al-'itra al-tahirah*. Vol. 4. P. 98. Саййид Мухаммад Хусайни ал-Хусайни ал-Джалали любезно предоставил мне копию оригинальной рукописи этого неопубликованного трактата, приписываемого Шахиду ас-Сани, в котором он подробно перечисляет многочисленные случаи, в которых ат-Туси, похоже, противоречит сам себе, начиная с глав о браке и разводе и заканчивая главами о продуктах питания. В ней Шахид ас-Сани не приводит никаких иных аргументов, кроме заявления о том, что шейх (ат-Туси) выдвинул претензии к *иджмā'* только для того, чтобы опровергнуть эти же претензии в другом месте, и поэтому правовед не может установить две противоположные претензии на консенсус и «при этом *факад вака 'а фй ал-хата'* (он совершает ошибку)». Однако он не приводит в качестве примеров подобных противоречий опекунство и брачный договор, возможно, потому, что ат-Туси никогда не заявлял о консенсусе по этому вопросу. См. *Al-'Amili Zayn al-Din (Shahid al-Thani)*. Risalah 'ala masa'il da'a 'fiha al-shaykh al-ijma 'wa khalafah ida 'al-ijma 'fihi. Collection of Sayyid Muhammad Husayni al-Husayni al-Jalali. Chicago, MS# unknown. С другой стороны, Нираки приводит слова Шахида ал-Аввала о том, что эти кажущиеся противоречивыми *иджмā'āt* (мн. число *'āиджм*) на самом деле вовсе не противоречия, а просто свидетельства *ривайāt хуки*, означающие, что некое постановление было зафиксировано, об этом существуют доказательства в корпусе *ахбār*, и касательно него имеется консенсус. См. *Niraqi Muhammad Mahdi*. 'Awa'id al-ayyam. Qum: Maktabat basirati, 1980. P. 693–695.

или иному вопросу, не существует другого вида *шухра* при попытке применения юридических предпочтений»²⁸⁶. Иными словами, единственной преобладающей позицией или *шухра*, которой может придерживаться юрист, остается позиция, основанная на консенсусе сподвижников имамов. Но даже в этом случае оно должно быть основано на подтвержденной цепочке передатчиков²⁸⁷. Это отражает общую позицию ал-Ху'и и его приверженность поиску текстовых свидетельств, а не преобладающих правовых постановлений юристов прошлого, которые, по его мнению, не представляют собой достаточно весомых доказательств для *тарджих*. Это также свидетельствует об убежденности ал-Ху'и в том, что мнения предшествующих ученых, включая любые претензии на *иджмā'*, должны рассматриваться, однако они не имеют значительной доказательной силы, если не раскрывают мнение Непогрешимого (*кāшиф 'ан ра'и ал-ма'сūм*). При отсутствии подобного подтверждения эти утверждения должны считаться *ан-назар* (спекуляцией)²⁸⁸.

²⁸⁶ *Al-Fayad M. I. Muhadarat fi usul al-fiqh: taqriran li abhath ayatullah Khu'i. Vol. 3. P. 223. «Ама аш-шухра, лам тузакир фйхā ад' ā ал-марфū'а ва ал-макбūла».*

²⁸⁷ Мухаммад Рида Музаффар называет это *аш-шухра фй ар-ривāйа*. Иными словами, это ситуация, когда «большого» количества передатчиков недостаточно для того, чтобы хадис описывался как *ат-тавāтур*. См. *Muzaffar M. R. Usul al-fiqh. Vol. 2. P. 143.*

²⁸⁸ Представитель Ху'и сказал мне, что муджтахиды не делают *таккадус* прошлых ученых, т. е. не подвергают сомнению их правовые суждения. Этот подход можно отнести к подавляющему большинству современных иснаашаритских муджтахидов. Один из примеров можно найти в книге ал-Ху'и «*Мабāнī ал-'урват ал-вуска*», где он критикует утверждение Саййида ал-Муртада о консенсусе, согласно которому если пара совершает прелюбодеяние, то они запрещены друг другу навсегда. Заслуга этой ключевой ссылки принадлежит Саййиду Мухаммаду Ризви, который одолжил мне свою копию конспекта лекций ал-Ху'и. См. *al-Khu'ī S. A. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'. Vol. 1. P. 280–281.*

Интересно, что ар-Рухани придерживается схожих теоретических взглядов как в отношении *аш-шухра*, так и в отношении *ал-иджмā'*. Фактически он утверждает, что *аш-шухра ал-фатвā'ийа* — самая слабая форма *шухра*, поскольку в этом случае юрист не знает, на чем основано действующее решение. Более того, в случае ее применения в качестве средства юридического предпочтения фатва должна с ощутимой уверенностью (*хасс*) основываться на передаче непогрешимого, а не произвольного мнения (*рāй'ий*)²⁸⁹. Несмотря на кажущееся теоретическое совпадение, существенное практическое расхождение между этими двумя муджтахидами-двунадесятниками свидетельствует о субъективном характере элементов *усул ал-фикх*, особенно когда речь идет о важности применения прецедента для разрешения противоречий в традициях. По мнению ар-Рухани, его восприятие подавляющего преобладания *истиклāl ал-бинт фатāвā'*, изданного такими выдающимися авторитетами, как Саййид ал-Муртада' и Аллама ал-Хилли, достаточно для придания этой позиции весомой доказательной силы, особенно в силу их близости к периоду правления имамов и их сподвижников по сравнению с ним самим. Для ал-Ху'и и некоторых других авторов, например Мухаммада Рида Музаффар, опора муджтахиды (*та'вил*) на решения другого ученого противоречит цели иджтихада, поскольку, по их логике, муджтахид — это ученый, который может выполнять *истинбāt* (извлечение решений из своих источников), что сводит на нет саму цель подражания предыдущим ученым²⁹⁰. Следовательно,

²⁸⁹ *Ruhani S. M. Zubdat al-usul. Qum: Amin Publishers, 2004. Vol. 4. P. 6, 186–187.*

²⁹⁰ Это громкое заявления, поскольку ал-Музаффар обвиняет тех, кто наделяет *аш-шухра ал-фатвā'ийа* силой *худжйа*, в том, что они, по сути, виновны в совершении неприемлемого таклида и тем самым не выполняют своих обязательств как добросовестные муджтахиды. См. *Muzaffar M. R. Usul al-fiqh. Vol. 2. P. 144.*

можно сказать, что вопрос о *валāйа* в отношении девственности, достигшей половой зрелости, — это вопрос о конкурирующих ранних представлениях, что свидетельствует о спорной роли правового прецедента в показательной юриспруденции шиитов-двунадесятников.

Ар-Рухани использует второй прием — *kā'ādat tасалут ан-нас 'алā анфусихим* — как форму сунны и, таким образом, утверждает, что на основании этого принципа *истиклāl ал-бикр* полностью соответствует сунне. Следует отметить, что в соответствии с текстами *кавā'ид фикхййа* (правовых максим) нет прямого *насс* (явного текстового постановления), подтверждающего этот принцип²⁹¹. Прекрасно понимая это, он ссылается на *иджмā'*, чтобы утвердить его как абсолютную сунну (*ас-сунна ал-кат'ййа*), как установившуюся практику, не вызывающую сомнений и поддерживаемую, в част-

²⁹¹ В данной работе используется анализ *кавā'ид фикхййа*, описываемый Вольфартом Хайнрихсом. Оспариваемое определение концепции он заимствует от Тадж ад-Дина ас-Субки (ум. 771 г. х./1370 г. н. э.), который следующим образом описывает *кавā'ид*: «*Kā'ida* — это общепринятое правило, с которым согласуются многие конкретные дела [*джузййāt*], чьи юридические заключения могут быть поняты из него [*kā'ida*]». Поэтому правовые максимы можно трактовать как некие всеобъемлющие теоретические концепции, которые потенциально могут придать смысл отдельным постановлениям и делам. См. *Heinrichs P. Wolfart. Qawa'id as a Genre of Legal Literature // Studies in Islamic Legal Theory. Edited by Bernard Weiss. Leiden: Brill Publications, 2002. P. 401–402.* Самый распространенный пример: если что-то причиняет нежелательный вред, то оно может быть признано необязательным или даже недопустимым, или что все будет считаться непорочным, если не будет доказано, что все порочно. Это один из юридических принципов, лежащих в основе *тахāра* (чистоты). *Al-Irwani B. Al-Qawa'id al-fiqhiyah. Qum: Dar al-Fiqh, 2007. Vol. 2. P. 96–98.* В шиитской юриспруденции термин *насс* обладает высшей доказательной ценностью, которая определяется как прямое текстовое постановление в форме аятов Корана или хадисов, считающихся достоверными. См. *Al-Sadr M. B. Principles of Islamic Jurisprudence. Tr. Arif Abdull Hussein. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003. P. 137.*

ности, Кораном и/или четырнадцатью непогрешимыми²⁹². При дальнейшем рассмотрении, ввиду отсутствия прямого *насс*, смежными правовыми принципами будут «свобода расходовать свое богатство по своему усмотрению» и «отсутствие вреда и ущерба» (*lā дарар ва lā дирār*). Другими словами, юрист может расширить значение этих принципов, чтобы они служили поддержкой для *тасалат ан-нās* из-за отсутствия однозначного *насс*²⁹³. Несмотря на отсутствие прямого текстового указания, юристы описывают *тасалут ан-нас* ‘*алā анфусихим* как всеобъемлющую ‘*аклī* (рациональную) и *фитрī* (инстинктивную) концепцию, согласно которой человек и некоторые животные обладают свободой над собственным телом и, следовательно, имеют право действовать в своих интересах²⁹⁴. Более того, согласно этому утверждению, *султана* человека над своей личностью обладает полнотой (*тāмма*) и абсолютна (*мутлака*)²⁹⁵.

²⁹² Шииты считают, что к четырнадцати непогрешимым относятся Мухаммад, Фатима, Али, ал-Хасан, ал-Хусайн и остальные девять непогрешимых имамов, представляющих собой избранных потомков ал-Хусайна.

²⁹³ Дискуссии о *ка ‘ādат султанат ан-нās* см. *Al-Irwani B. Al-Qawa'id al-fiqhiyah*. Vol. 2. P. 96–113. Наиболее близкий синоним принципа, который я смог обнаружить, — это *ка ‘ādат мин ал-милк* (принцип в отношении полномочий), а именно: наделенность каждого свободного и здравомыслящего человека полномочиями добровольно заключать финансовые договоры и покупать рабов, а также *икрār ал-‘укалā* (утверждение благоразумных). Аналогичные последствия имеет свобода тратить свое состояние по своему усмотрению, выступать свидетелем в суде, давать деньги в долг другим, а также брать на себя ответственность за получение кредита и его возврат. См. *Al-Tusi A. J. Al-Mabsutah fi fiqh al-imamiyah*. Vol. 2. P. 4–6.

²⁹⁴ *Shirazi N. M. Al-Qawa'id al-fiqhiyah*. Qum: Madrassah Ali b. Abi Talib, 2004. Vol. 2. P. 20–22.

²⁹⁵ Джавад Мухнийя приводит аналогичный аргумент, см. *Al-Mughniyyah M. J. Al-Fiqh ‘ala al-madhahib al-khamsah*. Vol. 2. P. 322. Аллама ал-Хилли также использовал аналогичную концепцию, говоря: «*икрār ал-‘уклā*’: ‘*лав акāрат ал-хурра ал-бāлига ал-‘акила би ан-никā*,

Каким бы либеральным и современным ни казалось это утверждение, оно является парадоксальным и несет в себе эссенциализм по той простой причине, что в исламском праве обязанностям отдается большее предпочтение, чем правам. С точки зрения имамитского права и доктрины, права Бога, Пророка и имамов перевешивают права отдельного человека. Более того, сценарий такого решения способен вызвать ряд фундаментальных вопросов: если девственница не может выйти замуж за кого пожелает без согласия своего отца, то, согласно тому же принципу тасалут ан-нас 'алā ан-фусихим, она не должна иметь права на развод по своему желанию или на донорство своих органов? Рухани непоследователен и не применяет этот принцип в качестве способа предоставления той или иной свободы²⁹⁶. При этом ал-Ху'и наверняка отверг бы принцип *султана 'алā ан-нафс* (управление над собой), поскольку, согласно его пониманию, '*аклī иджмā'* такого рода не относится к *мураджжихāt*²⁹⁷. Кроме того, ал-Ираки отмечал, что такой принцип, как право распоряжаться свободой личности, представляет собой общую всеобъемлющую концепцию ('*уммūм*), которая не может быть включена в виде условия (*шарт*) в брачный или финан-

сихха икрāрахā'улам' инда' ā'инā'аджма' 'а (если свободная, достигшая половой зрелости и психически здоровая женщина решает выйти замуж, ее решение, согласно консенсусу наших ученых, должно быть принято)». Затем он утверждает, что Абу Ханифа использовал аналогичное обоснование для поддержки той же точки зрения. См. *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf. Tadhikat al-fuqaha'*. Tehran: Maktabat al-murtadawiyyah li ihya 'al-athar al-ja'fariyyah, 1968. Vol. 2. P. 583–584.

²⁹⁶ Подавляющее большинство (если не все) иснаашаритских ученых запрещают аборт, если только жизнь матери не находится под угрозой, а также под запретом находится донорство органов после смерти. Они также не гарантируют женщине безусловного права на развод по собственному желанию, подобно мужчинам.

²⁹⁷ *Al-Fayad M. I. Muhadarat fi usul al-fiqh: taqriran li abhath ayatullah Khu'i*. Vol. 3. P. 221–223.

совый контракт. Поэтому в данном контексте он неприменим²⁹⁸.

Споры и дискуссии по поводу применимости такого принципа в контексте брака демонстрируют постоянное напряжение между *ал-‘акл* и *ан-накл*: как широко муджтахид может распространять и применять рационально-философские концепции в отсутствие *мухкам* (авторитетного) хадиса? Ответ на этот вопрос выходит за рамки данного исследования и отнюдь не однозначен, поскольку зависит от герменевтических, эпистемологических и социальных воззрений конкретного муджтахида. Тем не менее приведенный выше анализ показывает разнообразие современного иснашаритского учения *усул ал-фикх* и то, до какой степени правоведы применяют герменевтические средства для разрешения *ихтилāф*.

Второй элемент совершенного *тарджйх* в идеале должен быть *мувāкаф би ал-китāб* (соответствующим Корану)²⁹⁹. В данном случае Коран не упоминает опекуна и девственницу, однако *ислākāt* (общая диспозиция) аятов запрещает опекуну препятствовать разведенной женщине выйти замуж за кого она пожелает или вернуться к мужу после окончания периода ожидания³⁰⁰. Рухани вообще не рассматривает эти аяты подробно, а перечисляет их в качестве подтверждающих доказательств, имея в виду, что они могут пониматься как общие рекомендации, а не как имеющие какую-либо конкретную и особую (*мукайид*) доказательную ценность. Мухаммад Джавад Мухнийя, хотя и не рассматривает эти

²⁹⁸ См. *Al-Araki M. A. Kitab al-nikah*.

²⁹⁹ Эта *мувāкафа* влечет за собой то, что можно описать как *итлакāt ал-айāt* или *мутлак*, т. е. этот аят может не касаться непосредственно рассматриваемого вопроса, но тем не менее он подразумевает общую этику или этос понимания.

³⁰⁰ См. К. 5: 2; К. 2: 232, 235.

айаты детально, все же упомянул их в своем «*Тафсир ал-кашиф*» в экзегетическом разборе айата К. 2: 232: «Когда вы разводитесь с женщинами и они достигают их срока (*'идда*), не воспрещайте им выходить замуж за их (бывших) мужей, если они на основе справедливого обычая достигнут взаимного согласия. Это указание касается всех тех из вас, кто верит в Аллаха и в Последний день. Все это (путь установленный) сделано для большей праведности среди вас и чистоты. Ведь Аллах знает, а вы не знаете»³⁰¹. Хотя этот аят касается разведенных женщин, Мухнийяа пытается привести доводы в пользу употребления его в отношении девственницы, утверждая, что если она ведет себя так, что демонстрирует свою зрелость и способность отличать правильное от неправильного, то она должна иметь право решать, что для нее лучше, без постороннего вмешательства. Он утверждает, что попечительство над браком должно быть схожим с другими аспектами жизни, т. е. если женщина независима (*мустакилла*) в других своих жизненных делах (например, в образовании и богатстве), то она должна быть свободна и в выборе мужа. Эта линия аргументации, по сути, опирается на рацио-

³⁰¹ К. 2: 232. См. *Al-Mughniyyah M. J. Tafsir al-Kashif*. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 2003. Vol. 1. P. 354–355. В то время как использование Мухнийяа этого стиха и других для утверждения свободы воли девственницы свежо с современной точки зрения, более ранние ученые (например, ал-Муртада', Ибн Идрис ал-Хилли и Аллама ал-Хилли) использовали тот же аят и другие, несмотря на их чрезвычайно несвязанное содержание. Фактически Ибн Идрис утверждает, что если открытый смысл этого стиха сохраняется, то для того, чтобы уточнить или ограничить его, необходимо привести доказательство. См. *Al-Murtada' A. Al-Intisar*. P. 19–20; *Al-Hilli Ibn Idris*. Al-Sara'ir al-hawi li tahrir al-fatawi. P. 541–543; *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf*. Tadhikat al-fuqaha'. Vol. 2. P. 585.

нально-этические идеалы, чтобы извлечь *худжжэйя* из ай-ата, который в остальном можно считать *мутлак*³⁰².

Последним элементом юридического предпочтения выступает принцип *мухāлафа ли ал-‘āмма* (противопоставление суннитам), при котором юрист-двунадесятник разрешает явное противоречие путем выбора позиции, не соответствующей взглядам суннитов. Реализация этого принципа преследует две цели: (1) утверждает самобытность иснаашаритского направления как правовой школы (мазхаба) и обесценивает взгляды «других» и (2) позволяет юристам-иснаашаритам удобно разрешать противоречия внутри собственной традиции, утверждая, что поскольку непогрешимые (*ма‘сумун*) не могут противоречить себе или друг другу, то явные противоречия должны быть результатом диссимуляции³⁰³. Таким образом, в случае противоречивых сообщений те сообщения, которые напоминают позицию нешиитов, должны были быть озвучены имамом под давлением, чтобы защитить себя и своих последователей, не привлекая излишнего внимания тех, кто желал бы им зла³⁰⁴. Учитывая это, и ал-Ху’и, и ар-

³⁰² Сайид Мухаммад Хуйаян Фадлалла приводит очень схожую аргументацию. См. URL:

http://english.bayynat.org.lb/se_002/womenfamily/partner.htm. Аналогичное мнение он высказал по электронной почте из своего офиса. Магний опирается на подобные этические аргументы в своем юридическом труде. См. *Al-Mughniyyah M. J. Al-Fiqh ‘ala al-madhahib al-khamsah*. Beirut: Dar al-jawad, 2001. Vol. 1. P. 321–322.

³⁰³ Более подробные дискуссии см. *Takim Liyakat*. Offering Complete or Shortened Prayers? The Travelers Salat at the Holy Places. P. 403–404. Здесь используется слово «явные», поскольку юристы-двунадесятники рассматривают эти противоречия как *та‘āрад* только в явной форме (*зāхир*) и потому, что одна из целей герменевтики усулитов состоит в том, чтобы обнаружить действительность и разрешить проблему раздвоения.

³⁰⁴ *Такййа* стала особенно популярна при Аббасидах, когда шиизм иснаашаритского толка ушел в подполье. См. *Clarke Lynda*. Taqiyya in Twelver

Рухани утверждают, что их позиции противостоят позиции большинства (*маихūr*) суннитов. В случае ал-Ху'и позиция *таирийк* была бы *мухāлаф* по отношению к аш-Шафи'и и Малику, которые утверждают, что отец не обязан просить разрешения у своей девственной и здравомыслящей (*ал-'āкила*) дочери, но было бы предпочтительнее, если бы он это сделал³⁰⁵.

Какой бы очевидной ни казалась эта *мас'ала* (дело), она все же представляет собой камень преткновения для аш-Шафи'и и Малика. Аш-Шафи'и сталкивается с традициями, подчеркивающими авторитет отца, с одной стороны, и пророческой практикой поиска *изн* девственницы — с другой. В результате он рекомендует, чтобы отец искал ее согласия и позаботился о том, чтобы не выбирать партнера, неугодного ей³⁰⁶. Малик предпочитал придерживаться преобладающего мединского обычая, согласно которому ал-Касим ибн Мухаммад и Салим ибн Абд Аллах могли выдать замуж своих девственных дочерей, не заботясь об их согласии³⁰⁷. Мухаммад Фадел утверждает, что, хотя эта позиция была приписана Малику, роль и функция отца не ясны, и на самом деле девственница может обойти *джабр* и даже заключить брак без согласия опекуна. Какой бы идеальной ни казалась эта позиция, следует помнить, что это «переосмысление» маликитского закона, а не преобладающая точка зрения³⁰⁸.

Shi'ism // Reason and Inspiration in Islam. Edited by Todd Lawson. London: I.B. Tauris, 2005. P. 43–63.

³⁰⁵ *Spectorsky S. A. Women in Classical Islamic Law. Leiden: Brill Publications, 2010. P. 67–68.*

³⁰⁶ См. *Al-Shafi'i Muhammad b. Idris. Kitab al-Umm. Cairo: Maktabat al-kalimat al-azhariyyah, 1961. Vol. 7. P. 171–173.* Также см. *Spectorsky S. A. Women in Classical Islamic Law. P. 67–68.*

³⁰⁷ *Ibid. Fadel M. Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of Marriage // Journal of Islamic Law 3, No. 1 (1998). P. 3.*

³⁰⁸ *Ibid.*

В то время как вывод ал-Ху'и соответствует большинству его современников, он также является *мух̄лаф* по отношению к мнениям ас-Садука, Ибн Аби 'Акила и ат-Туси, которые, как Малик и аш-Шафи'и, разрешают отцу принуждать свою девственную дочь к браку³⁰⁹. Более того, Ибн Рушд также утверждает, что суннитские юристы расходятся во мнениях относительно того, считается ли *изн* опекуна условием для законного брака³¹⁰. Помимо ханафитов, суннитские юристы распространяют опекунство на старшего брата, дядю по отцовской линии и, в случае их отсутствия, на государство³¹¹. Это демонстрирует, что мнения Малика и аш-Шафи'и ни в коем случае не были монолитными, и что позиции суннитов также связаны с *илхт̄йлаф* и спорами по поводу *худжййат ал-ахб̄ар* и практики табиinov.

Утверждается, что из четырех суннитских имамов только Абу Ханифа не требовал, чтобы достигшая половой зрелости девственница спрашивала разрешения у своего отца, хотя он считал, что было бы предпочтительнее (*мустахабб*), чтобы она сделала это³¹². Он поддерживает это постановление, используя ранее упомянутые аяты Корана, подкрепленные логическими рассуждениями, в которых, по сути, он говорит, что если женщина обладает здравым умом (*ал-'акила*) и ее поведение (*масарруф*) демонстрирует ее независимость, то

³⁰⁹ Мнения ас-Садука и ат-Туси см. *Fadel M. Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of Marriage*. P. 3.

³¹⁰ См. *Al-Andalusi Ibn Rushd al-Qurtubi*. Sharh Bidaya al-mujtahid wa niha-ya al-muqtasid. Ed. and commented on by Abdullah al-Abari. 4 vols. Cairo: Dar al-salam, n. d. Vol. 3. P. 1248. Иными словами, если девственница выходит замуж без согласия опекуна, будет ли этот брак действительным или нет?

³¹¹ Шииты-двунадесятники считают, что лишь отец и дед по отцовской линии обладают авторитетом или полномочиями.

³¹² Современные правоведы-иснаашариты, разделяющие эту позицию, — Рухани, Мухниййа и Фадлалла.

ей следует предоставить свободу выбора для заключения собственного брака³¹³. Более того, часто упускаемое из виду сходство между иснашаритским *ихтилāф* и их суннитскими коллегами заключается в конфликте по поводу предполагаемого *'илла (ratio legis* [лат. — основание закона]). Так сказать, с помощью спекулятивных рассуждений (*ал-'акл*) и иджтихада Абу Ханифа пришел к выводу, что именно меньшинство (отсутствие *булӯх*) стоит за *ratio legis*, позволяющим отцу принуждать свою несовершеннолетнюю дочь или сына к вступлению в брак. С другой стороны, ал-Малик и аш-Шафи'и считали, что предполагаемая *'илла* заключалась не в ее несовершеннолетии, а в ее девственности; пока она девственница, опекуны имеют *валаййа ал-иджбār* (принудительную опеку)³¹⁴. *Иджбār* можно описать как форму принудительной силы, при которой отец может выдать замуж (*ал-инкāх*) свою дочь-девственницу (достигшую половой зрелости или нет)³¹⁵.

Иснашаритский мазхаб также продолжает расходиться во мнениях относительно предполагаемого *'илла*. Фактически именно поэтому Сайид ал-Муртада ясно указывает, что позиция Абу Ханифы — это *мувāфак* с тем, что он воспринимал как консенсус имамов (*иджмā'*) или коллективное понимание, т. е. *истиклāl ал-бикр*³¹⁶. Более того, аналогичное

³¹³ См. *Al-Hanafī Abi Zayd*. *Kitab al-nikah min al-asrar*. Beirut: Dar al-manar, 1993. P. 191–201. Также см. *Delong-Bas N. J., Esposito J. L.* *Women in Muslim Family Law*. 2d ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001. P. 15.

³¹⁴ *Kamali M. H.* *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003. P. 466. обстоятельное обсуждение различных позиций суннитов см. *Ali K.* *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. P. 33–41.

³¹⁵ *Al-Shafi'i Muhammad b. Idris*. *Kitab al-Umm*. Vol. 6. P. 47.

³¹⁶ *Al-Murtada 'A.* *Al-Intisar*. P. 120; *Al-Hilli Muhaqiq*. *Mukhtsar al-Nafi'*. Qum: Mu'assasah matbu'at dini, 1997. P. 183.

обоснование побудило Мухаккика ал-Хилли и ал-Алламу ал-Хилли отстаивать ту же позицию, что и ал-Муртада³¹⁷, вопреки предполагаемым позициям *таширик* ат-Туси и ал-Муфида, в дополнение к более поздним средневековым юристам, таким как Зайн ад-Дин ал-‘Амили (аш-Шахид ас-Сани)³¹⁷. Соответственно, в то время как современные юристы-имамы, подобные ал-Ху’и, Систани и другим, не разрешают *валаййат ал-иджбār* на *бикр бāлигах рашīда*, они также не позволяют ей выходить замуж без разрешения ее отца из-за ее девственности, даже если она *рашīда* (психически здоровая и зрелая), потому что это руководящий принцип *‘илла* для правления. Существенное различие, которое следует здесь провести, заключается в том, что отец не в состоянии принудить свою дочь-девственницу к браку, следовательно, иджбар запрещен. Напротив, ар-Рухани, Мухнийя и Фадлалла не требуют, чтобы она спрашивала разрешения у своего опекуна, потому что действующие причины их решения — *булūх* (большинство) и отсутствие *сафах* (незрелость ума)³¹⁸. Аллама ал-Хилли суммирует преобладающую позицию философско-правового расхождения в лаконичной и прицельной манере:

Если свободная женщина достигла физической и умственной зрелости (*бāлиха рашīда*), она приобретает полномочия благодаря своему половому созреванию и умственной зрелости (*рушидихā*) во всех аспектах своего поведения (*джамī’ ат-тасарруфāt*) в отношении контрактов (заключения контрактов) и прочего — (это вопрос) консенсуса (*иджмā’*) среди уче-

³¹⁷ Подробное обсуждение *истидāl* Алламы ал-Хилли и его утверждения о том, что *‘илла* в рамках свободы воли — это ее физическая и умственная зрелость, см. *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf. Tadhikat al-fuqaha’*. Vol. 2. P. 586–588.

³¹⁸ Ученые-иснашариты до сих пор спорят о возрасте совершеннолетия.

ных коллективно, за исключением акта выхода замуж (*ан-никāх*)³¹⁹.

Ихтилāф среди шиитов-двунадесятников, по крайней мере со времен ал-Муфида и ал-Муртады', основывается на аналогии, независимо от того, могут ли юристы установить прямую связь между способностью девушки здраво и правильно заключать контракты финансового характера или иного рода и способностью вступать в брак. Могут ли они юридически и философски сгруппировать эти способности вместе? Для тех, кто не проводит различия между различными *масārруфāt*, вопрос о запрете родительской принудительной власти и вовсе не актуален, поскольку девственная, но достигшая половой зрелости девушка по закону не обязана спрашивать разрешения у своего отца, не говоря уже о том, чтобы подвергаться принуждению, ведь она продемонстрировала, что она умственно зрелая и способна самостоятельно вести собственные дела, не действуя согласно какой-либо родительской указке или власти.

Если опять обратиться к юридическому процессу *тарджīх* (предпочтение) или *джам'а* (примирение), то можно сказать, что, как бы ни была полезна *мухāлафа ли ал-'āмма* в качестве герменевтического инструмента, ее функциональное применение в данном контексте представляется второстепенным хотя бы в силу расхождения мнений как среди шиитов-двунадесятников, так и среди суннитов. В контексте такой *мас'ала* шейх ал-Араки утверждает, что «в свете противоречивого *аквāl* (высказываний и постановлений) суннитов мы не можем осуществлять *тарджīх*»³²⁰. Бо-

³¹⁹ *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf. Tadhikat al-fuqaha'*. Vol. 2. P. 585.

³²⁰ «Накала ал-ихтилāф ал-'āмма фīхи ва ла на'ламу аннаху фī замāн судūr ал-хабар айдан, кāна илā айй ман ал-**акв'**āl кдāтахум амīлун, ла

лее того, традиционные иснаашаритские муджтахиды часто упускают из виду, что *ихтилāф* в иснаашаритском *ахбār* может быть результатом внешнего влияния. Иначе говоря, в условиях межконфессиональных споров и диалогов как в Куфе, так и в Медине вполне возможно, что некоторые иснаашариты передавали и излагали свое собственное правовое мнение, при этом утверждая, что слышали его непосредственно от имама. Убедительных доказательств этому нет, но Мария Дакаке убедительно показала, что многие теологические позиции имамов второго исламского века явно испытали влияние ханафитско-мурджиитской доктрины *иджрā'* (отсрочки решения)³²¹. Таким образом, в процессе дискуссий и диалога определенно возможно, если не очевидно, что мусульмане действительно влияли друг на друга³²².

Это не означает, что позиция ханафитов была единственным фактором, повлиявшим на распространение традиций *истиклāl ал-бинт*, таких, как переданная от Джа'фара ас-Садика через Са'дана ибн Муслима или переданные от Зуары сообщения *мāлика*. Более того, можно утверждать, что Абу Ханифа и другие сунниты опирались на эти традиции либо непосредственно от пятого или шестого шиитского

йумкин ланā ат-тарджйх бихазā ал-ваджх». См. *Al-Araki M. A. Kitab al-nikah*. P. 43.

³²¹ Мария Дакаке и некоторые другие ученые выдвинули версию о том, что пятый или шестой имамы и их сподвижники формировали часть своих богословских доктрин в диалоге с ханафитами-мурджиитами и мутазалитами. Одним из таких примеров может послужить доктрина откладывания мнения, суть которой заключается в том, что нешиитский грешник пребывает в промежуточном положении и неизвестно, воспользуется ли он шансом на спасение или нет. Поэтому лучше отложить вынесение ему приговора. См. *Dakake M. The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 128–139.

³²² *Takim L. The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*. P. 101–107.

имама, либо опосредованно, через передатчика. Такой сценарий не представляется совершенно неправдоподобным, поскольку в иснашаритских хадисах проводится аналогия между способностью женщины самостоятельно совершать различные финансовые операции и заключать брак. Следовательно, устная традиция имамов, утверждающая самостоятельность дочери, была бы, по-видимому, более привлекательной для Абу Ханифы, чем преобладающие традиции *истиклāl ал-аб*, распространявшиеся в этот период среди прочих течений ислама.

Однако следует отметить, что все эти гипотезы основываются на представлении о том, что часть преданий *истиклāl ал-бинт* может быть приписана имамам ал-Бакиру или ас-Садику и точно передана их учениками, такими как, например, Зурара ибн ‘Айан, и лишь спустя 150 лет включена в сборник хадисов шиитов-двунадесятников. Тем не менее традиционные ученые не должны упускать из виду взаимосвязь между правовой диалектикой периода становления (II–III вв. н. э.) и возникновением (*судūr*) противоречивых *ахбār*, приписываемых пятому и шестому шиитским имамам, особенно в случае с этой *мас’ала*³²³.

³²³ Мухаммад Таки ал-Хаким утверждает, что вполне возможно, что *сā’ил* (человек, задающий вопрос имаму) передал от имама то, что избрал для себя сам (или то, что было в его интересах), по сути, приобретя личную фатву. В то же время действительная фатва имама все же существует. Кроме того, ал-Хаким утверждает, что из-за наличия различных правовых мнений, в том числе и мнения имама, он (*сā’ил*) выбирает то, что, по его мнению, ближе всего к взглядам имама, которые в действительности могут противоречить его реальной точке зрения, создавая таким образом противоречивые сообщения. Как правило, традиционный ученый заходит так далеко, потому что обвинение имама в двуличии или противоречивости правовых позиций ставит под сомнение догмат непогрешимости (*‘исма*). Это не входит в рамки экзегетического нрава муджтахидов. См. *Al-Hakim Muhammad. Usul al-‘ammah li al-fiqh al-muqaran*. P. 356

При этом современные ал-Ху'и и муджтахиды, например айатулла Мухаммад Али Араки (ум. 1994 г.), не уверены в том, когда сформировалась противоречивая суннитская позиция. Причина такой озабоченности заключается в том, что в идеале, для того чтобы *мухāлафа ли ал-'āмма* была полезной, она должна быть *мухāлафа* в момент передачи, а не задним числом. Таким образом, принцип противостояния суннитам не так прост, как может показаться. Существуют сложности и нюансы, о которых правоведы зачастую вообще не упоминают в силу своей неосведомленности или далеко идущей идеологической приверженности своим принципам *усūли*. Как бы то ни было, вероятность перекрестного влияния не следует игнорировать.

***Кафā'ат ал-'адл* и динамика власти в структуре мусульманской семьи**

Ваэль Халлак описывает обязанности опекуна как стремление к наилучшему удовлетворению интересов семьи и собственных дочерей. Он добавляет: «Брак был не индивидуальным начинанием, но делом семьи»³²⁴. Его характеристика точна и в равной степени соответствует представлениям иснаашаритского права. Именно поэтому во всех рассмотренных в данном исследовании правовых текстах шиитов-двунадесятников, даже невзирая на конечную правовую позицию муджтахидов, подчеркиваются два момента — уважение к биологическому отцу и необходимость взаимного согласования. Даже если муджтахид подтверждает *валāйа* над девственницей, все равно в отношениях между отцом и до-

³²⁴ *Hallaq W. B. Shari'ah: Theory, Practice, and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 275–276.

черью особое внимание уделяется взаимному уважению³²⁵. Поэтому ар-Рухани считал, что дочь должна получить разрешение отца на вступление в брак³²⁶. Учитывая это, юристы включили в число факторов, которые необходимо учитывать при заключении брака, две переменные: *кафā'a* и *ал-'адл*. *Кафā'a* (совместимость или пригодность) — обязательное условие действительности брачного договора. Если отец пытается принудить свою девственную дочь к замужеству, невзирая на то, что будущий супруг ей не по нраву или не совместим с ней, она может отказаться от брака. Аналогичным образом, если отец препятствует ее браку с мужчиной, удовлетворяющим требованиям *кафā'a*, его полномочия пресекаются и женщина может выйти замуж без его согласия³²⁷. Подобные положения свидетельствуют о том, что юристы понимают, что мужчины-отцы не всегда справляются со своей ролью защитника интересов подопечных им дочерей³²⁸. Таково мнение подавляющего большинства юристов-

³²⁵ Это уважение и послушание, проявляемое к отцу, распространяется и на всю отцовскую линию рода.

³²⁶ Примеры см. *Al-Araki M. A.* Kitab al-nikah. P. 48; *Ruhani S. M.* Fiqh al-Sadiq. URL: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18> [дата обращения: 11 апреля 2011]; *Al-Khuṣṣi S. A.* Mabani al-'Urwat al-Wuthqa'. P. 269; *Al-Najafi M. H.* Jawahar al-kalam fi sharh shara'i al-Islam. Vol. 29. P. 183–184; *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf.* Mukhtalaf al-shi'ah fi ahkam al-shar'iyah. Vol. 7. P. 116; *Mughniyya J.* Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq. Vol. 5. P. 232.

³²⁷ См. *Al-Sistani S.* Minhaj al-salihin. P. 439; *Al-Subhani J.* Nizam al-nikah fi al-shari'ah al-islamiyah. P. 193. Саййид Муртада утверждает, что Абу Ханифа придерживался мнения, что даже если девственница имеет право на брак и выходит замуж за кого-нибудь (*би хайри кафу'*), то ее отец имеет право вмешаться и остановить брак или аннулировать заключенный брачный договор. См. *Al-Murtada 'A.* Al-Intisar. P. 120. Что касается позиции Абу Ханифы, то он заявляет: «*лайса ли валйухā ал-'итирād алайхā илла изā вада 'ат нафсахā фи хайри кафу'*».

³²⁸ Этим открытием я обязан Линде Кларк.

двунадесятников, в том числе таких авторитетов прошлого, как ат-Туси и Мухаккик ал-Хилли³²⁹.

Однако эти предостережения порождают два важных вопроса: каковы параметры пригодности и как определить случай *ал-'адл*? При ознакомлении с текстами хадисов создается впечатление, что брачный партнер должен быть праведным, не употреблять алкоголь, быть в здравом уме, испытывать симпатию к семье Пророка или, желательно, быть шиитом³³⁰. В целом эти описания равенства или совместимости считаются *шар'ий*. Соответствующие *'урф* (общепринятые) определения *каф'а* допускают еще больше интерпретаций, поскольку включают в себя: генеалогию (*насаб*), социально-экономический класс, физическую привлекательность. Сразу же становится очевидным, что пригодность, соответствие и совместимость партнера может зависеть от восприятия самой невесты, т. е. при соблюдении общих правовых норм отцу будет трудно воспрепятствовать браку своей девственной дочери³³¹. И опять же, как подчеркивается в юридической литературе, именно женщине предстоит провести с этим мужчиной всю оставшуюся жизнь, поэтому, по ее мнению, он должен быть подходящим ей³³². Таким образом, как юристы-иснаашариты прошлых веков, так и их современные нам коллеги используют жесткие формулировки, когда речь идет

³²⁹ *Al-Tusi A. J. Al-Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar. Vol. 3. P. 144.* Туси пытается истолковать сообщение Са'дана ибн Муслима как относящееся либо к временному браку, либо к случаю *ал-'адл*. Также см. *Al-'Amili Muhammad b. Ali. Nihaya al-mara'im fi sharh mukhtasar shara'i 'al-Islam. Qum: Jami'at al-mudarrisin, 1992. Vol. 2. P. 220.* Ал-Хилли также заявляет о наличии *иджм'а'* по данному вопросу.

³³⁰ Похожие предания см. *Al-Kulyani M. I. Al-Furu' min al-kafi. Vol. 7. P. 347–354.*

³³¹ Т. е. его задача будет сложной с юридической точки зрения.

³³² *Al-Subhani J. Nizam al-nikah fi al-shari'ah al-islamiyah. P. 193–195.*

об *ал-‘адл* (предотвращении брака). Одним из таких примеров может служить высказывание Мухаккика ал-Хилли:

Если опекун препятствует ее замужеству и не выдает ее замуж за равного по статусу человека в соответствии с ее желанием, то в этом случае ей разрешается выйти замуж, даже если ему это не нравится. Это вопрос консенсуса³³³.

Тем самым они пытаются донести до дочери мысль о том, что власть — это не слепая сила, но разумный авторитет. В этой динамике и дочь, и отец несут определенную ответственность: отец должен позаботиться о том, чтобы не спешить принимать или отклонять предложение о вступлении в брак, а дочь должна учитывать защитный характер авторитета отца и особое внимание, уделяемое доброжелательному и уважительному поведению. Юридическая литература сложна и изобилует нюансами, известными в основном тем, кто с ней знаком. Однако в рамках этого процесса юристы выражают «пасторские заботы» о единстве семьи и сохранении сердечных отношений между ее членами. Такие «пасторские заботы», как единство семьи и нормативный патриархат, отражают влиятельные социальные факторы, присутствующие в юридической литературе. Эти социальные факторы, хотя и освещаются в традиции хадисов, могут быть также продук-

³³³ *Al-‘Amili Muhammad b. Ali. Nihaya al-mara’im fi sharh mukhtasar shara’i ‘al-Islam*. P. 221. Арабский текст гласит: «*Аммā изā’а’ далахā ал-валī ва хува ан ла йузавиджухā мин кафу’ин ма’а рахбатихā фа-иннаху йаджузу лахā ан тазаваджа нафсахā ва лав кархан иджмā’ан*». Ар-Рухани придерживается весьма похожего (если не такого же) мнения. См. *Ruhani S. M. Fiqh al-Sadiq*. URL: [http:// www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm# fehrest18](http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm# fehrest18) [дата обращения: 11 апреля 2011]; *Al-Sistani S. Minhaj al-salihin*. Vol. 3. P. 439.

том общего мнения (*урф*), учитываемого муджтахидом при вынесении своего решения³³⁴.

Когда такие ученые, как ал-Рухани и Мухнийя, не соглашаются с нормативной точкой зрения, они придают *бикр* потенциальную разрушительную для всего общества силу, поскольку бросают вызов нормативной патриархальной структуре власти, в которой главенствует отец. Кроме того, цель включения этих двух оговорок — напомнить всем участникам, что у них есть определенные права и обязанности, поэтому они должны в первую очередь заботиться о том, чтобы не допустить излишних трудностей для *бикр*³³⁵. И снова такие термины, как излишние трудности (*харадж*), предполагают множество интерпретаций, зависящих от оценки человеком своей индивидуальной ситуации.

Подводя итог, можно сказать, «пасторские заботы», на которые часто ссылаются различные ученые, свидетельствует об их стремлении подчеркнуть дух закона, который, по их

³³⁴ Изучив положения и сообщения, касающиеся *бикр*, ал-Аллама ал-Хили утверждает, что даже если бы мы наделили девушку полномочиями выбора, она все равно мало что знала бы о сущности и деятельности мужчин (*lā ta 'rifu aḥwāl ar-riḍjāl*). Такие утверждения не носят универсального характера; скорее, они основаны на его общем представлении о *бикр* и, возможно, о населении его региона на юге Ирака. См. *Al-Hilli al-Hassan b. Yusuf. Mukhtalaf al-shi'ah fī ahkam al-shar'iyah*. Vol. 7. P. 116.

³³⁵ Ibid. Также см. *Ruhani S. M. Fiqh al-Sadiq*. URL: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18> [дата обращения: 11 апреля 2011]. И Субхани, и ар-Рухани подчеркивали необходимость предотвращения любых излишних трудностей как основную цель положения *nahī al-'aḍl*. Также необходимо отметить, что такие термины, как «излишние трудности» или *харадж*, когда они используются в контексте данного постановления, в особенности соответствуют современному положению дел. Они не встречаются в средневековых сборниках по семейному праву, написанных Мухаккиком ал-Хилли, Шахидом ас-Сани, шейхом ат-Туси или другими правоведами.

мнению, склоняется к исламскому индивидуализму, предполагающему, что искренне верующая девушка достойна искренне верующего мужчины. Роль патриархальной общины в идеале должна заключаться в том, чтобы прежде всего обеспечить религиозно-духовное благополучие дочери. Строгое прочтение постановлений самостоятельно не всегда передает эти глубинные заботы тех, кто обладает властью в традиции шиитов-двунадесятников, и именно по этой причине помимо буквальной формулировки фатвы или правовой рекомендации подчеркивается совместимость и другие социально-этические императивы.

Заключение

В данной работе на примере актуальной проблемы опеки и брачного договора исследуется процесс выведения правовых норм из их источников. В работе проанализированы соответствующие аяты и их варианты толкования, которые включают тонкую, если не сказать заумную, линию аргументов, в основном семантических, направленных либо на принятие, либо на отрицание доказательной силы хадиса. Отклонение или принятие этих сообщений определяло в конечном итоге постановления айатуллы Сайида Абул Касима ал-Ху'и и айатуллы Сайида Мухаммада Садика ар-Рухани, в которых они отбирали, просеивали и, в случае ал-Ху'и, объединяли хадисы. Естественно, в связи с этим возникает вопрос об эпистемологической позиции муджтахидов в их подходе к тексту: толковали ли они сообщения таким образом, чтобы прийти к желаемому, заранее определенному выводу? Утвердительный ответ, по сути, означает, что муджтахид посредством экзегезы манипулирует текстами в личных целях³³⁶. Хотя это было бы несправедливой и огульной харак-

³³⁶ Подобный сценарий не кажется неправдоподобным, однако каждый случай нужно оценивать по достоинству.

теристикой, не будет лишним предположить, что герменевтическая предрасположенность и убежденность муджтахидов, безусловно, влияют на результат его иджтихада. Еще до того, как он обращается к *мас'ала*, он уже решает, как подтвердить или опровергнуть подлинность того или иного *санад*, или какие принципы *усули* он может предпочесть другим при толковании *матн*³³⁷. Эта предопределенная герменевтическая диспозиция влияет на то, как он подходит к вопросу *хужжэйя*, поскольку то, что один факих считает имеющим доказательную силу, другой может рассматривать в ином свете. Различия в герменевтических установках ал-Ху'и и ар-Рухани позволили им провести иджтихад, но прийти к разным выводам.

Поскольку ар-Рухани не мог объединить или согласовать эти традиции, он решил отдать предпочтение одной из них перед другой (*тарджих*). При этом он опирался на мнение ранних и более поздних юристов-двунадесятников, которое считал преобладающим. Он также ссылается на *султана ан-нас'ала анфусихим* (власть человека над самим собой). В данном контексте ни один из этих принципов не получил широкого признания среди юристов-двунадесятников, когда используется для обоснования юридического предпочтения, однако последний из них казуистически включен в число правовых максим (*кав'ид ал-фикхэйя*). Использование ар-Рухани теоретического принципа такого рода бросает вызов традиционной герменевтике, а обращение к такому понятию, как свобода человека, в данном контексте открывает дорогу множеству фундаментальных вопросов, а именно: как ограничить и/или применить подобный принцип? кто определяет, как и когда его использовать? Или, как утверждает Макарем аш-Ширази, принцип свободы человека распоряжаться собой

³³⁷ Такая линия рассуждений указывает на взаимосвязь позитивного и материального права в современном шиизме иснашаритского толка.

должен быть ограничен шариатом. Иначе он не имел бы никакого смысла³³⁸. Однако в свете внутриимамитского *ихтилāф* по вопросу о девственнице и ее полномочиях ар-Рухани и другие, например Мухниййа, свободно отходят от консервативных шаблонов своих современников и ссылаются на принцип свободы человека для обоснования своего несогласия с нормой *ташрīк*. Это наглядно демонстрирует многогранность и множество нюансов принципов юриспруденции и *истинбāt ал-ахкām* (выведение постановлений из источников). Кроме того, обе группы ученых пытались противопоставить свои позиции суннитам (*мухāлафат ли ал-‘āмма*) для дальнейшего обоснования своих решений. Эффективность такого герменевтического приема весьма разнообразна, по крайней мере, в свете внутриимамитского *ихтилāф* и амбивалентных позиций четырех суннитских имамов. Подводя итог, можно выделить две современные иснаашаритские позиции: (1) *ташрīк*, которой придерживаются ал-Ху’и и большинство современных имамитских правоведов и которая гласит, что девственная дочь, достигшая зрелого возраста, в обязательном порядке должна получить разрешение отца или, в случае его отсутствия, деда по отцовской линии, прежде чем выйти замуж. Кроме того, действительность брачного договора зависит от согласия как отца, так и дочери; (2) *истиклāl ал-бинт*, которого придерживаются ар-Рухани и Мухниййа и который гласит, что девственная зрелая дочь не обязана испрашивать разрешения отца на вступление в брак, хотя ей рекомендуется это сделать, и действительность брачного договора не зависит от согласия ее отца. Анализ хадисов и методологический инструментарий *усул ал-фикх* показывает, что, по крайней мере в этом контексте, юристы сталкиваются с вопросами касательно

³³⁸ Shirazi N. M. Al-Qawafid al-fiqhiyah. Qum: Madrassah Ali b. Abi Talib, 2004. Vol. 2. P. 25–26.

худжжййа и прилагают все усилия, чтобы обосновать жизнеспособность своих выводов с помощью хадисов, правовых прецедентов, а иногда и философских принципов широкого спектра.

Наконец, были рассмотрены два предостережения — *ал-кафйа* (пригодность или совместимость) и *ал-адл* (предотвращение брака опекуном). Оба эти предостережения вводятся в постановления, регулирующие брак девственницы, чтобы выразить отеческую заботу о единстве семьи, социально-религиозном приоритете отца и необходимости предотвратить нанесение нежелательного вреда девственной девушке или женщине. В свете современных реалий и ощутимой финансовой и интеллектуальной независимости мусульманки как в мусульманском мире, так и на так называемом «Западе», мусульманские юристы будут вынуждены более четко разъяснять и обосновывать законы, регулирующие агентские отношения и брачный договор.

БИБЛИОГРАФИЯ

Неизданные работы

Al-'Amili Zayn al-Din (Shahid al-Thani). Risalah 'ala masa'il da'a' fiha al-shaykh al-ijma' wa khalafah ida' al-ijma' fihi. Collection of Sayyid Muhammad Husayni al-Husayni al-Jalali. Chicago, MS# unknown.

Изданные работы

Abd al-Rahman Mahmud. Mu'jam al-mustalahat wa al-alfaz al-fiqhiyah. 3 vols. Cairo: Dar al-fadliyyah, n. d.

Ali Kecia. Marriage and Slavery in Early Islam. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Al-'Amili Muhammad b. Ali. Nihaya al-mara'im fi sharh mukhtasar shara'i' al-Islam. 2 vols. Qum: Jami'at al-mudarrisin, 1992.

Al-'Amili Muhammad b. al-Hassan al-Hurr. Wasa'il al-shi'ah. 10 vols. Qum: Dhu al-qurba', 2007.

Al-'Amili Zayn al-Din Ahmad b. Ali. Masalik al-ifham illa tanqih shara'i' al-Islam. 10 vols. Qum: Mu'assasat al-ma'arif al-islamiyyah, 1992.

Al-Andalusi Muhammad b. Hassan Ibn Rushd al-Qurtubi. Sharh Bidaya al-mujtahid wa nihaya al-muqtasid. Ed. and commented on by Abdullah al-Abari. 4 vols. Cairo: Dar al-salam, n. d.

Al-Araki Muhammad Ali. Kitab al-nikah. Qum: Nur nagar, 1998.

Al-Ansari Shaykh Murtada'. Kitab al-nikah. Qum: Al-Mu'tamar al-alami li takhlid dhikra' Shaykh al-'Azam, 1995.

Al-Bahrani Yusuf. Hada'iq al-nadirah fi ahkam al-'itra al-tahirah. 25 vols. Qum: Jama'at al-mudarrisin, 1984.

Calder Norman. Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad // *Studia Islamica* 70 (1989).

Clarke L., Cross P. Muslims and Canadian Family Laws: A Comparative Primer. Toronto: Canadian Council of Muslim Women, 2006.

Clarke Lynda. Taqiyya in Twelver Shi'ism // Reason and Inspiration in Islam. Edited by Todd Lawson. London: I. B. Tauris, 2005.

Dakake Massi Maria. The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam. Albany: State University of New York Press, 2007.

Al-Dawari Muslim. Usal 'ilm al-rijal. 2 vols. Qum: Mu'assasat al-muhibin, 2005.

Delong-Bas Natana J., Esposito John L. Women in Muslim Family Law. 2d ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

Al-Fayad Muhammad Ishaq. Muhadarat fi usul al-fiqh: taqiriran li abhath ayatullah Khu'i. 3 vols. Qum: Mu'assasah ihya' athar al-imam al-Khu'i, 2002.

Fadel Mohammad. Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of Marriage // *Journal of Islamic Law* 3, No. 1 (1998).

Gleave Robert. Between Hadith and Fiqh: The Canonical Imami Collections of Akhbar // *Islamic Law and Society* 8 (2001).

Gleave Robert. The Imami Shiite conception of the Madhhab // *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress.* Edited by Peri Bearmen, Rudolph Peters, Frank E. Vogel. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Al-Hakim Muhammad Taqi. Al-Usul al-'ammah li al-fiqh al-muqaran. 3d ed. Qum: Majma' al-'alimi li al-ahl al-bayt, 1998.

Al-Hakim Sayyid Muhsin al-Tabataba'i. Mutamasak al-'Urwat al-Wuthqa'. 14 vols. Qum: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi, 1983.

Al-Hakim Sayyid Muhsin al-Tabataba'i. Minhaj al-salihin. 2 vols. Ed. Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. Beirut: Dar al-ta'aruf, 1980.

Hallaq B. Wael. Shari'a: Theory, Practice, and Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Heinrichs P. Wolfart. Qawa'id as a Genre of Legal Literature // Studies in Islamic Legal Theory. Edited by Bernard Weiss. Leiden: Brill Publications, 2002.

Al-Hilli Ja'far Muhammad b. al-Hassan Muhaqiq. Mukhtsar al-Nafi'. Qum: Mu'assasah matbu'at dini, 1997.

Al-Hilli Ja'far Muhammad b. al-Hassan Muhaqiq. Shara'i' al-Islam. 4 vols. Qum: Mu'assasat al-isma'iliyan, 1988.

Al-Hilli Ibn Idris. Al-Sara'ir al-hawi li tahrir al-fatawi. 3 vols. Qum: Jami'at al-Mudarisin, 1990.

Al-Hilli Ibn al-Mutahhar al-Hassan b. Yusuf. Mukhtalaf al-shi'ah fi ahkam al-shar'iyah. 10 vols. Qum: Jami'at al-Mudarrisin, 1999.

Al-Hilli Ibn al-Mutahhar al-Hassan b. Yusuf. Tadhikat al-fuqaha'. 12 vols. Tehran: Maktabat al-murtadawiyah li ihya' athar al-ja'fariyyah, 1968.

Al-Hanafi al-Dabusi Abi Zayd 'Abdullah b. 'Umar. Kitab al-nikah min al-asrar. Beirut: Dar al-manar, 1993.

Al-Irwani Baqir. Al-Fiqh al-istidlal 'ala al-madhhab al-Ja'fari. 3 vols. Beirut: Dar al-Amirah, 2008.

Al-Irwani Baqir. Al-Qawa'id al-fiqhiyah. 2 vols. Qum: Dar al-Fiqh, 2007.

Kamali Mohammad Hashim. Principles of Islamic Jurisprudence. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Al-Khu'i Sayyid Abul Qasim. Mabani al-'Urwat al-Wuthqa', 3 vols. Najaf: Mansurat madaris al-'ilm, 1984.

Al-Khu'i Sayyid Abul Qasim. Mu'jam rijal al-hadith. Qum: Markaz al-athar al-shi'ah, 1990.

Al-Kulyani Muhammad b. Ishaq. Al-Furu' min al-kafi. 5 vols. Beirut: Dar al-ta'aruf, 1981.

Lane Edward Wiliam. Arabic-English Lexicon. 2 vols. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Moussavi Kazemi Ahmad. Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Al-Murtada' Ali b. al-Husayn. Al-Intisar. Najaf: Maktabat al-haydariyyah, 1971.

Muzaffar Muhammad Rida'. Usul al-fiqh. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-'alami al-matbu'at, 1970.

Al-Najafi Muhammad Hassan b. Baqir b. 'Adl al-Rahman. Jawahar al-kalam fi sharh shara'i' al-Islam. 43 vols. Beirut: Dar al-Ihya' turath al-'arabi, n. d.

Al-Najashi al-'Abbas Ahmad b. Ali. Rijal al-Najashi. 2 vols. Beirut: Dar al-adwa', 1988.

Niraqi Muhammad Mahdi. 'Awa'id al-ayyam. Qum: Maktabat basirati, 1980.

Al-Mughniyyah Muhammad Jawad. Fiqh al-imam al-Sadiq. 5 vols. Qum: Mua'ssah sibtayn al-'alamiyyah, 2002.

Al-Mughniyyah Muhammad Jawad. Al-Fiqh 'ala al-madhahib al-khamsah. 2 vols. Beirut: Dar al-jawad, 2001.

Al-Mughniyyah Muhammad Jawad. Tafsir al-Kashif. 7 vols. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 2003.

Al-Mufid Muhammad b. Muhammad al-Nu'man. Al-Muqni'a. Beirut: Dar al-Mufid, 1993.

Al-Mufid Muhammad b. Muhammad al-Nu'man. Ahkam al-nisa'. Qum: The collection of shaykh al-Mufid's Works, 1992.

Ruhani Sayyid Muhammad Sadiq. Fiqh al-Sadiq. 26 vols. Qum: Dar al-kitab, 1992.

Ruhani Sayyid Muhammad Sadiq. Fiqh al-Sadiq. URL: http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#_fehrest18 [дата обращения: 11 апреля 2011].

Ruhani Sayyid Muhammad Sadiq. Zubdat al-usul. 6 vols. Qum: Amin Publishers, 2004.

Al-Sadr Muhammad Baqir. Principles of Islamic Jurisprudence. Tr. Arif Abdul Hussein. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003.

Al-Sadr Muhammad Baqir. Durus fi ‘ilm al-usul: halaqah al-awwal. Qum: Munzamat al-hawzat al-‘ilmiyyah al-buldan, 2004.

Al-Saduq Muhammad b. Ali al-Husyan. Man la yahduruhu al-faqih. 4 vols. Beirut: Mu’aassat al-‘alami al-matbu’at, 1986.

Spectorsky Susan A. Women in Classical Islamic Law. Leiden: Brill Publications, 2010.

Al-Seestani Ayatullah al-Uzama Syed Ali al-Husaini. Islamic Laws: English Version of Tauhihul Masa’el. London: World Federation of KSII, 1994.

Al-Sistani Sayyid Ali al-Husayni. Minhaj al-salihin. 3 vols. Beirut: Dar al-muarrikh al-‘arabi, 2003.

Al-Shafi’i Muhammad b. Idris. Kitab al-Umm. 7 vols. Cairo: Maktabat al-kalimat al-azhariyyah, 1961.

Al-Subhani Ja’far. Irshad al-‘uqul ila mubahath al-usul. Beirut: Dar al-adwa’, 2001.

Al-Subhani Ja’far. Kulliyat fi ‘ilm al-rijal. Qum: Imam Sadiq Foundation, 2006.

Al-Subhani Ja’far. Nizam al-nikah fi al-shari‘ah al-islamiyah. Qum: Imam Sadiq Foundation, 1995.

Al-Tabrasi Abu al-Fadl b. al-Hassan. Majma‘ al-bayan fi tafsir al-Qur’an. 10 vols. Tehran: Nasr Khusraw Publications, 1993.

Takim Liyakat. Offering Complete or Shortened Prayers? The Travelers Salat at the Holy Places // Muslim World 96 (2006). P. 401–422.

Takim Liyakat. The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam. Albany: State University of New York Press, 2006.

Takim Liyakat. The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literature // The American Journal of Islamic Social Sciences 24, No. 4 (2007).

Al-Tunakabuni Muhammad b. Sulayman. Qisas al-'ulama'. Beirut: Dar al-mahajjah al-bayda', 1992.

Al-Turayhi Fakhr al-Din Muhammad. Majma' al-Bahrayn. 11 vols. Najaf: Dar al-thaqafah, n. d.

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Istibsar fi ma ikhtalafa al-akhbar. 4 vols. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 1969

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Kitab al-khilaf. 3 vols. Qum: Sharikat dar al-ma'arif al-islamiyyah, 1958.

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Kitab al-amali. Tehran: Dar al-kutub al-islamiyyah, 2001.

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Al-Mabsutah fi fiqh al-imamiyah. 6 vols. Qum: Jami'at al-muddarisin, 2007.

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Tahdhib al-ahkam. 7 vols. Qum: Dar al-kutub al-islamiyyah, 1988.

Al-Tusi Abu Ja'far Muhammad b. Hassan. Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an. 10 vols. Beirut: Dar al-ihya' turath al-'Arabi, 1989.

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Махмуд Айуб

Это вполне реальная, а не лишь теоретическая проблема. Что бы ни утверждали юристы во время разговоров между собой, люди в Южном Ливане не знают об их точках зрения и отец берет на себя всю полноту власти. Если дочь не подчинится, то она будет вынуждена получать побои всю свою жизнь. Были случаи, когда дочери, которых просили дать согласие, отказывались, даже если это означало, что их убьют... и некоторых убивали. Возможно приписать *такййа* все что угодно, поэтому ее сложно назвать полезным инструментом. Четкое предписание Джафара ас-Садика заключается в том, что шииты не должны обращаться к суннитским ученым. В любом случае среди суннитов нет *иджма'*. У нас нет другого выбора, кроме как предоставить людям власть над собой. Ливанский ученый Шамсуддин писал, что идеальное государство праведных халифов недостижимо в наши дни, как и божественное правление непогрешимого имама, поэтому люди должны иметь власть над своими собственными делами. Это сводит к минимуму власть юристов над людьми в их собственных делах. *Вил'айат ал-факйх* — не новая концепция. Она восходит к двенадцатому имаму; однако речь идет о моральном и юридическом авторитете. Все, что сделал Хомейни, — это добавил к этому политический аспект, что в результате породило сегодняшний Иран. Я считаю, что никогда нельзя позволять править двум типам людей: военным и религиозным. Джа'фар ас-Садик сказал: «Ученые — доверенные лица Бога над его откровением, до тех пор пока они не постучатся в двери правящей власти; когда они по-

стучатся, отнесите к ним с подозрением». Я задаю вопрос о том, что же происходит, когда уламы сами становятся правящей властью.

Участник дискуссии: Мухаммад Адам аш-Шайх (Мохамед Адам эл-Шейх)

Это была моя первая встреча с шиитскими школами лицом к лицу. Согласно Сунне, по моим собственным исследованиям, она не достигла этого уровня. Все хадисы на эту тему, даже наиболее часто применяемые, имеют некоторые недостатки. Согласно имаму Малику, право опекуна принуждать принадлежит отцу или деду, а если их нет, то другому мужчине из рода отца. Это могло быть оправдано тем, что дочерей или сестер отдавали замуж в очень раннем возрасте, в тринадцать или четырнадцать лет, и они не могли обсуждать свое приданое или условия. Таким образом, это было сделано для защиты несовершеннолетних. В Египте или в моей родной стране Судане — несмотря на то, что в других отношениях она является маликитской, — люди теперь принимают позицию Абу Ханифы в качестве хорошо продуманной. Его мнение также применяется в Америке: зрелая женщина, девственница или бывшая замужем, имеет право выйти замуж без согласия своего опекуна, хотя получение его согласия предпочтительно. Раньше мы просили имама быть *вали* женщины, но это привело к некоторым злоупотреблениям, и мы пришли к выводу, что лучше позволить женщине быть *вали* самой. Брак должен быть договором между двумя компетентными людьми. Наиболее приемлемым суннитским хадисом, на мой взгляд, считается хадис о женщине, которая сказала Пророку: «Мой отец отдал меня замуж за своего племянника». Пророк попросил ее отца обосновать свой поступок. Тогда дочь сказала Пророку, что она дала согласие на брак, и ей нужно было только подтверждение того, что ее согласие было необходимым.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Под имамами могут подразумеваться джафариты или исмаилиты, но в моей статье речь идет только о шиитах-двунадесятниках/иснаашаритах (или джафаритах). Точка зрения, которую мы назвали позицией Абу Ханифы, возможно, была обычаем Ирака, который мог быть приписан ему задним числом.

— В период с середины X по середину XI в. (так называемый «век шиизма») шииты были полностью открыты для суннитских идей. Лишь после XIV в. ситуация изменилась. К идее *мухāлафа ли ал-'āмма* следует относиться с осторожностью.

— Книга Киши Али «Брак и рабство в раннем исламе» (*Ali K. Marriage and Slavery in Early Islam. Cambridge: Harvard University Press, 2010*) заслуживает похвалы. В этот период, подобно тому как это было в раввинистическом иудаизме, брак и рабство имели много общего. Однако нет единого мнения о том, достигается ли эмансипация девушки по достижении совершеннолетия или путем замужества.

— Женщину может представлять кто угодно, в том числе и она сама. Вопрос не в том, кто ее представляет, а в том, кто выступает в роли ее опекуна. В этом разница между *вакїл* и *валиї*.

— В очень консервативных семьях мы посылаем *валиї* и двух свидетелей, чтобы спросить: (1) «Принимает ли она этого мужчину?» (2) «Принимает ли она аванс и отложенное приданое?» и (3) «Существуют ли у нее какие-то требования, о которых она хотела бы упомянуть?». Иногда мы можем спросить, был ли заключен брачный контракт.

— Табари утверждал, что женщина может выдвигать в брачном контракте любые условия, даже отказ от работы по дому, с одним лишь ограничением: она не может отказаться от секса, потому что в этом и заключается смысл брака.

— Некоторые имамы отказываются совершать *никāх* для пары, которая не заключила брачный договор.

— Этот разговор интересен, но при этом он представляется неуместным, несовременным и очень прямолинейным. Есть ли у женщины власть? Могут ли женщины управлять своим телом? Молодые женщины, родившиеся в Америке, случайно услышав этот разговор, могут быть обескуражены им. Как мы можем говорить, что женщины могут быть судьями или даже правительницами, и при этом спрашивать, чье разрешение им нужно, чтобы выйти замуж? Если люди, которым небезразличен ислам, будут продолжать возвращаться к этим аргументам, ислам и дальше будет оставаться маргинализированным. Факихи подходят к тексту с заранее подготовленным выводом.

— Мы не можем просто вырваться из того, что знаем, в то, что чуждо нашему окружению. Изменения придут, но постепенно.

— У юристов есть серьезные моральные соображения, почти переходящие в защиту прав женщин. Женщине очень просто выйти замуж за того, за кого она пожелает. Брак всегда был семейным, а не индивидуалистическим предприятием. Ученые подчеркивают, что боятся, как бы отец не стал церемониться со своей дочерью, и категорически отвергают такое поведение. Возможно, вообще не следовало выносить постановление о предоставлении опекуну полномочий; однако, справедливости ради, такой человек, как Аллама ал-Хилли, современник Ибн Таймийи, приводит множество доводов в пользу предоставления женщине абсолютных полномочий, в то же время предостерегая ее от возможных махинаций со стороны ее предназначения.

— Ислам, конечно, освобождает, но наша история открыта для изучения каждому. Либо мы изучаем ее, либо занимаемся апологетикой, которая ни к чему не приводит. Академическая свобода важна, как и изучение истории и культуры

важно, несмотря на то, что мы должны изучать то, что с точки зрения XXI в. кажется недостатком. Если не принимать во внимание намерения, то в конечном итоге избегание нашей истории никак нам не поможет.

— Это исследование уместно в контексте данного научного форума. Оно было бы не менее уместно для публичной лекции в мечети.

— Очень важно интегрировать лучшее из этой истории в современную мысль.

— Сейчас не время возвращаться в прошлое.

— Прежде всего, мы должны понять, что это непростое дело. Проблема компиляции хадисов до сих пор не решена. Во-вторых, эта статья показывает, насколько актуальны подобные дебаты для западных ученых, формулирующих методологию. Великие ученые — это либеральные ученые: чем больше знаешь, тем больше знаешь, что не знаешь. Наш подход ориентирован на семью, но мы живем в обществе, которое не ориентировано на семью. Наша задача — защитить семью, составляющую основу общества.

— Важно, чтобы фатва была актуальна для нашего времени. Изложение ведется по конспектам лекций студентов. В книгах по фикху они приводят свои выводы в одном предложении, чего недостаточно. Доклад не поддерживает кого-либо, а лишь обнажает реальность, с которой мы должны смириться. Мы не должны принижать патриархальную историю авраамических религий. Мы должны признать, что существуют патриархальные и женоненавистнические хадисы, даже если мы хотим их отвергнуть.

— Девственность связана с половой жизнью, а зрелость — с психологической.

— Когда мы говорим о девственнице в здравом уме, мы имеем в виду незамужнюю женщину, но знакомую с устройством мира. Вот почему эти тексты актуальны для современ-

ного общества, где незамужние работающие и образованные женщины — обычное явление.

— Молодая новообращенная женщина получила три предложения о замужестве от женщин (матерей женихов) в крайне консервативной мечети; все вопросы ей задавали женщины через ее подругу. Ее жених не получил ни одного вопроса от мужчин, например, отцов, которые, казалось, не играли никакой роли. Казалось, что все полностью контролируется женщинами. Так ли необычен этот случай?

— Как и в раввинском праве, академический анализ может быть весьма далеким от социальной реальности.

— Среди шиитских уламов предпринимаются реальные усилия по сближению с суннитской мыслью. Мы должны благословлять такие усилия и работать с ними, потому что прежде всего нам нужно единство. Юридический жаргон в исламе проводит различие между девственницей и не девственницей, которое по-разному применяется как к мужчинам, так и к женщинам. Девственность — признак незрелости, поскольку девушки в этом обществе обычно рано выходили замуж. Многие первые мусульманки, включая дочерей Пророка, умерли молодыми, потому что забеременели раньше, чем их тела были готовы. Это была культурная проблема.

— В одной из ранних шиитских публикаций, посвященной всем претензиям на *иджмā*‘, упоминается случай, когда шейх семьдесят раз противоречил своим собственным претензиям на *иджмā*‘. Это поднимает вопрос о том, что означает *иджмā*‘ в таком случае. Поскольку некоторые ранние ученые отвергали отдельные предания, некоторые утверждения об *иджмā*‘ могли относиться не к буквальному консенсусу, а скорее к молчаливому согласию в том, что такое мнение существует и имеет определенную поддержку или доказательства. Согласны мы с этим или нет, но это так.

— Для шиитов имам — это гарант целостности общества. В его отсутствие ученые могут ошибаться. А если каждый ученый может ошибаться сам по себе, то не исключено, что они ошибаются все вместе, а это значит, что у них не может быть *иджмā*. Если вся шиитская община согласится с ошибкой, это станет причиной для возвращения имама.

— Разве кто-нибудь когда-нибудь обращался в ислам из-за фикха или *'акйда*? Людей привлекает сердечность общины или суфизм. Что касается роли женщины в брачном договоре, то марокканские женщины делают все сами, а мужчинам сообщают об этом в конце. Возможно, ученые отделились от уммы.

— В Гарварде вышла замечательная книга, посвященная исламскому брачному договору: «Исламский брачный договор: примеры из исламского семейного права» (The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law, 2008). Согласно шиитскому праву, супруги могут вносить изменения в договор по взаимному согласию, за исключением условий, включенных в него *валй*.

ИСЛАМ, ЗДРАВООХРАНЕНИЕ И ДУХОВНОСТЬ

АБДУЛАЗИЗ САЧЕДИНА

АННОТАЦИЯ

Современный моральный дискурс справедливо называют минным полем несоизмеримых разногласий. Считается, что такие разногласия вызваны секуляризацией, сопровождающейся уходом религии из публичной сферы. Чтобы дать общее представление об исламском этическом дискурсе в условиях сложного биоэтического плюрализма в мусульманском мире, в этой главе за основу берется деонтолого-телеологическая этика, основанная на принципах-правилах, которые служат фундаментом для исламского этико-юридического исследования. Деонтологическая этическая норма в исламской юриспруденции определяет правильность (или неправильность) действий без учета последствий, вызванных совершением этих действий (убийство — это неправильно). Телеологическая норма, напротив, определяет правильность (или неправильность) действий на основе их последствий, вызванных совершением этих действий (спасение жизни похвально). Деонтолого-телеологическая этика лежит в основе мусульманской этико-юридической методологии разрешения моральных дилемм в социальной этике. В исламской юриспруденции этические ценности играют неотъ-

емлемую роль в предписании действий, которые эта система предоставляет обществу. Ни одно правовое решение не принимается без тщательного анализа различных факторов, определяющих правильность или неправильность рассматриваемого дела.

Исцеление через духовную нравственность

Учитывая, что страдания могут быть результатом как естественного недуга, так и морального порока, мы обязаны рассмотреть концепцию крепкого здоровья в исламе, особенно в той мере, в какой оно рассматривается как часть обязанности человека избегать излишней боли и страданий. Арабское слово *sихха* (здоровье) богато на смысловые оттенки. Как и слово *салāма* («звук» или также «здоровье»), оно передает полноту и целостность существа, что порождает чувство безопасности. Кроме того, оно означает жизнь в равновесии и умеренности, исключая крайности в поведении. Нарушение этого равновесия приводит к физическому недомоганию. В Коране изложено золотое правило умеренности: «О сыны Адама! Облекайтесь в ваши украшения при каждом месте молитвы. Ешьте и пейте, но не расточительствуйте, потому что Он не любит расточительных» (К. 7: 31).

Несбалансированность или чрезмерное наслаждение Божьими щедротами приводит как к физическим, так и к духовным страданиям. В моральном смысле человека волен чрезмерно поедать некоторые продукты питания лишь из-за чувственного наслаждения, а не из-за заботы о здоровье. Пророк, как сообщается, советовал своим спутникам избегать переедания и рекомендовал им прекращать есть до того, как те почувствуют себя сытыми³³⁹. Согласно другой тради-

³³⁹ Основные сборники пророческих традиций состоят из хадисов, разъясняющих мусульманам правила питания и содержащих рекомендации о

ции, все болезни связаны с отсутствием умеренности в еде. Согласно этому мнению, физические или психологические условия, не зависящие от человека, диктуют корректировку образа жизни в интересах физического благополучия.

Коран заповедует стремление к самопознанию как составляющую поддержания хорошего здоровья. Физическое и психологическое здоровье нельзя воспринимать как нечто само собой разумеющееся — это божественная милость, которая зависит от умеренности человека в еде и питье и регулярных физических нагрузок, включая плавание и верховую езду, как наставлял своих последователей Пророк³⁴⁰. Однако есть люди, страдающие от генетически унаследованных болезней, которые не имеют никакого выбора. Подобные страдания заставляют задуматься о Божьей воле и существовании зла в мире.

Исламская духовность

Всемогущество Бога — важнейшая идея мусульманского богословия. Бог — творец всего сущего, включая судьбу человека на Земле, а также его воздаяния и наказания в загробном мире. Такая детерминистская концепция человеческих действий порождает проблему примирения божественной предопределенности человеческих поступков с божествен-

дозволенных блюдах и напитках. Среди этих преданий есть и те, которые учат последователей Пророка быть умеренными в еде. Например, в Сунане Ибн Маджи в разделе о продуктах питания можно найти подзаголовок: «*Bāb al-iktisād fī al-akl wa kirāḫat aṣ-ṣhib* '» — «Раздел об умеренности в еде и порицании [приема пищи] ради пресыщения» (*Ibn Maja. Sunan. Beirut: Al-maktaba al-ʿIlmiyyah, n. d. Vol. 2. P. 1111*). В этом разделе содержатся предания, в которых Пророк однозначно утверждает, что те, у кого в этом мире желудки полны, в Судный день будут страдать от голода в течение продолжительного времени.

³⁴⁰ Это предание приводится со слов Умара, который сказал: «Пророк велел обучать детей плаванию, стрельбе из лука и верховой езде».

ной справедливостью, которая подразумевает наказание Богом нечестивых и защиту праведников. Этот аспект проблемы теодицеи возник на основе высказываний из Корана и Сунны. В контексте здравоохранения идея всемогущества Бога имеет огромные последствия, поскольку она порождает некую пассивность, отбивающую у больных желание вникать в Его непостижимые пути и призывающую смириться с собственными мучениями³⁴¹. При огромных успехах современной медицины в исцелении больных и облегчении страданий, неумолимость божьих указов мало утешает тех, кто хочет увидеть конец мучительной боли от неизлечимых болезней.

И все же, несмотря на феноменальный прогресс в области медицины, люди должны осознать то, что я постоянно наблюдаю во время исполнения своих обязанностей имама-капеллана, работающего в больнице: незаслуженные страдания. Потребность понять божественный замысел и воспитать в себе необходимую веру в благодать Бога сталкивает меня с необходимостью осознать роль исламской духовности.

В исламе сфера духовности находится внутри человеческого опыта трансцендентности. При этом не имеет значения, придерживается ли человек организованной религиозной традиции или нет. Опыт трансцендентности располагается в глубине человеческого сердца, и каждый человек должен исследовать его с помощью своего прирожденного дара, которым наделены все люди. Этот дар — врожденная способность (*фитра*) обращаться к трансцендентности — служит источником того духовного и нравственного сознания (*таквā*), которое возникает у человека в тот момент, когда он становится человеком (К. 97: 7–10).

³⁴¹ Ряд соответствующих преданий см. *Hourani G. F. Ibn Sina's "Essay on the Secret of destiny" // Bulletin of School of Oriental and African Studies, 1966. P. 25–48.*

В разные моменты своего пути к духовному и нравственному совершенству люди получают знамения, которые присутствуют как в их собственной сущности (*анфус*), так и в окружающей среде (*āfāk*), что позволяет им осознать этапы своего пути к совершенству (К. 16: 78). В этом смысле их личное совершенство связано с совершенством окружающей среды, которая требует безраздельного внимания человечества, поскольку сохранение и благоустройство этой среды экзистенциально связано с выживанием и внутренним благополучием самого человека. Чем больше человек понимает эту необходимую связь между внутренними и внешними источниками духовно-нравственного развития человека, тем больше он стремится к достижению равновесия, порожденного этим пониманием, в реальных жизненных ситуациях. Это универсальное измерение природы человека, а также его духовно-нравственного пути.

В этом смысле духовность и нравственность связаны между собой, поскольку первая представляет собой внутреннее измерение личности человека, а значит, индивидуальна и субъективна; вторая — внешний аспект и основание для общих действий человека в условиях совместного существования, а значит, коллективна и объективна. Утверждения о духовности несут в себе печать самодовольного отношения в религиозных общинах, поскольку в конечном итоге они недоступны для проверки посторонними. Вот почему в исламе нравственность (совершение правильных поступков и избегание неправильных) должна сопровождаться духовностью в качестве ее следствия и приобретать объективную форму, доступную для оценки другими людьми, что позволяет установить обоснованность притязаний на нравственность.

Если духовность порождает спокойствие и уверенность, то нравственность становится ее объективным проявлением, поскольку человек обращается с другими людьми как с равными, наделенными одинаковым достоинством, независимо

от того, к какой вере он принадлежит. Таким образом, духовность — это не только необходимое условие для внутреннего спокойствия и здорового состояния души; она функционально необходима для развития нравственных чувств, позволяющих человеку поступать с другими честно и справедливо.

Однако эта нравственная духовность заслоняется отчуждающей мусульманской теологией, которая находит свое главное воплощение в исламском праве. Юридическая традиция основана на этой богословской теории, которая, как ни парадоксально, также продвигает идею общей человеческой семьи, восходящей к первой человеческой паре: Адаму и Хавве. Поэтому мистическая традиция ислама, а именно суфизм, подчеркивает острую потребность в духовности, которая нейтрализует эту исключительную теологию, поскольку делает акцент на пророческом учении о принадлежности детей Адама к одному телу в силу их общей сущности, заложенной в их творении.

Одна из ярких особенностей духовности, опирающейся на религию, — ее фокус на человеческих отношениях и этике, которая их регулирует. В силу акцента на этике отношений эта духовность склонна к диалогу. Она ведет диалог не только с другими людьми, что неизбежно; она ведет диалог со всей природой. Она требует, чтобы люди участвовали в благоустройстве природы на основе взаимности (если я прекрасен, то прекрасно и мое окружение) и заботились о ее сохранении так же, как о собственном сохранении — как о моральном и религиозном долге.

Диалог позволяет установить равноправные отношения, которые потенциально могут противостоять конфликтным ситуациям, порождаемым разработанной культурой дихотомией превосходства/недостатка, теологией спасения/проклятия. Чтобы победить негативные силы этой культурной теологии, человеческие начинания должны быть

оснащены духовностью, которая ориентирует человека на этические действия. Когда Пророка спросили о смысле религии, он, как сообщается, ответил: «Это послушание Богу и доброта к творению (*махлӯк*)». Слово «творение» используется здесь в общем смысле и включает в себя все сотворенные существа, а не только людей. Вот почему разрушенные человеческие отношения необходимо восстанавливать посредством исцеления, которое достигается путем обращения к другим людям как к людям.

Соотношение духовности и нравственности предоставляет уникальный способ оценки отношений между верой и правом. Право, безусловно, связано с человеческим опытом сосуществования друг с другом и жизни в обществе. В исламе воля Бога выражена в Божьих заповедях, переданных через сверхъестественное откровение. Божий закон гарантирует спасение тем, кто его соблюдает. В каком-то уникальном смысле исполнение правовых и этических предписаний восстанавливает полное благополучие человека и ведет его к светлому будущему. Чтобы в полной мере осознать эту взаимосвязь между духовным и нравственным благополучием, нам необходимо обратить внимание на нормативно-правовую систему ислама, которая функционирует как установленная Богом шкала того, что значит быть духовно и нравственно здоровым сообществом.

Исламская правовая традиция

Исламское право охватывает все действия, совершаемые людьми, будь то в отношении друг друга или в отношении Бога. Шариат, норма мусульманской общины, вырос из усилий мусульман, направленных на то, чтобы ислам пронизывал всю человеческую жизнь. Две важнейшие области жизни человека определяют его сферу действия: акты поклонения, как публичные, так и частные, связанные со столпами веры, и акты общественного порядка, обеспечивающие индивиду-

альную и коллективную справедливость. Первая категория действий, совершаемых без намерения добиться благоволения Бога, известна как «ритуальные обязанности» по отношению к Богу (*'ibādāt*, буквально «акты поклонения»). К ним относятся все религиозные действия, такие как ежедневные молитвы, пост, милостыня и т. д. Вторая категория действий — действия, совершаемые для поддержания социального порядка, — известна как «социальные сделки» (*му'āmalāt*, буквально «социальное взаимодействие»).

Религиозная «калибровка» этих двух категорий зависит от тщательного разграничения полномочий, основанного на способности человеческих институтов обеспечивать соблюдение норм шариата и предусматривать санкции за игнорирование его предписаний. Согласно исламскому праву, все действия должны совершаться для получения божественного одобрения, однако человеческие агентства и институты обладают юрисдикцией только в отношении социальных взаимодействий, регулирующих межличностные отношения.

Чтобы создать такую всеобъемлющую правовую систему, основанную на текстах откровения, мусульманские ученые вышли за пределы Корана и обратились к личности основателя и ранней общины. Коран требовал повиновения Пророку и тем, кто наделен властью, в том числе идеализированной общине, состоящей из старейшин первого и второго поколений. Таким образом, Коран открывал путь для распространения нормативной практики за пределы земной жизни Пророка. Такое понимание нормативной традиции было теоретически необходимо для выведения правовой системы, которая воспринимала себя состоятельной только в том случае, если она вытекала из парадигматического статуса самого пророка. Таким образом, его жизнь, как она понималась и передавалась ранней общиной, стала этическим ориентиром для того, что мусульмане называют Сунной. Интеллектуальная деятельность, связанная с толкованием воли Бога, выра-

женной в Коране, и оценкой хадисов (сообщений, приписываемых Пророку и ранней общине), стала основным религиозно-академическим занятием среди мусульман и тем самым заложила основу для последующих юридических дискуссий — того, что стало известно как фикх («понимание») или юриспруденция.

К IX–X вв. н. э. мусульманская община примыкала к тем или иным ведущим ученым в области правоведения. Правовая школа, следовавшая иракской традиции, называлась ханафитской, по имени имама (учителя) Абу Ханифы (ум. 767 г.) из Ирака. Тех, кто придерживался решений Малика ибн Анаса (ум. 795 г.) в Аравии и других странах, называли маликитами. Аш-Шафи‘и, которого считают глубоким правовым мыслителем, основал в Египте правовую школу, чье влияние широко распространилось на другие мусульманские регионы. Другая школа была связана с Ахмадом ибн Ханбалом (ум. 855 г.), который составил труд о хадисах, ставший источником для юридических решений тех, кто следовал за ним. Шииты разработали собственную правовую школу, джафаритский мазхаб, ведущим авторитетом которой был имам Джа‘фар ас-Садик (ум. 748 г.). Как правило, мусульмане принимали господствующую в их регионе правовую школу. Сегодня большинство суннитов придерживаются ханафитского или шафиитского мазхаба, в то время как шииты следуют джафаритской традиции. В отсутствие организованной «церкви» и рукоположенного «клира» исламский правовой ритуал по своей сути плюралистичен. Определение правомерности религиозной практики возлагается на плечи квалифицированных знатоков религиозного права, также известных как уламы.

Мусульманские теоретики права были хорошо осведомлены о моральных основах религиозных обязанностей, которые должны были выполнять все мусульмане в качестве членов религиозной общины. По сути, обоснованность их исследо-

ваний фундаментальных источников ислама (Корана и Сунны) в поисках решений практических вопросов зависела от того, насколько полно они учитывали различные моральные аспекты того или иного дела, обнаруживаемые при рассмотрении противоречивых претензий, интересов и обязанностей в сохранившихся прецедентах. Что обеспечивало обоснованность судебного решения в конкретном случае, так это их способность выводить такие универсальные моральные принципы, как «не причиняй вреда и не отвечай на вред взаимностью» (*lā darar wa lā dirār*)³⁴², которые вытекали из их исходной посылки и поддерживали их конкретный вывод, причем без опоры на обстоятельства, которые сделали бы этот вывод в лучшем случае косвенным. Однако сила этих выводов зависит от этических соображений, действовавших в исходных прецедентах, а также от согласия ученых, которые пытались соотнести новый казус с исходным обоснованием и правилами.

Обычно при возникновении моральных дилемм этико-юридические размышления направляются на достижение удовлетворительного решения, основанного на практических последствиях, безотносительно к применимым принципам. Например, принимая решение о том, следует ли разрешить вскрытие трупа для извлечения ценного предмета, проглоченного покойным, мусульманские юристы давали разрешение, просто рассматривая последствия запрета на такую процедуру. Главным моральным соображением, которое перевешивает уважение к достоинству умершего, становится право выжившего сироты на наследование проглоченного предмета. Ислам запрещает эту операцию, и все же конкрет-

³⁴² Буквально: «Ислам не допускает вреда, увечья или обиды [одного человека другим] ни в первый раз, ни в ответ, ни в качестве возмездия» (см. Lane E. W. *An Arabic-English Lexicon*. Off-print edition. Beirut: Librairie du Liban, 1968. Part V. P. 1775.). Это правило «ни зла, ни вреда».

ный случай требует немедленного решения на основе последовательной этики.

Например, представим себе ситуацию: есть пациентка, которую, согласно предписаниям шариата, может лечить лишь женщина-врач, однако в экстренной ситуации практическое требование перевешивает этот запрет, поскольку правило необходимости (*дарӯра*), вытекающее из текстов Откровения, превалирует над правилом половой сегрегации, вытекающим из рационального соображения. Многочисленные примеры наглядно демонстрируют культурные предпочтения, связанные с решением насущных проблем здравоохранения в мусульманских обществах, в которых этика коммунизма учитывает последствия любого медицинского решения как для семьи, так и для общественных ресурсов и интересов.

Убеждения и ценности, связанные со здоровьем

Люди разного происхождения воспринимают страдания, связанные с болезнью и смертью, исходя из самых разных представлений об их причинах и последствиях, нередко культивируемых и передаваемых в соответствующих культурах и религиях. Иногда эти взгляды подрывают эффективность тех методов лечения, которые требуют от пациента волевых усилий для борьбы с болезнью. Холистический медицинский подход, который лечит как психосоматические, так и физические заболевания требует от врача знания эмоционального состояния пациента и его культурных особенностей, чтобы сформулировать точный диагноз и успешный план лечения³⁴³. Что должен знать медицинский работник о

³⁴³ *Antes P. Medicine and the living Tradition of Islam //Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions. Edited by Lawrence E. Sullivan. New York: Macmillan, 1989. P. 173–208. В этой книге рассматривается проблема обследования и диагностирования представи-*

религиозных и моральных представлениях своего пациента-мусульманина о природе страдания?

В целом ситуация, негативно описываемая как страдание, подразумевает объективное положение дел («Это невыносимо!») и субъективную реакцию («Это вредно для пациента!») оценивающего ее индивида. Иными словами, рассматривая страдание как форму проявления зла, будь это оценкой объективной или субъективной, необходимо принимать во внимание субъекта, акт страдания и причиняемый вред, что достаточно справедливо для позитивного или отрицательного понимания зла. Когда присутствуют оба элемента, страдание в контексте болезни описывается как нежелательный и зловредный опыт. Как в физическом, так и в моральном плане это описание сразу же фиксирует объективный стандарт, который большинство людей оценивают как нечто пагубное для субъекта, без какой-либо привязки к онтологии или сложному метафизическому или теологическому объяснению. Мы вполне осознанно можем утверждать, что этот человек испытывает неоправданную боль и сокрушенность. Понимая это таким образом, мы можем обратиться к теодицее и начать раскрывать божественную тайну, касающуюся уничтожения невинной жизни через естественное зло.

Стремление раскрыть эту божественную тайну открывает путь к содержательному разговору между религиозными убеждениями и медицинскими аспектами болезни, в ходе которого метафизические и телесные аспекты медицинской помощи пытаются примириться с состоянием человека и ограниченностью человеческих усилий по облегчению его страданий. Разница между религиозной и медицинской оценкой ситуации разительна. Вера в божественную волю

телей разных культур в Германии, а также подчеркивается важность понимания религиозных и культурных особенностей мусульманских пациентов для успешной диагностики и лечения.

воспитывает смирение и показывает ограниченность человеческих возможностей в постижении путей всемогущего Бога, дающего и забирающего жизнь. Медицина же, которая берет на себя ответственность за устранение зла боли и страдания, продолжает поиски лекарства и неустанно затягивает неминуемое приближение смерти.

Это разительное отличие еще больше подчеркивается тем, как религия прививает сыновнее благочестие в обращении с болезнью, т. е. вселяет веру в доброту Бога и принимает страдания как часть общего божественного плана духовно-нравственного совершенствования человечества. Хотя по прошествии необходимой подготовки и после проведения множества исследований медицинские работники приходят в области человеческих страданий с огромной уверенностью и решимостью лечить недуги, тем не менее религия подчеркивает конечность человеческой жизни и напоминает человечеству, что не стоит присваивать себе функции Бога по лишению жизни в определенный момент истории, поскольку это знание принадлежит только Богу.

«Как тебе повезло, что ты умер, когда не был поражен болезнью». Так сказал Пророк о человеке, над чьим погребальным обрядом он трудился. Такая оценка смерти без болезни свидетельствует о том, какое значение в мусульманской культуре придается здоровой жизни. Конечно, хорошее здоровье — это благословение Бога, и мусульманин на вопрос «Как дела?» (в буквальном переводе: «как твоё здоровье?») отвечает: «Вся хвала Богу». Однако такая позитивная оценка хорошего здоровья может привести к мысли, что болезнь — это зло, от которого нужно избавиться любой ценой. Несомненно, болезнь рассматривается как несчастье, которое нужно лечить всеми возможными законными способами. На самом деле поиск лекарства основан на необычной уверен-

ности, порожденной божественным обещанием, что Бог не создает болезни, не создавая лекарства от нее³⁴⁴.

Следовательно, цель врачевания — поиск лекарств и оказание необходимой помощи страдающим от болезней. Решение о прекращении жизни смертельно больного пациента по его просьбе выходит за рамки его моральных или правовых обязанностей. Коран недвусмысленно излагает свою позицию: «Ни одна душа не умирает, кроме как с дозволения Аллаха, в предписанный срок. Тому, кто желает вознаграждения в нынешней жизни, Мы даруем его, и тому, кто желает вознаграждения в Грядущей жизни, Мы даруем его. Мы вознаграждаем тех (кто служит) с благодарностью» (К. 3: 145). Более того, «Аллах оживляет и умерщвляет» (К. 3: 156) и, следовательно, «каждая душа вкусит смерть» (К. 3: 185, К. 29: 57, К. 39: 42).

Смерть, таким образом, приходит в назначенное время по воле Бога. До той поры люди сталкиваются со страданиями, вызванными болезнями. Как ислам относится к страданиям? Входит ли в божественный план причинение страданий? С какой целью? Эти общие вопросы о смысле и ценности страданий должны подтолкнуть нас к оценке страданий, которые приносит длительная болезнь в личную и семейную жизнь человека. Потребность принять решение о прекращении жизни возникает именно в тот критический момент, когда больной человек испытывает сильный дискомфорт и отчаяние и когда все виды современного медицинского лечения не могут вернуть ему надежду на выздоровление.

С подобными размышлениями больного человека тесно связан вопрос о том, делают ли невыносимые обстоятельства, вызванные его бесконечной болезнью, его существование вообще целесообразным. Имеет ли такое существование,

³⁴⁴ *Al-Bukhari. Sahih al-Bukhari, kitab al-marda. Chicago, 1979. Vol. 7. Hadith no. 582.*

которое почти равносильно небытию в силу сильного чувства беспомощности в управлении своей жизнью, какую-либо ценность, чтобы его продлевать? За этими опасениями скрывается более глубокий вопрос о качестве жизни, которое человек и общество считают достойным сохранения.

Дискуссия о качестве жизни указывает на культурные и религиозные установки в отношении человеческого существования и контроля над принятием решений о жизни и смерти, когда человека одолевают страдания. Кроме того, она подчеркивает мнение о том, что человек управляет своим телом, но не владеет им, поэтому он не может отстаивать свое право распоряжаться им так, как ему заблагорассудится. Он всего лишь смотритель, в то время как настоящий владелец тела — Бог, творец. Обязанность человека — предпринять все необходимые шаги для того, чтобы сохранить тело таким образом, который поможет ему в поисках блага как в этом, так и в следующем мире. В свете такого положения о долге человека по отношению к своему земному существованию в мусульманском богословии проблема страданий человека из-за болезни приобретает непосредственную остроту. В Коране заложена важнейшая философия страданий человека, указывающая на то, что они служат проверкой или испытанием для подтверждения духовного состояния верующего:

О верующие! Ищите помощи с терпением молитвой. Ведь Аллах с теми, кто терпелив! И не говорите о тех, кто убит на пути Аллаха: «Они мертвы». Нет, они живы, но вы (этого) не ощущаете. Мы испытываем вас страхом, голодом, потерей имущества, жизни и плодов (ваших трудов). И все же обрадуй добрыми вестями терпеливых, кто, будучи пораженным бедою, говорит: «Аллаху мы принадлежим и к Нему надлежит наше возвращение». Они — те, на кого (нисходят) благословения от их Господа и милость. Они — те, кто идет прямым путем (К. 2: 153–157).

В этой ситуации страдания вызваны предписанным Богом испытанием. Более того, они служат инструментом, раскрывающим цель Бога для человечества и напоминающим ему, что в конечном итоге человек принадлежит Богу и вернется к нему. Соответственно, с этой точки зрения нельзя считать страдания злом. В известном хадисе сообщается, что Пророк сказал: «Что бы ни постигло мусульманина, будь то утомление, долгая болезнь, тревога, печаль, неприятность, скорбь (или) даже укол колючки, Аллах непременно простит ему за это что-нибудь из его грехов»³⁴⁵.

Таким образом, понимание страдания занимает центральное место в исламском понимании здоровья и болезни. Как отмечалось ранее, страдания человека в любой форме поднимают вопрос о власти и знании Бога над тем, что происходит с людьми. Всепоглощающая власть Бога — важнейшая доктрина мусульманской теологии. Бог — не только творец всего сущего, в том числе и человеческой судьбы (*кадар*), но и определитель конечного результата человеческих решений. Такое детерминистское богословие порождает прежде всего проблему примирения божьей справедливости с существующим злом. Наш повседневный опыт столкновения со смертью и болезнями дает нам много оснований сетовать на тот печальный факт, что, несмотря на то, что современная медицина сулит больным, вера в непостижимые пути Божьего указа мало утешает людей, желающих покончить с мучениями, связанными с неизлечимыми болезнями.

Мусульманские богословы приложили огромные усилия, чтобы понять причину страданий, например, детей и даже животных. Объяснить, почему страдают плохие люди, хотя и малоубедительно, оказалось проще, поскольку большинство мусульманских богословов проводят причинно-следственную связь между грехом и страданием. Но за какие

³⁴⁵ Ibid. Hadith no. 545.

прегрешения страдают невинные дети? Страдания детей в результате использования репродуктивных технологий и генетики, а также беспрецедентное обесценивание дефектного плода в современных биомедицинских достижениях требуют полного отчета об этике клиник по лечению бесплодия и пренатального генетического скрининга.

Исламская биомедицинская этика³⁴⁶

Современная светская биоэтика в рамках мусульманского мира утратила связь с религиозными общинами в решении моральных проблем, возникающих в клинической практике и здравоохранении по всему миру. Такие международные организации, как ВОЗ и ЮНЕСКО, поддерживающие локальные усилия по разработке биоэтических учебных программ с учетом культурных особенностей, по всей видимости, все еще не осознают религиозный характер биоэтического дискурса мусульман и необходимость привлечения религиозной этики в контексте мусульманского мира, которая позволит лучше служить людям, в культуре которых религия играет огромную роль. Благодаря анализу активно развивающегося литературного корпуса книг по мусульманской биоэтике, авторами которых в основном становятся заинтересованные врачи-мусульмане, выясняется, что те, кому доводится представлять мусульманскую биоэтику, недостаточно серьезно относятся к местным культурам и их религиозным составляющим, чтобы говорить о благоприятной для мусульманской культуры биоэтике с должной проницательностью и деликатностью. Таким образом, светская биоэтика с ее акцентом на либеральные западные ценности не полностью соответствует местным и региональным мусульманским ценностям.

³⁴⁶ Подробное обсуждение этого вопроса см. в статье *Sachedina A. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. New York: Oxford University Press, 2009.

Основополагающий принцип общественного блага в исламской биоэтике

Принцип общественного блага складывается из каждого блага, обусловленного целями, изложенными в божественном откровении. Учитывая, что некоторые юристы рассматривают публичное благо как обеспечение соблюдения интересов Законодателя, можно сказать, что они рассматривают этот принцип с точки зрения как его видов, так и целей, которым оно служит. Шариат устанавливается в интересах мусульман, независимо от того, относятся ли эти интересы к нынешней или следующей жизни. Для защиты этих интересов и достижения Божьих целей для человечества он стремится к достижению трех универсальных целей. Эти цели рассматриваются в рамках следующих универсальных принципов, авторитет которых основан на ряде вероятных примеров и подтверждающих данных в Откровении:

1. Необходимые или первичные потребности (*ад-дарурийāt*). Это непреложные действия, которые совершаются во имя блага этого и следующего мира, например, оказание медицинской помощи бедным и обездоленным. Такие деяния необходимы для поддержания общественного здравоохранения и блага людей в этой жизни и для получения награды в следующей. Более того, без них человеческая жизнь окажется под угрозой, а значит, будут страдать люди, которые не могут позволить себе даже самое необходимое. По мнению мусульманских мыслителей, необходимость защищать жизненные потребности ощущается и среди последователей других религий. Благо людей — это столь фундаментальная проблема, что все люди единодушно сходятся во мнении, что, когда страдает один член общества, другие должны работать, чтобы облегчить его страдания³⁴⁷.

³⁴⁷ *Al-Ghazali A. H* Kitab al-mustasfa min ‘ilm al-usul. Cairo: Bulaq, 1904–1907. P. 174ff; *Al-Shatibi I.* Al-Muwafiqat fi usul al-shari’ah. Beirut: Dar al-

2. Насущные потребности (*ал-хāджийāt*). Они позволяют человеку улучшить свою жизнь, устранить обстоятельства, порождающие хаос в его семейной и общественной жизни, и достичь высокого уровня жизни, пускай даже эти потребности не достигают уровня самых необходимых. Эти блага устроены так, что если они не достигнуты человеком, то могут привести к трудностям и разладу, но не к его разложению. Подобное общепольное благо материализуется в вопросах, касающихся исполнения религиозных обязанностей, управления повседневными жизненными ситуациями, поддержания межличностных отношений и поддержания системы наказаний, не позволяющей людям причинять вред друг другу³⁴⁸.

3. Второстепенные (дополнительные) потребности (*ат-тахсйнāt*). Обычно они рассматриваются как достойные похвалы поступки, которые ведут к избеганию действий, считающихся порицаемыми. Их также называют «благородными

jil, n. d. Vol. 2. P. 8ff; *Al-Dimashqi I. B.* Al-Madkhal ila imam Ahmad b. Hanbal. Beirut: Mu'assassah al-risalah, 1401/1981. P. 295; *Ibn Qudama A.* Rawdat al-nazir wa jannat al-manazir. Riyadh: Jami 'al-imam, 1399/1978. Vol. 3. P. 170.

³⁴⁸ Мухаммад ар-Рази приводит слова ал-Газали о недостаточной авторитетности принципа *maṣlaḥah* в вопросах первой необходимости (*Al-Razi U.* Al-Mahsul fi' ilm al-usul al-fiqh. Riyadh: Jami 'al-imam, 1400/1979. Vol. 6. P. 220). В целом Газали утверждает, что выводить правовое решение только на основе общественного блага, без какой-либо ссылки на другой принцип, основанный на Откровении, не следует. Однако, добавляет он, такое постановление необходимо для позитивного права, и именно по этой причине возможно, что окончательное суждение юриста может закончиться ссылкой на этот принцип без каких-либо доказательств из самого Откровения (*Al-Ghazali A.* H Kitab al-mustasfa min 'ilm al-usul. P. 175). Иными словами, он допускает возможность независимого рассуждения, опирающегося на общественное благо, для получения этико-юридического решения.

добродетелями» (*makārim al-akhḷāk*)³⁴⁹. Иными словами, хотя они не относятся к «первичным» или «общим» потребностям, их цель — улучшить качество жизни, обеспечить свою доступность для рядового члена общества и даже приукрасить себя, чтобы сделать благородные добродетели более желанными³⁵⁰.

С точки зрения общественного блага в мусульманском мире существует такая проблема, как вспомогательная репродукция при выборе пола, под которой понимается любая практика, техника или вмешательство, направленные на повышение вероятности зачатия, беременности и рождения ребенка определенного пола. Некоторые родители-мусульмане предпочитают иметь ребенка определенного пола по культурным или финансовым причинам. Некоторые юристы высказываются в пользу выбора пола при условии, что никому, включая будущего ребенка, не будет нанесен вред. Однако другие оспаривают утверждение о том, что при выборе пола не может быть нанесен вред, указывая на нарушение божественного закона, естественной справедливости и достоинства, присущего человеческим существам³⁵¹.

Принцип общественного блага также рассматривается с точки зрения коллективного или индивидуального блага. Когда юридическое правило *istikhṣān* (т. е. выбор между двумя возможными решениями дела в контексте признанных источников исламского права) используется для обоснования правового и этического решения, фактическое обоснование основывается на учете общего блага, которое не имеет ограничений и охватывает наибольшее число людей. Однако

³⁴⁹ *Al-Shatibi I. Al-Muwafiqat fi usul al-shari'ah*. Vol. 2. P. 9.

³⁵⁰ *Al-Ghazali A. H Kitab al-mustasfa min 'ilm al-usul*. P. 175.

³⁵¹ *Al-Shatibi I. Al-Muwafiqat fi usul al-shari'ah*. Vol. 2. P. 9–10; *Al-Buti M. S. Dawabit al-maslahah fi shari'ah al-islamiyah*. Beirut: Mu'assasat al-riṣalah, 1401/1981. P. 219.

иногда существует вероятность того, что индивидуальная выгода может стать источником постановления, способного вступить в противоречие с другим постановлением, которое влечет за собой последствия, более благоприятные с моральной точки зрения. Иными словами, единственным критерием для принятия закона на основе общественного блага служит требование, согласно которому постановление должно вести к общему благу, даже если оно продиктовано конкретным индивидуальным благом.

В основе первичных предписаний Корана (например, спасение человеческой жизни или поддержание справедливого порядка) лежит именно такое благо. Однако учет индивидуального благосостояния обеспечивается контекстом изменения предписания из первичного во вторичное (например, продление жизни без надежды на излечение), чтобы оно могло принести пользу конкретному человеку в конкретной ситуации. Безусловно, любая отмена первичного постановления, требующего спасения жизни, и его замена на вторичное постановление, позволяющее прекратить оказание чрезвычайной помощи, происходит в контексте конкретной ситуации. В этом смысле общие интересы выступают в качестве критериев для законодательства, в то время как индивидуальные интересы выступают в качестве контекста для вторичных постановлений. Этот переход от общего блага к индивидуальному вызывает разногласия среди мусульманских юристов, пытающихся определить пользу и вред рассматриваемой ситуации³⁵².

³⁵² Например, после объяснения благ этого и следующего мира Шатиби переходит к новому разделу и начинает его такими словами: «Что же касается общественного блага и его разложения, то, если оно выходит за рамки обычного права, требуется дополнительное исследование [до вынесения какого-либо решения]». Он приводит примеры, когда в силу необходимости людям [вероятно из-за угрозы смерти,] приходится есть труп или другие загрязненные продукты, ампутировать конечность, по-

Самостоятельность и благочестие

Международное сообщество проявляет растущий интерес к исламскому подходу к биоэтике. Важно помнить, что самостоятельность, как главенствующее право пациента, нашла институциональную и этико-юридическую поддержку на Западе. Западные представления о всеобщих правах человека основаны на светском взгляде на человека и на отношения между людьми в секуляризованной общественной сфере. Идея индивидов как носителей того, что мы называем «правами», предполагает очень специфическое понимание и прочтение самости, по сути, как саморегулирующегося субъекта. Эта современная идея автономного «я» представляет социальных акторов как самодостаточные матрицы желаний, что вольны руководить своими собственными интересами.

Однако в исламской этике коммунитаризма самостоятельность пациента далеко не всегда признается в качестве одного из основных биоэтических принципов. Универсальный дискурс ислама подразумевает духовно и морально независимого человека, способного достичь спасения независимо от общинного шариата с его акцентом на интегрированную систему права и морали. Шариат не проводил различия между внешними действиями и внутренними состояниями, поскольку не проводил различия между общественным и частным в совокупности индивидуального спасения. Общинный дискурс ислама направлен на формирование самосознания путем узаконивания индивидуальной автономии в рамках коллективного порядка, основанного на религии, таким образом, предоставляя человеку свободу выбора своей духовной судьбы, но требуя от него соблюдения общинного порядка,

раженную неизлечимой болезнью, и т. д., исходя из противоречий между добром и потенциальным пороком, которые могут возникнуть при выборе того или иного пути. См. *Al-Shatibi I. Al-Muwafiqat fi usul al-shari'ah*. Vol. 2. P. 23–25.

включающего взаимность и автономию, на которых основан режим прав и обязанностей в шариате.

Практическое благочестие и благонадежный характер важны для всех профессий. Несмотря на то, что врач не обязан быть благочестивым, для того чтобы быть компетентным, ведь работа врача в основном заключается в заботе о своем пациенте, тем не менее благочестие и хороший характер способствуют общему принятию советов врача, а дурной нрав подрывает их ценность. Врач должен быть воспитанным человеком, понимающим специфику чувств людей, с которыми он работает. В мусульманской культуре врач должен прилагать все усилия, чтобы завоевать доверие пациента и профессиональное доверие.

В исламе большое внимание уделяется добродетели и долгу в отношении профессии врача, поскольку медицина занимается самым ценным аспектом существования — сохранением человеческой жизни. Скверный нрав врача рассматривается как смертельный яд и верный путь к гибели. Болезни сердца и болезни души рассматриваются как большая угроза нормальной профессиональной роли врача. Более того, общество и учреждения, оказывающие медицинскую помощь, возлагают определенные надежды на человека, которому они вверяют заботу о физическом благополучии. Мусульманские специалисты по этике устанавливают каноны, согласно которым добродетели могут укорениться в практике искусного врача.

Медицинским работникам предлагаются мыслительные и молитвенные техники, позволяющие сосредоточить внимание на целостности человека, а не только на его физическом состоянии. Таким образом, каждый медицинский работник в мусульманской общине должен не только изучить происхождение и причины болезней, приводящих к потере телесной жизни, но и начать обращать внимание на болезни сердца и души. При постановке таких диагнозов врачи-

мусульмане выходят за рамки ролевых технических навыков и демонстрируют нрав, опирающийся на принципы добродетельной жизни, для того чтобы понять религиозные/психологические аспекты профессии. Два наиболее важных достоинства, подчеркиваемых в исламской профессиональной этике, — это духовно-нравственное сознание (*таквā*) и терпение (*сабр*). Врач должен культивировать эти две добродетели, ведя сбалансированную и умеренную жизнь и не тратя время и энергию на удовольствия и развлечения.

Вопрос профессиональной этики напрямую связан с религиозной проблемой соотношения действий и их влияния на совесть человека. Если говорить кратко, то человеческие поступки оказывают непосредственное влияние на формирование сознания или совести, которое в исламской традиции рассматривается как источник определения правильности или неправильности человеческих поступков. Необходимо постоянно оберегать сознание от развращения. Когда же сознание развращается в результате пренебрежения этическими вопросами, связанными с добыванием пропитания на каждый день, не остается никаких моральных гарантий, чтобы предотвратить совершение профессионалами более серьезных поступков, которые приведут к разрушению самой ткани общественных отношений, основанных на божественно заложенном чувстве справедливости и честности. Намерение и размышление должны предшествовать всем действиям человека, посягающим на духовное и физическое благополучие других людей. Здесь важно помнить, что ислам требует от пациента и врача соблюдения этической дисциплины. Пациенты должны уважать своих врачей, строго выполнять их предписания и относиться к ним с большим доверием, чем к лучшим друзьям. Пациенты должны иметь прямой контакт со своими врачами и полностью посвящать их в подробности своих болезней. По большому счету, потенци-

альным пациентам будет даже полезнее поддерживать связь с врачом, который может проконсультировать их по вопросам здоровья до того, как им понадобится профессиональное лечение.

Заключение: Духовная забота о пациентах-мусульманах

Духовная помощь начинается с создания условий, которые позволяют и желательно поощряют соблюдение религиозных обрядов и правил межличностного поведения при оказании помощи и проведении вмешательств. Духовная помощь, однако, также включает поддержку принятия соответствующих решений. Медицинские работники должны уметь предоставлять пациентам и их семьям информацию, соответствующую религиозным и общинным этическим принципам принятия решений, и уважать процесс, в ходе которого принимаются такие решения. В рамках этого процесса пациенту и его семье может потребоваться консультация с доверенным врачом и/или имамом, и протоколы общения могут быть скорректированы с учетом этих ключевых лиц. Переговорный и локальный характер исламской социокультурной этики должен стать напоминанием для медицинских работников о том, что подход, основанный лишь на «фактах», в лучшем случае недостаточен.

БИБЛИОГРАФИЯ

Antes Peter. Medicine and the living Tradition of Islam //Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions. Edited by Lawrence E. Sullivan. New York: Macmillan, 1989.

Al-Ghazali Abu Hamid. Kitab al-mustasfa min 'ilm al-usul. Cairo: Bulaq, 1904–1907.

Hourani George F. Ibn Sina's "Essay on the Secret of destiny" // Bulletin of School of Oriental and African Studies, 1966.

Ibn Maja. Sunan. Vol. 2. Beirut: Al-maktaba al-'Ilmiyyah, n. d.

Lane Edward William. An Arabic-English Lexicon. Off-print edition. Beirut: Librairie du Liban, 1968. Part V. P. 1775.

Sachedina Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application. New York: Oxford University Press, 2009.

ОБСУЖДЕНИЕ

Участник дискуссии: Ибрахим Муса

Мне очень трудно найти проблему в вашем изложении. Вы поднимаете вопрос о фатве шейха Атия о грудном вскармливании, но он не разбирается в биологии человека. Женщины не кормят грудью непрерывно. Я считаю, что сейчас наблюдается тенденция перехода от деонтологической дискуссии к этической. С вопрошающим не следует обращаться как с ребенком. Коран и Сунна должны толкать нас вперед, но вместо этого мы постоянно оглядываемся назад, и это нас сдерживает. Мы испытываем тревогу по отношению к Корану и Пророку. *Тавсййа*, а не *хукм*, рекомендация, а не приговор толкают пациента в зону моральной автономии. Пациенту нужны ресурсы для принятия такого решения. Разве это не требует грамотности пациента? Вы привели примеры из традиционного фикха о необходимости принятия решения самим человеком. Ал-Газали требует, чтобы человек обладал минимальными знаниями, даже если это знание ограничивается, скажем, тем, что он осведомлен, какой факт наиболее компетентен.

Вы затронули важный момент, связанный с принятием решений осознанно. Это может стать настоящим открытием в отношении требуемой степени компетентности. Вы также разъяснили, что такое индивидуальное и общинное принятие решений. Традиционный фикх основан на понимании отношений, которые определяют наследование, родственные связи и т. д. В мусульманских кругах существует опасение, что традиционная модель родства будет сведена лишь к генетической модели. Однако как на традиционную модель влияют

результаты исследований, которые раскрывают новые измерения тела и самости? Я могу отнестись с пониманием к допустимости донорства спермы, потому что прелюбодеяние — это недопустимый физический акт.

Абдулазиз Сачедина

В том, как мусульмане определяют взаимоотношения, есть противоречие. Этика коммунитаризма — не единственный способ обозначить исламскую этику. Я лишь говорю, что отношения очень важны и что самостоятельность занимает положение более низкое, чем общинные заботы. Роль совести важна в том смысле, в котором *ифтā*’ не уделяет ей внимания. В мусульманском мире не произошло расширения прав и возможностей личности. Коран не только низвергает классические устои и традиции, но и противостоит претензиям отдельных людей на особое положение, однако для культуры это не свойственно. Налицо стремление позволить другим принимать решения.

Участник дискуссии: Имад-ад-Дин Ахмад

В центре этой статьи — основы рассмотрения этики в *ифтā*’, а не биоэтики как таковой. Как и вы, я работаю капелланом в больнице. Однако в моем случае это адвентистская больница, которая делает акцент не только на материальных, но и на духовных аспектах лечения. Шариат — это больше чем просто открытый закон. Мы знаем, что это слово означает «путь», потому что, как и путь к колодезю, он дан Богом, и задача человечества — не изобрести его, а открыть для себя.

Если рассматривать вместе два фрагмента, то Коран действительно определяет время становления личности (наделения душой). В одном отрывке говорится, что время полной зависимости ребенка от матери составляет тридцать месяцев; в другом — что полный срок отлучения от груди составляет

двадцать четыре месяца. Простая арифметика подсказывает, что существует дополнительный шестимесячный период, помимо времени кормления грудью, который охватывается термином «полная зависимость». Если этот шестимесячный период следует за отлучением от груди, то тогда мне непонятно, что он означает. Однако если он предшествует отлучению, то это подразумевает, что плод — это личность в течение последних шести месяцев беременности. Следовательно, в течение первых трех месяцев он еще не существует как личность. Таким образом, срок надления душой составляет около девяноста дней, а не 120 дней, о которых говорится в хадисе. Для меня это не проблема, поскольку я всегда предпочитаю Коран хадисам. Когда вы пытаетесь получить чисто рациональный или чисто научный ответ на этот вопрос, все становится запутанным. Многие атеисты, озабоченные проблемой абортов, пытались определить, когда начинается становление личности, и их ответы сильно расходятся: при зачатии, при рождении, при прослушивании сердца, при появлении мозговых импульсов и т. д. Они пытаются получить физический ответ на метафизический вопрос.

Я подвергаю сомнению утверждение о том, что аргумент о разрешении по необходимости основан на восприятии сложностей в религии. Скорее, я думаю, что он основан на многочисленных айатах Корана, которые дают явное согласие на употребление иной харамной пищи по причине необходимости (К. 2: 173, К. 6: 119, К. 6: 145, К. 16: 115).

Аргумент о том, что женщина может избежать неприятностей, связанных с физическим присутствием взрослого мужчины-сотрудника, покормив его своей грудью, представляет собой пример не столько противоречия между разумом и Откровением, сколько плохой аргументации.

Хадис, на котором он основан (к примеру, хадис 3427 в Сахих Муслим), как вы предполагаете, должен быть отвергнут из-за моральной неполноценности текста. Что касается

вопроса о том, необходим ли половой акт для прелюбодеяния, я думаю, мы должны помнить, что английское слово *adultery* — прелюбодеяние — происходит от корня слова *adulteration*, дословно означающего кровное родство. Замена генов на кровь не меняет принципа. Я не утверждаю, что донорство спермы — это обязательно зло; я лишь говорю, что мы должны относиться к нему так же, как к усыновлению, разновидностью которого оно, похоже, является.

Я бы хотел применить ваше замечание о трудностях, вызванных отсутствием морального объяснения, в более широком смысле. Проблемы становятся наиболее сложными, когда Коран не дает никаких обоснований, как, например, различие между *риба* и торговлей, а также запрет на избиение женщин.

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ

— Как Хаменеи обошелся с аятом Корана «Зовите их по именам их отцов» (К. 33: 5) и хадисом «Ребенок принадлежит брачному ложу», когда разрешил донорство спермы третьим лицом? Родство устанавливается через *рахм* (утробу), а не через кровь.

— Хаменеи отменил свою фатву в следующем издании. Возможно, старшие муджтахиды обратили его внимание на его ошибку. Зачастую вместе с ним заседает комиссия, которая дает ему советы по *ифтā*'. Хаменеи получил политическое продвижение; однако научными делами управляют другие люди. Старшие муджтахиды (первого эшелона) не согласны с ним в этом вопросе. Хаменеи входит лишь в третий эшелон.

— Что будет с теми, кто последовал его первому наставлению?

— Разве ложное обвинение в прелюбодеянии не служит примером психологического вреда? Халед Абул Фадл утверждает, что право и этика не всегда соотносятся друг с другом. Утверждается, что мутазилиты и ранние ашариты вначале придерживались деонтологической этики, а затем перешли к консеквенциализму.

— Клевета — это публичное преступление, однако изнасилование, несущее с собой травму, не всегда признавалось публичным преступлением вплоть до Боснийской войны. Там изнасилование использовалось как тактическое орудие насилия. Имам Хомейни признал изнасилование злом, из-за которого разрешается делать аборт в первые тринадцать дней, но многие мыслители с этим не согласились. Я думаю, что наша критика заключается в том, что мы вводим в фикх тему моральных рассуждений.

— Большинство мутазилитов приняли деонтологический подход, но ашариты этого не сделали, потому что считают, что только Бог знает добро и зло. Медицинское сообщество уважает капелланов, но окончательное решение принимает комитет по этике больницы. Наше влияние зависит от того, насколько они верят в нас.

— Неужели индонезийцы не сдерживаются четырьмя мазхабами, потому что у них другая культура?

— Что касается переосмысления фикха в культурном контексте, то фикх подразумевает понимание, и поэтому фикх как вид деятельности отличается от шариа. Это постоянно пополняющийся свод знаний, и поэтому он будет различаться в зависимости от культуры.

— Я пытаюсь прояснить вопросы *хукм* и *тавсййа*. Я считаю, что мораль существовала всегда, но у нас не было понимания этих вопросов.

— *Фитры* недостаточно, нам нужно Откровение. В текстах есть много ссылок на совесть. В Коране же больше

внимания уделяется *īmān*, чем *ikhkām*, потому что, если вы покорились, вам достаточно руководства Аллаха.

— В сельских районах Марокко женщины открыто кормят своих младенцев на обочине дороги, и это никого не шокирует и даже не удивляет. Сомнительно, что наше нынешнее пуританство было нормой во времена создания *akhkām*. Сегодня дать незаконнорожденному ребенку имя *ибн абйхй* (ребенок своего отца) означало бы наложить на него клеймо на всю жизнь. Мы должны найти *маслах* для этого человека, потому что знаем, что вина за незаконнорожденного ребенка не может быть возложена на него.

— Даже во времена Пророка существовали различные толкования Корана и хадисов, например, людям было велено молиться, когда они добирались до места жительства Бану Курайза. Умар ибн ал-Хаттаб приостановил *хадд* воровства, что вызвало много споров. Стадии развития плода упоминаются в Коране, и мне близко мнение ал-Газали: жизнь начинается с момента оплодотворения и, таким образом, подобна договору купли-продажи, поскольку уничтожение зародыша на любой из трех стадий влечет за собой определенный денежный штраф: *'арш* = 10 динар, или вдвое, или втрое больше. Существует также вопрос о том, кто умирает первым, а кто вторым, с точки зрения налогообложения наследства.

— Как я понял, для *хукм* существует орган, обеспечивающий его исполнение, в то время как муфтий находится в зависимости от тех, кто следует за ним. Фатва Хаменеи (о которой просили врачи) не была принята правительством. *Ахлāk* (мораль) тесно переплетается с фикхом. Язык Пророка соответствовал *ахлāk*, но это было до того, как появился халифат. Отказ от военной службы по соображениям совести не разработан в фикхе. Для меня *усул ал-фикх* — это этика. *Ал-вахй авлā мин ал-'акл*. Очевидно, что связь есть, но она не получила должного развития. При этом нельзя утверждать, что все мусульманские правоведы игнорируют этику.

— Сподвижники воспринимали Коран как самого Пророка, а Пророка — как Коран, потому что откровение в те времена еще не было записано. Таким образом, *ймāн* в Коране требовал подчинения Пророку. Сегодня приходится бороться за то, чтобы сохранить эти два понятия.

— Факихи говорят, что если личность отца неизвестна, то ребенок должен называться по имени матери, чтобы избежать такого позора. Людей, которых называли *ибн абйхй* и прочими подобными именами, оскорбляли, иногда по политическим причинам.

— В наши дни мы преподаем *васййа* (исламское завещание).

— Как влияет на мусульманских иммигрантов контраст между западным акцентом на индивидууме и мусульманским акцентом на индивидууме как части семьи или общины?

— Почему мнение отдельного человека важнее мнения семьи? Иногда болезнь бывает столь сурова, что человек не может принять решение сам, и поэтому мы предоставляем право сделать это семье. Когда в Иране пациенту требуется установить стент, врачи не соглашаются на это, прежде чем не проконсультируются с его семьей.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБ АВТОРАХ	3
ВВЕДЕНИЕ	9
ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СМЕРТНОЙ КАЗНИ ЗА ОТСТУПНИЧЕСТВО В ИСЛАМЕ И ВОПРОС СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ	25
ИФТĀ', ОСНОВАННАЯ НА ШŪRĀ: ПРОБЛЕМА ОБОБЩЕНИЯ ФАТВ	58
ФИКХ МЕНЬШИНСТВ КАК ИЗБИРАТЕЛЬНЫЙ ИДЖТИХАД: ПРАВОВЫЕ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ	83
УПОРЯДОЧИВАНИЕ РЕЛИГИИ, ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИКИ: РЕГУЛИРОВАНИЕ ФАТВ В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ	122
ФАТВА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	149
ФАТВА АЛ-КУШАЙРИ И ЕГО РИСĀЛА: ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ВНУТРИИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА В НАШИ ДНИ	174
ХРАНИТЕЛИ ИСЛАМСКОГО БРАЧНОГО ДОГОВОРА И ПОИСКИ АГЕНТСТВА В ПРАВЕ ИСНААШАРИТОВ	212
ИСЛАМ, ЗДРАВООХРАНЕНИЕ И ДУХОВНОСТЬ	281