

## «ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОБЕДА АХЛ АЛ-ХАДИС — ЭТО ПОБЕДА ДОИСЛАМСКОГО МЫШЛЕНИЯ ВНУТРИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ»

Интервью с Д. В. Мухетдиновым

**Д. Х.:** *Ас-саляму алейкум, уважаемый Дамир-хазрат! Несколько месяцев назад у Вас вышла книга «Ислам в XXI веке: программа обновления». В ней Вы выступаете как сторонник обновленческого движения. Не могли бы Вы рассказать об этой книге и о том, что Вы понимаете под «обновленческим движением»?*

**Д. М.:** Мир вам! Моя книга является плодом многолетних размышлений над положением уммы в современном мире. Я намеренно стараюсь говорить о положении уммы и мусульман, а не о положении ислама, поскольку необходимо разделять богословскую, правовую, культурную (или бескультурную) деятельность мусульман и ислам как таковой. Сам по себе ислам чист и свободен от всех недостатков, которые имеются у мусульман. Поэтому когда речь заходит об обновлении (*тадждид*) или реформе (*ислах*), подразумевается вовсе не обновление ислама, а обновление *нашего понимания* ислама.

Что означает слово «обновление» (*тадждид*)? Означает ли оно привнесение новшеств в религию, отход от ислама — от смирения перед Всевышним, которому учили Мухаммад (мир ему) и другие пророки и посланники Божьи (мир им всем)? Во все нет. Конечно, это сложный и неоднозначный вопрос, вокруг которого уже несколько столетий ведутся активные дебаты. Для тех людей, кто смешивает *ислам* и конкретное исторически обусловленное *представление* об исламе (например, средневековое или современное), деятельность реформаторов означает привнесение новшеств в религию (*бид'а*). Хотя вряд ли эти неистовые апологеты «чистоты» ислама (а на самом деле — защитники всего лишь своих узких взглядов) знают, что концепция новшеств сама в каком-то смысле является «новшеством», поскольку она была приведена в *единую систему* Абу Исхаком аш-Шатиби только в XIV в., а ее современная интерпретация, распространяемая различными псевдосалафитскими и радикальными течениями, и вовсе отлична даже от оригинальной концепции аш-Шатиби<sup>1</sup>. На самом деле, в таких вещах очень важно изучать историю исламской мысли, в том числе историю

<sup>1</sup> См.: Masud M. Kh. Abu Ishaq al-Shatibi // Arabi O. et al. (eds.) Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists. Leiden: Brill, 2013. P. 364–368.

правовых теорий, чтобы понимать, во-первых, динамичность и плюралистичность этой мысли, а во-вторых, ограниченность любой интерпретации ислама, претендующей на конечную истину.

Итак, возвращаясь к проблеме соотношения «новшеств» и тех идей, которые развивают реформаторы, я хотел бы отметить, что наиболее адекватная трактовка концепции «новшества», которая и представлена у аш-Шатиби, состоит в том, что никакие нововведения в области поклонения (*'ибада*) недопустимы: мы должны поклоняться Всевышнему так, как нас учил Пророк. В принципе с этим утверждением, понятным в широком смысле, согласится и любой реформатор. Различия появляются тогда, когда мы начинаем задумываться над тем, что относится к сфере «поклонения», а что — нет. Является ли чистка зубов мисваком (как это, согласно хадисам, делал Пророк) или потребление верблюжьей мочи (что, согласно хадисам, советовал делать Пророк) элементом поклонения? Является ли таковым брак с малолетней (который, согласно хадисам, заключил Пророк), полигамная модель брака (которой следовал Пророк) и владение рабами (известно, что у Пророка были рабы)?

Я думаю, в перспективе исламской духовной традиции о *поклонении* можно говорить как минимум в четырех смыслах.

Во-первых, поклонение может означать всеохватную практику, когда человек ежемгновенно возносит хвалу Богу. Именно это имеет в виду, например, ал-Газали, когда в своей работе «Ниша света» (*Мишкат ал-анвар*) приводит аят: «Все вещи поют славу Ему» (17:44), описывая таким образом опыт мистика. О том же поклонении многократно говорят Ибн 'Араби и Руми. И вообще, оно наиболее всего развито в тасаввуфе, в частности в представлении о постоянном *зикре*-богопоминании.

Во-вторых, поклонение может означать этическое поклонение. Этот тип отчасти связан с предыдущим, поскольку он подразумевает стремление к достижению высочайших качеств характера — милосердия, любви, благодушия, терпения и др. В достижении этих качеств человек обузывает свой *нафс*, свое эго, и просвещает сердце светом Божьим. Данный тип поклонения получил развитие в тасаввуфе и фалсафа.

В-третьих, поклонение может означать непосредственный ритуальный акт и всё то, что в традиционном фикхе относится к сфере *'ибадата* (при всех частных различиях между мазхабами).

Наконец, в-четвертых, поклонение может мыслиться в связи с теми «законами Всевышнего», которые выходят за сферу *'ибадата* и относятся к тому, что несколько условно можно назвать «мирской» сферой (аш-Шатиби называет эту сферу *'адатом*, отличая ее от *'ибадата*). Классический фикх тотален, и он претендует на охват всех областей жизни человека — иными словами, он охватывает как «священную», так и «мирскую» сферы. Если мы посмотрим современные работы по фикху, то увидим, что там обсуждаются не только ритуальные вопросы, но и вопросы о том,

можно ли фотографироваться, употреблять в пищу морепродукты, использовать вилку, носить галстук и жевать жвачку.

Так вот, я полагаю, что именно *четвертое понимание способа поклонения, при котором «законы Всевышнего» мыслятся как предельно конкретные, детализированные и охватывающие всю сферу человеческой деятельности, является тем компонентом традиционного понимания ислама, который тормозит развитие уммы и, в конечном счете, порождает таких монстров, как ДАИШ и Талибан.*

Знаете, есть такой замечательный латинский афоризм: «*Daemon est Deus Inversus*», который можно перевести так: «Дьявол — это перевернутый Бог». Так вот, в четвертом способе понимания поклонения мы фактически сталкиваемся с «перевернутым» пониманием первого способа. Если высшее состояние верующего заключается в том, чтобы, выражаясь образно, «видеть Бога во всем и везде» (вспомним аят: «Куда бы вы ни обратились, там Лик Божий»; 2: 115), и это действительно идеал поклонения, поскольку человек полностью предан Богу, то четвертый способ понимания поклонения предполагает схематизацию и регламентацию жизни — в том смысле, что каждый шаг человека должен быть санкционирован, иначе этот шаг по определению будет ошибочным (или, по крайней мере, подозрительным). *Тотальность традиционного фикха — это пародия на тотальность мистического опыта.*

Теперь давайте учтем, что в Коране только около 16% аятов являются «правовыми», а достоверные хадисы описывают жизнь в Хиджазе VII в., то есть по определению не способны напрямую ответить на многочисленные вопросы, встающие перед другими обществами в другие эпохи, и тогда становится ясно, что подобное понимание «поклонения» означает не что иное, как власть факихов, которые с помощью различных методов (чаще всего, с помощью *кийаса*-аналогии) должны уметь дать ответы на встающие у людей бытовые, экономические, общественные и политические вопросы. О том, к каким ухищрениям прибегают факихи, пытаясь выудить из Корана то, чего там и в помине нет, и стремясь загнать Слово Божье в рамки своего «законнического» видения реальности, можно ознакомиться как по классическим, так и по современным трудам. На самом деле, всё это было бы смешно, когда бы не было так грустно...

Итак, теперь мне будет легче объяснить главную особенность обновленческого движения. Эта особенность состоит в том, что мыслители реформаторского типа полностью переориентируют нас с законнического и бытового понимания откровения и поклонения в сторону *этического понимания* (иногда — сочетания *этического и мистического*). Почему это важно в наше время? Дело в том, что, столкнувшись в конце XVIII в. с более развитой в технологическом отношении европейской цивилизацией, мусульманские общества оказались не готовы дать ей

отпор. Здесь можно было бы задаться вопросом: как так получилось, что технологически наиболее успешная и наиболее развитая в научном плане мусульманская цивилизация X–XV вв. к XVIII в. оказалась неконкурентоспособной, а к началу XX в. и вовсе стала колониальной периферией европейской цивилизации? В самых общих чертах на это можно ответить следующим образом<sup>1</sup>: технологический и научный прогресс Европы, начавшийся с XVI в., совпал с деградацией мусульманских обществ, вызванной стагнацией мысли, подавлением свободомыслия, закрытием «врат иджитхада» и общим моральным упадком. Столкновение с Европой, а точнее — с более успешным проектом «модерна», вызвало в мусульманских обществах двоякую реакцию салафитского типа: *архаизирующий салафизм* (или то, что я называю «псевдосалафизмом») и *обновленческое движение* (или то, что можно назвать «интеллектуальным салафизмом»).

*Архаизирующий салафизм* увидел причину поражения мусульман в том, что их религия и общества оказались загрязнены сторонними влияниями. Как следствие, мусульмане перестали исполнять «законы Всевышнего», и Господь покарал их за это. Решение проблемы виделось в том, чтобы вернуться к этим законам, к «правильному шарияту» и «пречистой Сунне». Притом мыслители архаизирующего типа представляли себе эту «пречистую» Сунну в тесной связи с конкретными арабскими нормами VII в. То есть речь шла именно о *форме*. Вообще формализм и законничество — характерные признаки архаизирующего салафизма. В этой системе чистка зубов мисваком, женское обрезание и полигамная модель брака — такие же необходимые элементы поклонения, как и чистота помыслов, упование на Бога, пятикратный намаз и др. Неудивительно, что итогом такого подхода становится *стремление перенести в современный мир все освященные традицией модели поведения и типы социальных отношений, характерные для Хиджаза VII в.* К сожалению, именно в такой перспективе видят ислам многие современные мусульмане. Для них — это и есть ислам. Тут я хотел бы подчеркнуть, что, говоря об архаизирующем салафизме и об обновленческом движении, я имею в виду, скорее, интеллектуальные модели, мировоззрения, а не конкретные течения. Как правило, оценка целых течений («ваххабизм», «ихванизм» и пр.) в этом плане довольно сложна, и поэтому лучше всегда рассматривать конкретных людей и мыслителей.

*Обновленческое движение* предложило альтернативный путь развития уммы. Его представители посчитали, что главной бедой мусульман является интеллектуальное падение, отсутствие свободомыслия

---

<sup>1</sup> Более подробный анализ причин см. в нашей работе: Мухетдинов Д. В., Хайретдинов Д. З. История исламской цивилизации: от эпохи праведных халифов до падения государства мамлюков (VII–XVI вв.). М.: Медина, 2014.

и творческого подхода — всё это следствия того, что «врата иджитхада» оказались закрытыми. Необходим новый фундаментальный иджитхад, который позволил бы развить правовую и богословскую мысль и реформировать социальные институты. Реформаторы опирались на известный хадис о том, что в конце каждого столетия Аллах посылает для уммы человека, который обновляет религию<sup>1</sup>. Если обновление допустимо, то что же обновляется? Ислам? Согласно реформаторскому подходу обновлению подлежит вовсе не ислам, а *наше понимание ислама*, и всё то, что не относится к сфере поклонения, *'ибада* (в третьем смысле, см. выше). Обновленческое движение выступает резко против механического переноса моделей поведения и социальных отношений, характерных для Хиджаза VII в., в современную жизнь. Его представители призывают взглянуть не на форму, а на *содержание*. Их интересует этика, а не детально разработанный закон, который охватывал бы все сферы жизни. Они дают гораздо больше привилегий разуму и интуиции человека в определении того, что этично и соответствует духу коранического откровения, а что неэтично и богопротивно. Такой подход позволяет построить более гибкое и динамичное общество, которое может быть конкурентоспособным в современном мире. Хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что обновленческое движение призывает отделять *вечное от временного*, Слово Божье от локальных правовых решений. Согласно наиболее крупным его представителям в пересмотре нуждаются сами *принципы традиции*, в том числе основания правовой теории (*усул ал-фикх*). Они считают, что нужно проверить факты традиции на предмет их соответствия Корану и аутентичной Сунне, нужно произвести деконструкцию традиции, и это реальная альтернатива той тенденции, которая воплощена в архаизирующей модели.

Кому-то подобные дебаты могут показаться довольно абстрактными, однако речь идет вовсе не об абстрактных вещах. Противостояние архаизирующих и обновленческих тенденций в умме — это то, что будет определять развитие мусульманского сообщества в XXI веке. И от этого зависит, в каком направлении будут двигаться исламские страны и мусульманские меньшинства. В одном из докладов, включенных в мою книгу «Ислам в XXI веке: программа обновления» я провокационно сформулировал суть проблемы так: «*Вперед к кораническому гуманизму или назад к ДАИШ?*» Я думаю, всем нам очень важно понять, что за тот кризис уммы, который мы наблюдаем в наше время, ответственны мы сами; что оголтелый джихадизм (не путать с подлинной концепцией джихада!), терроризм и человеконенавистничество порождены не американскими спецслужбами или разведкой Израиля, а *сами мусульманами* (хотя влияние других факторов тоже нельзя отрицать).

<sup>1</sup> Абу Дауд. Сунан. Хадис № 4291.

Безусловно, ислам чист от всего этого, однако некоторые группы мусульман поражены болезнью эксклюзивизма и человеконенавистничества. Первый шаг к излечению от болезни — это диагноз. Пока мы сами не поставим себе диагноз и не попытаемся понять причины нынешнего состояния, мы не сможем встать на путь к выздоровлению.

*Д. Х.: Вы уже частично сказали о причинах кризиса, упомянув «законническое» и «бытовое» понимание поклонения и шариата. Когда, на Ваш взгляд, это понимание возникло?*

**Д. М.:** Очевидно, «законническое» понимание природы поклонения сформировалось уже в первые века ислама, и это формирование происходило под влиянием нескольких факторов.

Во-первых, нельзя отрицать того, что Коран содержит немалое число аятов, которые могут интерпретироваться как конкретные законодательные установления (именно в социально-правовом плане, а не только в религиозном). Это обусловлено природой Корана как Откровения: он представляет собой результат опыта богообщения пророка Мухаммада; большинство аятов Корана ниспосланы в связи с определенными обстоятельствами, и многие из них невозможно понять вне исторического контекста, что было хорошо известно ранним муфассирам, которые специально собирали информацию об обстоятельствах ниспослания (*асбаб ан-нузул*). Ввиду того что в мединский период Пророк выполнял законодательные и судебные функции (то есть функцию *хакама*), правовой аспект играет в Коране важную роль. Между тем, как показано в многочисленных исследованиях, коранические директивы направлены не столько на введение новых законодательных норм, сколько на гуманизацию уже существовавших норм того времени<sup>1</sup>. Если и можно рассматривать Коран как законодательный текст, то исключительно в смысле гуманизации арабских норм VII в. В конечном же счете Коран — это этический, гуманистический, религиозный и мистический текст, а его законодательный компонент должен читаться лишь в контексте Корана как целого, или того, что некоторые реформаторы называют «кораническим духом» (в несколько иной форме сходную идею попытались выразить прогрессивные улемы XX в., обратившись к учению ал-Газали и аш-Шатиби о «целях шариата», *макасид аш-шари'a*<sup>2</sup>). Даже сама задача гуманизации арабских правовых норм является не правовой, а *этической*.

<sup>1</sup> Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Pp. 13–22; Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1982. Pp. 10–15.

<sup>2</sup> См.: Duderija A. (ed.). Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination. Palgrave Macmillan US, 2014.

Во-вторых, немалое значение для развития «законнического» взгляда на Коран имело традиционное арабское представление о Сунне. Слово *сунна* изначально никак не связано с исламом. В доисламские времена под *сунной*, или «способом», «образцом», «примером», понималась идеальная модель поведения, воплощенная в конкретном историческом примере религиозного лидера, героя, предка и пр. *Сунна* — это элемент родового сознания, при котором любая деятельность человека должна быть санкционирована примером из прошлого, то есть прецедентом. Такие родовые представления хорошо изучены антропологами по всему миру, и арабское общество VII в. в этом смысле не является уникальным<sup>1</sup>. Так понятая *сунна* должна, по доисламским представлениям, охватывать все сферы жизни человека, практически каждый его поступок. Именно этот «тотальный» взгляд был систематически перенесен на исламскую почву в конце VIII — начале IX в. (хотя для этого имелись предпосылки уже в VII в.)<sup>2</sup>.

В-третьих, «законническое» понимание природы Откровения формировалось также под влиянием иудейского, римского и персидского права. В традиционном обществе «право» очень часто является религиозным и по определению охватывает все сферы жизни. Можно долго спорить о том, в каких случаях это обусловлено ниспосланным свыше откровением, а в каких — стремлением жреческой корпорации иметь власть над умами и жизнями простых людей. Тем не менее хорошо известный факт состоит в том, что в первые три века хиджры — как раз в то время, когда происходило формирование исламских правовых школ, — исламская мысль находилась под большим влиянием иудейского, римского и персидского права. Фактически, как показано в многочисленных работах, некоторые фундаментальные идеи (*иджма'*, *кийас*, *истисхаб*, *истислах*, *ал-ахкам ал-хамса* и др.) были просто скопированы оттуда<sup>3</sup>.

В-четвертых, «законническое» понимание Корана оказалось востребовано в поздний Омейядский и Аббасидский периоды чисто из практических соображений: возникла необходимость, во-первых, разработать *легитимизированную государством* тотальную правовую систему, а во-вторых, учредить конкретные институты, которые бы обеспечивали судебную власть на местах. Естественно, основой для такой правовой системы должен был выступать Коран и отдельные предания, восходящие к Пророку. Стоит отметить, что ничего подобного еще не было во времена первых халифов. Как правило, расширение Халифата и покoreние новых земель не приводило к радикальной трансформации

<sup>1</sup> См., например, работу: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении // *Элиаде М.* Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000.

<sup>2</sup> *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1982. Pp. 17–18.

<sup>3</sup> *Ibid.* Pp. 20–22.

уклада жизни людей на этих новых землях (я имею в виду тех, кто не принял ислам). Халифы не трогали социально-правовую сферу и в своих конкретных решениях руководствовались этическим духом Корана, а не конкретными айатами и директивами. Наиболее известный пример — правила раздела добычи, установленные халифом ‘Умаром после завоевания Ирака, которые расходятся с конкретными айатами Корана, но отвечают «этическому духу Корана», то есть принципу справедливости и милосердия<sup>1</sup>.

Думаю, эти четыре фактора сыграли важную роль в формировании нового «законнического» понимания природы Откровения. Повторюсь, речь идет не о регламентации сферы поклонения в узком смысле, или о *религиозном законе*, — такая регламентация действительно имеется в Коране, и она не вызывает вопросов. Сомнению подвергается именно тотальная регламентация *социально-правовой сферы* — стремление легитимировать каждый поступок человека, притом с опорой на букву Корана, изречения Пророка, его сподвижников и их последователей. Конечно, отделение «религиозной» сферы от «нерелигиозной» довольно затруднительно в случае исторической исламской традиции, однако, как показывают многочисленные примеры из жизни Пророка, сам он довольно четко разделял эти сферы. Напомню хотя бы известный хадис, который приводится у Муслима (№ 2362). Согласно этому хадису, Пророк сказал: *«Я ведь простой смертный. Если я повелеваю что-нибудь касательно религии вашей, то прислушайтесь к моим словам; а если я повелеваю что-нибудь по собственному усмотрению, то я — лишь человек!»*

Несмотря на многочисленность подобных примеров и высказываний, свидетельствующих о том, что Пророк мог ошибаться в бытовых и социально-политических вопросах и что мы, как мусульмане, должны следовать переданному им *религиозному* учению, а не всем его частным и обусловленным историческим контекстом поступкам, всё же уже очень рано в исламской традиции получила распространение точка зрения, согласно которой поклонение неразрывно связано с *Сунной*, понятой как тотальный и распространяющийся на все сферы жизни прецедент поведения. Вместо того чтобы взять за основу *нрав* Пророка в целом, о котором Коран говорит, что он «великий» (68: 4), и по поводу которого Аиша сказала, что он совпадал с этической сердцевиной Корана, внимание было обращено на *конкретные действия*, отражающие быт и реалии Хиджаза VII в. и, кроме того, вырванные из контекста. Именно этот узколобый буквализм и критикуют представители обновленческого движения.

<sup>1</sup> Этот пример многократно анализировался реформаторами. См.: *Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. P. 24; *Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Pp. 82–83.

*Д. Х.:* Имеются ли у современной дискуссии между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения прецеденты в истории исламской мысли?

*Д. М.:* Это очень сложный вопрос. Думаю, прямое соответствие найти трудно — все-таки очень большая историческая дистанция отделяет современных мыслителей от их предшественников. Тем не менее если говорить о неких *общих тенденциях*, то я бы сказал, что представители архаизирующего салафизма выражают ту же тенденцию, что и ранние *ахл ал-хадис* («люди предания»), а представители обновленческого движения — ту же тенденцию, что и ранние *ахл ар-ра'й* («люди суждения»). Конечно, нельзя говорить о полном тождестве, но кое-что общее действительно имеется. Проблема, однако, в том, что победившая тенденция в лице *ахл ал-хадис* сформировала, если использовать терминологию Мухаммада Аркуна, «ортодоксию» и «догматическую ограду». *Ахл ар-ра'й* оказались выброшены за эту ограду либо полностью (как мутазилиты), либо частично (как *фаласифа*); впрочем, имелись и отдельные представители рационалистической линии, которые смогли со скрипом «интегрироваться» в ортодоксию — ханафиты, некоторые около-мутазилитские мутакалимы (например, аз-Замахшари и ар-Рази) и философствующие суфии (например, ал-Газали, Ибн 'Араби и ал-Кунави).

Постараюсь вкратце сформулировать, в чем именно спор между *ахл ал-хадис* и *ахл ар-ра'й* подобен современному спору между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения. Если не брать в расчет теологические вопросы (соотношение Аллаха и его атрибутов, проблема свободы воли и предопределения и др.), а сосредоточиться на правовой тематике, то можно сказать, что обе группы были согласны в том, что Сунна является важной частью религии. Однако *источники* Сунны и сам *концепт* Сунны они мыслили по-разному<sup>1</sup>. По мнению *ахл ар-ра'й*, чей взгляд наиболее четко был сформулирован куфийской школой во главе с Абу Ханифой, *источником* Сунны является переданная от сподвижников живая пророческая традиция, которая охватывает прежде всего ритуальную сферу. В области же вопросов, которые не охвачены этой традицией (или в том, что мы бы назвали «неритуальной», «мирской» сферой), нужно действовать с опорой на *ра'й*, то есть личное рассуждение. Тем самым открывался широкий простор для интеллектуальной деятельности и самостоятельной этической оценки того или иного вопроса — разумеется, с учетом того «этического измерения», которое воплощено в Коране в целом. Фактически, речь идет о том же самом принципе,

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

которым руководствовались первые халифы. Это не столько буквалистское и законническое, сколько *этическое* и, так сказать, *телеологическое* мышление.

Что же касается *ахл ал-хадис*, позиция которых наиболее ярко выражена багдадской школой во главе с Ибн Ханбалем, то она как раз являлась *буквалистской* и *законнической*. Согласно *ахл ал-хадис*, концепт Сунны охватывает все сферы жизни человека, и решение по конкретному вопросу должно выноситься с опорой на конкретные директивы Корана и хадисы. Индивидуальное мнение (*ра'й*), рассуждение по аналогии (*кийас*) и контекстуальное рассуждение (*истихсан*) либо вообще недопустимы, либо допустимы в ограниченной степени и только для тех случаев, когда в Коране и хадисах нет прямого ответа на поставленный вопрос. Наиболее ярким выражением этой позиции является знаменитое высказывание Ибн Ханбаля: «*Слабый хадис лучше, чем ра'й Абу Ханифы*»<sup>1</sup>.

Подобная позиция ведет к двум следствиям: во-первых, к необходимости максимального охвата всех возможных вопросов и тем, а значит — к необходимости собирания как можно большего числа хадисов; во-вторых, к отказу от этической и рационалистической установки в пользу буквалистской и законнической установки. Полагаю, можно сказать, что подход *ахл ал-хадис*, который в итоге победил и способствовал частичной трансформации куфийской школы, отражает *доисламскую родовую склонность искать во всяком поступке конкретный прецедент*. Думаю, победа этого течения в немалой степени связана с тем, что мусульманам не удалось освободиться от доисламских культурных и интеллектуальных клише: от представления об иррациональной силе, которая полностью обуславливает поступки человека и не оставляет места для свободы воли; от представления о том, что установленные иррациональной силой правила не подлежат рациональному осмыслению и должны соблюдаться буквально; от представления о том, что всякий поступок должен иметь прецедент, иначе он будет оценен как греховный, за что человек понесет наказание и т. д. *Фактически, историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции*.

Из этой дискуссии становится ясно, что спор между *ахл ал-хадис* и *ахл ар-ра'й* — это спор не о статусе хадисов как правового источника, а спор о понимании *природы* Сунны. Если *ахл ал-хадис* описывали ее как тотальную, фиксированную, буквальную и иррациональную, то *ахл ар-ра'й* описывали ее как фиксированную лишь в области религиозного поклонения, но *контекстуальную, динамичную, рациональную и этическую* во всех других областях. В сущности, очень похожее концептуальное

<sup>1</sup> 'Абд Аллах б. Ханбал. Маса'ил. Бейрут, 1408/1988. С. 488.

разногласие наблюдается между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения.

*Д. Х.:* Сейчас в российском мусульманском и исламоведческом сообществе ведется активная дискуссия, инициированная статьями Рустама Батрова. В этих статьях проводится четкое различие между «мазхабом Абу Ханифы» и «ханафитским мазхабом». Батров говорит о том, что «мазхаб Абу Ханифы» исконно был свободен от того, выражаясь словами автора, «мракобесия», которое было привнесено в ислам хадисоведами и средневековыми факихами. Он полагает, что российскую богословскую школу необходимо выстраивать с опорой на «мазхаб Абу Ханифы», а не на «ханафитский мазхаб». Что Вы думаете обо всем этом?

*Д. М.:* Я читал статьи Батрова. В них много верных мыслей, но есть и вещи, с которыми я не могу согласиться. Прежде всего у меня вызывает возражение стилистика, которую использует Батров, описывая деятельность муджтахидов классического и средневекового периодов. Он говорит об их частных мнениях как о «мракобесии», «средневековых перлах» и пр. Это абсолютно недопустимо и в концептуальном плане неверно. Как я уже отмечал, фикх контекстуален, поэтому любое решение средневекового автора, помимо религиозной аргументации, содержит его собственные соображения и предрассудки. Это характерно для всех эпох, в том числе и для нашей, и это вполне нормальный естественный процесс. Мы не имеем права оскорблять средневековых муджтахидов только на том основании, что они были людьми своего времени.

С другой стороны, и здесь я согласен с Батровым, всякий, кто пытается механически перенести средневековые решения в нашу эпоху — кто призывает воевать с «неверными», когда они не нападают на мусульман, кто мыслит мир в категориях *дар ал-ислам / дар ал-харб*, кто вступает в половые контакты с несовершеннолетними, кто выступает за сегрегацию женщин, кто ратует за женское обрезание как способ пресечения похоти в мире, кто убивает черных собак, поскольку, как считается, в них живет шайтан, кто лечится верблюжьей мочой, — такие люди вполне открыто и без обиняков должны быть охарактеризованы как сторонники обскурантизма. Именно поэтому с сожалением приходится констатировать, что многие крупные и уважаемые улемы второй половины XX — нач. XXI в. — Юсуф ал-Кардави, Абу Ала ал-Мавдуди, Мухаммад аш-Шарави, Мухаммад ал-Газали и др. — являются ретроgrадами. Впрочем, им тоже можно найти оправдание, поскольку они воспитывались в определенной социальной атмосфере и в каком-то смысле ментально еще жили в Средневековье.

Кому действительно нет оправдания, так это людям, знакомым с современной физикой, медициной, политологией и другими науками,

и всё еще продолжающим придерживаться ошибочных мнений, считая это частью религии. Грубо говоря, средневековому ‘алиму, издающему фетву о том, что Земля находится в центре мира, а Солнце крутится вокруг нее, есть оправдание. Если же такую фетву выпускает современный ‘алим, знающий о коперниканской революции и космонавтике, то ему нет оправдания (многим это покажется дикостью, но такие фетвы действительно есть, а обсуждения достоверности геоцентрической системы на полном серьезе ведутся на псевдосалафитских форумах).

Можно согласиться, что «мазхаб Абу Ханифы» и «ханафитский мазхаб» — это не одно и то же. Впрочем, такая ситуация является естественной. «Учение Маркса» и «марксизм» — не одно и то же. «Учение Гегеля» и «гегельянство» — далеко не одно и то же. В случае с Абу Ханифой ситуация осложняется еще и тем, что он во многом является мифологизированной фигурой<sup>1</sup>. Подавляющее большинство трактатов, приписываемых ему, вовсе не могут ему принадлежать. Известно, что сам Абу Ханифа просил не записывать свое учение, да и трудно говорить о каком-то едином систематическом учении, поскольку известно, что по многим вопросам он часто менял свое мнение. Как показано в многочисленных работах, практика приписывания более позднего мнения и даже целых трактатов «основателю школы» была нормальной для исламских правовых школ<sup>2</sup>. По этой причине у нас очень мало достоверных сведений об Абу Ханифе, особенно если учесть, что его учение передавалось Абу Йусуфом и аш-Шайбани весьма ограниченным и избирательным способом<sup>3</sup>. Кроме того, многие судят об учении Абу Ханифы по высказываниям его критиков из числа маликитов, шафи‘итов и ханбалитов. Отсюда и рождаются дискуссии о том, был ли Абу Ханифа мурджиитом, передавал ли он хадисы и пр.

Рустаму Батрову принадлежит целое исследование на эту тему «Абу Ханифа: жизнь и наследие», где он как специалист выразил свою научную позицию. Что касается меня, то я полагаю, что к «наследию Абу Ханифы» нужно подходить с максимально критических позиций — то, что мы не можем с большой степенью достоверности считать мнением Абу Ханифы, лучше таковым не считать.

Итак, что такой критический подход дает на выходе? Думаю, с высокой долей уверенности мы можем говорить о существовании *общих методологических принципов*, из которых исходил Абу Ханифа.

*Первым принципом* является редкое и спорадическое использование хадисов. Неверно говорить, что Абу Ханифа вообще не обращался

<sup>1</sup> См. замечательный анализ проблемы: Yanagihashi H. Abu Hanifa // Arabi O. et al. (eds.) *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden: Brill, 2013.

<sup>2</sup> Hallaq W. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pp. 24–56; Schacht J. *Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l’Islam* // *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales* 10 (1952). Pp. 399–400.

<sup>3</sup> Yanagihashi H. *Abu Hanifa*. Pp. 18–21.

к хадисам, однако нельзя и сказать, что в своем использовании хадисов он подобен представителям других школ и более поздним авторам. Скорее, Абу Ханифа использовал хадисы для общей иллюстрации того или иного решения, а не как доказательную базу<sup>1</sup>. Полагаю, это было обусловлено тем, что в куфийской школе Сунна понималась как *живая религиозная традиция*, а практика собирания хадисов для детализации нерелигиозной Сунны еще не получила широкого распространения.

*Вторым принципом*, из которого исходил Абу Ханифа, является активное обращение к рациональному рассуждению, *ра'й*. Подобное рассуждение охватывало всю нерелигиозную сферу, а в исключительных случаях — и религиозную. За эту практику Абу Ханифу жестко критиковали современники.

*Третьим принципом*, из которого исходил великий ученый, является обращение к *истислаху* — правовому методу выведения решения на основе представления о благе человека и общины. Иными словами, Абу Ханифа полагал, что фикх должен служить человеку, а не человек — фикху. Позднее идея религиозного утилитаризма (*маслаха*) получит развитие у ал-Газали и аш-Шатиби, на которых уже в XX–XXI вв. будут опираться прогрессивные улемы.

*Четвертым принципом*, которому учил Абу Ханифа, являлось *контекстуальное* понимание права. Этот принцип напрямую связан с предыдущим. Если фикх должен служить интересам и благу человека, то решения должны меняться в зависимости от ситуации (ведь в разных ситуациях и у разных людей совсем различные интересы). Именно по этой причине Абу Ханифа не подвергал систематизации собственные решения и просил учеников не записывать их. Абу Юсуф передает, что учитель говорил ему: *«Не записывай то, что ты услышал от меня, ведь завтра я могу отказаться от того мнения, которого придерживался сегодня, а послезавтра — от того мнения, которого буду придерживаться завтра»*<sup>2</sup>.

Следовательно, Абу Ханифа был противником *жесткого, фиксированного, буквалистского и кодифицированного* права, которое охватывало бы все сферы жизни человека и не оставляло места для личного этического и рационального суждения. Именно такую модель понимания ислама, которую выше я обозначил как «законническую» (четвертый тип), и критикуют представители обновленческого движения. В этом смысле действительно можно говорить о том, что последующая ханафитская традиция не только мистифицировала учение Абу Ханифы, но и исказила наиболее важные для него *методологические принципы*. Впрочем, «‘алим ‘алиму рознь», поэтому о таких вещах всегда нужно

<sup>1</sup> Это хорошо видно по работе: Мухаммад аш-Шафи'и. Китаб ма ихталафа фи-хи Абу Ханифа ва-Ибн Аби Лайла 'ан Аби Юсуф // Китаб ал-умм. Бейрут, 1393/1973. Т. 7. С. 96–163.

<sup>2</sup> *Ал-Хатиб ал-Багдади*. Та'рих Багдад ав Мадинат ас-салам: В 14 т. Каир: Мактабат ал-Ханжи, 1349/1931. Т. 13. С. 402.

судить по работам конкретного ученого, ведь ханафитская школа обладает большим внутренним разнообразием. Кстати, утилитаристские, контекстуалистские и рационалистические идеи были и в ханафитской, и в маликитской, и в шафи'итской школах. Правда, однако, состоит в том, что они не репрезентируют, выражаясь современным языком, «мейнстрим» этих школ. Тут я вновь вынужден вспомнить Мухаммада Аркуна и его идею о том, что ортодоксия по природе своей устроена так, что она склонна нивелировать оригинальные и новаторские мысли и загонять их на периферию.

Таким образом, методологическое разделение между «мазхабом Абу Ханифы» и «ханафитским мазхабом», о котором говорит Батров, является верным. Также справедливо его утверждение, согласно которому любая попытка полностью соблюдать средневековые (а я добавлю — и современные) нормы «ханафитского мазхаба», живя при этом в Российской Федерации, обречена на то, чтобы быть квалифицированной как проявление экстремизма и сепаратизма (достаточно ознакомиться с главами по джихаду из учебников по ханафитскому фикху). Но ситуация такова не потому, что, как считают радикалы, «Россия является кяфирским государством», а потому, что *социально-правовые нормы ханафитского мазхаба несут на себе печать средневекового способа рассуждения, и они абсолютно нежизнеспособны в наше время*. Пора уходить от этого узкого взгляда на ислам как на «правовую систему». Об этом говорят многие реформаторы и представители обновленческого движения. Но как тот же Батров видит решение указанной проблемы? В его статьях, к сожалению, это решение не отражено. Он ставит правильные и в каком-то смысле провокационные вопросы, но не дает на них подробного ответа в виде жизнеспособного проекта или хотя бы логически стройной программы. Поэтому не вызывает удивления то, что его статьи были негативно восприняты большинством мусульман, не говоря уже о представителях «духовенства».

*Д. Х.:* Да, я как раз хотел спросить об этом. В названии Вашей книги фигурирует формулировка «программа обновления». В чем вкратце состоит эта программа и кем она разработана?

*Д. М.:* Данная программа представляет собой стратегию развития по ряду направлений — социальному, философскому, правовому, религиозному и др. Она лишь тезисно изложена в упомянутой книге. Надеюсь, в будущем мне удастся подготовить труд, где я смогу дать ей более подробное обоснование. Стоит отметить, что эта программа разрабатывалась мною совместно с рабочей группой Духовного управления мусульман Российской Федерации и Международного мусульманского

форума. Это происходило на многочисленных конференциях и семинарах, а также при неформальных встречах. Разумеется, мы не считаем себя первопроходцами в данной области. Мы внимательно изучили труды отечественных мусульманских богословов и мыслителей XIX — первой половины XX в. (А. Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Р. Фахретдин, М. Бигиев и др.), а также работы представителей раннего обновленческого движения (Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбал и др.) и современного обновленческого движения (Ф. Рахман, Н. Абу Зайд, М. Аркун, М. Шахрур, Н. Маджид, М. ал-Джабири, А. Вадуд и др.). Кроме того, мы стараемся уделять внимание западному и отечественному исламоведению. В результате осмысления этого колоссального материала и трудов представителей классической традиции, в особенности ал-Газали, Ибн 'Араби и Ибн Таймийи, мы сформулировали следующую концептуальную программы выхода из кризиса.

1. Во-первых, мы полагаем, что необходимо преодоление слепого *таклида* и возвращение к *иджтихаду*, понятому максимально широко — как интеллектуальная деятельность по осмыслению и концептуализации ислама, а не только как деятельность в сфере закона. *Таклид* неприемлем для мусульманской интеллектуальной элиты ни в какой форме (хотя по понятным причинам для основной массы мусульман он приемлем). Это один из важнейших тезисов, на котором настаивали ведущие российские богословы<sup>1</sup>. Слепой *таклид* для интеллектуала — всё равно что идолопоклонство. В наше время данный тезис вдвойне актуален, поскольку ссылки на средневековые фетвы, «иджму всех ученых», идеализация «великих муджтахидов» и прочие приемы используются для того, чтобы втянуть нас обратно в Средневековье. Это делается теми «знатоками», которые никогда не читали «великих муджтахидов» и не знают, что они являются людьми своего времени, вследствие чего наряду с религиозной аргументацией в их работах отражены их личные мнения, предубеждения и нередко — *предрассудки*. Фикх по природе своей *контекстуален*, поэтому без знания условий появления фетвы и ее аргументации невозможно с ней ни соглашаться, ни не соглашаться.

В связи с проблемой *иджтихада* я посмею высказать еще более смелую мысль: нам необходим *иджтихад* не только по отдельным вопросам, но и по основаниям фикха и вероучения. Иными словами, мы нуждаемся в фундаментальной реформе фикха и теологии (не важно, называть ли ее *'илм ал-калам*, *'илм ат-таухид* или еще как-то). Нам даже необходим *иджтихад по поводу самого иджтихада*, как бы это парадоксально ни звучало. Именно эта проблема была поднята Фазлуром Рахманом и его последователями, в результате чего родилась довольно продуктивная

<sup>1</sup> См.: Адыгамов Р. К. Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII — начало XX вв.) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Мухетдинова Д. В. (предисл.), Хайретдинова Д. З. (гл. ред.), Бородая С. Ю. (отв. ред.). М.: Медина, 2016.

идея *контекстуального иджтихада*<sup>1</sup>. О необходимости переосмысления оснований фикха и выхода за пределы классической методологии мазхабов говорят в последнее время Тарик Рамадан<sup>2</sup>, Халед Абу ал-Фадл<sup>3</sup>, Мухаммад Шахрур<sup>4</sup> и многие другие мыслители обновленческого направления. Я думаю, это является следствием осознания на практике того, что светская наука, философия и исламоведение дают гораздо лучшее и разностороннее понимание сложного феномена исламской традиции, чем классические трактаты, отражающие, как правило, лишь чью-то узкую позицию. Не могу не заметить, что задолго до упомянутых мыслителей сходный тезис развивал Муса Бигиев.

2. Во-вторых, в рамках нашей программы мы утверждаем необходимость *преодоления хадисоцентричности*, которой пронизана классическая традиция. Полагаю, что именно хадисоцентричность явилась одной из причин архаизации фикха и калама, приведя к закреплению там средневековых клише и предрассудков. Сразу хочу сказать, что преодоление хадисоцентричности не означает отказ от хадисов в принципе. Наша позиция не тождественна позиции коранитов. Я думаю, она близка к изначальной позиции куфийской школы, о которой я говорил выше<sup>5</sup>.

Необходимо четко различать *Сунну* и *хадисы*. Эти понятия еще не смешивались в формативный период исламской мысли. В ранней ханафитской школе Сунна понималась как *живая традиция*, которая касается прежде всего религиозной сферы. Знание о Сунне передавалось прямым и практическим образом, а хадисы если и использовались, то лишь в качестве вспомогательного средства. Полагаю, эта прямая передача отчасти сохранилась в ханафитском фикхе — в конце концов, каждое поколение ведь не «собирает» религиозную сферу «с нуля», реконструируя ее с опорой на «достоверные сборники» ал-Бухари и Муслима! Тем не менее, нужно понимать, что со второго века хиджры и в последующие несколько веков хадисы стали играть важную роль в осмыслении понятия Сунны — происходило то, что А. Дудериджа называет «хадификацией Сунны» и «традиционализацией исламской мысли»<sup>6</sup>. Результатом этого явилась победа той интеллектуальной модели, которая отстаивалась *ахл ал-хадис*: концепт Сунны, не зависимой от хадисов, отошел на задний план, а на передний план вышел *концепт Сунны, всецело зависимой*

<sup>1</sup> Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Pp. 13–22.

<sup>2</sup> Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>3</sup> Abou el Fadl. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age. Rowman & Littlefield Publishers, 2014.

<sup>4</sup> Шахрур М. Ал-Китаб ва'л-Кур'ан. Дамаск, 1990.

<sup>5</sup> Более подробно о ранней ханафитской позиции см.: Ali Altaf Mian. The Concept of sunna in Early and Medieval Hanafism // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>6</sup> Duderija A. Introduction. The Concept of sunna and its Status in Islamic Law. Pp. 2–3.

от хадисов. Это вылилось в крайне спорную теорию «двойного откровения», наиболее подробно развитую имамом аш-Шафи‘и, согласно которой Коран является «рецитируемым откровением» (*вахй матлу‘*), а хадисы — «нерецитируемым откровением» (*вахй гайр матлу‘*). Полагаю, эта теория, как и идея о том, что хадисы могут отменять постановления Корана, ошибочна уже хотя бы потому, что противоречит утверждениям самого Корана; стоит отметить, что она нередко подвергалась критике в истории исламской мысли, особенно в формативный период<sup>1</sup>.

Суммируя свою позицию, хочу сказать, что возможна Сунна, не зависящая от хадисов, и именно такой концепт Сунны, тождественный аутентичному, и нужно развивать (с опорой на живую традицию, некоторые хадисы, сиру, историческую литературу и др.); хадисы могут мыслиться как вспомогательное средство для реконструкции исторической обстановки Хиджаза VII в. и для прояснения Сунны, но они не являются «сосудом», в который помещена вся Сунна; кроме того, необходимо обращение к методологии современного исламоведения для проверки хадисов на подлинность, поскольку процедура верификации, характерная для IX в., уступает в степени точности современным критическим методам<sup>2</sup>.

Меня часто критикуют за последний тезис, ибо видят в нем стремление поставить под сомнение «канонические» сборники хадисов. Да, я действительно считаю, что критический подход должен распространяться на все сборники хадисов и на сам статус хадисов. И это правильная мусульманская позиция, ведь если мы априори признаем, что ал-Бухари и Муслим отобрали только подлинные хадисы, то тем самым мы отрицаем возможность того, что они, будучи людьми, могли ошибаться. Иначе говоря, степень аутентичности предоставленной ими информации мы приравниваем к степени аутентичности пророческого откровения, которое только и может считаться абсолютно истинным. Нельзя ли в этом усмотреть признаки *ширка*? Кроме того, сейчас довольно хорошо исследована история канонизации сборников ал-Бухари и Муслима, и известно, что этот процесс был прежде всего идеологическим, он не имел никакого отношения к всесторонней *научной проверке их работ*<sup>3</sup>. В конце концов, если кого-то смущает моя позиция, то почему этих людей не смущает позиция таких признанных «салафитских» хадисоведов, как ал-Албани и ал-Вади, которые позволили себе усомниться в достоверности ряда хадисов из сборников ал-Бухари и Муслима, а некоторые слабые и сомнительные хадисы из других сборников, напротив, посчитали возможным признать полностью

<sup>1</sup> См.: *Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam.* Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>2</sup> Дискуссии по этому поводу ведутся в науке уже почти два столетия. См. обзор: *Brown J. Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World.* Oxford: One World, 2009. Pp. 197–239.

<sup>3</sup> См. фундаментальный труд: *Brown J. The Canonization of al-Bukhari and Muslim.* Leiden: Brill, 2007.

достоверными?<sup>1</sup> Всё это свидетельствует о том, что аналитический и критический подход к хадисам продолжает развиваться не только в исламоведческой, но и в «салафитской» среде.

3. В-третьих, в рамках нашей программы мы утверждаем необходимость вернуть доверие к разуму. Всевышний постоянно призывает нас в Коране: «задумайтесь», «наблюдайте», «осмысляйте» и т. п. При этом знамения-*айаты* Всевышнего даны не только в Книге, но и в мире, и в самом человеке. К сожалению, исламская цивилизация до сих пор не смогла в полной мере адаптировать современную западную исследовательскую методологию и сочетать ее с собственной методологией. Даже ведущими интеллектуалами наука и философия усвоены весьма поверхностно, а ведь когда-то исламская цивилизация была центром наук! Доверие к разуму является необходимым элементом иджитихада, реформы фикха и развития собственной философии. Я сейчас не хотел бы подробно останавливаться на этом тезисе, сошлюсь лишь на фундаментальный доклад муфтия шейха Рафиля Гайнутдина, который был прочитан на II Международной научной конференции «Бигиевские чтения» и который называется «Аллах требует поклонения в разуме»<sup>2</sup>.

4–5. Четвертый и пятый пункты нашей программы связаны друг с другом. Мы утверждаем необходимость отказа от эксклюзивизма, от замкнутости «уммы» и от узкого правового понимания правоверия. Здесь я сошлюсь на нашу статью «Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали»<sup>3</sup>, а также на соответствующий доклад в обсуждаемом сборнике. Эти проблемы слишком обширны, чтобы можно было кратко рассмотреть их в рамках интервью, не упростив что-то и не показавшись голословным.

В дополнение к вышеуказанным пунктам нашей программы я хотел бы обратить внимание на несколько идей, без уяснения которых невозможно правильно понять и нашу программу. Подобно многим другим реформаторам мы считаем, что необходимо четко отделять Слово Божье и частные мнения факихов, муджтахидов, мутакаллимов, фаласифа и других людей, которые неизбежно подвержены заблуждениям. Любая попытка придать частному мнению человека статус непогрешимости, то есть статус слова Всевышнего, равносильна многобожию. Этот тезис является ключевым для реформаторского мышления в целом и для российской богословской школы в частности (особенно подробно об этом писал А. Курсави<sup>4</sup>). Кроме того, важно понимать,

<sup>1</sup> Brown J. The Canonization of al-Bukhari and Muslim. Leiden: Brill, 2007. Pp. 325–335.

<sup>2</sup> Гайнутдин Р. И. Аллах требует поклонения в разуме // Минарет Ислама. 2015. № 3.

<sup>3</sup> Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия и спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016.

<sup>4</sup> Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татарское кн. изд-во, 2005.

что фикх контекстуален, что любое правовое решение контекстуально, и в зависимости от социокультурных условий, правовые решения могут и должны различаться.

Наконец, я хотел бы добавить, что, помимо рассмотренной программы, наша рабочая группа также опирается на концепцию *коранического гуманизма*, которая была выражена в трудах выдающихся средневековых и современных мыслителей, в частности в научных работах и проповедях муфтия Гайнутдина и в исследованиях ряда других авторов<sup>1</sup>. Если кратко определить суть этой концепции, то можно сказать, что коранический гуманизм предполагает актуальное прочтение Корана и Сунны, акцентирование внимания на братстве человечества, сущностной правочерности человеческой природы, универсальности божьего водительства, религиозном плюрализме и всеохватности божественной милости.

Таково, если можно так выразиться, наше *кредо*. Впрочем, мы допускаем наличие альтернативных обновленческих программ, поскольку мусульманское мышление по определению является плюралистичным. Это также вполне естественно в контексте диалога, к которому мы призываем всех мусульман, исламоведов, философов и вообще интеллектуалов.

*Д. Х.:* Не считаете ли Вы, что подобная программа может показаться многим мусульманам слишком революционной или даже «реформационной»? Что бы Вы ответили на такие упреки?

*Д. М.:* Я придерживаюсь той точки зрения, что нужно стремиться, прежде всего, к истине, а кому что «покажется» — это уже второй вопрос. На данный момент наши исследования исламской мысли привели нас к таким выводам. Вполне возможно, что-то будет со временем меняться — это нормальное явление в науке, но я думаю, что концептуальную основу мы уже сформировали. Я глубоко убежден, что для мусульманского интеллектуала авторитетом должно быть Слово Божье, переданное Его Пророком человечеству. Если в результате наших исследований мы приходим к выводам, которые расходятся с мнением многих средневековых улемов, то в этом нет ничего удивительного, поскольку в век информационных технологий мы обладаем гораздо более широкой информационной базой. Кроме того, исламоведение, историческая критика, социология, философия и другие науки не стоят на месте. Возможно, через сто или двести лет наши знания покажутся кому-то слишком узкими или ошибочными. Это вполне естественный

<sup>1</sup> См.: Гайнутдин Р. И. Введение в шариат. М.: Медина, 2013; Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015.

процесс. В отличие от других религий, где традиция сама по себе священна, ислам учит самостоятельному аналитическому подходу к религиозному знанию. Вы спросите: а что же *иджма'*? Я думаю, любая подлинно научная попытка изучить концепцию *иджма'* (или консенсуса) в истории исламской мысли наталкивается на то, что по поводу самой *иджма'* нет никакой *иджма'*. Кроме того, не исключено, что сама концепция *иджма'* является просто заимствованием из римского права, где имеется принцип *opinio prudentium*<sup>1</sup>. Конечно, можно было бы считать авторитетным мнение сахабов, или коллективную *иджма'* сахабов, однако уже в первые века ислама не было никакой возможности доказать существование подобной *иджма'*, поскольку сахабы не организовывали «соборы» по типу церковных и не составляли «символов веры». Говорить о *единстве* мнений тысяч людей по какому-то вопросу, не имея надежных исторических источников, значит заниматься пустословием. На самом деле, *иджма'* — это нередко просто инструмент манипуляции в руках улемов, инструмент легитимации собственного мнения как «истины в последней инстанции». Полагаю, такого подхода в наше время нужно всячески избегать.

Является ли наша программа «реформационной»? Это частый упрек в адрес представителей обновленческого движения. Когда консервативные улемы хотят заклеить кого-либо, они говорят, что этот человек планирует совершить «реформацию». Например, Мусу Бигиева в свое время называли «мусульманским Лютером». Сейчас это прозвище закрепилось за другим выдающимся мыслителем — Мухаммадом Шахруром. Мне кажется, что подобные упреки симптоматичны. Они свидетельствуют о том, что консервативные улемы мыслят себя как закрытую корпорацию, которая монополизировала исламские науки, — что-то вроде священнического сословия. А все, кто не поддерживает их узкие убеждения, являются в их глазах либо «Лютерами», либо неверными. Думаю, это еще одно свидетельство болезни уммы.

По своей природе ислам плюралистичен, и он не предполагает существования закрытой корпорации «жрецов». Единственным критерием истинности или ошибочности чьей-либо позиции является соответствие Корану и *живой* Сунне, которое может быть установлено только с помощью рациональной аргументации. Эта подлинная рациональность и научность ислама была подавлена в результате огосударствления исламской традиции во времена Аббасидов (ср. спор му'тазилитов и ханбалитов, а также михну и ее последствия), и для средневековых исламских обществ стала нормой «корпоративная» модель. Многие муджаддиды страдали от этого. Далеко за примерами ходить не надо — достаточно

<sup>1</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic Law. P. 20. *Opinio prudentium* (лат.) — мнение знатоков, ученых-специалистов.

изучить биографии Абу Ханифы, Ибн Таймийи и основателя российской богословской школы Абу Насра ал-Курсави.

Итак, я полагаю, что реформация в том смысле, в каком мы говорим о ней по отношению к западному христианству, в исламе невозможна, поскольку, во-первых, в исламе отсутствует институт, подобный христианской Церкви, а во-вторых, такие завоевания христианской реформации, как рациональный подход, демократизм, самостоятельное изучение Писания и пр., *в той или иной степени присутствовали в исламской традиции на протяжении всей ее истории*. Можно спросить: почему, в таком случае, многие представители обновленческого движения говорят об исламской реформации и даже называют так свои книги? Я думаю, тут у каждого из них свои мотивы. Вероятно, кто-то хочет быть ближе к западной аудитории, а кто-то действительно считает, что обновленческое движение по сути тождественно реформации. Как я уже сказал, я так не считаю. Если и сравнивать обновленческое движение в исламе и христианскую реформацию, то исключительно по каким-то общим признакам, но *никак не по сути*. Повторюсь, в исламе по определению не может быть закрытой «жреческой» корпорации, однако это не значит, что кто-то не может, вопреки исламу, попытаться создать такую корпорацию. И обновленческое движение борется с подобными попытками — в этом оно действительно похоже на движение реформации.

Что же касается «многих мусульман», которых Вы упомянули в своем вопросе, то им действительно наши идеи могут показаться революционными и необычными. Но это просто следствие того, что они не знакомы с историей исламской мысли. Мы не претендуем на какую-то особенную новизну. Мы лишь систематизировали идеи, которые существовали ранее. В методологическом плане и в способе понимания Сунны мы следуем куфийской школе, которая возглавлялась Абу Ханифой. Стремление к иджитхаду (в том числе абсолютному) и критика таклида были нормой для формативного периода исламской мысли, и затем эти идеи неоднократно высказывались муджтахидами, например Ибн Таймийей, Абу Насром ал-Курсави, Мухаммадом Абдо, Мухаммадом Икбалом и др.<sup>1</sup>. Дебаты вокруг хадисоцентричности также имели место в формативный период: достаточно вспомнить известную дискуссию между аш-Шафи'и и Ибн Кутайбой<sup>2</sup>. Рационалистическая линия вполне открыто развивалась му'тазилитскими, аш'аритскими и матуридитскими мутакаллимами, а также ханафитами и фаласифа<sup>3</sup>. Необходимость преодоления эксклюзивизма и узкого понимания правоверия

<sup>1</sup> См.: *Hallaq W.* Was the Gate of Ijtihad Closed? // *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (1984). Pp. 3–41.

<sup>2</sup> *Musa A.* Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. Pp. 31–68.

<sup>3</sup> *Martin R. et al.* (eds.) *Defenders of Reason in Islam*. Oxford: One World, 1997.

утверждалась многими суфиями и фаласифа<sup>1</sup>. Представление о всеохватности божественной милости наиболее подробно развито в системах Ибн Сины, Ибн 'Араби и у Руми, аргументы в его пользу также приводили Ибн Таймийа и Ибн ал-Кайим<sup>2</sup>.

*Д. Х.:* В последнее время активно обсуждается проблема исламского образования в России, что отчасти связано с проектом Болгарской исламской академии, поддержанным лично президентом В. В. Путиным. Какова, по Вашему мнению, должна быть концептуальная основа российской системы исламского образования? Должна ли она опираться на традиции российской богословской школы или следует сделать акцент на приглашенных из-за рубежа лекторах?

*Д. М.:* Я полагаю, что ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем *российскую мусульманскую идентичность* и к какому идеалу «просвещенного мусульманина» мы стремимся.

Тема российской мусульманской идентичности, или того, что я называю «российским мусульманством», поднималась мною в книге «Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации», а также в ряде докладов. Я полагаю, что в свете пропагандистских псевдосалафитских утверждений о том, что ислам не предполагает учета гражданской и национальной идентичности, необходимо активно обсуждать указанную тему и показывать, почему это не так. В одном из своих докладов я сформулировал пять ключевых вопросов, стоящих перед российскими мусульманами: 1) вопрос о взаимоотношении ислама и этничности, ислама и нации; 2) вопрос о возможности фикха (в его социально-правовом измерении) в российском контексте; 3) вопрос о месте мусульман в светском обществе; 4) вопрос о взаимоотношении мусульман с представителями других традиционных религий России; 5) вопрос о месте российского мусульманства в контексте «русской идеи» и «евразийского проекта».

Пока не будут даны четкие и осмысленные ответы на эти вопросы, говорить о какой-то общероссийской мусульманской стратегии мы едва ли сможем. А ответы на них не будут даны до тех пор, пока у нас отсутствует богословская и философская дискуссия по теме; пока фетвы, призванные определить границы «ортодоксии» и «ереси», у нас принимаются в кулуарах конференций; пока всё ограничивается фейсбучными дискуссиями с постами в духе «сам дурак» и цитатами из

<sup>1</sup> Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия и спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016.

<sup>2</sup> Мухетдинов Д. В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби // Ислам в современном мире, № 12 (4), 2016; Khalil M. H. Islam and the Fate of Others: The Salvation Question. Oxford: Oxford University Press, 2012.

инстаграма — короче говоря, пока у нас отсутствует *осмысленное и подлинно научное пространство диалога*.

Как только мы определимся или хотя бы примерно поймем, какой мы видим «российскую мусульманскую идентичность», мы сможем осмысленно говорить об образовательной стратегии и идеале «просвещенного мусульманина». Сейчас я могу лишь вкратце высказать свои мысли по теме, не претендуя на учет всех нюансов и деталей.

В целом, как я полагаю, в концепции российской системы исламского образования нам необходимо сделать ставку на обновленческую линию осмысления ислама, при этом формируя у студентов разносторонний и плюралистичный взгляд. Она должна соединить в себе четыре образовательные традиции: неомодернистскую исламскую, классическую исламскую, российскую исламскую и мировую исламоведческую. Некоторые реформаторы призывают не изучать средневековую традицию, поскольку она является «мракобесной». Я не могу согласиться с таким подходом. Средневековая традиция — это кладезь знаний, но в то же время в ней присутствуют и многочисленные предрассудки. Наши студенты должны изучать ее, используя критический подход. Я мечтаю о том, что нам удастся воспитать поколение мусульманских интеллектуалов, у которых на одной полке будут стоять «Мухтасар ал-Кудури», «Воскрешение наук о вере» ал-Газали, «Мекканские откровения» Ибн ‘Араби, «Опровержение опровержения» Ибн Рушда, «Послание о единобожии» Мухаммада Абдо, «Доказательства божественного милосердия» Мусы Бигиева, «Исламская методология в истории» Фазлура Рахмана, «Лекции по Корану» Мухаммада Аркуна, «Радикальная реформа» Тарика Рамадана, а также труды Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Хайдеггера, Делёза, Соловьева и Бердяева. Подготовка столь разносторонних интеллектуалов, знакомых с разными направлениями исламской, российской, европейской и восточной мысли, — это амбициозная задача. Тем не менее в современном глобальном мире мусульмане должны сочетать в себе несколько интеллектуальных традиций, в противном случае они не смогут обращаться к представителям разных культур на понятном им языке. К тому же я убежден, что все эти традиции только обогащают человека и его понимание Корана. Любая глубокая мысль и любой искренний поиск истины не могут не быть чем-то *богоугодным*.

*Д. Х.: Российский читатель чувствует явный недостаток в качественной литературе по мусульманскому обновленческому движению. В заключение я хотел бы спросить у Вас, какие книги Вы могли бы посоветовать людям, интересующимся данной темой?*

*Д. М.:* Действительно, хорошей литературы по современному обновленческому движению на русском языке почти нет. Для начала я призываю

читателей ознакомиться с теми материалами, которые мы выпускаем в издательстве «Медина». Большинство из них имеются в открытом доступе на официальном сайте издательства ([www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)) и нашего проекта «Российское мусульманство» ([www.islamrf.org](http://www.islamrf.org)). Думаю, мой сборник «Ислам в XXI веке: программа обновления» может служить введением в тему. Основным печатным изданием российского обновленческого движения является выпускаемый нами альманах «Исламская мысль: традиция и современность» (отв. ред. — С. Ю. Бородай). Пока издан только один том, который посвящен проблеме всеохватности божественной милости, тасаввуфу и коранической герменевтике. На сентябрь мы запланировали выход второго тома, который будет посвящен современному обновленческому движению и другим актуальным темам. Под моей редакцией выходят ежеквартальные журналы «Минарет Ислама» и «Ислам в современном мире», где нередко затрагивается обновленческая тематика. Наиболее фундаментальной монографией, выражающей обновленческие идеи, на данный момент является труд профессора Тауфика Ибрагима «Коранический гуманизм».

Из других работ, доступных на русском языке, я бы выделил труды Тарика Рамадана, «На пути к исламской реформации» Абдуллы Ахмеда ан-Наима, «Философию современной мусульманской реформации» ал-Джаноби, статьи Е. А. Фроловой в учебнике «История арабо-мусульманской философии» (под ред. А. В. Смирнова) и в ежегоднике «Ишрак» (под ред. Я. Эшотса), а также ее монографию «Арабская философия: прошлое и настоящее».

К сожалению, эти работы годятся только как вводные, поскольку они дают лишь фрагментарное представление об обновленческом движении. В связи с этим я призываю всех изучать английский и арабский языки, на которых публикуют свои труды неомодернисты. На мой взгляд, пристального внимания заслуживают работы Фазлура Рахмана, Насра Абу Зайда, Мухаммада Аркуна, Халеда Абу ал-Фадла, Мухаммада Шахрура, Фариды Исака и Амины Вадуд. Кстати, в ближайшее время ИД «Медина» планирует запустить серию, в рамках которой будут изданы труды этих и других представителей обновленческого движения.

*Д. Х.: Будем ждать выхода этих книг. Благодарю Вас, Дамир-хазрат, за интересную и содержательную беседу!*

**Д. М.:** Спасибо. Всего хорошего! Мир вам!

**Беседовал Д. З. Хайретдинов**