



26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-27-42

Д. В. Мухетдинов

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург;
Московский исламский институт, г. Москва

ДЕМОКРАТИЯ В СВЕТЕ ИСЛАМСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ: КОНЦЕПЦИЯ ХАЛЕДА АБУ ЭЛ-ФАДЛА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф., директор Центра исламских исследований Восточного

факультета. Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена анализу политико-правовой концепции исламского мыслителя Х. А. эл-Фадла. Эта концепция оценивает потенциал исламской традиции для легитимации демократии. В статье говорится, что концепция эл-Фадла является не очередным проектом «исламской демократии», а анализом взаимосвязи демократического этоса и исламских политических ценностей. Показывается, что адекватное понимание данной взаимосвязи требует осмысления коранической антропологии — в частности, идеи человеческого призвания. Обосновывается логический переход от признания суверенитета Бога и статуса человека в качестве Его земного наместника к недопустимости узурпации власти. В статье доказывается, что эл-Фадл допускает историческую изменчивость форм сдержек и противовесов, препятствующих узурпации власти. Следовательно, им акцентируется именно демократический этос, а не частная политическая теория или конкретный политический режим. Отмечается неправомерность монополизации демократического этоса западной культурой,

с одной стороны, и монополизации шариата исламистами — с другой. В заключении автор очерчивает общее понимание природы шариата и шариатских оснований политической практики в концепции эл-Фадла.

Ключевые слова: демократический этос, шура, справедливость, политические добродетели, права человека, женский вопрос, шариат.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Демократия в свете исламской политической морали: концепция Халеда Абу эл-Фадла // Ислам в современном мире. 2020; 1: 27–42;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-27-42

Статья поступила в редакцию: 15.11.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

Халед Абу эл-Фадл (р. 1963) — американский юрист и исламовед кувейтского происхождения, профессор Школы права Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, специалист в области международных прав человека, исламского права, теории правовых систем. Его исследования в первую очередь обращаются к проблеме совместимости демократии и ислама. основополагающая идея эл-Фадла, если выразить ее в форме простой смысловой связи, заключается в следующем: ислам естественным образом ведет к плюралистическому и демократическому этосу, который, в свою очередь, способствует реализации основных прав человека. Разумеется, речь идет о внутренней, потенциальной нормативности ислама — т. е. о том, что ислам в принципе и без всякого концептуального насилия подлежит такому истолкованию, — а не о простом историческом описании путей его развития. Тем не менее любая идея подобного рода оказывается многосоставной и неизбежно балансирует между нормативной и дескриптивной претензией, поскольку не может совсем отказаться от описания определенных демократических тенденций в самом историческом исламе: как на практике, так и в теории, разрабатываемой многими выдающимися мыслителями (не говоря уже об источниках религии — Коране и Сунне).

Аргументацию эл-Фадла в защиту собственной точки зрения скептик вправе предварить достаточно формальным замечанием: если Аллах знал о демократии, то почему же Он не призвал к ней непосредственно Своим Писанием? Ответ, по всей видимости, состоит в том, что Коран (едва ли сводимый к правовому сборнику) в первую очередь задает этический горизонт, делающий возможным вполне естественный переход к демократическому этосу. Действительно,

в Коране не употребляется соответствующее слово — «демократия», однако подобное наблюдение не доказывает, что идея демократии (или, скорее, демократический этос) противоречит ценностному содержанию Корана. Строго говоря, тот очевидный факт, что демократия по своему генезису является *внекоранической* концепцией, не делает ее чуждой ни духу, ни букве (поскольку именно буква выражает дух) Писания. Не делает ее *антикоранической* или же совершенно чуждой кораническому мировидению. Сам текст содержит свидетельства в пользу моральной оправданности демократии, а также указания на определенные демократические *принципы* (при этом статус данных принципов — этический, а не политический в сугубо техническом смысле) или же на прототипы/аналоги данной идеи. Можно не соглашаться с определенными проектами демократии, конкретными моделями — в том числе теми, которые предлагает эл-Фадл, — однако необходимо признать, что отсутствие понятия «демократия» в Коране и Сунне *само по себе* ничего не опровергает (как, впрочем, и не доказывает). Абу эл-Фадл отмечает, что тезис о рождении современной демократии в ином (не исламском) контексте, т. е. мысль об отсутствии непосредственной *генетической* связи между современными демократическими системами и исламом, не может выступать серьезным возражением против развиваемой им теории:

«...и демократия, и ислам определяются в первую очередь своими моральными ценностями, а также преданным отношением своих сторонников, но никак не способами, с помощью которых эти ценности и обязательства применяются. Если мы сосредоточимся на рассмотрении этих фундаментальных моральных ценностей, то мы увидим, что традиция исламской политической мысли содержит как интерпретационные, так и практические возможности, осуществлением которых может быть демократическая система»¹.

Возможно, эту мысль могло бы прояснить следующее сравнение: в Коране не найти каких-либо упоминаний о законах ядерной физики или же о постулатах специальной теории относительности. Даже если вы сторонник доктрины «исламизации знания», т. е. исходите из того, что Коран уже содержит (пусть на глубоком смысловом уровне и за целой толщей метафор) прообразы формулировок рассматриваемых научных законов, вы все равно не сможете отрицать отсутствие конкретных формул, специальной лексики, т. е. их *прямых формулировок*. Впрочем, программа «исламизации знания»

¹ El Fadl Kh. A. Islam and the Challenge of Democracy // Boston Review. 2005. Vol. 28. No. 2, April/May. P. 5.

берется нами в качестве крайнего случая. Разумеется, ее отличают неадекватные представления как о природе науки, так и о самом Писании. Коран описывают в качестве всеобъемлющего протонаучного текста. Однако та же самая логика лишает Писание подлинного духовно-этического измерения.

Для сторонника «исламизации знания» наука образует серию завершенных учений, а не парадигматически ограниченное и принципиально опровергаемое знание, производимое вполне мирской корпорацией ученых. В действительности же любое научное знание содержит в себе нечто гипотетическое (это не основание сразу сбрасывать его со счетов, поскольку любая критика научной теории вполне конкретна), а потому не может служить в качестве герменевтической оптики для интерпретации Корана. Толкуя Коран в свете *сегодняшнего* научного знания, мы невольно ставим его в зависимость от наших ненадежных эмпирических суждений.

Разумеется, наше сравнение, как и любое другое, имеет свои недостатки. И все же выводы, которые можно из него сделать, вполне понятны: Коран не призывает к установлению конкретных политических систем, подобно тому как он не формулирует конкретные научные теории. Таким образом (и это важное замечание), эл-Фадл не предлагает своеобразную версию некоей «исламизированной демократии» и не устанавливает прямую связь между демократией и историческим исламом. Скорее, его тезис касается именно *совместимости* ислама и демократии или даже более — соответствия демократии исламским ценностям. Согласно анализу эл-Фадла, исламская традиция плюралистична и включает в себя ряд концептов, которые можно сравнить с таковыми в современных демократиях. Один из них — необходимость проведения консультаций — т. н. *шура*. Кораническая шура — это не какой-то конкретный политический механизм или простой формально-процедурный принцип, призванный заменить современные демократии (никакого детального правового описания реализации шуры в Коране или хадисах обнаружить невозможно). Эл-Фадл отмечает, что в широком смысле шура означала сопротивление автократии, которая введена силой или поддерживает угнетение, т. е. в первую очередь представляла собой моральную установку, которая по-своему осуществлялась во времена Пророка (и по-своему осуществляется в современных демократиях).

В связи с этим американскому мыслителю важен именно демократический этос (т. е. *этика шуры*) — важен тот факт, что Коран поручает людям реализовывать его принципы коллективно, но никак не узкая трактовка шуры как процедуры совещания с особой группой людей, достойной консультации (как шура стала пониматься в IX в.). *Историческая шура* имеет значение исключительно в качестве примера

осуществления *этики шурь*. Коран, по наблюдению эл-Фадла, предписывает даже пророку Мухаммаду решать практические вопросы, совещаясь с общиной. Кроме того, добавляет американский мыслитель, ранние мусульманские правоведы соглашались друг с другом в том, что правительство существует по договору между правителем и управляемыми. Имелись некоторые допустимые расхождения во мнениях относительно статуса этого договора, но все были согласны, что в той или иной форме правительству требуется добровольная народная поддержка. Данный взгляд базируется на классической идее *байа*, или клятвы верности. Особо отметим этот момент: в соответствии с примером пророка Мухаммада, для того чтобы быть легитимными, правительства должны получать одобрение со стороны народа. У правоведов не было согласия относительно того, как и от кого получить эту клятву и что делать в случае, если таковой не последовало. Но все они придерживались принципа управления по взаимному согласию¹.

Согласно эл-Фадлу, ссылающемуся в данном случае на Ибн Халдуна, исламская политическая теология отвергает как власть старейшин или же наиболее сильных членов племени (т. е. не принимает «*трайбализм*» как таковой), так и наследственную монархию. Халифат, провозвестником которого стал ислам, означает не конкретную политическую систему (форма реализации халифата зависит от места и времени), но принцип *верховенства права*, который воплощается в исторически изменчивых формах. Главный вклад мусульман в осмысление политики и права — это создание первой, по сути, философии права (*усул ал-фикх*), о чем говорит и марокканский мыслитель М. Абид ал-Джабири. Основная интенция науки об основах права (т. е. философии права) — найти способы сократить произвол тех или иных акторов, вовлеченных в осуществление закона. Закон взыскует справедливости, и даже если самого наличия закона не достаточно для установления царства справедливости, он обеспечивает пространство для вынесения правосудных решений. Идея действующего механизма сдержек и противовесов, необходимого для торжества правового порядка, не родилась в Новое время в голове Монтескье и иных теоретиков разделения властей, но всегда принадлежала философии права, разрабатываемой мусульманами. Демократия, наилучшим образом поддерживающая механизм сдержек и противовесов, по словам эл-Фадла, является нравственным достоянием (а не просто частной политической системой) — идеалом, который не входил в противоречие с исламом, по крайней мере, с его источниками как

¹ См.: *El Fadl Kh. A. Islam and the State: A Short History* // Benard C., Hachigian N. (eds.) *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan. Conference Proceedings*, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2005. Pp. 13–16.

религии. Кроме того, демократия также не противоречит и размышлениям выдающихся исламских правоведов.

Почему же в таком случае существует столько препятствий на пути установления демократии в мусульманских странах? Повторим: речь не идет о некоей «американской демократии» и навязывании чуждых институтов извне. Вопрос касается того, чем ограничен потенциал государств с мусульманским большинством в деле развития демократических институтов на *их внутренней основе*. Американский теоретик права выделяет два вида причин: (1) связанные с укоренившимся в мусульманских странах авторитаризмом (для этого, в свою очередь, существовал ряд исторических предпосылок, которые мы не станем здесь разбирать); (2) связанные с концептуальными трудностями, сохранившимися в самом исламском наследии, — к ним, в частности, относится вопрос о том, как совместить идею абсолютного верховенства Божественной власти и идею народа, понимаемого в качестве источника власти.

Как мы говорили выше, американский мыслитель рассматривает демократию в качестве нравственного достояния человечества. В чем же, по мнению эл-Фадла, заключается моральная сила демократии? Демократический этос (частная реализация которого связана с политическим измерением) предполагает такое отношение к человеку, которое соответствует его высокому статусу в качестве наместника Аллаха на земле:

«Вот твой Господь сказал ангелам: “Я создам наместника на земле”. Они ответили: “Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхваляем Тебя и славим Твое святое (имя)?” Он сказал: “Я знаю то, что не знаете вы»» (Коран, 2: 30)¹.

Данный аят признает особую космологическую роль человека как носителя свободы и ответственности. Именно с этим признанием, как полагает эл-Фадл, исламская традиция связывала три основополагающие ценности в сфере социальной организации и политического правления, а именно: (1) достижение правосудия (путем сотрудничества различных социальных акторов), поскольку способность утверждать справедливость трактуется Кораном как уникальная человеческая способность; (2) сопротивление авторитаризму и учреждение консультативного принципа принятия решений — речь идет о консультациях внутри правительства и о консультациях правительства

¹ Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 35.

с народом, т. е. о самоценности политического участия (этики шуры); (3) устранение того, что американский философ-прагматист Дж. Дьюи называл «социальным садизмом» институтов — политическая система не должна унижать человека, устанавливать дистанцию посредством бюрократического отчуждения. Иначе говоря, в ее основании должно лежать сострадание и милосердие к отдельному человеку, а значит, ей следует быть достаточно гибкой, чтобы учитывать проблемы и интересы индивида.

Несмотря на такое понимание человеческого призвания, ислам не склонен идеализировать человека: он принимает во внимание многочисленные пороки, которые мешают людям поддерживать справедливый порядок. Среди этих пороков стоит выделить разобщенность, властолюбие и склонность к соперничеству, парадоксально уживающиеся в человеке с такими добродетелями, как стремление к справедливости и защита слабых. Любой человек, кем бы он ни был, не имеет непосредственного доступа к Божественной воле. Человек лишен также и Божественного совершенства в области познания, воли и суждения. Богооткровение (т. е., с точки зрения верующих мусульман, — Коран) является, таким образом, единственным источником информации о том статусе, которым Всевышний наделил человека. По этой причине исламская традиция рассматривает человеческое достоинство, отраженное в упоминаемом Писанием статусе «наместника», как внутреннюю норму, регулятивный принцип права, которым определена главная цель правовой системы — обеспечение возможностей для эффективного осуществления правосудия. По мнению эл-Фадла, мусульмане несут ответственность за создание управленческих структур, способствующих справедливости и милосердию. Иначе говоря, в той степени, в какой социальный порядок успешен в установлении справедливости и милосердия, он пребывает в согласии с верховной Божественной властью. Сошлемся, например, на следующий аят, провозглашающий принцип шуры и ценность милосердия:

«Это милость Аллаха, что ты был мягок по отношению к ним (верующим). Если бы ты был грубым и жестокосердным, то они непременно покинули бы тебя. Извини же их (вину), попроси для них прощения (Аллаха) и советуйся с ними о делах. Когда же ты примешь решение, то уповай на Аллаха, ведь Аллах любит уповающих (на Него)» (Коран, 3: 159)¹.

Поскольку Коран является последним судьей над любыми человеческими судами, но сам по себе не является социальным актором и в силу этого требует толкования, тезис о Божественном суверенитете

¹ Священный Коран. С. 212.

означает в первую очередь доктрину верховенства права, свободного от произвола индивидов. Идея Бога как источника права, осмысленная иначе, рискует оказаться опасным миражом, иллюзией, будто возможно существование идеальной правовой системы, напрямую освященной Божественным авторитетом. Шариат, идея которого центральна в исламском послании, по мнению эл-Фадла, все же дело человека — дело, к которому того призвал Всевышний, указав на моральные условия, позволяющие исторической правовой системе соответствовать Его воле. Со всей необходимой строгостью данную позицию можно выразить следующим образом: неизбежным человеческим делом является использование собственного разума в процессе *разработки* шариата. Признание Божественного суверенитета в таком случае означает согласие с моральными ограничениями. Их начало лежит в онтологическом достоинстве статуса, которым наделил человека Бог. Таким образом, постижение Божественного закона предполагает усилия человеческого разума и тем самым оставляет место для вполне земной активности.

По этой причине Абу эл-Фадл вводит крайне важное в данном контексте различие между самим правом (идеей шариата или шариатом как идеалом) и конкретными нормами права, на разработку которых в исламе наложены определенные ограничения (например, через классический принцип приумножения добра и сокращения зла). Совокупность созданных человеком норм права при всей чистоте его помыслов и верности этим ограничениям, выведенным из идеи права, никогда, тем не менее, не совпадет с правом как таковым — Божественным шариатом в строгом смысле слова. Иначе говоря, Абу эл-Фадл строго различает шариат в собственном смысле слова и фикх, включающий не только специальную дисциплину, но и разработанные в ее рамках правовые кодексы. В данной трактовке под шариатом подразумевается Божественный закон, работа над поиском которого никогда не будет завершена, поскольку он *всегда* дан в субъективной перспективе человеческой практики, т. е. в оптике фикха. Шариат — это одновременно дело человека и ускользающая от него возможность совершенного понимания Божественной воли¹. Когда факих формулирует позитивную правовую норму, эта *выведенная* норма уже не является Божественным законом, поскольку оказывается результатом человеческой деятельности. Последний по определению допускает улучшение, т. е. движение в сторону еще большего совершенства. Отсюда проистекает важное следствие, а именно: ни одна норма права, в том числе выведенная самым праведным человеком, не может считаться фактическим отражением

¹ См. подробнее: *El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2014. Pp. 309–311.

закона, установленного Богом, хотя такая интерпретация Его закона (чем и является норма права) потенциально способна соответствовать Его воле. Таким образом, сила человеческого обоснования предложенной формулировки не зависит от каких-либо ссылок на действительное исполнение Божественной воли.

В связи с этим уместно обратиться к проблеме халифата¹. Как утверждает эл-Фадл, в теории исламская политическая доктрина рассматривала власть халифа (наследника Посланника Аллаха) ограниченной общественным договором о соблюдении правителем принципов шариата. Подобный договор обладал прагматической природой и заключался правителем с теми, кто обладал силой его поддерживать и обеспечивать верность основной массы населения. При этом конкретные нормы шариата не считались (по крайней мере в теории и за некоторыми исключениями) создаваемыми государством — государство обязалось выступать лишь в качестве защитника данных норм, на что и указывал соответствующий договор. Факихи, исламские ученые, занятые выведением и кодификацией конкретных законов, достаточно часто легитимировали несправедливое поведение правителя, т. е. служили его интересам, однако они также могли использовать свой авторитет (история знает такие прецеденты) с целью ограничить несправедливость государственной администрации. Современные версии «исламского государства» во многом лишены даже такой возможности, поскольку превращают факихов в своеобразных наемных чиновников. В итоге грань между защитником шариата и его создателем в случае современных государств становится эфемерно тонкой, а это, в свою очередь, ведет к авторитаризму и уничтожению шариата под шариатскими же лозунгами. С институциональной точки зрения, халиф прошлого был лишь исторически конкретной формой народного представительства всех людей как наместников, обязанных со своей стороны представлять Божественную волю. Если внутренние проблемы данной формы становятся более заметны на занимаемой нами временной дистанции, то сегодня следует искать более эффективные пути реализации идеи представительства. По мнению американского мыслителя, современная демократия куда в большей степени отвечает этой идее, нежели практика *бай'а* первых веков ислама, а значит, в большей степени соответствует достоинству человека.

Абу эл-Фадл убежден, что исполняющим Божественный приказ, т. е. признающим суверенитет Бога, может считаться лишь то правительство, которое не претендует на тотальный контроль над душами, свободой и ответственностью индивидов, т. е. не выдает свой

¹ О халифате как морально-политическом концепте см.: *El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age. С. 391–415.*

условный и относительный суверенитет за абсолютный¹. Условием шариатской легитимности правительства, таким образом, оказывается реализация полученных от Бога принципов справедливости и милосердия, одно из обязательных требований которой — обеспечение правосудия и защита прав человека. Признание ответственности человека за формирование, исполнение решений и оценку деятельности этого правительства не ставит под сомнение верховную Божию власть и не претендует на присвоение абсолютного авторитета Аллаха². Скорее, в таком признании выражается нежелание перекладывать на Него ответственность за неудачи и ужасы земной политики. Претензия тех или иных групп и индивидов на абсолютную власть, в свою очередь, всегда оборачивается жаждой власти над человеческой жизнью и смертью, не знающей иных обозримых пределов, кроме своеволия правителей. В таком случае распространение милосердия и справедливости посредством социального сотрудничества способно отвратить человека от порочной склонности к тирании, т. е. от идолопоклонства земной власти, затмевающего для него святость человеческой жизни и свободы.

Выше мы говорили о правовых принципах, призванных ограничить различные ветви власти. Одним из подобных внутренних ограничений, описываемых в традиционном фикхе, являются *макасид аш-шариа ал-исламийа* — цели шариата. Эти цели, а именно: охрана жизни, охрана беспрепятственного исповедания религии, охрана семьи, охрана разума и охрана собственности, — отражают намерения, в соответствии с которыми должны разрабатываться и применяться конкретные нормы права. Согласно эл-Фадлу, поиск эффективных способов достижения *макасид аш-шариа* — одна из насущных задач современной политической теории и практики, которые не могут быть ограничены в своем поиске ничем, кроме самих *макасид*. Следовательно, примеры прошлого не являются неизменными нормативными моделями, а помогают нам осознать исторические ошибки и служат источниками вдохновения. По мнению американского мыслителя, решение упомянутой задачи сегодня естественным образом подталкивает к принятию и защите международных прав человека, но не в качестве совершенной и не подлежащей обсуждению системы, а как обширной сферы совместной работы ученых и политиков. В такой теоретической перспективе система международных прав человека перестает быть очередным недостижимым для критики идолом и становится платформой продвижения универсальных ценностей.

¹ См., например: *El Fadl Kh. A. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005. Pp. 30–33.

² *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press, 2001.

Из сказанного выше становится ясно, что исламская традиция содержит идеи представительства, совещания с сообществом и процессуальных гарантов правительственной легитимности (договора, который в современных условиях *функционально замещается* конституцией). Одним из главных препятствий реализации воплощенного в этих идеях демократического потенциала ислама стал колониализм¹, заставивший мусульманские народы забыть о богатстве собственного цивилизационного наследия и лишивший их возможности развить локальные институты. Продуктивность обращения к наследию со стороны посвятивших себя антиколониальной борьбе мусульман была объяснимым образом ограничена конфронтационной установкой. Данная установка предопределяла специфику их герменевтической практики: идеи религиозной традиции толковались в таком ключе, чтобы наиболее резко отделить исламские ценности от ценностей «враждебного» Запада. Мало кто ставил вопрос о соответствии действий европейских народов провозглашаемым ими же ценностям и о последовательности в утверждении демократических идеалов.

Можно сказать, что Запад, подобно мусульманам, лишь сейчас перестраивает для себя демократию и учится относиться к ней серьезно. При этом речь не идет о неизбежном прогрессе. Переложение бремени ответственности на автоматически идущий своим ходом прогресс ничем не отличается от переложения ее на Бога. Поскольку демократия, согласно эл-Фадлу, является практикой свободы, она требует неустанной работы, внимания к изменчивым историческим условиям и творческого подхода. В связи с этим современным мусульманам необходимо проявить твердость и воздержаться от поспешной самоидентификации с тем образом, посредством которого их изображают западные СМИ и популярная культура в целом. Запад не имеет монополии на демократические ценности, а потому роковой ошибкой будет реакционное противопоставление собственной традиции и демократии, якобы отражающей все пороки западного человека. Колониальная система неразрывно связана с нехваткой демократического этоса и отрицанием человеческого достоинства, а потому неправомерно отвергать демократию лишь на том основании, что ее *пропагандируют* на Западе. Сегодня уже не вызывает сомнений, что универсализм оказывается более мощным оружием против рецидивов колониализма, нежели антиколониальные идеологии. Таким образом, утрата антиколониальной повестки дня своей актуальности определяет задачу современных мусульман — проявить чуткость к тем элементам цивилизации (как западной, так и исламской), которые заключают в себе универсальное содержание. Существование последнего всегда протекает в местных уникальных

¹ *El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age. Pp. 203–215.*

формах, однако не превращается благодаря этому в факультативную частность. Выявление в исламском наследии общезначимых ценностей предполагает отказ от апологетической дискурсивной позиции, повышение уровня самокритики и укрепление духа сотрудничества. Одним (но только одним) из условий успеха данного предприятия является глобальное распространение этоса демократии. Эл-Фадл убежден, что нельзя воспрепятствовать демократическим чаяниям индивида иначе как унижая присущее ему человеческое достоинство. Однако необоснованное ограничение свободы и ответственности человека наносит вред и самим правителям, поскольку, как говорил Н. А. Бердяев, «господин знает лишь ту высоту, на которую его возносят рабы». С этим высказыванием мог бы согласиться и Абу эл-Фадл.

Его решительность в переоценке традиционных ценностей — следствие веры в преобразующую силу религии, которая защищает неотъемлемое право человека самостоятельно определять свою судьбу и не хранить верность культурным формам, если те препятствуют реализации его потенциала. Одна из таких культурных форм, по мнению эл-Фадла, связана с неравноправием мужчин и женщин, которое обычно не воспринимается традиционными мусульманскими обществами в качестве проблемы. Более того, поверхностные апологеты идеализированной истории ислама, неспособные обрести критическую дистанцию по отношению к ней в опоре на исламские ценности, с подозрением относятся к любому упоминанию данной темы. Поскольку источником критики и имманентного обновления для них не могут стать транслируемые самой традицией (всегда неоднородной и плюралистичной) универсальные ценности, разговор о пересмотре устоявшегося порядка неизбежно оценивается ими как орудие культурной интервенции Запада. Эл-Фадл считает отношение к женскому вопросу тестом, определяющим степень готовности современных исламских мыслителей к обновлению собственной традиции путем развития ее потенциала в текущих условиях.

Помимо признания полноты политических прав женщин, американский мыслитель убежден в дозволенности женского руководства пятничной молитвой. По мнению эл-Фадла, дело не ограничивается тем, что женщина может знать порядок проведения намаза не хуже мужчины. Даже строгий подход к кандидату на руководство коллективной молитвой, в соответствии с которым последний должен отличаться большей ученостью в вопросах веры, нежели остальные члены общины, не является по умолчанию дискриминационным в отношении женщин. Для того чтобы обосновать свою точку зрения, эл-Фадл ссылается на прецедент Пророка, разрешавшего женщинам возглавлять семейную молитву и обучать других мусульман религии. Таким образом, Мухаммад фактически признавал, что женщины способны

понимать Коран не хуже мужчин, а значит, никаких препятствий для руководства женщиной коллективной молитвой, кроме многовекового обычая, считает эл-Фадл, не существует. Аналогичное отношение он демонстрирует и в дебатах, посвященных проблеме ношения хиджаба. Разбирая два коранических айата, затрагивающих тему женской одежды (Коран, 24: 31 и 33: 59), эл-Фадл проблематизирует устоявшийся в мусульманской среде взгляд, согласно которому Коран с полной однозначностью высказывается о волосах женщины. Он считает, что женщина вправе отказаться от хиджаба, если ощущает нежелательное внимание и опасность, связанные с его ношением. Хотя аргументы американского исследователя, опирающиеся как на толкование Корана, так и на исторические факты, могут показаться не вполне убедительными, они заслуживают критического внимания, а не неистового осуждения автора. Для того чтобы не заниматься пересказом, отсылаем читателей к небольшой фетве эл-Фадла, специально посвященной данному вопросу¹.

Халед Абу эл-Фадл не отходит от традиционной «шариатской парадигмы» в истолковании ислама. И все же было бы несправедливым полагать, будто он демонстрирует не критическое отсутствие дистанции по отношению к традиции исламского права. Об этом свидетельствует его постоянное обращение к этической основе разрабатываемых правовых норм, указание на роль человеческого разума в разработке фикха и подчеркивание недостаточности даже самого безукоризненного толкования правовых источников для обеспечения социальной справедливости и милосердия. По-настоящему справедливое и милосердное общество, раскрывающее простор для самореализации и самопознания человека, требует активного сотрудничества индивидов в практическом поиске добра, истины, красоты и иных добродетелей. Следовательно, никакое знание о праве не приведет нас к исполнению Божественной воли без соответствующих усилий, направленных на достижение целей права. Права личности очерчивают пределы, в которых стремление к добродетелям не лишено смысла, поскольку переступание указанных пределов равнозначно несправедливому (и, тем самым, недобродетельному) поведению. Будучи по своей природе минимальным условием добродетельной жизни, соблюдение прав личности не превращает полноту реализации человеческого потенциала в набор технических или формальных юридических задач.

Эл-Фадлу интересен переход от исторического фикха к более широкой тематической области, а не сведение всех связанных с исламом вопросов к узкой сфере фикха. В этом отношении его подход нельзя

¹ Эл-Фадл Х. А. Фетва о допустимости не носить хиджаб (О том, что разрешено не носить хиджаб). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfafaon.html>

упрекнуть в легализме, узком юридизме или косной фикховости, несмотря на свойственное мыслителю признание большого потенциала исламской политико-правовой традиции, раскрываемого посредством критического анализа соответствующего исторического контекста. Производимое им обращение к шариату не претендует на всеобъемлющее объяснение феномена религии. Скорее, оно продиктовано желанием преодолеть ряд штампов, циркулирующих в современных дискуссиях о шариате, — например, тезис о присущей ему концентрации на обязанностях в ущерб правам. Поскольку американский исследователь считает восприятие традиции исламского права существенным образом искаженным последствиями колониализма, он стремится освободить мусульманскую и немусульманскую общественность от некоторых стереотипов в отношении шариата. Его работа в этом направлении служит отличным примером подлинно критической установки, одинаково далекой от «ваххабитской» апологетики и «западнического» самоосуждения. Такая преданность критическому идеалу позволила Халеду Абу эл-Фадлу внести неоценимый вклад в дискурс неомодернизма, а именно: разрушить исламофобские и исламистские претензии на монополию в понимании шариата.

Литература:

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями Абдуллы Юсуфа Али / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

El Fadl Kh. A. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists. San Francisco: HarperOne, 2005. 320 p.

El Fadl Kh. A. Islam and the Challenge of Democracy // Boston Review. 2003. Vol. 28. No. 2. April/May. P. 5–25.

El Fadl Kh. A. Islam and the State: A Short History // Benard C., Hachigian N. (eds.) Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan. Conference Proceedings, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2003. Los Angeles, California, 2003. Pp. 13–16.

El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 556 p.

El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Press, 2001. xxii + 361 p.

References

El Fadl Kh. A. (2005). *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne. 320 p.

El Fadl Kh. A. (2003). *Islam and the Challenge of Democracy* // Boston Review. Vol. 28. No. 2, April/May. Pp. 5–25.

El Fadl Kh. A. (2003). *Islam and the State: A Short History* // Benard C., Hachigian N. (eds.) Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan. Conference Proceedings, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2003. Los Angeles, California. Pp. 13–16.

El Fadl Kh. A. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers. 556 p.

El Fadl Kh. A. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press. xxii + 361 p.

DEMOCRACY FROM THE POINT OF VIEW OF ISLAMIC POLITICAL ETHICS: KHALED ABOU EL FADL'S DOCTRINE

Abstract. This paper focuses on the analysis of the Islamic thinker Kh. A. El-Fadl's political and legal conception. This conception assesses the potential of the Islamic tradition for the legitimization of democracy. We indicate that El-Fadl's concept is not another 'Islamic democracy' project, but an analysis of the relationship between democratic ethos and Islamic political values. It is demonstrated that an adequate understanding of this relationship requires a comprehension of Qur'anic anthropology — the idea of human call, in particular. The logical transition from acceptance of God's sovereignty and the status of man as His earthly governor ('a successive authority') to the inadmissibility of usurpation of power is considered reasonable. The article proves that El-Fadl allows historical variability of the forms of checks and balances that impede usurpation of power. Therefore, he emphasizes precisely the democratic ethos, and not a particular political theory or a specific political regime. The irregularity of the monopolization of a democratic ethos by the Western culture, on the one hand, and the monopolization of Shari'a by Islamists, on the other, is thoroughly noted. In the conclusion the author outlines a general understanding of the nature of Shari'a and the Shari'ah foundations of political practice in the concept of El-Fadl.

Keywords: democratic ethos, shura, justice, political virtues, human rights, women's issue, Shari'a.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);
Head of the Centre of Islamic Studies, professor Faculty of
Oriental Studies, Saint Petersburg State University.
(11, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

