

26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-2-165-182



Д. В. Мухетдинов

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

ФИЛОСОФИЯ ИСМАИЛА РАДЖИ АЛ-ФАРУКИ: В ПОИСКАХ НЕОМОДЕРНИЗМА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович — канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета. Санкт-Петербургский государственный
университет

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986) — палестино-американского исследователя, одного из основателей американского исламоведения. В работе сделан акцент на его представлениях о сущности ислама как «метарелигии». Анализируется творческая эволюция ал-Фаруки, а также его воззрения на специфичность ислама, Единобожие, проблему свободы воли и предопределения, предназначение мусульманина, исламский миропорядок и др. Автор приходит к выводу, что творчество ал-Фаруки трудно причислить к какому-либо конкретному направлению исламской мысли, а его идеи в целом могут быть охарактеризованы как синтез салафизма и неомодернизма.

Ключевые слова: ал-Фаруки, салафизм, неомодернизм, арабизм, философия религии.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. Ислам в современном мире, 2018; 2: 165–182; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-165-182

Статья поступила в редакцию: 16.04.2018

Статья принята к публикации: 18.05.2018

§ 1. Биография

Исмаил Раджи ал-Фаруки (1921–1986) — один из наиболее влиятельных мусульманских мыслителей второй половины XX века в США. Его считают одним из основоположников современного американского исламоведения, новатором в области межрелигиозного диалога, выступавшим с исламских позиций. На его творческое становление оказали влияние многие факторы: палестинские корни, ощущение принадлежности к арабской культуре, убежденность в истинности исламской картины мира, опыт столкновения с западной колониальной экспансией и др. Проблемы идентичности, аутентичности, окультуривания и западного политического и культурного империализма постоянно присутствовали в его творчестве, хотя и решались по-разному в разные периоды его жизни.

Исмаил Раджи ал-Фаруки родился 1 января 1921 г. в Яффе (на тот момент — территория Палестины). Его отец был профессиональным исламским судьей (*кадием*). Религиозные знания ал-Фаруки получил в семье и в школе при местной мечети. В 1936 г. он стал посещать французскую католическую школу. По ее окончании отправился в Бейрут, где поступил в Американский университет, а в 1941 г. — получил степень бакалавра. После учебы ал-Фаруки выбрал государственную службу, и в 1945 г. был назначен на пост губернатора Галилеи (как подмандатной британской территории). Однако его политическая карьера завершилась довольно скоро — уже в 1948 г., когда было создано Государство Израиль, и ал-Фаруки стал одним из многочисленных палестинских беженцев. Вместе с семьей он перебрался в Ливан, а оттуда — в США. В Америке ему удалось сделать академическую карьеру. Он защитил две магистерские диссертации (одну — в Индианском университете, другую — в Гарварде), а в 1952 г. получил степень доктора наук. Его ранние научные исследования были посвящены философии, в них обнаруживается сильное влияние феноменологической системы Макса Шелера (1874–1928), в частности, его учения об интуиции, в котором ал-Фаруки находил общее с религиозными представлениями

о роли сердца в богопознании. Получив профессиональное академическое образование, ал-Фаруки отправился в Египет, где планировал заняться углубленным изучением исламской духовной традиции. С 1954 по 1958 г. он учился в ал-Азхаре. Затем вернулся в Северную Америку, где на протяжении двух лет преподавал в Университете МакГилла (Монреаль, Канада). После этого его пригласили в качестве профессора исламоведения в Центральный институт исламских исследований в Карачи (1961–1963). Затем он вновь вернулся в США, где получил должность временного профессора истории религии в Чикагском университете, а в 1964 г. — должность адъюнкт-профессора в департаменте религии Сиракузского университета. В 1968 г. он переехал в Университет Темпл, где занял должность профессора исламоведения и истории религии, и где проработал вплоть до самой смерти в 1986 г.

Ал-Фаруки был плодовитым автором. Его перу принадлежат несколько десятков книг и более 100 статей. Его работы посвящены следующим темам: исламская философия и теология, ислам в современном мире, арабо-мусульманское искусство, сравнительное религиоведение, межрелигиозный диалог и др. Из наиболее важных его произведений следует упомянуть труды: «Об арабизме: 'уруба и религия» (1962), «Христианская этика» (1968), «Ислам и проблема Израиля» (1980), «Триалог авраамических религий» (1982), «Исламизация знания» (1982), «Таухид и следствия из него для мышления и образа жизни» (1982), «Ислам и другие верования» (1985), «Культурный атлас ислама» (1986)¹. Особое место в наследии ал-Фаруки занимает книга «Ислам: религия, практика, культура и миропорядок»². Она была опубликована уже после смерти ученого, в ней доступным языком излагаются его взгляды на исламское вероучение и на положение мусульман в современном мире. При анализе воззрений ал-Фаруки мы будем в значительной степени опираться на эту работу.

§ 2. Творческая эволюция

Ал-Фаруки занимали несколько основных идей, с разработкой которых связана вся его научная деятельность. Во-первых, он считал, что необходимо адекватное решение проблемы соотношения ислама и модерна; по его мнению, ни «салафитское», ни «модернистское»

¹ *Al-Faruqi I. R.* On Arabism: 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962; Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas. Montreal: McGill University Press, 1968; Islam and the Problem of Israel. London: The Islamic Council of Europe, 1980; Trialogue of the Abrahamic Faiths. Herndon, VA: IIIT, 1982; Islamization of Knowledge. Herndon, VA: IIIT, 1982; Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Kuala Lumpur: IIIT, 1982; Islam and Other Faiths. Beltsville, MD: Amana Publications, 1985; The Cultural Atlas of Islam. New York: Macmillan, 1986.

² *Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. London; IIIT, 2012.

решение не способно вывести исламский мир из цивилизационного кризиса (как следствие, он пытался сочетать элементы того и другого). Во-вторых, палестинский мыслитель был непримиримым борцом с западной системой ценностей, восходящей к эпохе Возрождения; он считал эту систему отражением языческого «натурализма». В-третьих, ал-Фаруки всячески подчеркивал необходимость сближения представителей главных авраамических традиций в деле борьбы с современным мироустройством; он видел в исламе «метарелигию», которая способна объединить под своими знаменами всех сторонников монотеизма.

Первый период творчества ал-Фаруки (1950–1960-е гг.) посвящен разработке идеи «арабизма», или «арабской идентичности» (*'уруба*). Она получила подробное развитие в книге «Об арабизме: *'уруба* и религия» (1962). Под арабизмом ал-Фаруки понимал принадлежность к арабскому духу, что достигается прежде всего через язык и культуру монотеистического типа. Ал-Фаруки определяет арабизм как главный принцип исламской истории, веры и культуры. Он «является столь же древним, как и сам арабский жизненный поток, поскольку это дух, который оживляет поток и дает ему импульс»¹. Арабизм не нужно мыслить как одну из форм национализма. Согласно ал-Фаруки, арабизм укоренен в универсальном послании Корана и потому является общим наследием всех мусульман. По его мнению, этот концепт охватывает все исламское сообщество, а также немусульман-арабов. Арабизм — это не просто идея, но реальность, идентичность и набор ценностей, являющихся составной и неотъемлемой частью идентичности всех мусульман и всех немусульман-арабов. В арабизме заключен сам дух уммы.

В конце 1960-х гг. ал-Фаруки отходит от идеи арабизма — по крайней мере, в ее крайней форме. В этот второй период своего творчества он сосредоточивается на универсализме ислама, что объясняется более активной его вовлеченностью в исламскую интеллектуальную деятельность в качестве академического ученого и лидера уммы. Палестинский мыслитель выдвигает тезис о том, что ислам является носителем совершенных универсальных ценностей. В его развитие он формирует программу «исламизации знания»². По убеждению ал-Фаруки, политический, экономический, религиозный и культурный упадок исламского сообщества является результатом развала образовательной системы. Решение проблемы предполагает, с одной стороны, принудительное изучение исламской цивилизации, с другой — исламизацию

¹ *Al-Faruqi I. R. On Arabism: 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. Pp. 2–5.*

² *Al-Faruqi I. R. Islamization of Knowledge. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.*

современного знания. Исламизация означает обработку современного знания посредством исламских по своему существу категорий и методов (нечто подобное было сделано мусульманами с античным наследием в классическую эпоху). Благодаря исламизации, полагает ал-Фаруки, универсальные этические ценности могли бы направлять использование знаний и в какой-то степени «переориентировать» всю западную технократическую цивилизацию. Палестинский мыслитель видел в таком «спасении Запада» одну из миссий исламской уммы¹. Именно поэтому ал-Фаруки приложил усилия к созданию Международного института исламской мысли в Виргинии в 1981 г. Задачей этого института является возрождение и реформирование исламской мысли и ее методологии с тем, чтобы умма могла эффективно справляться с вызовами настоящего времени и внести свой вклад в развитие человеческой цивилизации в той перспективе, которая задает смысл и направление, исходя из «божественного руководства»². Исламская модернизация без вестернизации — так можно было бы охарактеризовать главный принцип, которым руководствуется Международный институт исламской мысли в своей работе. Уже на протяжении многих лет он продвигает эту программу посредством публикаций, семинаров и конференций, а также путем создания сети подразделений на Ближнем Востоке, в Азии и Европе (в том числе в СНГ).

§ 3. Специфика ислама как религии

Логическую завершенность взгляды ал-Фаруки на исламское вероучение и на место мусульман в современном мире получили в книге «Ислам: религия, практика, культура и миропорядок»³. Следуя традиционному подходу, автор утверждает, что ислам, или смирение перед Всевышним, является универсальной религией («метарелигией»), которую проповедовали все пророки. Различия между пророческими миссиями суть различия в законе, а не в вероучительных и этических предписаниях. Последние универсальны, поскольку, во-первых, они не ограничены временем и местом, а во-вторых, в историческом плане были проповеданы всем народам, ведь Коран утверждает, что к каждому народу был отправлен посланник (Коран, 16: 36).

Главный вероучительный принцип ислама, согласно ал-Фаруки, — это Единобожие (*таухид*). Под ним подразумевается не только

¹ *Al-Faruqi I. R. The Path of Da'wah in the West // The Muslim World League Journal. Band 14. 1987. № 7–8. P. 55.*

² *Al-Faruqi I. R. Islamization of Knowledge. P. 12.*

³ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order.*

признание единственности Бога, но и признание Его трансцендентности, фундаментального отличия от тварного мира. Бог есть Творец и Господин мира, но при этом он также является Началом и Концом всего. В такой системе, полагает ал-Фаруки, человек должен мыслиться как слуга Бога. Это служение является творческим, поскольку его суть заключается в том, чтобы «стремиться вылепить из глины мира и человека то, чем они должны быть»¹. Таким образом, исламский взгляд на мир является «телеологичным» и «абсолютно позитивным»: ислам предписывает делать благие дела и верит в то, что человек способен подчиниться нравственному императиву и преобразить Вселенную.

Подобно многим другим реформаторам, ал-Фаруки выступает против идеи об абсолютной предопределенности поступков человека. Человек по своей природе действительно склонен к греху, к пренебрежению Богом; в то же время он склонен и к покорности перед Богом, и к благим делам. Человек волен выбирать между этими двумя вариантами, и его выбор не предопределен. Критикуя популярные детерминистские теории, палестинский мыслитель пишет: «Если бы человек был принужден следовать определенному пути, если бы у него не было свободы выбора, то его действия не были бы ни нравственными, ни безнравственными. В этом случае о поступках можно было бы судить только по их материальной пользе или вреду. Однако человек может сам выбирать свой путь. В противном случае, никто в здравом уме не счел бы его ответственным за то, что касается морали»².

Предшествующее рассуждение о двуликости человеческой природы не следует толковать в нативистском духе. На самом деле, полагает ал-Фаруки, ислам учит прирожденной невинности человека, и этим он отличается от христианства и других религий, где человек мыслится от рождения виновным. Ал-Фаруки отмечает, что библейский и коранический сюжет об ослушании Адама ислам трактует как его личный проступок, в котором он раскаялся и за который Бог простил его. Таким образом, в исламе отсутствует то, что можно назвать «деморализацией» человека, — объявление его существом грешным по факту его появления на свет. В противоположность этому, в Коране говорится, что главная миссия человека — быть наместником Всевышнего на земле. Устройство человека, как считает палестинский мыслитель, соответствует его задаче познавать и изменять мир: глаза, уши, осязание, вкус, обоняние, сердце, ум, воображение и память — все это необходимо для

¹ *Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 10.

² *Ibid.* P. 11.

того, чтобы обнаружить в творении «божественную гармонию»¹. Весь мир находится во власти человека, и даже Солнце, Луна и миллионы далеких звезд, полагает ал-Фаруки, были созданы с единственной целью — для пользы человека.

По мнению ученого, осознание универсальности атрибута тварности перед Богом ведет в исламе к полному делегированию Ему религиозной власти. Любая форма тирании и принуждения — политическая, экономическая, религиозная, интеллектуальная и проч. — противоречит исламу, и обязанностью мусульманина является ее свержение. Дорога к Богу, полагает палестинский мыслитель, должна быть открытым и свободным путем с одним-единственным требованием для путешественников — осознавать собственную сотворенность. Как следствие, ислам отвергает «духовенство» во всех его видах. Критерием авторитета внутри уммы является не статус, не сакральность, а наличие религиозного знания. Авторитет в выполнении этих задач может принадлежать любому человеку, достигшему вершин знания, которое, в свою очередь, доступно всем².

Согласно ал-Фаруки, основная функция духовенства в неисламских культурах — исполнение таинств. Таинство трактуется палестинским мыслителем как «ритуал, посредством которого молитва человека направляется к Богу»; с другой стороны, таинство предполагает получение части божественной благодати человеком через посредство священника. В исламе идея о существовании этих двух каналов опосредованной связи считается ошибочной: молитва человека достигает Бога без каких-либо посредников, и никакая часть божественной силы или природы не может проникнуть в земной мир иначе чем напрямую от Бога. Согласно ал-Фаруки, Святость Бога принадлежит Ему одному, она не может быть передана никому, поскольку Творец и творения представляют два разных типа бытия — трансцендентное и имманентное. В то же время он считает допустимым утверждать, что в исламе единственным таинством может быть названа «сама жизнь», поскольку «Бог есть источник жизни, а жизнь человека есть хвалебный гимн Богу, исполнение Его приказания, своего рода “возвращение” к Нему»³. Таким образом, из отвержения опосредованной связи между Богом и человеком ал-Фаруки выводит тезис о том, что в исламе признается непосредственная связь, которая предполагает своеобразное ощущение пансакральности.

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. Pp. 11–12.*

² *Ibid. P. 14.*

³ *Ibid.*

§ 4. Мусульманин и его предназначение

Ал-Фаруки признает себя сторонником широкого понимания ислама, так что критерием правоверия он полагает лишь произнесение шахады. Ее ученый считает «единственным требованием», определяющим принадлежность человека к исламу, и достаточным условием для вступления в сообщество мусульман. Такое вступление автоматически предполагает права и обязанности, лежащие на плечи человека в соответствии с исламским законодательством. Причина столь простого доступа к сообществу состоит, согласно ал-Фаруки, в том, что ислам не является ни этноцентричной религией, ни религией таинств. Не нужно рождаться мусульманином, не нужно иметь родителей-мусульман или опекуна, принадлежащего к исламской религии; не нужно относиться к определенной семье или народу, чтобы быть мусульманином. Критерием является личное решение, и только оно, поэтому в плане возможности принадлежать к исламу люди абсолютно равны: каждый может стать частью исламской религии, удовлетворив простейшее из требований. Ал-Фаруки заключает, что «в вопросе о том, кто является мусульманином, а кто — нет, не присутствует никакой сложности и неясности»¹.

Ал-Фаруки полагает, что сам по себе акт принятия ислама еще ничего не гарантирует человеку. Он никак не оправдывает его в глазах Бога и не делает его спасенным. Оправдание в глазах Бога можно заслужить только поступками, но не верой или участием в каком-либо таинстве: «Вера — необходимое условие для вступления в сообщество мусульман. Однако вера может быть лишь частью статистики, маркером принадлежности к социальной самоидентификации. Она может порождать добродетельные поступки и благочестие, а может и не порождать. Причиной для оправдания человека могут быть только эти поступки, а не вера сама по себе»².

Согласно палестинскому мыслителю, в исламе имеется «шкала» праведности, которая в принципе бесконечна: мусульманин не может в своей жизни достичь такой позиции, которая в соответствии с его статусом гарантировала бы ему доступ в Рай. Никакое из возможных действий человека не способно заранее определить решение Бога. По мысли ал-Фаруки, Бог может простить величайшего из грешников, а может отказать в спасении благодетельному, при этом

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order.* P. 5. Конечно, с таким упрощенным пониманием трудно согласиться, особенно в свете многовековых теологических споров о том, что считать критерием правоверия, и неоднозначности коранических положений, касающихся данного вопроса.

² *Ibid.* P. 6.

немаловажно, добавляет ученый, что основанием для такого отказа может служить «отсутствие в человеке веры или серьезного отношения»¹. Несмотря на простоту доступа к исламу, положение человека сбалансировано условием спасения, которое становится ориентиром уже после принятия религии и которое ни на секунду не дает повода для самоуспокоения.

Следствием такого взгляда, полагает ал-Фаруки, является то, что мусульманин в принципе не способен подчиниться несправедному властителю или тирану — Единственным Господином для него является Бог. Поэтому мусульманин может быть определен как «революционер», отстаивающий свободу человека вопреки любым властителям из числа людей. В основе такой позиции лежит представление о том, что *ширк*, или придание Богу сотоварищей, есть тягчайший грех. Ал-Фаруки полагает, что идолопоклонство перед деньгами, страстями или удовольствием всецело заслуживает осуждения. Однако при наличии тирана, требующего абсолютной преданности от граждан, мусульманин должен проявить еще и свою социально-политическую позицию: восстание против такого правителя и его свержение становится для него «основной религиозной миссией»².

Эта социально-политическая составляющая жизни мусульманина часто подчеркивается ал-Фаруки, и она логически вытекает из его взгляда на основное этическое предназначение человека — совершать благие поступки и преображать сотворенный мир, т. е. быть *халифа*, наместником Бога на земле. Палестинский мыслитель утверждает, что Коран описывает жизнь человека в мире как свободное соревнование, в котором каждый из участников стремится к более достойным, благородным и величественным деяниям. Сам мир создан Богом таким образом, что подходит для этого морального предназначения человека. Он располагает человека к действию: в нем возможно воплощение добра, истины и красоты. Ал-Фаруки также определяет основную задачу человека следующим образом: «быть мостом, посредством которого моральное благо реализуется на Земле»³. При этом важным условием такой реализации (или ее отсутствия) является свобода; несвободное общество препятствует реализации главной функции человека, так что конформистское существование в нем неприемлемо для мусульманина.

Конкретизируя, что значит быть «наместником», *халифа*, ал-Фаруки отмечает сложность этой задачи: во-первых, она является общемировой, поскольку все сотворенное — это объект улучшения; отсюда

¹ *Al-Faruqi I.R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. P. 6.

² *Ibid.* P. 7.

³ *Ibid.* P. 8.

следует, что задача включает в себя превращение каждого уголка Земли в то, чем он только и должен быть, т. е. в Рай; во-вторых, на плечи мусульманина ложится задача обучения и преобразования всего человечества, а не только себя самого, своих детей, ближайших родственников или соотечественников; в-третьих, все проблемы человечества суть проблемы мусульманина, так что принять эти проблемы и найти адекватные решения — прямая обязанность мусульманина; в-четвертых, вся жизнь мусульманина должна быть прожита в служении Богу и (насколько это возможно) в соответствии с Его волей; в-пятых, функция *халифа* предполагает преобразование природных процессов на пользу человека. Ал-Фаруки заключает: «Очевидно, следовать пути ислама — значит жить жизнью, полной опасности. Но также это значит жить с наивысшими ожиданиями, с величайшей надеждой и с глубочайшей отрадой, на какую только способен человек»¹.

Рассматривая наместническую функцию человека, ал-Фаруки уделяет особое внимание проблеме разумного использования природы, что крайне актуально в свете современной экологической проблематики. Палестинский мыслитель видит принципиальное онтологическое различие между взглядом на мир некоторых языческих религий и исламским взглядом: если первые рассматривают природу как демоническую силу, которая должна быть покорена и подчинена, то ислам полагает, что природа нейтральна (а иногда и вовсе возвышенна), так что относиться к ней нужно бережно. Согласно ал-Фаруки, в природе события происходят в соответствии с естественными законами, то есть в соответствии с волей Бога, так что можно говорить о ее упорядоченности и наличии в ней причинной детерминации. Человек должен с доверием относиться к природе как к системе, ибо если человек обязан действовать в природе, система должна быть надежной, способной воспринимать эффективное вмешательство человека для производства конкретных и прогнозируемых результатов. Он полагает, что исламские мыслители классического периода воспринимали природу именно так — как «открытую книгу, второе откровение от Бога, которое мог прочитать каждый, кто поддерживал необходимые знания и дисциплину»², и это стало залогом развития науки в арабo-мусульманском мире.

В наше время, как считает ал-Фаруки, эта прерванная ненадолго традиция должна быть продолжена. Исламский взгляд состоит в том, что природа является гибкой и способной к изменениям, так что человек может привести ее формы к тому, чем они должны быть. Сельское хозяйство, садоводство, машиностроение и архитектура — все

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 9.*

² *Ibid. P. 69.*

подразумевает именно такое управление. Тем не менее, полагает палестинский мыслитель, изменения сами по себе — еще не гарантия успеха. Если они совершаются без понимания ответственности перед Создателем, то они не могут долго оставаться безнаказанными, — и именно с этим сталкивается современная западная цивилизация. Когда нравственная цель Бога отвергается, то логическим следствием оказывается злоупотребление и уничтожение, которое учинил современный человек. Ислам выступает против такого «потребительского использования» природы¹. Впрочем, ал-Фаруки не разъясняет, какие конкретно шаги должны быть предприняты для выработки исламского «экологического» подхода к природе и для трансформации современной техногенной цивилизации.

§ 5. Исламский миропорядок

Ал-Фаруки был сторонником той точки зрения, что ислам есть не столько религия, ограниченная частной сферой жизни, сколько основа универсального миропорядка (world order)². Исламская концепция государства, по определению ал-Фаруки, принципиально отличается от западных представлений об этом институте. В западных политических теориях государство определяется как состоящее из четырех обязательных элементов: территории, людей, правительства и суверенитета. Исламское государство, согласно палестинскому мыслителю, не подходит под это определение, поскольку оно может существовать без территории и определенных границ, без правительства, и оно не строится на базе национальной или этнической идентичности. Исламское государство по природе универсально: хотя оно имеет не только духовную, но и социально-политическую составляющую, все же оно считает своей территорией (потенциально) весь мир, а своими «гражданами» — все человечество. Это обусловлено универсальной сущностью ислама как религии.

Согласно ал-Фаруки, принципы исламского государства были заложены еще Пророком в виде Мединского соглашения (622 г.). Дух этого соглашения определял каждое исламское государство в истории. Соглашение предполагало, что мусульмане, независимо от их происхождения, являются единой общиной (*уммой*), жизнь в которой регулируется исламским законодательством. Умма имеет свои собственные институты (школы, суды и пр.). Также в рамках исламского государства

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 71.*

² *Ibid. Pp. 76–85.*

существуют другие уммы: в первые века ислама, по мнению ал-Фаруки, к ним относились не только общины *ахл ал-китаб* («людей Писания»), т. е. иудеев и христиан, но и общины зороастрийцев, индуистов и буддистов. Государство выступало их гарантом и защитником, долг которого «определялся его собственной конституцией, позволявшей каждому жить в соответствии со своей религией, этикой и культурой, увековечивать себя через поколения в полной свободе»¹. Таким образом, исламское государство можно определить как «федерацию общин разных религий, культур и традиций, разделяющих идею жить гармонично и в мире друг с другом»².

Ясно, что в контексте такой апологетической интерпретации мусульманской истории необходимо как-то объяснить главенствующую роль ислама в государстве. Для этого ал-Фаруки прибегает к понятию «миссионерства». По мнению ученого, ислам является преимущественно миссионерской религией, и каждый мусульманин хочет, чтобы ислам стал сознательной религией человека, поскольку это, по сути, бессознательная религия каждого человека, которую воспитание и история превратили в иную систему верований. Миссионерский дух, или *да'ва*, не только не противоречит принципам исламского государства, но и является его конечной целью. Согласно ал-Фаруки, на Мухаммада была возложена обязанность по отношению к арабам — первой умме, а на эту умму — обязанность по отношению к другим уммам в исламском государстве; само же исламское государство имеет обязательство перед другими государствами — сделать их в итоге исламскими³. Таким образом, выстраивается как бы иерархия общин и государств.

По мысли ученого, такая иерархизация не противоречит личной свободе внутри исламского государства. Личная свобода обеспечивается известным аятом Корана об отсутствии принуждения в делах религии (Коран, 2: 256). Ал-Фаруки отмечает: «Принуждение (*икрах*) или подрывная деятельность (*фитна*) являются наказуемыми уголовными нарушениями в исламе. Немусульманин, как и мусульманин, имеет право на исповедание своей веры. Никто из них не имеет права так управлять своими делами или делами уммы, чтобы происходило вмешательство в религиозную и культурную жизнь другого»⁴. Палестинский мыслитель утверждает, что в рамках исламского государства отсутствует представление о превосходстве одной уммы над другой, так что вторжение одной уммы в дела другой не допускается. Трудно не увидеть здесь противоречия, поскольку исламское государство потому

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 81.*

² *Ibid.*

³ *Ibid. P. 82.*

⁴ *Ibid.*

и называется «исламским», что в его устройстве доминируют принципы ислама, которые мыслятся в качестве универсальных. Не случайно, что уже в следующем абзаце ал-Фаруки называет исламское государство «идеологическим». Его отношения с другими государствами построены на призыве войти в исламское государство в качестве общины, притом у новой общины сохраняется ее внутренняя и культурная организация. Интеграция в исламское государство, по мнению палестинского мыслителя, означает лишь то, что «отношения субъекта с этим государством впредь будут отношениями мира» и что новая община будет готова «разрешить своим гражданам слышать и прислушиваться к призыву ислама и призывать мусульман к чему пожелает, кроме своей религии и мировоззрения»¹. Это замечание, которое выглядит в тексте ал-Фаруки несущественным, в действительности ставит под сомнение все вышеприведенные благозвучные определения: если в рамках исламского государства разрешена проповедь лишь одной религии и одного типа мировоззрения (т. е. исламского), то о каком равноправии общин и о каком принципе федеративности можно говорить?

Ал-Фаруки не видит (или не хочет видеть) этой проблемы. Он утверждает, что власть не должна находиться в руках какой-то одной уммы, даже исламской (и это при том, что основу армии составляют именно мусульмане, а все остальные уммы облагаются налогом, или *джизьей*). Власть должна использоваться для подавления в любой умме мятежа против ее установленных институтов и полномочий; для восстановления в любой умме прав, привилегий или качеств, которые могла нарушить любая другая умма; и, наконец, для защиты своего миропорядка от врагов. Никакое другое использование власти не является законным. Согласно ал-Фаруки, исламское государство может быть названо «миропорядком», или *Pax Islamica*, и его аналогом следует считать не какое-то конкретное государство, а политическое объединение вроде ООН. Именно с помощью исламского государства, полагает ал-Фаруки, может быть обеспечен мир на земле, так что вхождение в него означает решение о мирном взаимодействии с другими людьми и однозначное отвержение войны между общинами. Однако отказ от вхождения в него, решение оставаться за его рамками означает утверждение обратного, т. е. «либо национальную *изоляцияцию*, либо войну и агрессию»². В общем, заключает ал-Фаруки, мировой порядок, который предусмотрен исламом, представляет собой «идеальный порядок национальных и международных отношений, который является единственным ответом на продолжающиеся международные распри;

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. P. 83.

² *Ibid.*

по сравнению с этим мир, основанный на атомном терроре, на балансе сил или на имперской тирании любой уммы над остальными, есть не что иное, как сатанинское явление»¹.

Ал-Фаруки также излагает основные принципы исламской экономической политики. Эта политика зиждется на представлении о том, что пользование благами природы есть что-то богоугодное, но лишь в том случае, если оно происходит в пределах нравственного закона. Этот закон запрещает такое использование природы, которое может нанести вред соседу; притом исламский универсализм идентифицирует соседа со всеми настоящими и будущими людьми. В самом общем плане, полагает ал-Фаруки, исламская экономическая система может быть охарактеризована как «рыночная»; в такой системе «объединенные силы природы, человеческого труда и накопленных наук и богатств могут использоваться в полной мере при отсутствии ущерба для других»². Ислам положительно оценивает богатство и отрицательно — нищету, притом человек сам несет ответственность за свою нищету, хотя в такой ситуации он и достоин сострадания и милосердия. Ал-Фаруки обнаруживает сходство между исламской положительной оценкой богатства и кальвинистским представлением о том, что преуспевание человека является свидетельством Божьей милости по отношению к нему. Однако между двумя вероубеждениями есть существенное различие: мусульмане считают, что преуспевание производится их собственными силами, а Бог в дальнейшем вознаграждает их; в случае же неудачи мусульмане винят себя, а не Бога³.

Несмотря на естественное стремление мусульманина к богатству, ал-Фаруки полагает, что рыночная экономика должна подвергнуться трансформации в соответствии с принципами ислама; иначе говоря, в нее должно быть внесено «этическое» измерение. Например, для мусульман неприемлемо богатство, заработанное нечестным путем, т. е. путем, не согласующимся с исламской этикой. Для мусульман неприемлемы азартные игры и формы современной рекламы, которые ориентированы на рост потребления и создание культа ненужных потребностей в новых продуктах; также негативно оценивается «краткая» и «заманивающая» информация обо всех продуктах, нацеленная на поддержание работы машинной индустрии. Ал-Фаруки убежден, что «должны быть найдены другие пути, более конструктивные и менее истощающие, более универсальные в распределении продуктов»⁴. Хотя он и не уточняет, что это за пути.

¹ *Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 83.

² *Ibid.* P. 72.

³ *Ibid.* P. 73.

⁴ *Ibid.*

Согласно ал-Фаруки, одной из мер регуляции в рыночной экономике является *закят*. Он препятствует накоплению излишнего богатства, поскольку при своем последовательном применении истощает его за одно поколение. В исламской рыночной системе богатство человека должно работать на экономику. Оно должно инвестироваться в производственные предприятия, которые увеличивают общее богатство человечества, — «в предприятия, которые обеспечивают рабочими местами большое количество людей и приближают землю к раю»¹.

Другим механизмом регуляции рынка в исламе является, согласно ал-Фаруки, запрет на ростовщичество. Конечно, главная причина запрета на процент — чисто этическая, однако этот запрет необходим в том числе для обеспечения приращения богатства и, следовательно, для увеличения занятости и увеличения производства реальных богатств, т. е. товаров и услуг. Ал-Фаруки отмечает, что процент подразумевает накопление прибыли без риска, который в данном случае ложится на заемщика. Риск кредитора минимален, поскольку в среднем его богатство всегда растет. Ислам, таким образом, стремится ликвидировать класс «финансистов», побуждая кредитора напрямую инвестировать свое богатство в производство².

Наконец, в рамках исламской экономической системы, обрисованной ал-Фаруки, предполагается запрет на таможенную деятельность. Палестинский мыслитель считает, что институт таможни означает установление барьера на пути свободного распределения богатства во всем мире. Это похоже на протекционистскую политику. Однако бесплатное всемирное распределение богатства и товаров будет эффективным только при свободном распределении в мире рабочей силы. По мнению ал-Фаруки, мужчины и женщины должны свободно жить и работать там, где они хотят, без проверок, препятствий или помех. Они должны свободно перемещаться, вступать в брак и учиться друг у друга. В конечном счете в борьбе за умы людей все равно победит истина³.

§ 6. Заключение

На протяжении академической карьеры ал-Фаруки причисляли к представителям самых разных направлений исламской мысли — от неомуштазилизма и крайнего исламского рационализма до ваххабизма. Рассмотрение его основных религиозно-философских идей показало, что

¹ *Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 73.

² *Ibid.* P. 74.

³ *Ibid.*

при желании ученого действительно можно отнести к самым разным лагерям. Между тем наиболее последовательный и целостный анализ говорит о том, что как мыслитель ал-Фаруки стоит особняком, и его трудно однозначно назвать неомутазилистом, салафитом, модернистом или неомодернистом. Какие-то его идеи действительно близки к неомутазилизму, какие-то — к неомодернизму; в то же время он высоко ценил салафитское движение: так, в заключительной части книги «Ислам» он позитивно оценивает деятельность Ибн Таймийи и Абд ал-Ваххаба, критикуя при этом исламскую цивилизацию за отказ от рационализма и чрезмерную приверженность мистицизму. Тем не менее однозначно отнести ал-Фаруки к салафитскому движению тоже довольно сложно, поскольку, во-первых, критика мистицизма имеет у него больше рационалистический и сциентистский характер; во-вторых, само определение «салафизма» крайне проблематично; в-третьих, приверженность идеям Ибн Таймийи и Абд ал-Ваххаба еще ничего не говорит о мыслителе, поскольку интерпретации их творчества многообразны — от радикальных и экстремистских до либеральных и реформистских¹. Мы полагаем, что неоднозначность творческого наследия ал-Фаруки объясняется сознательным стремлением палестинского исследователя сочетать в своем творчестве салафитские и неомодернистские элементы (в широком смысле): это хорошо согласуется, с одной стороны, с популярностью ал-Фаруки в ультраконсервативных салафитских кругах, а с другой стороны, с его особой ролью в развитии американского исламоведения.

Список литературы:

Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. London; IIIT, 2012. xviii+96 p.

Al-Faruqi I. R. Islamization of Knowledge. Herndon, VA: IIIT, 1987. 59 p.

Al-Faruqi I. R. On Arabism: 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. xi, 287 p.

Al-Faruqi I. R. The Path of Da'wah in the West // The Muslim World League Journal. 1987. Band 14. № 7–8. Pp. 54–62.

Де Лонг-Ба Н. Дж. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М.: Ладомир, 2010. 376 с.

¹ См., например: Де Лонг-Ба Н. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М., 2010.

References

Al-Faruqi I. R. (2012). *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. London; IIIT. xviii+96 p.

Al-Faruqi I. R. (1987). *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT. 59 p.

Al-Faruqi I. R. (1962). *On Arabism: 'Urubah and Religion*. Amsterdam: Djambatan. XI-287 p.

Al-Faruqi I. R. (1987). The Path of Da'wah in the West. *The Muslim World League Journal*. Bd. 14. № 7–8. Pp. 54–62.

De Long-Ba N. J. (2012). *Reformy Muhammada Ibn Abd al'-Vahkhaba i vsemirnyj dzhihad* [Muhammad 'Abd al-Wahhab's Reforms and the Worldwide Jihad]. Moscow: Ladomir. 376 p.

PHILOSOPHY OF ISMA'IL RAJI AL-FARUQI: LOOKING FOR THE NEOMODERNISM

Abstract. The article deals with the religio-philosophical conception of Ismail Raji al-Faruqi (1921–1986) — Palestinian-American researcher, one of the founders of Islamic Studies in the USA. Emphasis in this article was made on his views on the essence of Islam as “meta-religion”. Author analyses the evolution of his ideas and his views on the specificity of Islam, the Tawhid, the problem of free will and predestination, the mission of Muslim, the Islamic Word-Order etc. Author concludes that it is difficult to associate al-Faruqi with particular direction of Islamic thought and that his views in general can be characterized as a synthesis of Salafism and Neomodernism.

Keywords: al-Faruqi, Salafism, Neomodernism, Arabism, philosophy of religion

Damir V. Mukhetdinov,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

