ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

(СПбГУ)

Хусаинов Дамир Тавфикович

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА НА ТЕМУ:**

**ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРУДА АБУ ИСХАКА ИБРАХИМА БНУ МУСА АШ-ШАТЫБИЙ « АЛ-МУАФАКТ ФИ УСУЛ АЛ-ФИКХ» В ФОРМИРОВАНИИ ДОКТРИНЫ**

 **«ФИКХА МУСУЛЬМАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ»**

Образовательная программа «Исламоведение»

Направление: «Востоковедение и африканистика»

Профиль :*История и культура ислама*

Научный руководитель: Соболев Владислав Георгиевич к.и.н., д.к.м.о.

 Рецензент:

Санкт-Петербург

2018

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

|  |  |
| --- | --- |
| **Введение**  | **3** |
| **ГЛАВА 1. Ислам как социокультурная система: развитие и кризис** | **7** |
| * 1. Историко-культурный контекст возникновения ислама
 | 7 |
| * 1. Философские основания ислама как фундамент и условие развития мусульманской культуры и цивилизации
 | 17 |
| * 1. Кризис мусульманской культуры и цивилизации: причины и следствия
 | 26 |
| **ГЛАВА 2. Переосмысление фикха как путь выхода из кризиса** | **39** |
|  2.1 Соотношение понятий «шариат» и «фикх» в исламе | 39 |
|  2.2 Реформа понимания шариата и фикха в концепции Абу Исхака Ибрахима б. Мусы Аш-Шатиби  | 53 |
| **ГЛАВА 3. Фикх меньшинств как ответ на вызовы глобализации** | **49** |
|  3.1 Фикх меньшинств: его сущность и реализация на Западе | 68 |
|  3.2 Предпосылки и перспективы развития фикха меньшинств в России | 89 |
| **Заключение**  | **107** |
| **Список использованной литературы и источников** | **109** |

**Введение**

**Актуальность темы исследования и постановка проблемы.**

Положение ислама как социокультурной системы в современном мире можно охарактеризовать как кризисное по целому ряду объективных причин, среди которых миграция мусульман из традиционных центров расселения, проблемы их адаптации и взаимодействия с представителями других социокультурных общностей, сохранение единства мусульманской общины и исламской идентичности, радикализация и экстремизация в мусульманской среде и др. Этот кризис уже не первый в истории ислама, тесно связанной с историей западного мира. Современный контекст глобализации заставляет по-новому взглянуть на проблему взаимоотношений ислама с западной культурой и цивилизацией. Эта ситуация создает новые вызовы для исламского мировоззрения не только в узких религиозных рамках, но и в действии ислама как определенного типа социокультурной системы.

История развития исламской мысли показывает, что во все времена, источником ответа на различные социокультурные вызовы его целостности и самобытности, его эффективности как программы жизнепроживания и развития человека и общества служил фикх. Отношения между шариатом и фикхом, точнее его богословская трактовка, в тот или иной период становилось или внутренним двигателем или тормозом развития мусульманского общества на фоне внешних социально-политических и историко-культурных обстоятельств.

На сегодняшний день, очевидно, назрело требование в очередном переосмыслении фикха, который, с учетом всех базовых неизменных и неприкосновенных положений ислама позволит гармонизировать отношения мусульман с современным глобальным обществом на Западе и в России. На протяжении последних десятилетий в Западной Европе и США реализуется концепция фикха меньшинств. Опыт этой реализации, вместе с анализом оснований этой концепции в трудах классиков исламской мысли поможет сделать выводы о перспективах ее применимости на российской мультирелигиозной почве.

**Цель и задачи исследования.**

Целью настоящей работы является выявление роли теоретико-методологического потенциала фикха как фактора стратегического развития социокультурной системы ислама в иноконфессиональной и инокультурной среде.

Для достижения цели исследования необходимо решить следующие задачи:

- проанализировать универсальные философские основания ислама, приближение или отход от которых исторически способствовали развитию или кризису ислама как социокультурной системы;

- определить соотношение понятий «шариат» и «фикх» и установить связь между концептуальными трактовками этого соотношения и периодами расцвета и кризиса исламской культуры и цивилизации, раскрыть роль фикха как методологии выхода из кризиса;

- проанализировать теоретико-методологические основания концепции фикха меньшинств, предпосылки и опыт его применения в условиях глобализации на территории Западной Европы и США, а также перспективы применения в современной российской действительности.

**Методология исследования.**

В соответствии с поставленной целью и задачами в ходе анализа источников и иных научных источников информации, а также при изложении основного содержания и результатов проведенного исследования применялись следующие методы.

Общими методологическими ориентирами исследования являются системный подход и диалектика, ориентирующие на целостное всестороннее изучение явлений во взаимосвязи и развитии. Это позволяет рассмотреть область права (шариат и фикх) как подсистему социокультурной системы ислама и проанализировать их взаимное влияние.

В первой главе исследования применяются исторический, культурологический и культур-философский методы для выявления философских оснований ислама как социокультурной системы в истории ее развития и их влияния на данную систему в периоды расцвета и кризиса.

Во второй главе применяются теологический и религиоведческий методы при анализе соотношения понятий «шариат» и «фикх», герменевтический подход при рассмотрении широкой и узкой трактовки фикха в контексте определенных исторических и социокультурных обстоятельств.

В третьей главе применяютя социологические принципы при изучении параметров и ситуаций жизнепроживания мусульманских общин в Западной Европе и США.

Сквозными общенаучными методами на протяжении всего исследования являются компаративный анализ и логический метод.

**Обзор источников и литературы.**

Источниковую базу настоящего исследования составили труды мусульманских богословов, которые посвящены разработке основ и содержания концепции фикха меньшинств. Основные принципы и положения, которые в последующем легли в основу современного фикха меньшинств, изложены в труде средневекового андалусского богослова Абу Исхака аш-Шатиби «ал-Мувафакат фи усул ал-фикх». В его же работе «ал-Итисам» обсуждается проблема критериев разграничения понятия «нововведение в религии», имеющего деструктивный смысл для ислама от необходимого для него обновления. Обращение к этому труду современных исламских теологов и богословов привело к разработке содержания концепции фикха меньшинств в работах Юсуфа аль-Кардави («Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола», «Duties of Muslims Living in the West». «Фи Фикхи ль-Акаллийят аль-Муслима. Хайяту ль-Муслимин Васата ль-Муджтамааат аль-Ухра», «Аль-Машакиль аль-фикхийя ли-ль-акаллийят аль-муслима би-ль-гарб»); Таха Джабир аль-Альвани «Достижение фикха для меньшинств. Некоторые размышления по проблемам мусульманского права», «Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets», «Макасид аш-Шариа», «Назарат Та-асисийя фи ль-Фикхи ль-Акаллийят», а так же ряда других исламских ученых. На российской почве переводом и адаптацией труда аш-Шатиби занимался выдающийся татарский богослов Муса Бигиев, который написал «Введение» в трактат «ал-Мувафакат». В целом, проблематика соотношения шариата и фикха рассматривается в работах таких зарубежных и отечественных исследователей как Бернард Дж. Вайсс, В.В. Бартольд, Л.Р. Сюкияйнен и др.

Общим вопросам истории развития исламской культуры и цивилизации в периоды ее развития и кризиса посвящены работы зарубежных и отечественных авторов, таких как Д. Сурдель и Ж. Сурдель, Э. Ренана, Б. Льюис, А. Баязитова, О.Г. Большакова, С.М. Прозорова, М.Б. Пиотровского и др. Современное состояние ислама как социокультурной системы, угрожающие ему кризисы и перспективы развития рассматриваются в работах Р. Курбанова, М. Икбала, М. Геремеза, Т. Рамадана и др.

Однако следует отметить, что если на Западе фикх меньшинств разрабатывается не только в качестве теории, но и активно реализуется в практике жизнедеятельности мусульманских общин, то в России перспективы его реализации пока еще не исследованы в достаточной степени. В настоящей работе предпринята попытка проанализировать комплексно фикх меньшинств, рассмотрев исторические и теоретико-методологические предпосылки его возникновения, современное состояние реализации на Западе и перспективы развития этого направления фикха в России.

**ГЛАВА 1. Ислам как социокультурная система: развитие и кризис**

* 1. **Историко-культурный контекст возникновения ислама**

Мусульманская культура и цивилизация как двуединый феномен, сложился в результате тысячелетий истории взаимодействия и развития различных народов. Несомненно, большой вклад в становление мусульманской культуры и цивилизации внесли арабы. Поэтому и сегодня культура арабских народов, как правило, ассоциируется с исламом. Однако история арабов началась задолго до появления ислама. На этом основании всю историю арабского мира принято делить на два периода: доисламский и исламский. Тот и другой период достаточно хорошо освещены в научной литературе. В связи с целями данного исследования необходимо обозначить основные характеристики доисламского периода, чтобы оценить какое значение ислам имел для развития мусульманской культуры и цивилизации в арабском мире и за его пределами.

Аравийский полуостров исторически был территорией расселения древних семитских народов – предшественников современных арабов, история которых непосредственно повлияла на становление арабской культуры. Исторические источники определяют хронологически процесс отделения и начала формирования арабского этноса первым тысячелетием до нашей эры. В этот период, согласно месопотамским свидетельствам, на юге Аравийского полуострова уже существовали крупные города и целые царства, такие как Пальмира, Набатея и другие. На севере же полуострова расселялись бедуины, ведущие кочевой образ жизни. Коммуникация между северным регионом и южным осуществлялась посредством торговых путей, проложенных в западной части Аравийского полуострова.

Первую группу исторических источников, описывающих жизнь и быт арабов до ислама, составляют письменные свидетельства византийских и древнеримских историков. Вторую группу – раннеисламские источники, повествующие о языческом контексте жизни первых последователей мусульманской религии.

На фоне крупнейших империй тех времен – Иранской, Византийской, Римской – пустынный безводный Аравийский полуостров казался совершенно безжизненным, климатически, экономически и культурно неблагоприятным регионом. Сугубо внешняя оценка ситуации говорила о том, что жители этого региона - преимущественно кочевники, которые занимались исключительно выпасом верблюдов и овец, перемещающихся с места на место по территории огромной пустыни[[1]](#footnote-1).

Такая оценка проистекала из анализа образа жизни бедуинских племен, которые в поисках пропитания для скота передвигались очень по территории полуострова, организуя то тут, то там свои временные стойбища. Однако на деле такие племена, проживающие в мобильных переносных шатрах, составляли численное меньшинство арабского этноса. Большинство же жило оседло, расселяясь в редких оазисах и речных долинах, в которых возможно было обеспечить свою жизнь и деятельность колодезной водой. Это большинство развивало наряду со скотоводством так же и земледелие на более или менее пригодных для этого землях. Доминантой земельного хозяйства являлась финиковая пальма как наиболее устойчивая к длительным периодам засухи сельскохозяйственная культура. Оседлые арабы проживали в городах, которые в некоторых случаях огораживались стеной из камня, в пределах которой они выстраивали глинобитные дома.

Вместе с тем в среде развитых в культурном и экономическом плане древних римлян арабы имели репутацию суровых и отважных воинов, в связи с чем они не редко оказывались в рядах римских легионов в качестве наемников. Сама же территория проживания арабов в те времена ни разу не подвергалась завоевательским посягательствам в связи с геостратегическими трудностями ведения боев на этой территории, а та же и в связи с низкой экономической привлекательностью региона для развитых имперских государств[[2]](#footnote-2).

В южной части Аравии – единственное исключение составляло богатое в торговом отношении древнее царство Йемен, имеющее крупные города. От покушений на него со стороны римлян, иранцев и византийцев надежно защищала естественная преграда в виде огромной пустынной территории Неджда. Помимо этого, разрозненные торговые города были расположены в долинах на западе Аравийского полуострова в местах нахождения оазисов и колодцев. Прослойка арабских торговцев, выкупавших продукцию скотоводов и земледельцев, перепродавали товары с выгодой на северных имперских территориях. Среди наиболее распространенных товаров были масло и финики, а также верблюжья шерсть.

 К началу седьмого века из числа крупных купцов и военноначальников формируется родовая знать, выполняющая управленческие функции внутри разрозненных племен. Общественное сознание арабов было развито слабо, централизация племен отсутствовала. Племена жили в соответствии со своими традициями и отношения с соседями выстраивали спонтанно, ситуативно. В племенах бытовали представления о первопредках каждого из них, а также об общем первопредке всех арабов – пророке Исмаиле. Каждое племя состояло из нескольких родов, так же восходивших к единому предку. Каждый род возглавлялся старейшиной, а племя – вождем, выполняющим функцию военноначальника.

Отсутствие центральной власти и принципа единоначалия, неблагоприятные природно-климатические условия способствовали межплеменному раздору – многочисленным фактам разбоя, более или менее масштабных военных конфликтов, разжигаемых на основе принципа кровной мести, связанных со стремлением к перераспределению экономического ресурса между племенами.

Перманентные конфликты различные по масштабам и времени течения делали беспрецедентно значимым обучение военному делу, которое начиналось для мальчиков с детских лет. Умение владеть оружием – копьем, мечом, щитом, луком и стрелами – было непременным условием воспитания арабского мужчины наряду с умением сражаться верхом на конях и верблюдах. Такие тяжелые условия социального бытия определяли гендерные приоритеты племени, в котором большим ожиданием сопровождалось рождение мальчиков как наиболее активных, трудоспособных, а значит, наиболее полезных членов общества. Традиции воспитания в эмоциональном плане представляли собой синтез безграничной трепетной любви к детям и жесткой требовательности к ним на основе соблюдения принципа субординации.

В отношении рождавшихся девочек, считавшихся в данных условиях, в большей степени обузой для общества, нежели реальной помощью, не редко практиковался инфантицид – умерщвление новорожденных путем закапывания в землю. Роль женщины в языческом арабском племенном строе была не высока и не почетна, она фактически не обладала никакими правами. Среди богатой знати бытовала практика многоженства, численность жен в гаремах могла достигать нескольких десятков. При этом не редко мужья принуждали их зарабатывать деньги посредством торговли своим телом и таким образом на эти средства кормить детей. Низкое положение женщин подчеркивалось и в бытовом плане, в частности, пищу они принимали отдельно от мужчин.

Только меньшинство женщин, имеющих достаточно знатное происхождение и при этом наделенных высоким интеллектом и характером, могли оказывать сопротивление патриархальному укладу. В целом же, система отношений характеризовалась серьезным дисбалансом, в котором женщина считалась низшим существом, достойным исключительно потребительского отношения.

Патриархальная система общественных отношений так же реализовывалась через принцип иерархичности, что выражалось в строгой субординации внутри рода и племени. Глава рода полностью подчинял его себе, так же, как и глава семьи доминировал над всеми домочадцами. На этой основе зачастую в социальной практике осуществлялся обмен между родами, а также и торговля людьми, в том числе, детьми.

Работорговля была социальной нормой раннего арабского Средневековья. Люди, находившиеся в рабстве, служили объектом дарения и наследования на правах младших членов семьи. Практика реализации наказаний, основанная на принципе кровной мести, зачастую предполагала замену реально совершившего преступление члена племени по договору с пострадавшей стороной на раба. Такое отношение к женщинам, девочкам и рабам свидетельствует о том, что элементарные правовые представления о справедливости и равенстве отсутствовали.

В религиозном плане арабы в большинстве своем были носителями языческих представлений, которые были основаны на идее существования Бога – Творца мира, по аналогии с иудейской и христианской верой. В арабском языке трансформация древнего семитского слова «Эл», встречающегося в священном тексте иудеев Торе, сходно по звучанию с арабским «Аллах». При этом его значение - «бог, божество» полностью сохраняется. В отличие от иудейской и христианской монотеистической веры, арабское язычество предполагало наряду с Богом-Творцом наличие множества второстепенных божеств. Боги и божества при этом воссоздавались материально в виде идолов, располагающихся в специальных местах, которым поклонялись как посредникам между человеком и Аллахом. Религиозные обряды предполагали приношение в жертву скота, а в некоторых случаях практиковались также и человеческие жертвы.

Еще одним значимым отличием арабского язычества от более развитых иудейской и христианской религий, являлось отсутствие веры в дальнейшую жизнь души после смерти. Наряду с отсутствием правовой регуляции общественных отношений, это в еще большей степени ослабляло страх перед неотвратимостью наказания за грехи и социально деструктивное поведение. Таким образом, никаких сдерживающих факторов ни в этом мире, ни в потустороннем для арабов не существовало. Препятствий для реализации худших проявлений биологического начала практически не было, в связи с чем среди арабов были распространены грабежи и возлияния, бурные «пирушки» и ненормированная половая жизнь.

Ключевым центром всего региона служила Кааба, расположенная в Западной части Аравийского полуострова, через которую проходили торговые пути. Согласно арабским повериям кубическое сооружение было основано древним предком – прародителем арабского этноса – пророком Исмаилом и его отцом пророком Ибрахимом. К этому месту ежегодно стекались паломники со всего полуострова. Его священный статус налагал ограничение на убийство на этой территории.

Хранителями Каабы являлось наиболее авторитетное арабское племя курайшитов, которому доставалась большая часть материальных благ, приношением которых сопровождалось паломничество представителей различных культов, распространенных на территории Аравии. Как уже говорилось, помимо язычников, религиозную ситуацию в регионе дополняли арабы-христиане и арабы-иудеи. Помимо этого, история пророков Ибрахима и Исмаила свидетельствует о распространении среди арабов ханифизма, так же связанного с верой в единого Бога – Аллаха и отрицанием других божеств.

Языческие представления арабов включали в себя так же веру различных сверхъестественных существ, в частности, в ангелов, обладающих огромной силой – по аналогии с монотеистическими религиями. В соответствии с этими представлениями, в природной и социокультурной среде так же обитают невидимые человеческому глазу джинны. Считалось, что они могут, как оказывать помощь, так и приносить вред людям, принимая при этом разный облик. Часть из них обладает значительной силой, опасной для жизни людей, например, населяющие пустыни чудовища-людоеды. Наносящих урон человеку злых духов арабы именовали шайтанами, что в переводе с древнесемитского языка означает «враг», по аналогии с заимствованием греками слова «сатана» из древнееврейского языка[[3]](#footnote-3).

Таким образом, жизнь и быт бедуинских племен до седьмого века можно характеризовать только лишь с позиций культуры, но не цивилизации. Кочевой образ жизни, занятия торговлей, языческие религиозные представления, устное и письменное народное творчество – вот некоторые основные характеристики этой культуры.

Седьмой век является точкой отсчета нового периода в истории арабов, связанного с возникновением ислама. В это время представитель знатного племени курайшитов – хранителей Каабы – Мухаммад начинает проповедовать религию единобожия, которая помогла сплотиться арабским племенам первоначально в объединенную общину – умму, а затем, сформировать централизованное арабское государство. Культурное и цивилизационное развитие арабов в этот период так же хорошо и подробно освещено в научной литературе[[4]](#footnote-4).

Обновленная монотеистическая религия позволила арабам преодолеть издавна тянувшиеся междоусобные конфликты, значительно усилив зарождающееся государство изнутри общины, которую сформировал Пророк Мухаммад (570-632 гг.). С этих пор началось победное шествие ислама, завоевывающее одно за другим государства под эгидой Арабского халифата, который уже к середине седьмого века превзошел по масштабу Римскую империю. Территория Халифата распространялась от Северной Африки и Испании через Азию вплоть до индийской границы.

В это время произошел процесс становления арабской народности, сформированной таким образом в процессе завоеваний указанных территорий на базе аравийских племен. Несмотря на то, что изначально распространению исламской религии способствовали преимущественно бедуины, в последующем наиболее значительную роль в этом процессе сыграло городское население, являющееся носителями грамотности. Новые племена, примыкающие к арабам и входящие в подчинение Арабскому Халифату, осваивали арабский язык. Таким образом, очень скоро он стал доминировать на всем пространстве от Марокко до Ирака не только в среде мусульман, но и христиан и иудеев, получив официальный статус государственного языка. Этот процесс позволил со временем включиться в состав арабского этноса народам, населяющим всю территорию Ближнего Востока и Северной Африки.

На основе ислама создавались новые мощные союзы между арабами, персами, христианами, иудеями, которым только совместными усилиями удалось выстроить одну из самых великих в мире цивилизаций. Эта цивилизация за пять веков своего существования породила огромное количество произведений искусства: поэзии и прозы, архитектуры и живописи. Золотой век ислама – это взлет в развитии науки естественной – астрономии, медицины, географии, и науки гуманитарной – истории и юриспруденции, а также математики и философии.

Западная цивилизация в этот период переживала период застоя в науке, искусстве и философии, а на арабском Востоке в это же время происходит огромный прогресс. Именно арабам удалось, благодаря переводческой деятельности сохранить для Запада античные источники, послужившие впоследствии тенденциям Возрождения. Особое значение в сохранении и развитии культурных традиций, взаимопроникновении Западной и Восточной мысли сыграла арабская философия.

Арабская философия, таким образом, не только послужила ретранслятором античной традиции, но и обогатила ее, и сама за ее счет идейно обогатилась в решении вопросов, составивших проблемное поле религиозной средневековой мысли. Этот диалектический процесс оказал большое влияние на процесс развития как Западной, так и собственно арабской философии.

К середине седьмого века на огромной территории Арабского Халифата функционировало несколько крупных культурных центров. Центром религии продолжал оставаться храм Кааба в Мекке. В восточной части Халифата ключевым духовным центром развития науки и искусства был Багдад, особо запомнившийся в истории периодом правления Харуна Ар-Рашида (786-819). В западной части таким же крупным развитым центром была Кордова – город, расположенный на территории Испании, который по европейскому масштабу был сопоставим с Константинополем. Под влиянием Халифата мусульманская Испания тех времен стала во главе с Кордовой одной из самых развитых стран европейского региона.

На протяжении пяти веков в крупнейших центрах мусульманской учености на Востоке и на Западе Халифата идет процесс развития наук. Первоначально прогресс был достигнут в математической области по линиям тригонометрии и алгебры, затем свое развитие получили оптика и психология. На этой основе крупные научные достижения были получены так же в географии, ботанике, зоологии, химии, астрономии и медицине. Научные знания арабов органично дополнялись религиозным и философским подходом, составляя цельный комплекс интеллектуальных практик, в котором, в частности, химия соединялась с алхимией, астрономия с астрологией.

Развитие философско-богословской мысли в исламе имело самостоятельный источник, хотя в последующем на нее оказала свое влияние греческая традиция. Однако вопросы, касающиеся сущности Бога, его ключевых свойств и характеристик, проблема отношения между человеком и Богом, свобода и предопределение, и ряд других значимых для этого периода проблем имели свои оригинальные решения в дискуссиях исламских теологов.

Мусульманская Испания демонстрирует яркий пример социально-политического, экономического, этнокультурного единства и невероятного научного прогресса под эгидой ислама. В период ее максимального расцвета в высших учебных заведениях преподавали ведущие специалисты из числа представителей иудейской, христианской и мусульманской конфессий. В ее библиотеках в полной неприкосновенности хранились и с большим почетом изучались источники всех трех религиозных вероучений – Тора, Евангелие и Коран, а также переведенные и прокомментированные трактаты греческих философов.

Таким образом, исламская культура формировалась на основе арабской, но сам характер ислама, его ключевые доктринальные положения позволяли органично ассимилировать позитивные достижения тех культур, которые входили со временем в состав Арабского Халифата, получали свое переосмысление через призму исламской доктрины и становились в ряд достижений, способствуя прогрессу исламской цивилизации. Мусульмане никогда не жили в религиозно замкнутой и культурно однородной среде. Развитие арабо-мусульманской культуры и цивилизации реализовывалось, с одной стороны путем решения геостратегических, политических и экономических задач расширения территории и государственного строительства. С другой стороны, это не было бы возможно, если бы в исламской религии и идеологии содержались какие-то запреты или противопоказания против цивилизационного развития и культурного симбиоза. Напротив, основные философские положения исламской религии располагают к ним, прежде всего на основе принципа единства развития культуры и цивилизации, основания которого будут рассмотрены в следующем параграфе данного исследования.

* 1. **Философские основания ислама как фундамент и условие развития мусульманской культуры и цивилизации**

 Из вышесказанного становится понятно, что успехи в развитии мусульманской культуры и цивилизации стали возможны благодаря исламской религии. Чтобы понять причины этого развития, так же, как и современного кризиса исламской культуры и цивилизации, необходимо проанализировать базовые философские основания ислама, составляющие его интеллектуальный и ценностный фундамент.

Некоторые современные исследователи, в поисках причин, объясняющих кризис исламского мировоззрения, ссылаются на циклическую цивилизационную модель исторического процесса, с позиций которого за расцветом и пиком развития неизбежно следует кризис и гибель. Однако, изначально генерируемые в западном интеллектуальном и историко-культурном пространстве, такие модели как циклическая концепция, а также и формационная, в равной степени не подходят для объяснения закономерностей развития мусульманского мира.

Проблема соотношения культуры и цивилизации – одна из самых неоднозначных в гуманитарном знании. В западной гуманитарной науке разработано несколько основных версий соотношения этих понятий, соответственно, и несколько моделей культурно-цивилизационного процесса.

1. Модель отождествления. «Культура» и «цивилизация» – это понятия равнозначные, которые могут использоваться как взаимозаменяемые без утраты смысла. В частности, например, в речевом общении сложно уловить смысловые нюансы в характеристике человека как культурного и как цивилизованного субъекта. То и другое предполагает наличие определенных качеств, в частности, владение общими этикетными нормами – нормами общения и поведения в разных ситуациях между представителями разных социальных групп. Такая позиция была характерна в частности для Э. Тайлора[[5]](#footnote-5).

2. Модель восхождения. Цивилизация характеризует определенный уровень развития культуры. Этот тип соотношения основывается на этимологии латинского слова «civilis» – («гражданский», «государственный», «общественный»). Так, в частности, Л. Морган определяет цивилизацию как качественно новую ступень развития общества, обладающую следующими признаками: государственное устройство, развитие городов, разделение труда, товарное производство, письменность и другие[[6]](#footnote-6).

3. Модель противопоставления культуры и цивилизации. В частности, в концепции немецкого философа О. Шпенглера, цивилизация понимается как завершающий этап развития культуры, связанный с ее упадком и гибелью[[7]](#footnote-7). Сходное понимание характерно так же и для русской религиозной философии, где культура связывается с духовностью и нравственным совершенствованием, творческим началом человека, а цивилизация с уровнем материально-технического развития общества, техницизмом и практицизмом как жизненными установками. Н.А. Бердяев видит истоки культуры в глубокой религиозности и противопоставляет ее цивилизации как утилитарной орудийной деятельности в целях повышения комфортности бытовой жизни человека[[8]](#footnote-8). Отсюда противоположность культуры и цивилизации как традиционного и прогрессистского варианта развития, характеризующих русский тип в противоположность западной модели.

Как уже отмечалось, что ни одна из представленных моделей не подходит для описания соотношения мусульманской культуры и цивилизации. Одним из уникальных преимуществ исламской религии, которая делает ее современной относительно любого исторического периода, позволяя самосохраняться и не растворятся на почве региональной национально-культурной конкретики является соотношение в ней традиции и прогресса. В западном гуманитарном знании доминирует позиция, согласно которой принято относить к традиционному типу все те культуры, в которых религия до сегодняшнего дня сохраняет свою ведущую роль. К такому типу культур, основанному на сохранении традиций и неприятии прогресса и новаций, обычно относят все восточные культуры: исламскую, буддийскую и ряд других менее масштабных по распространенности.

Следует отметить, что сама логика деления культур, а вместе с ними и религий, на восточные и западные – это идея западной науки. При таком делении на сегодняшний день принимается в расчет только современное географическое положение тех стран, в которых в наибольшей степени распространен ислам, буддизм или христианство. Несмотря на то, что генетически, христианство и ислам имеют близкие территориальные и доктринальные корни, христианская религия считается основой западной культуры. Хотя, учитывая внутреннюю неоднородность, возникшую вследствие последовательного раскола христианства, будет правильнее говорить о католицизме и протестантизме как западных его ветвях, в противоположность православию, которое не редко называют «восточным христианством».

Для анализа современного состояния культур и их способности к развитию и сохранению традиций это имеет большое значение в двух аспектах. Первый связан с вопросом о религиозной доминанте в конкретной культуре, а второй с глубиной и силой влияния этой религии на жизнь данного сообщества в разные исторические периоды.

Если западная культура – более-менее однородна, то в отношении Востока имеет смысл говорить о многообразии восточных культур, лишь условно объединяя их в один тип. Исторически западная культура во многом сформировалась под воздействием христианства, подготовленного греческой и римской философией. Однако многие западные исследователи ассоциируют период господства христианства в западной культуре – Средневековье – с ее упадком и торможением развития. Период же бурного цивилизационного роста в западной истории связан как раз со сменой культурной доминанты с религиозной на научную.

В целом, логика развития западной культуры – это ряд последовательных отрицаний: средневековой религиозностью – античной философии, а ее, в свою очередь, - научно-техническим прогрессом Нового времени. Таким образом, для западной модели характерно противопоставление традиции и прогресса, религии и науки, культуры и цивилизации. Исходя из этого многие западные исследователи, подразумевая опыт истории христианства в Европе, делают вывод о том, что любая религия в своей сущности противоречит прогрессу, тяготеет к традиции, консерватизму, сопротивляется общественному развитию.

Что касается восточных культур, то их дифференциация прослеживается не только на уровне ислама и буддизма, но и еще глубже, допустим, между культурами разных исламских стран в Азии, Африке, на Ближнем Востоке т.д. Однако если говорить о культурной модели, «очищенной» от эмпирического многообразия человеческих сообществ, культурная модель ислама существенно отличается от западной. А потому и роль ислама в истории этих культур совершенно иная. Эталоном в этом отношении является арабо-мусульманская культура периода Халифата, из которой можно извлечь те самые философские основания, которые позволяли удерживать баланс традиций и прогресса, религии и науки, культуры и цивилизации.

Для правильного понимания особенностей исламской культурной модели невозможно избежать обращения к арабскому языку, поскольку смысл ее ключевых культрфилософских констант тесно связан с генезисом ислама в лоне арабского общества. Арабское слово ثقافة («сакафа» – «культура»), в отличие от латинского «сultura», изначально подразумевало не столько возделывание внешней природной среды, сколько природы внутренней – человеческой души, ума и поведения. «Сакафа» заключает в себя такие смыслы, наряду с культурой как «понимание», «образованность», «уровень развития». Словесный ряд, происходящий от глагола ثقف, подразумевает ряд смыслов, таких как воспитание, саморазвитие, просвещение, острота ума, проницательность, утонченность и подъем культуры.

В то же время понятие حضارة («хадара» – «цивилизация»), происходящее от глагола حضر, образует следующий смысловой ряд: «осёдлая городская жизнь», «цивилизованность», «материальная культура». Таким образом, цивилизация в арабо-мусульманской модели предполагает наличие определенного типа социальной и материальной организации жизни людей, оптимизирующей трансляцию культуры экстенсивно и развивающую ее интенсивно.

Если применить понятия культура и цивилизация к истории арабов, то можно увидеть четкое качественное изменение при переходе от доисламского периода к исламскому. Первый период характеризуют крайне низкий уровень развития и культуры, и цивилизации.

От негативных явлений доисламской культуры удалось избавиться постепенно с распростанением ислама, который в то же время, закрепил и обеспечил развитие положительных социально значимых аспектов жизни и быта арабов, таких как принципы семейственности, традиции гостеприимства. В нравственном отношении принятие арабами ислама способствовало упрочнению в сознании основных добродетелей, наполняющих понятие مروءة («мурувва») – комплексную характеристику моральных качеств: мужество, честь, достоинство, щедрость, храбрость, мудрость, терпимость и др.

Ислам привнес в арабское сообщество значимые признаки цивилизации – развитие городского образа жизни, грамотность и образование, научно-технический прогресс. Все эти факты демонстрируют тесную взаимосвязь и взаиморазвитие арабо-мусульманской культуры и цивилизации. Генезис ислама – это генезис мусульманской цивилизации, которая в свою очередь дала мощный стимул для развития мусульманской культуры. Для мусульманина одной из главных руководящих идей в жизни является получение всесторонних знаний о мире и совершенствование нравственности, а потом для него быть цивилизованным – это значит быть культурным, и наоборот. Таким образом, исходя из анализа языка, культура есть результат личной внутренней работы по самосовершенствованию души и ума, а цивилизация – результат работы коллективной по совершенствованию окружающей среды обитания.

Такое тесное единство позволяет говорить о культурно-цивилизационной модели ислама, в фундаменте которой заложены определенные философские принципы, позволяющие гармонично сочетать религиозный традиционализм с успешным социальным развитием. К числу таких принципов относятся: принцип единства нормы и идеала, принцип единства материального и духовного, принцип единства науки и религии.

Основными элементами любой культуры, как восточной, так и западной, являются нормы и идеалы. Как известно, функция нормы в культуре – консервирующая, она обеспечивает баланс и стабильность, сохраняя существующий порядок вещей. Идеал же задает направление развития, способствует изменению, преобразованию культуры.

Исходя из этого, необходимо отметить, что разница восточных и западной культур не столько в акцентуации традиции и прогресса, сколько в соотношении нормы и идеала. Именно западному типу мышления свойственно создавать дихотомии, подобные схеме «восток-запад». В его основании лежат принципы аналитичности и бинарности, которые создают непреодолимые разрывы между традицией и современностью, консерватизмом и развитием. Эти разрывы зачастую ставят западного человека и культуру перед выбором: или то, или другое, поскольку, с точки зрения западной логики, не могут быть равнозначимы противоположности материального и духовного, внешнего и внутреннего, нормы и идеала.

В исламской культурно-цивилизационной модели это противоречие не стоит так остро. Напротив, есть стремление к синтезу противоположностей. Такому гармоничному сочетанию способствуют основные положения мусульманской религии. В исламе соотношение традиции и прогресса, нормы и идеала представлено иначе, нежели в христианстве. Большое значение здесь имеет антропологический аспект, выраженный в образах основоположников религии. В противоположность христианскому представлению об Иисусе как богочеловеке, сформированному в результате длительных средневековых споров, образ Пророка Мухаммада – это образ земного человека. В этих образах уже намечены контуры мусульманской и западно-христианской моделей, образованные представлением о соотношении нормы и идеала.

Жизнь Пророка Мухаммада для мусульманина – это одновременно и норма, и идеал. Пророк завещал мусульманам несколько важных принципов, которые позволяют соединять норму с идеалом и сделать это возможно в жизни обычного человека. Вот три таких принципа, являющихся философскими основаниями мусульманской культурно-цивилизационной модели: единство материального и духовного, единство внешнего и внутреннего и единство науки и религии. Рассмотрим последовательно каждое основание.

1. Соотношение материальных благ и духовности в религиозном сознании всегда определяется приоритетом второго над первым. Ислам от христианства отличается тем, что не воспринимает их как взаимоисключающие начала. Для мусульманина значим высокий достаток, наличие определенного уровня материальных благ; это является важным условием с точки зрения другой базовой ценности – необходимости содержания многочисленной семьи, которая отражает социальный и религиозный статус ее членов. Однако деньги и материальные блага не самодовлеющи. Они выражают достоинство их владельца лишь тогда, когда получены праведным путем, порядок которого определен в священных текстах Корана и Сунны. Там же определяется и порядок их траты.

2. Соотношение внешнего и внутреннего проявляется в одежде, поведении, общении мусульманина. Одними из самых важных принципов, исходя из перевода слова «ислам», являются «покорность», «сдержанность», «скромность». Будучи внутренними качествами, они отражаются на требованиях к внешнему виду и поведению мусульманина. Так же очень большое значение в мусульманской культуре отводится этикету общения. За большим количеством ритуальных фраз, жестов и действий стоят важные функции профилактики конфликтов, поддержания здоровых общественных отношений, взаимной помощи и поддержки без потребности вникать в интимные сферы жизни друг друга.

Это подтверждается рядом положений священных текстов, в частности, хадисов, описывающих жизнь пророка Мухаммада, который говорил о важности приветствий: Вы не войдете в рай, пока не уверуете, а не уверуете вы до тех пор, пока не станете любить друг друга, так не указать ли мне вам на то, что приведет вас к взаимной любви, если вы будете делать это? Распространяйте приветствия между собой. О важности приветствия говорится так же и в Священном Коране:

.[[9]](#footnote-9)«وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا»

Формальные, по западным меркам ритуалы приветствия считаются обязательными не только по отношению к близким и знакомым, но и к далеким и вовсе незнакомым людям, что, в общем-то, достаточно быстро делает их близкими и знакомыми.

3. О соотношении науки и религии в мусульманской культурно-цивилизационной модели необходимо сказать, что она не знала тех противоречий, которые сопровождали западно-христианскую культуру. Западной культуре ради развития науки пришлось отодвинуть на второй план религию. В то время как развитие мусульманской культуры и цивилизации в период существования Халифата осуществлялись благодаря плодотворному синтезу науки и религии.

Невозможно игнорировать тот факт, что все великие арабские ученые «золотого века» ислама были одновременно теологами и философами. В качестве примера можно привести основателя алгебры – Аль-Хорезми (783-850 гг.), который в тоже время являлся и выдающимся специалистом в области географии, истории и астрономии. Еще один пример из истории арабской науки – Ибн аль-Хайсам (965-1039), известный в большей степени своим семитомным трудом по оптике, хотя помимо оптики, так же, как и Аль-Хорезми, занимался научными исследованиями в области математики, механики и астрономии. Универсалом среди других ярких личностей своего времени был Ибн Сина (980-1037), который помимо общеизвестных в Европе прогрессивных идей в области медицины, одновременно являлся и выдающимся специалистом по химии, механике, астрономии, физике, математике, психологии, метафизике, музыке и литературе.

В научной деятельности каждого из этих ученых, в той или иной степени руководящим источником был Коран. Коран для мусульманина и по сей день – это не только священный текст, свод законов, но и сумма базовых научных достижений мусульманской культуры. Многие современные научные открытия в разных областях научного знания, получают подтверждение в тексте Корана.

В частности, в тексте Корана описаны основные этапы внутриутробного развития человеческого плода.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ[[10]](#footnote-10).

Эти этапы, описанные в Коране, получили статус научного факта в западной науке только через несколько столетий. Так же как и примеры других открытий, таких как структура земной коры, процесс образования новых небесных тел и т.д.

Таким образом, философские принципы мусульманской культурно-цивилизационной модели заключены в ключевых положениях ислама – это единство нормы и идеала, прогресса и традиции, материального и духовного, внешнего и внутреннего, науки и религии. На основе этих принципов мусульманской культуре и цивилизации в ее истории удавалось не один раз переживать периоды возрождения и расцвета. В современной же ситуации они способствуют рецепции и непротиворечивому соединению необходимых для мусульманского общества прогрессивных тенденций на основе имеющихся традиций, в том случае, если они не противоречат базовым положениям ислама.

Однако совокупность определенных культурно-исторических событий привела к тому, что эти принципы были подвергнуты редукции, чаще всего с утратой важнейшего их основания – срединности, которая позволяла балансировать между крайностями закостенелого традиционализма и неумеренного прогрессизма. Исторические причины и следствия кризиса мусульманской культуры и цивилизации будут рассмотрены в следующем параграфе.

**1.3** **Кризис мусульманской культуры и цивилизации: причины и следствия**

До середины десятого века Арабский халифат сохранял свое единство под управлением халифов. После этого внутренние процессы, протекающие в государстве вместе с внешними причинами - активным нашествием турок, монголов и крестоносцев - привели к постепенному расчленению территории и последующему распаду государства. К шестнадцатому веку завершился процесс завоевания османскими турками арабской цивилизации. Следствием этого явилось формирование на территории бывшего Халифата двух основных центров: северного и западного. На севере Африки французские и английские колонизаторы установили полный контроль в девятнадцатом веке.

Мощное антитурецкое восстание стимулировали англичане во время Первой мировой войны. Арабы, стремящиеся вернуть свою независимость по окончании войны активно содействовали англичанам в ходе завоевания Палестины и Сирии. В двадцатом веке все сильнее и настойчивее становятся призывы к объединению и требования независимости с арабской стороны. Колонизаторы проводили политику модернизации, однако она сопровождалась распределением лучших земель Алжира в пользу французов, а палестинских территорий среди европейских евреев.

В конечном счете юридическую независимость арабские государства получили только после окончания Второй мировой войны. Иордания стала независимой от влияния Великобритании в 1946 году. В Судане утверждение независимости от египетско-английского влияния состоялось в 1956 году. Алжир получил независимость в 1962 году после восьмилетней войны с французской метрополией. Аналогичные процессы протекали на территории всей Османской империи, что привело к формированию всех современных национальных арабских государств. Единственным исключением из этого процесса на долгие годы оказалась Палестина.

В большинстве этих стран ислам до сегодняшнего дня является официальной государственной религией или в значительной степени сохраняет свое влияние на культуру и уклад общественной жизни тех народов, которые исторически попали под его воздействие. Для тех государств, в которых сегодня реализуется мусульманская модель, ислам сыграл беспрецедентно важную роль в развитии культуры и становлении цивилизации.

В XXI веке арабо-мусульманская культура и цивилизация находятся в крайне противоречивом состоянии. С одной стороны, отмечается рост гражданского сознания у представителей отдельных национальных арабских государств, а также их общий культурный подъем. С другой стороны, будучи стратегически важным ресурсным объектом интереса западных политических сил, арабские государства находятся под сильным политическим и экономическим давлением. Объективной слабостью становящихся национальных арабских государств пользуются западные сторонники глобализма, расшатывая традиционную основу единства арабо-мусульманской культуры и цивилизации – ислам.

Ислам, со времен его возникновения в жизни арабских народов проделал долгий путь по линии глобализации и всегда выступал в качестве руководящего начала для сохранения традиций, с одной стороны, с другой стороны, для эффективного цивилизационного развития, что подтверждается примерами таких стран как ОАЭ, Катар, Бруней, Оман, Саудовская Аравия.

Гуманистические ценности ислама находятся сегодня под угрозой ввиду активной эксплуатации их извращенного смысла террористическими организациями, вскормленными под покровительством идеи мировой западной монополярности. Носителю массового западного сознания об исламе известно, как правило, немногое, несмотря на активные миграционные процессы, стимулированные в свое время распадом колониальных систем, а сегодня приобретающих масштабы стихийного бедствия. По этой причине так легко разжечь межнациональную и межконфессиональную рознь.

К большому сожалению приходится признать, что и среди самих современных мусульман нет единства в понимании его важнейших основоположений, описанных в предыдущем параграфе. На протяжении нескольких веков исламский мир был авангардом прогресса в науке и искусстве, экономике и военной мощи. Однако за несколько последних столетий в нем все реже и реже появляются мыслители широкого кругозора, объединяющие научное, религиозное и философское знание в единый комплекс, который и являлся основой прогресса прошедших времен.

Противостояние западной и исламской культуры и цивилизации в девятнадцатом веке приводит к тому, что последняя все больше и больше утрачивает свои позиции. Влияние Запада в той или иной степени отражается на всех областях жизни мусульман. В силу комплекса объективно-исторических причин средневековый Арабский Халифат не справился с конкуренцией в экономической, военной, торговой и других сферах. Необходимо проанализировать эти причины, прежде всего, ставя во главу угла проблему развития мусульманской культуры и цивилизации, которое в определенный момент затормозилось, а затем, после достаточно длительного простоя, начало склоняться к упадку.

Многие исследователи причин этих процессов склоняются к концепции циклической истории, с позиции которой, застой и упадок в развитии мусульманской культуры и цивилизации - это неизбежные и закономерные фазы. В частности, такой позиции придерживается турецкий исследователь Фетуллах Гюлен, который, опираясь на принцип единства онтогенеза и филогенеза утверждает, что современное неблагополучное положение исламских стран обусловлено общей логикой развития человеческих обществ, которое аналогично развитию отдельного человека. Фазы рождения, роста, пика расцвета, зрелости, упадка и гибели – это естественные состояния, сменяющие друг друга в истории всех народов, культур и цивилизаций.

Этой же объяснительной модели придерживается татарский религиозный и общественный деятель Атаулла Баязитов (1846-1911). Он так же констатирует длительный период застоя, в котором оказалась исламская культура и цивилизация. Однако он делает акцент на потребность в изучении причин и обстоятельств, которые привели к опасному торможению развития, сопровождающегося изменением мировоззрения и способов мышления его носителей. Закостенелость и консерватизм, как считает исследователь, вовсе не естественны для нормального органического развития жизни отдельных обществ и всего человечества.

Исламская культура и цивилизация, выступавшая в свое время эталоном для средневековой Европы, начиная с периода XIII-XIV вв. подвергается полному забвению со стороны западных ученых.

Известный французский историк, востоковед и филолог Эрнест Ренан (1823-1892), в своей книге «Ислам и наука» говорит о том, что упадок мусульманской науки и начало возрождения науки европейской датируется концом XIII в. «Приблизительно с 1275-го года, два движения точно определяются: с одной стороны мусульманские страны клонятся все к большему и самому печальному умственному упадку; с другой стороны западная Европа самостоятельно и решительно выступает на широкий путь научного исследования истины – путь, подобный гигантской дуге, хорда которой еще не может быть измерена»[[11]](#footnote-11).

Развитие наук, в первую очередь, естествознания в исламском мире в этот период остановилось. В то же время усиливается влияние исламской теологии, которая начинает доминировать в некогда сбалансированной и стройной системе наук, базирующихся на философских основоположениях ислама. Такое положение дел сохраняется вплоть до середины XIX века, когда в реформационном процессе получаю свое переосмысление традиционные теологические проблемы веры и разума, науки и знания. Контекст новой социально-экономической реальности начинает активно подталкивать мусульманских теологов к переосмыслению важнейших положений исламской доктрины с учетом серьезно изменившихся условий нового времени.

Европейские исследователи причины застоя и упадка исламской культуры и цивилизации не редко видели в самом исламе. С точки зрения объективной истории развития исламских обществ на протяжении XIV-XIX вв., они повторяли пройденный европейской христианской цивилизацией этап, в котором главным препятствием научно-технического прогресса была религия. На это ссылается, в частности, Э. Ренан, который прямо обвиняет исламскую религию в формировании не толерантного закрытого типа мировоззрения, невосприимчивого к инакомыслию и всему новому. Французский исследователь критикует эксклюзивистскую позицию мусульман, считающих себя носителями абсолютной истины, у которых отсутствует критическое мышление и элементарное уважение к представителям других религиозных учений и блокирует потребность в получении новых научных знаний.

Критикой ренановской позиции как антиисторической последовательно занимался А. Баязитов. Он обращал внимание на период расцвета исламской культуры и цивилизации, который она переживала с VII по XIII века. В своем труде «Ислам и прогресс» А. Баязитов доказывает, что по сравнению с доисламским периодом, когда научные знания действительно носили замкнутый элитарный характер и распространялись в ограниченных кругах отшельников и духовенства, именно исламская религия изначально способствовала широкому просвещению, сделав науку не только доступной для самих мусульман, но также и для представителей других религий, проживавших на территории Халифата. Исламская наука в этот период демонстрировала подлинно интернациональный характер, в ее развитии участвовали еврейские и христианские диссиденты. В крупнейших центрах науки исламского мира, где царил дух свободомыслия и самовыражения, они находили укрытие от церковных европейских преследований. В этих центрах развивались уже сложившиеся науки, а также появлялись новые, осваивались разные отрасли хозяйства и промышленности, уровень развития экономики за счет активной торговли был практически беспрецедентным[[12]](#footnote-12).

В указанном труде А. Баязитов пишет о том, что для раннего периода развития ислама было характерно понимание единства духовных потребностей, в том числе и потребности в познании мира средствами разных наук, освоение которых содержалось как одно из основополагающих первостепенных требований в Коране и Сунне, а значит, было обязательным к исполнению. Освоению широкого спектра научных знаний ни в коей мере не мешало то обстоятельство, что в этот период зарождающееся мусульманское государство было вынуждено решать большое количество внешних и внутренних задач по обеспечению безопасности и стабилизации развития исламской религии.

Наряду с исторической ретроспективой, необходимо подвергнуть анализу ситуацию сегодняшнего дня. Кризисное состояние современного общества западного типа, в котором наука победила религию, знание отделилось от веры, логика от широкого духовного опыта порождают проблемы взаимодействия личности и общества, различных социальных групп, глобальные проблемы в системе человек-природа, а также и крупномасштабные социально-политические конфликты. Среди конкретных примеров этих проблем – разноуровневые межнациональные и межрелигиозные конфликты, глобальные экологические проблемы, вооруженные и военные конфликты, массовая миграция и т.д. наличие этих и многих других проблем и их масштаб еще на рубеже ХХ века заставили мыслителей подвергнуть серьезной критике западный тип мышления, основанном на абсолютизации научного знания и его последующей узкой специализации, то есть к дегуманизации мышления.

В отличие от западного, исламский идеал знания позволяет решать каждую проблему, возникающую в области культуры или политики, этики или эстетики, философии или права по отдельности, но вместе с тем, в едином поле Шариата. В этом поле знание и вера не противостоят, а взаимодополняют друг друга, формируя органичный комплекс знаний, которым руководствовались средневековые исламские мыслители. Одним из ярчайших примеров реализации такого подхода является труд «Возрождение религиозных наук», принадлежащий крупнейшему мыслителю средневековья ал-Газали (1058-1111), которую принято считать и философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической, т.е. междисциплинарной в современном понимании.

Тем не менее, кризис системы мусульманской культуры и цивилизации – это факт, который начиная с XIX века подвергается разностороннему осмыслению в попытках найти решение возникающих проблем и исправить ситуацию. При этом, часть исследователей апеллируют к блестящему прошлому, призывая к возврату и восстановлению прежних порядков и норм, которые когда-то обеспечили триумф и величие мусульманского государства. Такую позицию едко комментирует Э. Ренан «Чтобы смягчить печальные выводы для Ислама многие замечают, что наблюдаемый упадок, может быть, только переходная стадия. Чтобы успокоить себя на счет будущего, они вспоминают о прошедшем. Блестящая цивилизация мусульман, теперь столь ничтожная, и сегодня для многих остается неким оправданием или даже прикрытием для многих представителей мусульманского мира».

Оппонируя Э. Ренану А. Баязитов в своих трудах «Возражение на речь Эрнеста Ренана, сказанную в научной французской ассоциации» (СПб., 1883), «Отношение Ислама к науке и к иноверцам» (СПб., 1887), «Ислам и прогресс» (СПб., 1898) стремится не только указать на причины кризиса исламской культуры и цивилизации, но и обосновать идею принципиальной совместимости духа современности с духом Корана и Сунны.

Татарского мыслителя беспокоило расхождение представления современных ему мусульман об исламе с самой сущностью исламского вероучения, которое делает их аутсайдерами современного общества. В своих работах он старался доказать, что шариат является универсальной системой, отвечающей потребностям современности и совместимой с любыми гражданскими реформами, основанными на принципе разумности.

Причину такого мировоззренческого диссонанса А. Баязитов видит в некорректной рецепции ислама народами, наследовавшими традиции мусульманского средневековья, которые успешно сохранялись на протяжении истории Аббасидов. Преемственность в развитии культуры и цивилизации, которую арабы-мусульмане создали на основе инкультурации интеллектуального потенциала крупнейших цивилизаций древности – Индии, Греции, Сирии прервалась. Наследники Аббасидов не смогли сохранить подлинный дух исламского учения, отклонились от правильного пути и чистого Шариата.

Культурные различия, по мнению татарского богослова оказались столь сильны, что представители других этносов не смогли проникнуть в смысловые тонкости арабского языка, и вместе с ним постичь всю красоту и высокий дух исламской культуры. Этнические культурные принципы этих народов, которых они продолжали придерживаться, не были столь сильны, чтобы ответить на вызовы современности. Поэтому у них исламская религия выродилась во внешние обрядовые формы поклонения, зубрежку священных текстов, консервирование собственных представлений и их трансляцию.

Прогресс, который наметился в развитии Европы при переходе от позднего Средневековья к Возрождению - в науке, технике, культуре – стремительно вывело большинство исламских стран за пределы общемирового мейнстрима.

Затянувшаяся инерция долгое время не позволяла мусульманам даже осознать масштаба их отставания. Переводческая деятельность древних рукописей, служившая одним из важных источников интеллектуального развития, со временем оказалась полностью свернутой. Широкому кругу читателей стали недоступны не только древние греческие, персидские и сирийские источники мудрости, но и актуальная научная литература, активно развивающаяся на европейском западе.

Представления об идейной и технологической отсталости Европы, в котором несколько веков подряд укреплялись представители исламского сообщества начало стремительно терять свою актуальность. Однако последовавшие друг за другом периоды европейского Возрождения, Реформации и научно-техническая революция просто выпали из поля их внимания.

Результаты такой недооценки ситуации не заставили себя долго ждать. С наибольшей очевидностью и болезненностью они проявились в ходе ведения боевых действий. В западной Европе ключевым поражением стал в 1492 г. захват христианами Испании, а также немаловажную роль сыграло освобождение Руси от татаро-монгольского господства. Пример Руси особенно показателен в том смысле, что даже жесточайшие религиозные преследования, которым начали подвергаться мусульмане на территории нашей страны оказались неспособны пробудить их от сонма иллюзий к активным действиям. Ключевым моментом в процессе территориального завоевания послужил захват Астрахани в 1554 г., после которого русские дошли сначала до Каспийского, а затем и до Черного моря. Так, за короткий промежуток времени обширные территории традиционного расселения мусульман вошли в состав Российской империи.

С европейской стороны натиск тоже непрерывно возрастал. После ставшего знаменательным открытия морского пути из Европы в Азию, осуществленного Васко да Гама, исламский мир утратил торговые преимущества в стратегическом и коммерческом плане на юго-востоке Азии. Более того, к XVII веку в этом регионе европейцы начал создавать свои базы и формировать таким образом новые колониальные территории. Западное влияние распространялось постепенно от береговой линии в глубь континента и позволяло со временем не только брать под контроль ключевые порты, но и активно продвигаться по территории Ближнего Востока.

Таким образом успехам в борьбе на суше и на море сопутствовали успехи в торговых делах. Особенно резко они возросли после открытия и освоения Америки. На американском континенте европейцы получили доступ к огромному золотому и серебряному ресурсу. Помимо этого, такие традиционные товары как кофе и сахар, которые до сих пор поставлялись с территории Ближнего Востока, теперь импортировались из Америки. Со временем западная торговая компания перехватывает влияние и становится мощной силой в том числе и на территории Ближнего востока.

После ряда значимых военных поражений османский халифат начал осознавать потребность в изменениях. Сотрудничество между европейским Западом и мусульманским Востоком началось по линии военной торговли. Запад охотно продавал Востоку передовые образцы вооружения. Однако достаточно быстро стало понятно, что одного лишь факта переоснащения недостаточно, и есть потребность в соответствующем обучении мусульманской армии. Однако процесс обучения стратегии и тактике по западному образцу не увенчался успехом.

Технические новшества в оснащении мусульманских армий не дали нужного эффекта. Несмотря на то, что вооруженные силы были все еще сильны, европейское вооружение и техника напротив, явились фактором их дестабилизации. Продвижению модернизации блокировалось «снизу», она встретила активное осуждение и мощное сопротивление.

Один из крупных дипломатов своего времени француз Ожье Гислен де Бусбек, который долгое время взаимодействовал с первыми лицами Османской империи Сулеймана I, в своем письме 1560 г. писал, что ни одна нация не выказала меньшей расположенности к полезным изобретениям; например, они с готовностью приняли большие и малые пушки и многие другие европейские открытия. Однако не могли заставить себя взяться за печатание книг или устроение общественных часов. Они думают, что их священные писания не будут больше писаниями, если их напечатать, а если соорудить общественные часы, то убудет авторитет муэдзинов и их древних ритуалов[[13]](#footnote-13).

Таким образом, объективно-исторические условия, вынуждающие вступать в конкурентную борьбу мусульманский и христианский мир, на первый план в мусульманской культуре вывели религиозную сферу. На фоне назревающего внутреннего конфликта в культуре знание и вера, наука и религия начали входить в противоречие. Арабо-мусульманская философия начала уходить на периферию культуры, оттесняемая религиозной идеологией, поставленной на службу политике.

Разрешение назревающего конфликта виделось традиционно на почве ислама. В рамках консервативной теологической схемы существовало единственное решение – возврат к прошлому, к «универсальной Божественной истине». Однако очевидно, что невозможно идти вперед, руководствуясь при этом буквально событиями и эталонами прошлого. Успехи в развитии западной культуры, связанные с отказом от религии и выходом науки на передний план культуры широким мусульманским сообществом, стоящим твердо на фундаменте ислама, в этой ситуации могли только отрицаться. Уход в «глухую» оппозицию сопровождался от собственной оригинальной целостной концепции знания, в которой изначально органично сочетались религия, наука и философия.

Против такого расчленения знания как основы прогресса исламской культуры и цивилизации выступает татарский мыслитель А. Баязитов. В противоположность религиозным консерваторам, он призывает продолжать движение вперед, возвращаться к гармоничному исламу в единстве трех его составляющих. Вера без знания – путь к социальному и научно-техническому регрессу. Знание без веры – по западной модели – кризис духовности, выражающийся в формах материализма, атеизма, индивидуалистического эгоизма – плата за достижения научно-технического прогресса.

Противоречивые отношения во взаимодействии Востока и Запада, ислама и христианства – это не просто история, покрытая пылью столетий. Изучение исторического аспекта – причин стремительного взлета исламской культуры и цивилизации, а также и их кризиса, актуально для понимания современного положения мусульман в мире. Исторический контекст изменился, сегодня он в большей степени предстает как противостояние, с одной стороны, атеизму и западной культуре потребления, а с другой стороны, фанатизму и экстремизму. Современный нам контекст глобализации несколько по иному поворачивает проблему взаимоотношений исламских стран и западного мира, сегодня это, прежде всего, проблемы массовой миграции мусульман из традиционных центров проживания в западные страны, проблема их адаптации и сохранения аутентичного вероисповедания, а так же одна из наиболее серьезных на сегодняшний день проблем - противодействие экстремизму. Как бы не изменялась ситуация, но сущность этих проблем остается прежней – она заключается в максимально полном и всестороннем анализе причин кризиса мусульманского мировоззрения и поисках путей выхода из него.

В ходе этого анализа необходимо ответить на ряд важных вопросов. Только ли внешними историческими условиями детерминирован упадок исламского мировоззрения? Почему оно не выдержало конкуренции с западным? И какие возможны сценарии оптимального взаимодействия между западной и мусульманской культурой сегодня в век массовой миграции и их неизбежного тесного контакта? Способен ли современный ислам вернуться к своим основаниям, и на какой идейной платформе это возможно осуществить?

В поисках ответов на эти вопросы важно учитывать и уроки истории, и потенциал философских оснований ислама, и конкретные внутренние механизмы исламской религии, в частности правовые, которые позволят преодолеть кризис и практически подтвердить жизнеспособность шариата утвердить гуманистические ценности ислама.

**ГЛАВА 2. Переосмысление фикха как путь выхода из кризиса**

**2.1 Соотношение понятий «шариат» и «фикх» в исламе**

Вневременными источниками принципов и правил человеческого поведения, повседневным руководством к действию в различных ситуациях, возникающих во всех без исключения сферах жизнедеятельности, для мусульманина являются Коран и Сунна. Во все периоды истории для решения всех видов возникающих проблем мусульманин обращается к ним как универсальному решебнику жизненных задач разного уровня и спектра действия. В антропологическом ключе Коран и Сунна составляют в своем роде «инструкцию по эксплуатации» человеческого существа в единстве его души и тела, «верное руководство», в котором нуждается одно лишь единственное творение Всевышнего – человек, живущий в обществе подобных ему людей.

Смысловое назначение любой технической инструкции в том, чтобы, руководствуясь ей последовательно, сохранить эксплуатируемый объект (в нашем случае – тело и душу отдельного человека и всего общества) в состоянии максимально приближенном к моменту создания. Если игнорировать требования инструкции – риск неправильной эксплуатации возрастает, что почти наверняка приведет к поломке, выходу из строя объекта, которому эти предписания адресованы. Эта общая мысль доступна любому среднестатистическому носителю религиозного исламского мировоззрения. Однако при этом, только ученым – специалистам в области исламских наук - доподлинно известно, за счет каких внутренних механизмов достигается «вневременность» Корана и Сунны, делающие их беспрецедентно актуальными и своевременными для представителей различных наций и культур, принимавших ислам в разные времена по всему миру – на Ближнем Востоке и в Африке, в Азии, на Дальнем Востоке, в России, Америке и Европе.

Секрет вечности коранических заветов в том, что они представляют собой наиболее общие теоретические ориентиры, выраженные в прямом или символическом ключе, практическим примером реализации которых при жизни Пророка Мухаммада стали его «авторские» решения, которые получили название Сунны. Сунна Пророка была первой системой толкования Шариата – божественного закона, и в этом смысле она тоже становится вневременным универсальным образцом применения Шариата в исторически конкретных условиях времени и места. Однако Сунна обладает особым статусом эталона как в методологическом отношении, в смысле первой трактовки Корана, так и в содержательном отношении, в смысле следования заветам Пророка Мухаммада, хотя пропорция этих двух отношений – предмет исторических дискуссий исламских богословов.

В соответствии с принятым и устоявшимся представлением, мусульманское право включает в себя два уровня[[14]](#footnote-14). Проблемное поле первого из них – это поле единодушия всех богословов, которое не предполагает никаких разногласий, поскольку оно образует вертикальную ось отношений между человеком и Богом. В это поле входят понятия о сущности Аллаха и отношении к нему, об основах веры, пяти ее важнейших столпах и практике их реализации, о запрещенном и дозволенном, «харам» и «халяль», составляющие основу исламского права – Шариат.

Второй блок, примыкающий к первому, образует проблемное поле отношений между людьми. Это скорее горизонталь, которая предполагает разработку детальных пошаговых алгоритмов и правил для различных жизненных ситуаций: для построения отношений к людям в семье, в своем квартале проживания, в религиозной общине, в широком социальном контексте государства и т.д. В этом поле мало жестких бесспорных предписаний и больше свободы для поисков ответов на основе разума, которым Господь наделил человека, естественно, с опорой на вечное руководство – Коран и Сунну. Этот уровень получил название «фикх», что переводится дословно с арабского языка как «понимание». Имеется ввиду правильное глубокое понимание законов Аллаха, составляющих Шариат, но в применении к конкретным жизненным реалиям.

Разработка фикха обусловлена теми случаями или ситуациями, для которых в Коране и Сунне отсутствуют прямые однозначно трактуемые ответы или предписания. В таких случаях требуется по определенным правилам, в соответствии с принципами методологии фикха извлечь из священных текстов определенное решение, которое буквально не прописано. Оно может касаться частных вопросов, таких как ведение торговли или конкретные межличностные отношения или же более общих, которые относятся к области осуществления ритуальной практики или затрагивают вопросы вероубеждения. Такие решения конечно не должны принимать рядовые мусульмане, хотя каждый из них наделен и разумом, и свободой воли. Это удел ученых, которые разрабатывают фатвы – правовые решения, которые имеют характер не общего универсального установления, а ситуативного соответствующего определенным условиям времени, места и характера возникшей проблемы.

При таком подходе, со временем возникла ситуация наличия большого количества различных правовых мнений, которые не редко входили в противоречие друг с другом. Ученые осознали необходимость в разработке комплексной системы принципов и правил, которые составляют общую методологию фикха. Благодаря этим разработкам появилась отдельная наука, называемая усуль ал-фикх – основы права[[15]](#footnote-15).

Для полного и адекватного понимания внутренних причин кризиса мусульманского мировоззрения важно представление о том, что фикх не является автономной системой знания, развивающейся исключительно на основе собственного ресурса. Проблематика фикха теснейшим образом связана с такими науками как корановедение и хадисоведение, ахлак и акида. Игнорирование этих взаимосвязей в свое время привело к печальным последствиям фрагментирования единой базы исламского знания. Религиозное познание характеризуется целостностью, его задачи лежат за пределами узкой специализации. Однако. К сожалению, необходимо констатировать этот факт: ученые, углубляясь в специфику каждой из этих наук по отдельности, стали не способны к комплексному всестороннему восприятию проблем современности. Усугубление этой тенденции происходило именно на почве фикха, который все сильнее отдалялся от «живого» практического знания.

Уникальность исламского философского подхода к единству веры и знания изначально предполагала неразрывность фундаментальных наук, таких как фикх с целостной системой научного знания, широким историко-культурным контекстом времени и места его реализации. Однако деятельность факихов – мусульманских правоведов, стремящихся к узкой специализации на фоне нарастающей сложности совокупности социальных, политических, экономических, культурных условий и, особенно в контексте функционирования объемных информационных потоков, оказалась очень низкоэффективной с практической точки зрения и совершенно не вписывающейся в современные жизненные реалии.

Превознесение фикха на вершину иерархии исламских наук привело к мощной правовой формализации, зацикленности на узких правовых проблемах. Вместо того, чтобы адаптироваться к условиям современности и преобразовывать действительность фикх все дальше и дальше отходил от своих целей, демонстрируя свою неспособность в позитивном ключе решать новые возникающие проблемы. Притом, что важнейшей его целью всегда было служить инструментом Божественного Откровения, улучшающим человеческую природу и гармонизирующим общественные отношения.

Сегодня эта ситуация заставляет вновь обращаться к переосмыслению соотношения Шариата и фикха, к реконструкции изначальных смыслов этих понятий без правильного понимания которых невозможен выход из затянувшегося кризиса.

Шариат – это очень широкое понятие, которое имеет множество спектров значений. Первая группа значений говорит о том, что понятие «шариат» является полным и точным синонимом понятия «ислам», этот смысл можно извлечь непосредственно из текста Корана. Вторая группа значений отождествляет шариат с определенной системой положений и правил, применяемых в жизни людей. В соответствии с третьим подходом, понимание шариата детерминируется его целями и образует целостную философскую программу жизнедеятельности, непосредственно вытекающую из источников исламского вероучения.

При прочтении этих источников, исходя из оригинального буквального перевода, следует, что «шариат» - это путь, которому необходимо следовать (в более узкой версии, путь к источнику воды). Образ пути, ведущего к воде в условиях формирования исламской доктрины – это кратчайший путь к выживанию и спасению[[16]](#footnote-16).

Проблемой ученых-факихов в понимании шариата является то, что они используют это понятие только лишь в соответствии с областью своей профессиональной деятельности. В данном случае «путь» - это вечный и неизменный божественный закон, совокупность непреложных истин, принципов и правил, составляющих содержание вероучения и регулирующих вопросы осуществления религиозной практики, которые имеют такой же непреложный и неизменный характер, а также система, предписывающая запреты и обязанности. Шариат. Таким образом, понимается как божественный закон в силу того, что его принципы придают фундаментальный характер исламскому законодательству.

Сами по себе данные принципы, содержащиеся в источниках вероучения – Коране и Сунне – выступают в качестве исходного материала для формирования исламской законодательной системы. Этот материал должен быть переработан учеными-факихами в соответствии с общими руководящими принципами и реализоваться в виде четкой и понятной системы норм и правил. При таком подходе шариат понимается как правовая философия, включающая в себя совокупность основополагающих незыблемых законов, задающих внешние рамки и внутреннюю структуру, организующую правовую систему.

Для факихов существует различие между основоположениями священных текстов и применением правил в повседневной жизненной практике. Задачами исламской юридической науки как раз и является трансформация универсальных принципов в систему норм и правил для использования в быту. При этом важно то, что определенная часть предписаний священных текстов должна применяться буквально так, как зафиксировано в тексте. Эти предписания могут касаться обязанностей и запретов, ритуальной практики и положений вероучения. В то время как другая часть требует интерпретации, в ходе которой необходимо исходить из контекстуальных обстоятельств, специфических условий и жизненных реалий.

Для второй части предписаний беспрецедентное значение имеет субъект-интерпретатор, обладающий собственным видением и восприятием ситуации. Вместе с тем каждый такой субъект существует не автономно, он сам – продукт определенной социокультурной среды, которая неизбежно детерминирует его профессиональную юридическую деятельность. Важной составляющей этой деятельности являются процедуры регулярного пересмотра и частичного обновления этих положений, на основе измерения их соответствия постоянно меняющимся условиям и новым ситуациям современности. В подобных ситуациях требуется применение метода иджтихада, который сохраняет подлинный смысл базового предписания, содержащегося в священных текстах[[17]](#footnote-17).

Такое узко юридическое понимание шариата как системы законов имело следствием три проблемы. Первое – сведение широкого религиозного Пути к границам юридических предписаний. Решая задачу конкретного применения основополагающих принципов в реальной жизненной ситуации ученые-факихи не редко склонялись к правовому формализму. Право для них становилось самоцелью, а представление о его высшем смысле как инструменте совершенствования жизни людей утрачивалось.

Абсолютизация шариата, который понимается только лишь как свод божественных законов существенно умаляет роль субъекта разработчика правовой системы и ее «модератора», который должен следить за обновлением, заботясь о сохранении целостности и непротиворечивости. Именно работа ученых-факихов по проработке и истолкованию священных текстов породила такую трактовку шариата, что еще раз подтверждает тот факт, что влияние человека достаточно сильно при возникновении той или иной его трактовки.

Вдобавок к этому, деятельность ученых-факихов со временем привела к искаженному пониманию соотношения шариата и фикха. Достаточно стремительно сама их работа по истолкованию и разъяснению базовых универсальных положений шариата была возведена в ранг абсолютной непререкаемой божественной истины. То, что изначально имело статус юридического мнения, превратилось в неоспоримые догматы. Если ученые в ранний период развития ислама стремились всеми путями избегать абсолютизации своих выводов и не замыкать формируемую систему законодательства и права, то их последователи практически полностью утратили критичность мышления и начали воспринимать решения предшественников, а затем и свои собственные толкования как неоспоримые и неприкосновенные.

Примерами вечных неизменных правил, содержащихся непосредственно в священных текстах могут служить запреты на ростовщичество или употребление алкоголя, но их трактовка и применение сформулированных в отношении них конкретных правовых решений статусом божественного закона не обладают. Все, что является продуктом осмысления и интерпретации человека может и должно быть подвергнуто оценке и, по необходимости, переоценке, а вслед за ними и переосмыслению, а также и пересмотру с возможностью принятия иного решения в изменившихся обстоятельствах.

Теми учеными, которые акцентировали свое внимание на глубоком изучении источников и основополагающих принципов шариата была разработана система основ исламского права – усуль ал-фикх. Первые из них прилагали серьезные усилия по разработке универсального метода извлечения правовых решений из священных текстов в соответствии с упорядоченной системой правил. Для этой категории ученых шариат выступал, прежде всего, как право. Разработка метода извлечения законов предполагала правильную расстановку приоритетов в отношении источников. На первом месте, разумеется стоял Коран, затем Сунна, затем метод аналогии – аргументация со ссылкой на сходство, после этого, согласованность, согласие с обычаями и т.д. Вместе с тем для них было крайне важно разработать принципы, которые позволили бы сохранить неизменным дух божественного Послания, которое исторически реализовывалось в серии священных текстов, ниспосланных пророкам всех предшествующих времен. Иначе говоря, эти ученые, которых принято называть принципалами, воспринимал шариат и применяли его для конструирования структуры права, а также для того, чтобы задавать на основе этой структуры основные религиозные векторы.

Таким образом, эта категория ученых могла проводить работу по истолкованию священных текстов в пределах таким образом установленных границ. Однако в последующем оказалось, что работа этих ученых привела к тревожным и даже опасным результатам. В ходе работы над источниками и формирования структуры происходила редукция коранического послания, представляющего собой широчайшую и всеохватывающую мировоззренческую систему, объединяющую правовое и юридическое начала. Труд конкретных людей в определенный момент времени, позволивший заложить нормы и критерии прочтения источников были возведены в статус эталона, окончательного бесспорного алгоритма по которому во все последующие времена осуществлялось их прочтение.

Опасность такого подхода начала осознаваться уже на ранних стадиях его применения. В частности, такие крупнейшие ученые как аль-Джувайни и его последователь аль-Газали в одиннадцатом веке осуществили сдвиг приоритетов с изучения источников шариата на его конечные цели. Несмотря на то, что аль-Джувайни начинал свою работу в рамках подхода принципалов, он смог расширить контекст рассмотрения правовых вопросов. У него сформировалось понимание подчиненности закона высшим ценностям – религии, личности, разума, семьи, имущества, чести и достоинства – которые он призван защищать и оберегать.

Андалузский ученый шестнадцатого века аш-Шатиби продолжил линию развития, намеченную аль-Джувайни и аль-Газали и пошел дальше. Он был уверен в том, что смысл предписаний, установленных в мединский период жизни Пророка необходимо рассматривать только в контексте тех принципов, которые были ниспосланы в мекканский период. По его убеждению, только вместе они составляют исламскую философию права и разрабатывать правила в дальнейшем можно только на основе этих принципов. В перспективе таких размышлений становится понятно, что ради достижения высших целей необходимо осуществлять новые толкования на основе разума. Возвращение к целостному пониманию шариата возможно только через понимание права как части широкого Пути.

Подлинно широкий философский взгляд на шариат не ограничивает его сводом законов и принципов. В его составе законы и принципы имеют лишь инструментальное значение для достижения глобальной цели. Эта цель понимается как стремление к целостному и ценностному восприятию взаимодополняющих друг друга составляющих – философии бытия и жизни, правовой философии и философии спасения. В таком виде шариат действительно соотносится с тем смыслом, в котором он полностью отождествляется с самим исламом.

Священные тексты ислама ясно и отчетливо указывают на ключевые принципы, задающие направление Пути. Однако человек, посредством его разума в неразделимом единстве с верой, должен осуществлять определенные усилия для расстановки приоритетов, определяя для себя конечные цели и порядок их достижения.

Редукция шариата к закону и системе правил ведет к существенному отклонению от его смысла, выхолащивает его буквалистским пониманием и формалистским отношением, которые совершенно не соответствуют его божественному назначению. Шариат – это Путь нахождения единства человека с самим собой и с Богом, это путь активности, деятельного уважения к существующим правилам, но и Путь развития имеющихся принципов в устремлении к главным ценностям – свободе и миру, достоинству и справедливости.

Шариат – это философия жизни и смерти, центральным звеном которой является человек, который посредством него устанавливает гармоничные отношения с Богом, обществом и природой. Священные тексты, ниспосланные Богом – источник этого Пути, его конечные цели – уважение к жизни и достоинству человека, а средства достижения цели – разум и вера, наука и культура. Это и есть Путь к спасению[[18]](#footnote-18).

Исходя из сказанного, следование шариату в реальной жизни требует непрерывной работы по сравнению священных текстов и контекста современности, поиска гармоничной пропорции между принципами и их воплощением, ориентируясь на философские основания ислама и общую цель шариата. В экстремальных ситуациях выбора, когда на кону стоят высшие ценности – мир и человеческая жизнь – ими невозможно пожертвовать ради формального применения божественного закона. Наоборот, руководство божественным законом должно воодушевлять на развитие, изменение к лучшему наличной реальности с использованием принципов и правил ради высших целей.

Возврат к идеалу комплексного знания в единстве религии, науки и философии ориентирует на максимально широкий подход, который должен вести к социальному прогрессу. Этот подход должен быть основан на принципе уважения прав и свобод всех людей, поддержании социальной справедливости, распространении образования, охране окружающей среды. Такой широкий подход не закрывается от прогрессивных веяний и тенденций, реализуемых представителями других религиозных конфессий и иных достижений человечества. Все что не противоречит целям и принципам шариата должно быть органично включено в правовое, научное, художественное, экономическое, политическое, социальное поле его действия[[19]](#footnote-19).

Как было показано в первой главе настоящего исследования, ключевой особенностью единства мусульманской культуры и цивилизации в ходе ее прогрессивного становления была способность интегрировать в себя лучшее из наследия предшествовавших ей культур и цивилизаций – греческой, индийской, китайской, а так же и тех, на которые она распространяла свое влияние в ходе территориального распространения – африканской, азиатской и др. Исламская традиция смогла непротиворечиво соединить в себе основоположения предшествовавших ей развитых религиозных систем – иудаизма и христианства, на прочных философских основаниях успешно развивать науку и различные направления искусства. В период своего расцвета ислам был открытой системой, не боявшейся и не избегавшей заимствований и новаций, характеризующейся высокой степенью динамики.

Говоря о внутренних причинах, которые привели к кризису исламской культуры и цивилизации, в данном параграфе мы пришли к выводу, что одной из них стала трансформация понимания соотношения шариата и фикха. Превознесение юриспруденции в системе мусульманских наук, доминирование правового аспекта понимания шариата уже через несколько столетий привели к трем опасным тенденциям, редуцирующим его смысл.

Первое следствие вытекало из исторической необходимости противостояния мусульманского мира колониальным системам. Политическая и религиозная элита, по традиции обращаясь к ресурсу ислама, видела решение назревающих проблем в поле шариата. Однако в этом контексте шариат превратился в средство противостояния натиску западной культуры, политики, законодательства. При этом сам шариат начал пониматься исключительно как особая политическая и правовая система, та часть культуры, которая способна наиболее эффективно дать отпор колониальному господству. Исторический анализ позволяет понять и частично оправдать такую тенденцию, при этом нельзя упускать из виду, что другим следствием этих же тенденций явилось зарождение различных реакционных движений внутри ислама, вплоть до современного ИГИЛ[[20]](#footnote-20).

Второе следствие, связанным с первым, стала формализация шариата, что тоже значительно сузило поле его смыслов до буквального прочтения правовых положений и норм. Реализация этой тенденции выразилась в сведении правовой системы исключительно к ее репрессивной функции. Такое понимание шариата практически полностью утратило связь с изначальными целями – свободой и справедливостью и превратило его в совокупность репрессивных норм, действующих преимущественно в сфере уголовного права, в котором система наказаний проявляет себя наиболее полно и явно. В этой области действенность права настолько очевидна, что не вызывает сомнений в своей эффективности. Эта тенденция, проистекающая из области права, поставила мусульманский мир в оппозицию западному не только в политико-правовом, но и в культурном, научном и религиозном отношении.

Третье следствие, вытекающее из первых двух, проявилось в том, что редукция смыслов и ценностей шариата к системе правовых норм и соответствующих им практик в сознании самих мусульман и в восприятии их представителями других культур и религий сформировалось замкнутое эксклюзивистское мировоззрение не способствующее широкому межкультурному, межконфессиональному и цивилизационному диалогу.

При этом реконструкция подлинных смыслов ислама, его философских оснований дает все возможности говорить о том, что смысл и назначение шариата в том, чтобы гармонизировать личность и общество, социальные группы различного уровня и масштаба, согласовывая их действия на основе универсальных ценностей и принципов. Однако в священных текстах не содержится прямого указания на то, как эти принципы применять в реальности, чтобы этих целей достигать. Такие алгоритмы и инструкции должны создаваться исходя из условий конкретного исторического периода и специфики культуры. Модели реализации этих алгоритмов и инструкций должны быть достаточно гибкими и учитывать актуальное состояние и возможные изменения социокультурного контекста, в том числе, основного его фактора на сегодняшний день – научно-технического прогресса.

Современные мусульмане, как и их предшественники стоят перед той же проблемой – необходимостью применения универсальных принципов ислама в условиях конкретного времени и места, удерживая в фокусе его общие цели и направляющие[[21]](#footnote-21). К сожалению, большая часть мусульманской общины, включая ее руководителей, по-прежнему склоняются к буквализму при реализации этих принципов. Другой опасной крайностью является экстремизм. Представители обоих отклонений полагают, что не существует альтернативного способа сохранить истину ислама, кроме как тормозить развитие, реализуя алгоритмы прошлого. Это свидетельствует об отсутствии современной методологии, которая смогла бы гармониста соединить универсальное содержание исламского Послания с ответом на вопрос «как его превратить в ответ на вызовы сегодняшнего дня».

Исламская концепция комплексного знания. Содержащаяся в его священных текстах не предполагает никаких догматов ограничивающих или контролирующих процессы человеческого познания. В них содержится единственное требование к соответствию результатов этого познания нравственным и практическим критериям эффективности в обеспечении благополучия человека и общества. Единство знания и веры должно противостоять фрагментации современного знания как результат процесса узкой специализации наук.

Исламское Послание по-прежнему несет свой основной призыв к человечеству жить в гармонии со своей современностью и быть способным деятельно и активно ответить на ее научно-технические и этические вызовы. Содержание этих вызов отчасти не ново – сегодня это новый виток во взаимоотношениях между исламским миром и западной культурой. Однако современный контекст глобализационных процессов в экономике, политике, культуре, содержит новые условия создающие требования, с одной стороны, к выработке системы правил взаимоотношений мусульман с представителями немусульманских сообществ, с другой стороны – к сохранению мусульманской идентичности.

Ответы на эти вызовы должны быть заново извлечены из шариата, а в поисках методологии такого извлечения необходимо обратиться к разработкам одного из крупнейших ученых прошлого, которому удавалось удерживать баланс между универсальностью принципов шариата и требованиями современных ему обстоятельств. Имя этого ученого - Абу Исхак Ибрахим б. Муса аш-Шатиби.

**2.2 Реформа понимания шариата и фикха в концепции**

**Абу Исхака Ибрахима б. Муса Аш-Шатиби**

Абу Исхак Ибрахим б. Муса аш-Шатиби выдающийся специалист в области грамматики арабского языка, признанный хадисовед, комментатор и исламский правовед, которого причисляют к последователям маликитского мазхаба. Жизнь и деятельность аш-Шатиби проходила преимущественно на территории Андалуссии в Гранаде периода XIV века.

В указанное время геополитическая ситуация в регионе характеризовалась нарастанием миграционных процессов. Причинами тому служила диктаторская политика, несправедливое распределение земельного ресурса, социальное неравенство мусульманского и христианского населения. Мусульмане со всех концов Испании стремились в Гранадский эмират. Гранада этого времени сохраняла статус крупнейшего научного центра, где ученые скрывались от гонений и могли работать без угрозы для своей жизни и имущества.

Однако к середине XIV века могущество Арабского Халифата и его ключевых центров, одним из которых была Андалуссия, пошло на спад. Материальные богатства сконцентрировались во владениях крупных феодалов, экономическая и политическая ситуация ухудшалась, началось так же и моральное разложение общества, которое проявлялось в общем кризисе религиозности, разгуле коррупции и других социальных пороках.

В этих условиях имам аш-Шатиби был одним из тех ученых, которые стремились противостоять губительным тенденциям. Его научные достижения высоко оценивались научным сообществом того времени. Основой мотивации научно-богословской деятельности имама аш-Шатиби был один из важнейших коранических тезисов о возвышении степени ученого, стремящегося к раскрытию истины ради Аллаха. Он искренне стремился повлиять на негативную ситуацию своего времени.

В своей научной и проповедческой деятельности аш-Шатиби призывал единоверцев к исправлению нравственности, восстановлению благонравия и практике добродетели. Особый акцент в своей деятельности он делал на необходимости противостояния нововведениям в религии (бида), которые начали широко распространяться в его время. Однако такие стремления ученого далеко не всегда встречали понимание, а зачастую, напротив, вызывали активное сопротивление современников. В связи с этим в своих произведениях аш-Шатиби неоднократно сетовал на негативную реакцию земляков, среди которых он распространял свои идеи.

В своем труде «аль-И‘атисам», он рассказал о личном опыте наблюдения за тем что для людей вошло в привычку нарушать Сунну. Поэтому сам он стремился возвращать их к ней постепенно. Аш-Шатиби писал: «И поднялась против меня шумиха, посыпались в мой адрес упрёки и полетели стрелы порицания. Меня причислили к ереси и заблуждению, опустили до степени глупцов…

Иногда мне приписывают мнение о том, что мольба не поможет и принесёт пользу, как относят к словам неких людей, — поскольку я не провожу коллективную мольбу после молитвы, будучи имамом…

Иной раз приписывают рафидитские убеждения и ненависть к сподвижникам, да будет доволен ими Аллах, потому что я не упоминаю в пятничной речи праведных халифов…

Иногда от моего имени говорят о дозволенности восстаний против правителей, лишь по той причине, что я не говорю ничего о них в пятничной речи…

Порой распускают слухи, мол я обременяю и создаю трудности в религии. Ведь в сфере поклонения и фатв я придерживаюсь только известной соблюдаемой позиции мазхаба, а они отклоняются от неё и отвечают на вопрос в соответствии с тем, что легче и подходящей для спрашивающего, даже если это непризнанно среди ученых…

Другой раз причисляют к враждебности в отношении угодников Аллаха, по причине того, что я питал неприязнь к некоторым беднякам, из числа суфиев, которые вводят новшества и поступают вопреки Сунне, под предлогом указания прямого пути…

Иногда обвиняют в противоречии Сунне и сплочённой общине, — на основе идеи о том, что, спасшаяся, «община», которой я побуждаю следовать, означает убеждения большинства. Но они не знают, что «единая община» означает религиозный путь Пророка (мир ему и благословение), его сподвижников и неуклонных последователей…»[[22]](#footnote-22).

В связи с таким положением дел мыслитель считает необходимым вернуться к переосмыслению фикха как области конкретных религиозно-правовых положений, которые должны выноситься в соответствии с духом шариата, а значит быть ориентированными на универсальные закономерности, предписанные мусульманам Кораном и Сунной.

Осознавая беспрецедентную значимость грамматики арабского языка в понимании священных текстов, а значит и в трактовке положений шариата, и, следовательно, для принятия повседневных правовых решений, большую часть своих научных изысканий ученый посвящает этой области науки. Результатом этих изысканий становится фундаментальный четырехтомный труд по арабской грамматике Шарх джалиль ‘аля хуляса фи-н-нахв, который до сегодняшнего дня считается одним из важнейших сочинений в данной области.

Еще более важными в контексте целей и задач религиозно-философской деятельности имама Аш-Шатиби становятся еще два его сочинения. Первое из них – это аль-И‘тисам, которое оценивается как одно из наиболее значимых для того времени произведений, касающихся проблемы ересей (нововведений) в исламе. В этом труде андалусский богослов дает анализ причин доктринального расхождения между суннитами и представителями других направлений ислама, а также, что наиболее важно, формулирует демаркационные критерии для ереси и правоверия.

Второе важнейшее сочинение имама аш-Шатиби, наиболее интересное в ракурсе нашего исследования – это аль-Мувафакат фи усуль аль-фикх. Именно оно полностью посвящено разъяснению целей шариата и методологии фикха, что выделяло его среди других работ в области мусульманского права уже в те времена. Следует отметить, что, несмотря на новаторский подход автора, аль-Мувафакат долгое время оставался неизвестен для широких научных кругов, не только в России и на Западе, но даже и в арабо-мусульманской среде. Лишь в конце девятнадцатого – начале двадцатого века этот труд стал объектом интереса исламской интеллектуальной элиты в лице таких ее представителей как Джамал ад-дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо и Мухаммад Рашид Рида.

С большой долей вероятности необходимо предположить, что реформаторские идеи перечисленных мыслителей одним из своих теоретических и методологических источников имеют интересующий нас труд андалусского богослова аш-Шатиби аль-Мувафакат. Внешними причинами для этого послужили социально-культурные условия жизни в арабских странах этого периода, перекликающиеся с условиями, которые описывал аш-Шатиби. Идеологов реформы мусульманской правовой системы на рубеже XIX-XX века волновали все те же проблемы – общий кризис экономический и религиозный, коррупция и упадок нравственности, отпадение от высших целей и ценностей ислама, отставание в развитии и деградация исламской культуры и цивилизации, несоответствие имеющихся религиозных решений требованиям современности.

Благодаря деятельности исламских реформаторов сочинение аш-Шатиби ал-Мувафакат получило широкую известность, а заключенные в нем идеи – свое дальнейшее развитие в трудах религиозных мыслителей разных стран, включая Россию, которых беспокоила судьба ислама и мусульман в условиях нарастающей глобализации и научно-технического прогресса. Многие из них видели в этом произведении источник и методологию обновления оригинальной исламской мысли, способной избавить ее от зависимости, как от устаревших консервативных методологических стратегий, так и от западного интеллектуального влияния. И, что еще более важно – основания для конкретной преобразовательной инновационной правовой практики в жизни современной мусульманской общины.

В своем фундаментальном научном труде ал-Мувафакат андалусский ученый стремился полностью и всесторонне обосновать методологию спасения исламской культуры и цивилизации. Его идейное наследие по праву занимает видное место среди исламских мыслителей-реформаторов разных времен таких как ибн Таймия, ибн Кайим, аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Абд аль-Ваххаб. Наиболее важные проблемы, которые в этом свете поднимаются и находят авторское решение в аль-Мувафакат, касаются таких шариатских понятий как дозволенное и запрещенное (халяль и харам), соотношения понятий намерения и действия, намерения и цели в ситуациях злоупотребления правом и др. Научно-богословские усилия аш-Шатиби не ограничивались только теоретической работой. Его реформаторская активность на почве исламской юриспруденции проявлялась так же и в вынесении им новых фатв.

Главными целями, которые аш-Шатиби обозначает в своей книге ал-Мувафакат являются обновление и реформа исламской религиозной мысли, не только в теории, но и на практике. В ней он стремится раскрыть потенциал исламского идейного наследия, актуализировать его для решения современных проблемных ситуаций. Тем самым мыслитель хотел осуществить религиозное обновление, основа которого, по его мнению, заключена в самой арабо-исламской культуре и цивилизации, обеспечившая в свое время ее развитие и расцвет.

Руководящая идея научной работы аш-Шатиби касается понимания шариата как генерального закона человеческой цивилизации, заключающего в себе секрет индивидуального и общественного благополучия как в земной жизни, так и в жизни Последней. Поэтому главной целью шариата, по его мнению, является реформирование человеческой жизни в соответствии с текущими потребностями, временем и местом. В соответствии с этим, ключевой причиной социального кризиса и неблагополучия в жизни мусульман является неправильное понимание подлинных целей шариата, удаление от его основ. Возврат же к этому пониманию и основам – это и есть возврат ко времени расцвета исламской культуры и цивилизации, благополучия в жизни мусульманского сообщества, образцом которого всегда был период Пророка и его сподвижников.

Философское содержание в концепции аш-Шатиби заключается в тезисе о необходимости реформирования структуры и способов человеческого мышления. Мыслитель справедливо отмечает, что социальным преобразованиям должно предшествовать изменение, происходящее в интеллектуальном пространстве. Невозможно и бессмысленно, по его мнению, пытаться проводить в жизнь общественные реформы без предварительной подготовки соответствующей интеллектуальной почвы для мусульманского сообщества. Ибо в соответствии с принципом научной методологии, теоретический уровень предшествует практическому.

Анализируя комплекс причин социального неблагополучия, свидетелем которого был аш-Шатиби, в качестве главной из них он выделял искажение акыды (мусульманского вероубеждения). В свою очередь, среди причин искажения акыды андалусский богослов указывал, прежде всего, на общий контекст неблагоприятного влияния европейской культуры, которая в этот период вошла в фазу острого кризиса и последующей религиозности на переходе от периода Средневековья к Возрождению и Новому времени. В качестве сопутствующих, или точнее, вытекающих из этого причин, аш-Шатиби отмечал появление религиозных нововведений (бида), продиктованное стремлением подстроиться под чужеродные европейские традиции и стандарты жизни, приоритет следования страстям над следованием религиозным основоположениям (шариату).

Реформа ислама, проект которой имам аш-Шатиби изложил в работе аль-Мувафакат имеет комплексный характер, она распространяется, разумеется, прежде всего на ядро общественной жизни – область мусульманского права – шариат и фикх, а вместе с тем и на необходимые контекстуальные фоновые изменения в политической сфере и сфере образования без которых немыслимо обновление и оздоровление социального целого. Изложим последовательно основные положения этого проекта[[23]](#footnote-23).

1. Положения, касающиеся реформы в понимании шариата и фикха.
2. Приоритет истины по отношению к традициям и авторитетам.

Этот принцип означает, что совершенно недопустимо принимать за истину слова или действия человека в том случае, если эти слова и дела не соответствуют основовположениям шариата. Аш-Шатиби говорит, что следование людям, считающим себя салафитами не должно быть априорным или опираться только лишь на внешние признаки. В качестве руководства могут служить только те идеи и действия, которые своим источником имеют священные тексты Корана и Сунны. Ссылка на какую бы то ни было традицию должна быть подкреплена надежными доказательствами, а не человеческими авторитетами пусть даже и признанных выдающихся научных или религиозных деятелей. «Нельзя опираться на то, в чем ошибся ученый и нельзя слепо за ним в этом следовать, ибо его ошибка противоречит шариату!»[[24]](#footnote-24).

1. Избегание чрезмерности (экстремизма, излишества) в религии.

Данное требование имам аш-Шатиби выдвигает в связи со своим наблюдением над человеческой природой, которой свойственно впадать в крайности. Между тем как один из центральных тезисов исламской доктрины – это приверженность умеренности во всем. «Шариат по части выполнения людьми своих обязанностей находится в середине между трудностями и послаблением, требуя от людей совершенного равновесия и абсолютной умеренности»[[25]](#footnote-25). Непонимание этой идеи имеет следствием стремлении людей возвыситься в степени своего поклонения до уровня Аллаха. Неправильное понимание сущности поклонения уводит многих людей от мирской жизни и общественно полезной деятельности. Впадая в крайности, мусульмане не редко изнуряют себя грубой пищей или тяжелой работой, представляя себе, что тем самым они угождают своему творцу. Однако, аш-Шатиби подчеркивает, что спокойствие, счастье и довольство человека в его жизни, достигаемое посредством религии ислама являются руководящими принципами Божественного замысла в отношении него. А потому, те, кто игнорируют эти принципы, на самом деле действуют подобно тем гордецам, которые будто бы возвращают Аллаху его ненужные дары.

1. Неразрывная связь теории и практики.

Приверженность саляфизму в его подлинном понимании, по мнению андалусского богослова – это не только теоретическая позиция, трансляция идей или иные внешние признаки. Сама суть этой приверженности в действии, в социальной практике, в целенаправленной работе по изменению общественного устройства, воплощению правовых механизмов и алгоритмов в реальной жизни. Практика имеет первостепенное значение, в то время как теоретическая наука, оторванная от нее не имеет никакой самостоятельной ценности в том случае, если ее положения не получают реализации и не содействуют таким образом общественному благу.

1. Полное принятие системы принципов и целей шариата.

Это требование в концепции аш-Шатиби занимает важнейшее место ввиду того, что шариат представляет собой единое целое или организм, все составляющие или подсистемы и элементы которого являются теснейшим образом диалектически взаимосвязанными. Эта система внутренне согласованная, не содержащая противоречий и конфликтного потенциала. Обладая статусом высшего Божественного установления, она имеет вид совершенный и законченный. Поэтому недопустимо избирательное отношение, которое свойственно людям, стремящимся подстроить систему под собственные цели. Выдергивание одного или нескольких принципов и положений из шариата квалифицируется как выход из религии.

1. Монополия Аллаха в праве предписания дозволений и запретов.

Следование этому принципу предполагает уверенность в том, что шариатские установления являются безусловными и человек не имеет права производить в них изменения по своему произволу. Люди, которые пытаются за счет подобных действий, связанных с нововведениями в этой области, приблизиться к Аллаху, по мнению андалусского мыслителя не самом деле просто невежественны в религиозном плане. Каждое дозволение и каждый запрет имеет глубокий духовный и социальный смысл, который не всегда постижим для отдельного человека или даже целого общества. О том, что хорошо для общественного целого, индивидууму или отдельным группам судить не дано, поэтому в исламской доктрине такое значение имеет формула «Аллах знает лучше». «Заигрывание» с системой шариатских запретов и дозволений квалифицируется как куфр (неверие).

1. Приверженность Корану и Сунне и опора на разум.

Это одно из наиболее важных положений в концепции реформирования исламской мысли, поэтому очень важно правильное понимание корреляции этих двух ключевых инструментов принятия решений – священных текстов с одной стороны и разума – с другой. Разъясняя свою позицию аш-Шабыби начинает с того, что вводит разграничение двух основных областей: дунья (земная жизнь, повседневный быт, включающий трудовую деятельность, занятия наукой, обучение и т.д.) и дин (или собственно религиозная область или область взаимопроникновения религии и жизни).

Для решения проблем в первой области достаточно следования разуму. Доводов разума, которые разумеется согласуются с положениями божественного закона вполне достаточно для того, чтобы результаты деятельности человека приносили личное удовлетворение и общественную пользу, а также профилактировали от возможных негативных последствий. А вот вторая область однозначно определяется приоритетом шариата перед доводами разума. Для проблем, возникающих в области религии первоочередным является обращение к божественному закону с последующим размышлением об его применении к реалиям конкретного времени и места. Руководствоваться разумом в данном случае, точнее отдавать ему приоритет в области религии категорически запрещено. За исключением ситуаций, в которых общество стоит перед совершенно новой проблемой, решение которой невозможно извлечь из священных текстов. В подобных случаях пользоваться разумом дозволяется, но только лишь с тем условием, чтобы результат принятия подобных решений не входил в противоречие с установлениями Корана и Сунны[[26]](#footnote-26).

Таким образом, позиция аш-Шатыби была совершенно твердой и непримиримой в отношении тех высокопоставленных чиновников, правителей и. в том числе, простых людей, которые в его время стремились найти всевозможные лазейки для отступления от прямого пути, предписанного Кораном и Сунной в угоду индивидуальным страстям или традициям окружающего их инородного культурного контекста. Поэтому такое большое внимание в своих трудах он уделял методологии разграничения нововведений (бида) от подлинного правоверия, то есть шариатского пути.

Андалусский мыслитель определяет бида как метод внедрения религиозных новшеств полностью противоположный по целям и смыслу шариатской методологии. Бида предполагает создание нового порядка во второй области – в области религиозной доктрины и ее фундаментальной части – сфере права таким образом, что к шариату приписываются принципы и положения совершенно ему не присущие, не имеющие никаких доказательств в Коране и Сунне. Результатом этой методологии становится разрушение системы шариата, появление в ней принципов и положений, противоречащих священным текстам, а значит, прямо противоположным целям и смыслу шариата, ведущим в конечном счете к его уничтожению.

Таким образом, аш-Шатиби акцентирует внимание на том, что бида представляет собой отход от прямого пути, которое сопровождается переворачивание целей шариата. Главная опасность нововведений, по его мнению, заключается в том, что люди, практикующие их сознательно, полагают, что следую по пути Аллаха, хотя на самом деле идут совершенно противоположным путем к противоположным целям. При этом богослов неоднократно подчеркивает, что бида относится только ко второй из выделенных им областей – области религиозного поклонения[[27]](#footnote-27). Тогда как вынесение новых решений в сфере повседневной жизненной практики – фатва – это совершенно нормальное не противоречащее религиозному канону действие. Таким образом, важный вывод заключается в том, что вовсе не все новаторские решения в жизни общества должны быть отнесены к категории бида, но только лишь те, который входят в противоречие с положениями Корана и Сунны.

Единственная опасность, от которой предостерегает ученый, заключается в том, чтобы новые решения и суждения в области повседневной жизни не догматизировались, не возводились в статус религиозной обязанности. Причиной тому является то, что подобные решения априори относятся к области человеческого мнения, имеют локальное применение в пространстве и времени, а потому при неограниченной экстраполяции могут приводить к ошибкам и заблуждениям.

В качестве примера аш-Шатиби приводит историю, связанную с письменной фиксацией Корана, ведь как известно, во времена Пророка Мухаммада подобная фиксация не практиковалась. Однако в последствии с ходом развития науки арабской грамматики и таджвида слово Аллаха получило свое письменное закрепление и это ни в коем случае не надлежит понимать как бида. Благодаря этим исламским наукам смысл этого слова стал понятен и доступен любому верующему человеку.

Подводя итоги рассмотрения этого вопроса. Андалусский ученый выделяет пять основных причин по которым возникает бида. К ним относятся:

- Сходство с базовым (основным) шариатским положением.

- Неправильное понимание целей шариата.

- Неправильная трактовка положений Корана.

- Ссылка на слабые хадисы или ненадежных передатчиков.

- Предпочтение своих страстей и желаний шариату.

2. Главный тезисы для политического реформирования в проекте аш-Шатыби.

Раскрывая смысл этого тезиса андалусский мыслитель обращает внимание на то, что интересы религии всегда полностью совпадают с интересами жизни человека и всего общества, а значит эта теснейшая взаимосвязь является непосредственной перспективой развития ислама. В таком случае главная политическая задача заключается в сохранении и защите этих интересов силой официальной власти. Третьей стороной единства интересов религии и общества должен стать государственный (политический) интерес. Государство должно стоять на защите религии, его законом должен быть шариат. Потому что именно шариат имеет целью достижение максимального общественного блага: сохранение религии, жизни человека и его имущества. В связи с этим усилия правителей должны быть направлены на достижение интересов всех людей и их защите в соответствии с положениями и принципами шариата.

1. Тезисы аш-Шатыби для реформы в области образования.

Поскольку имам аш-Шатыби считал, что одной из главных бед его времени является неправильное мышление, вполне логично, что его проект религиозного обновления включал в себя критику научной и образовательной системы тех времен. В особенности критике с его стороны подлежала научная методология, поскольку он считал, что именно она приводит к заблуждениям, следствиями которых становятся кризис и деградация мусульманской культуры и цивилизации.

Основные положения критики научной методологии этого периода сводятся к следующему.

1. По мнению аш-Шатиби, ученые этого времени к числу своих заслуг относили только то, что повторяли слова своих предшественников и составляли компендиумы произведений известных богословов.
2. Научные знания не имеют смысла, писал аш-Шатиби о своей современности, при отсутствии комплекса условий для развития науки. Создание этих условий есть первая важнейшая задача.
3. Главная проблема, тормозящая развитие науки - отсутствие адекватной методологии научного познания. Андалусский ученый критиковал консервативность подходов своих современников, утверждая, что догматизм в методологии не позволяет им увидеть зависимость результатов научных исследований от метода. Авторитарный подход в методологии приводит к тому, что результат, правильный он или не правильный становится уже не важным.
4. Существенной проблемой, искажающей процесс и результат научного познания, является распространенность бытового просторечного языка, ведь как известно, понятийно-категориальный аппарат также играет большое значение для науки и выполняет в ней методологическую функцию.
5. Помимо всего сказанного немаловажной становится мировоззренческая и интеллектуальная замкнутость ученых. Аш-Шатиби констатирует распространение феномена нетерпимости и враждебности, отсутствие диалога между учеными без обоснованной религиозной причины. Эгоизм и заносчивость современников, по его мнению, серьезно препятствуют как процессу получения нового знания, так и его широкому распространению в народных массах.

После критической части андалусский мыслитель последовательно раскрывает основные положения своей научной методологии.

* Стабильность и прогресс. Наука должна основываться на фактах и развиваться поступательно. Ее выводы должны обладать стабильностью и такой степенью общности, чтобы их можно было распространить на всю совокупность конкретных случаев без исключения.
* Индукция и эксперимент. Знание квалифицируется как знание только тогда, когда оно добыто с помощью соответствующего его содержанию метода. И этот метод есть ничто иное как экстраполяция опыта. Без многократного подтверждения оптом мы не получим достоверного научного результата. Игнорирование этого положения приведет только к расчленению целостного знания.
* Практическая направленность науки. Наука не имеет никакой ценности если она не позволяет осуществить полезных преобразований в жизни человека и общества. Добыча таких знаний с точки зрения шариата – это бесполезная трата времени и интеллектуальных усилий.
* Религиозная природа. Это необходимое требование для всех видов знания, включая даже такие, которые предназначены для удовлетворения мирских интересов. Процесс получения знания должен быть мотивирован стремлением приближения к Аллаху и осуществляться только ради этой цели. Поиск знания вменяется в обязанность мусульманам. Поэтому только искреннее религиозное намерение позволяет прийти к истинному научному результату.

Таким образом, проект реформы по обновлению ислама для аш-Шатиби направлен, в первую очередь, на преобразование нравственности. Одна из его важнейших задач - борьба против следования индивидуальным и коллективным страстям. Поэтому мыслитель неоднократно подчеркивает важнейшее требование на этом пути - приверженность дисциплине шариата, которая должна проявляться в беспрекословном соблюдении его запретов и разрешений. Наблюдение за современной ему ситуацией только подтверждало шариатскую истину о том, что следование страстям губительно для общества и служит главной помехой для его прогресса. Поэтому, разрабатывая свою комплексную методологию, Абу Исхак Ибрахим аш-Шатиби искренне считал, что реализация всех составляющих этой реформы обязательна для спасения мусульманского общества, актуализации идеологического потенциала исламской религии и возвращения на путь развития исламской культуры и цивилизации.

Обзор концепции андалусского ученого-богослова имама аш-Шатиби в исторической ретроспективе, а также и перспективе, позволяет сделать вывод об универсальном характере проблем, с которым сталкивалась исламская культура и цивилизация. Его методология реконструкции понимания шариата и фикха была действительно революционной для своего времени, однако так и не стала востребованной для современников. Однако в ситуации XXI века идейное наследие аш-Шатиби получило свою актуализацию и сегодня оно востребовано не только теорией, но и практикой действия социальной системы ислама в новых для нее условиях глобализации.

**ГЛАВА 3. Фикх меньшинств как ответ на вызовы глобализации**

**3.1 Фикх меньшинств: его сущность и реализация на Западе**

Современная тенденция международных отношений, связанная с перераспределением сфер влияния, созданием новых политических союзов в борьбе с идеологией многополярности, и, вместе с тем, продолжающей нарастать и усиливаться глобализацией, для мусульманского мира обернулась целым комплексом проблем. Часть из них имела вековую историю, другая часть сформировалась за несколько последних десятилетий. Экономическая отсталость, продолжающаяся скрытая ресурсная эксплуатация, политическое давление со стороны бывших метрополий, превращение целых мусульманских стран в «поле боя» за мировое господство, радикализация части мусульманского сообщества – вот лишь некоторые основные проблемы, порождающие в XXI веке феномен массовой миграции из традиционных регионов расселения мусульман в Европу и США.

На территории Западной Европы сегодня мусульмане являются крупнейшей общиной меньшинств и численность их продолжает неуклонно расти в связи с высокой рождаемостью и воссоединением семей, представителям которых удалось переехать и обосноваться на новой территории. Социологически эта группа представлена людьми более молодого возраста, чем коренное европейское население и по примерным подсчетам ее численность достигает 5% от общего количества проживающих в странах Евосоюза. Миллионные мусульманские общины проживают в его крупнейших центрах – Германии, Франции и Великобритании. Сотни тысяч насчитываются в других странах. Национальный состав мусульманских иммигрантов разнороден – это и арабы, и турки, и пакистанцы, обладающие разным уровнем образования и культуры, несхожие в отношении исходных социально-экономических, политических и исторических условий.

Единственным относительно объединяющим их фактором является ислам. Однако большинство из них, несмотря на указанные различия, сталкиваются с одинаковыми проблемами в новых жизненных условиях. Главной из них является маргинальность большей части европейского мусульманского сообщества, обусловленная фактом, что для большинства из них страны Евросоюза не являются местом их рождения, а только лишь местом иммиграции. Наиболее остро, как отмечают западные исследователи, маргинальность проявляется в экономическом отношении, как отмечает профессор политологии и научный сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS) в Париже Ж. Сесари[[28]](#footnote-28). Исследования показывают, что уровень безработицы в этой среде значительно выше, чем в среде коренного населения. И самое печальное то, что во многих случаях этот фактор становится наследственным. Следствием маргинальности становится сегрегация, а следствием сегрегации, в свою очередь высокий уровень конфликтогенности в местах компактного проживания мусульман на территории европейских городов[[29]](#footnote-29).

Внутренняя разобщенность становится фактором, который усиливает дезинтеграцию иммиграционного сообщества в широком социальном контексте европейской жизни. Активное противодействие оказывает как само иммиграционное сообщество, стремящееся к сохранению идентичности, так и принимающая сторона, подогреваемая исламофобией на фоне борьбы с международным терроризмом.

Этнический, религиозный и социальный аспекты проблемы дезинтеграции делают ее комплексной, а потому трудноразрешимой. Такая ситуация чревата нарастанием социальной напряженности в обществе, конфликтогенности, которая негативным образом влияет на обе стороны описанного противоречия.

В США социологическая картина жизни мусульман выглядит более стабильно и благополучно, хотя и она не лишена своих противоречий. Костяк мусульманской общины составляет средний класс, поэтому степень интегрированности в американское общество значительно выше, чем в западноевропейское. Вторая причина, которой достигается этот комплексный эффект – широкая география расселения мусульманской общины по территории США. Национальная и страновая представленность мусульман в американском обществе также очень широка и разнообразна. И столь же пестро разнится их политическая, интеллектуальная и религиозная (в плане приверженности различным исламским течениям) направленность. Общая численность мусульман в США по разным данным 3-8 млн. человек[[30]](#footnote-30).

В самосознании американских мусульман прочнее удовлетворенность своей жизнью, умереннее религиозная и активнее гражданская позиция. Большинство из них не видят противоречия между мусульманской практикой и участием в общественной жизни, ценностями американской и исламской жизненной позиции. Среди таких общих ценностей они называют ценность труда, высокую степень личной свободы, наличие гражданского общества, четкость и прозрачность реализации политической власти[[31]](#footnote-31). Возрастной состав общины та же характеризуется молодостью, но уровень образованности и экономического благосостояния значительно выше, чем у европейских мусульман. Видимо по этой причине мусульмане в США интегрированы лучше, охотнее выражают гражданскую позицию и участвуют в политической жизни страны[[32]](#footnote-32).

Но и здесь есть свои трудности. В частности, большинство представителей американской общины ощутили на себе изменения в отношении со стороны американцев после событий 11 сентября. Они отмечают необоснованное повышение уровня контроля и пристрастность со стороны властей и негативную оценку общества в целом[[33]](#footnote-33).

Эти и ряд других причин приводя к тому, что численно увеличивающаяся, как и в Европе мусульманская община, не полностью реализована в широком спектре общественной жизни. О партнерстве между американцами и мусульманами в политическом отношении тоже говорить не приходится. Степень представленности в органах власти мусульман ничтожно мала, хотя в последнее время и отмечается, что она начинает учитывать интересы мусульман.

Все эти моменты жизни мусульман в западных странах сегодня, обладающих статусом религиозного меньшинства являются важными для осмысления мусульманскими учеными, прежде всего, в правовом аспекте. Основная проблема здесь в том, как совместить требования шариата с западной политико-правовой и социально-культурной действительностью. Одним из крайних решений является полный отказ от подчинения системе западных законов в пользу шариата, руководствуясь идеей об их принципиальной несовместимости. Однако эта идея лишь усиливает конфронтацию и не соответствует духу ислама.

В реальности шариат обладает гораздо большим адаптивным потенциалом и вполне согласуется с неисламскими правовыми системами. И сегодня в век глобализации этот потенциал как никогда требует актуализации. Тем не менее, часть факихов отказываются принимать в качестве аргумента для поиска новых правовых решений существенно изменившуюся со времен средневековья ситуацию. Они исходят из логики решений мединского периода жизни в истории мусульман, когда их полное политическое господство позволяло полномасштабно и беспрепятственно реализовывать шариат на подвластных территориях. Для этого периода было не характерно практиковать масштабные и долговременные выезды за пределы мусульманского политико-правового пространства.

Главный тезис приверженцев этой позиции сегодня заключается в том, что жизнь мусульман за пределами исконных территорий не может восприниматься иначе как вынужденная и временная мера, за которой непременно должно последовать возвращение под власть шариата. Но до тех пор, пока этого не случится, мусульмане обязаны вести политику изоляционизма, чтобы сохранить идентичность своего сообщества. Как правило, проводниками такой позиции являются шейхи и улемы, проживающие в традиционно регионах проживания мусульман с сильной исламской политикой. Один из наиболее характерных примеров – Ибн Баз и Усаймин – муфтии Саудовской Аравии, которые выразили суть этой позиции в книге «Исламские меньшинства. Фатвы, касающиеся мусульман, проживающих в качестве меньшинств»[[34]](#footnote-34).

В своей книге авторы говорят о том, что главной целью мусульман, проживающих на чужих территориях, является подчинение исламским законам и сохранение веры. Выражая понимание трудностей, с которыми сталкиваются их единоверцы, саудовские муфтии советуют им запастись терпением. Среди конкретных практических рекомендаций в книге звучат запреты на брачные союзы с иноверками, и призыв к минимизации любых контактов с ними, в том числе, обращения в суды и даже поздравления с праздниками. Во всех случаях, когда речь идет о каких-то послаблениях, следует оговорка об их временном характере и настоятельная рекомендация по возможности избегать этого.

Саудовские муфтии выражают обоснованное опасение, что мусульманам, оказавшимся в таком положении, бывает крайне трудно сохранить свою религиозную идентичность. Поэтому они обращаются к помощи проповедников и ученых, рекомендуя им чаще бывать в зарубежных общинах меньшинств в целях оказания им всемерной поддержки, хотя и считается, что посещение подобных стран мусульманам запрещено[[35]](#footnote-35). Для данной позиции, сформированной в период средневековья, было характерно разделение всего социального пространства на «дружественное» и «враждебное» - «Дар уль-Ислам» (пространство Ислама) и «Дар уль-Харб» (пространсто войны). Авторы указанного труда, по-прежнему используют эти понятия, хоть и в переносном значении.

Однако следует отметить, что на сегодняшний день в исламской среде существуют и другие подходы к видению ситуации. Они апеллируют к мекканскому периоду жизни общины Пророка Мухаммада, когда мусульмане находились преимущественно в среде язычников. Ведущими ориентирами в тот период были не только сохранение и укрепление религиозной идентичности, но и сплочение общества, и активный исламский призыв среди немусульман. Методологические ориентиры мекканского периода представляются более актуальными для современных мусульманских меньшинств на Западе и в России в связи со сходством их положения.

Тот факт, что четверть всех современных мусульман проживают в немусульманских странах, заставляет задаваться вопросом, каким фикхом надлежит им руководствоваться. Ведь фикх всех основных четырех мазхабов был разработан для жизни мусульман в исламских странах, живущих по шариату. В осмыслении этой проблемы появилось решение, связанное с разработкой специального фикха, учитывающего специфику проживания мусульман в немусульманских государствах с немусульманскими законами. Оно называется «фикх меньшинств» («фикх ал-ак’алийят»)

Разработкой этого направления активно занимаются шейхи и улемы, знакомые с ситуацией проживания мусульманских меньшинств. Поэтому они готовы подвергнуть переосмыслению тот круг проблем, которые испытывают в том числе и на самих себе. К числу этих проблем относятся и вопросы питания, одежды, совместного обучения и работы, заключения брачных союзов и разводы, участие в политике и правила общения с представителями иных конфессий или атеистами. Погружение в специфику этих и других проблем показало, что обновления требуются не только на уровне конкретных решений – фатв, но и разработки новой методологии принятия таких решений. Требуемая в данном случае глубокая научная работа связана с пересмотром принципов и основ шариата, поиском новых источников права, позволяющих решать возникающие проблемы системно и гибко.

При формировании концепции фикха меньшинств большое внимание уделялось таким принципам и понятиям как общая польза (масляха ал-‘амма), предпочтение лучшего (истихсан), цели шариата (мак’асиду аш-Шариа), дух шариата (руху аш-Шариа). Помимо этого, данная концепция строится с учетом обычаев и традиций (адат), не противоречащих исламу, а также общераспротсраненных практик (урф) и другие. Однако до последнего времени эти разработки носили локальный характер и реализовывались в виде единичных фатв, статей, комментариев и деклараций. Но в последнее десятилетие появились действительно систематические научные работы на эту тему.

Ученые в этих работах исходят из важного положения об изменении видения современного мусульманского мира, которое создает требования и руководства к практическому преобразованию жизни мусульман в немусульманских странах. Первым пунктом переосмысления стало положение о разделении на «дружественные» и «враждебные» территории. Изменению восприятия новых регионов проживания мусульман способствовало введение таких понятий как «дар ад-даʻва» (территория призыва к исламу) и «дар уш-шахада» (территория, на которой можно свободно исповедовать свою религию).

Приверженцы концепции фикха меньшинств в полной мере осознали ответственность за гармонизацию внутреннюю (в сознании мусульман) и внешнюю (в отношениях с принимающей стороной), которая позволила бы сформировать у них новую идентичность на тех территориях, где им приходится проживать свою жизнь. С полным пониманием, что острая конфликтность и враждебность в отношениях с другими сообществами должна быть снята ради общей пользы, одной из важных задач фикха меньшинств становится интеграция мусульман во все сферы жизни западного общества.

Среди инструментов, которыми оперирует фикх меньшинств, такие традиционные для шариата, но получившие новое звучание понятия как «алямийят уль-Ислям» - всемирность и универсальность ислама, «хиджра» — переселение в земли немусульман, «аль-валя’» — проявление дружелюбия по отношению к немусульманам, «аль-муʻамаля» — взаимодействие с другими конфессиями, «аль-васатыйя» — исламская концепция срединности и умеренности и другие. Возможности их применения в современном глобализационном контексте, с одной стороны, подтверждают положение о вневременности и универсальности истины ислама, с другой стороны, так же и то, что фикх меньшинств не является нововведением, а его принципы и положения глубоко укоренены в шариате[[36]](#footnote-36).

Таким образом, разработка фикха меньшинств послужила подтверждением положения о соотношении шариата и фикха и роли ученого-факиха, который обязан заниматься разработкой последнего в соответствии с условиями времени и места проживания мусульманского сообщества. Современные условия жизни накладывают на ученого-факиха дополнительные требования к освоению знаний (помимо исламских) в области политики и международных отношений, экономики и социологии, культурологии и истории в контексте ситуации, для которой разрабатываются те или иные конкретные решения. Необходимость этого обусловлена стремлением максимально точного применения шариатских принципов к конкретным условиям проживания мусульман.

История разработки фикха меньшинств на сегодняшний день насчитывает не более трех десятилетий. Основы «фикха уль-акаллийят ал-муслима» были заложены в 1990‑х годах одним из крупных религиозных деятелелей шейхом Таха Джабиром аль-Альвани, выходцем из Ирака, проживающим в штате Вирджиния, США. Ему же принадлежит авторство термина «фикх уль-акаллийят». В 1994 году возглавляемый им Североамериканский совет по фикху разработал фатву, которая дала разрешение американским мусульманам принимать участие в голосовании на выборах[[37]](#footnote-37). С этого момента концепция получила поддержку и развитие в среде западной общины.

Аль-Альвани дает следующее определение: «Фикх аль-акаллийят, или фикх меньшинств, — это осознание того, что правовед (мусульманский правовед) должен соотносить общее исламское право к специфическим условиям отдельного сообщества, проживающего в условиях, где то, что является подходящим, может не подходить другим. Этот правовед должен не только иметь глубокие познания в исламских науках, но и должен быть сведущим в социологии, экономике, политологии и международных отношениях, которые имеют отношение к данной общине. Целями фикха меньшинств не является изобретение нового ислама, скорее, это система методологий»[[38]](#footnote-38).

Аль-Альвани дает системное обоснование необходимости фикха меньшинств, выходящего за пределы традиционного фикха. Часть этих причин относится к целям шариата, а другая часть к методологии самого фикха. Среди последних выделяются следующие.

1. Систематизация права средневековыми учеными была осуществлена в форме, не позволяющей выводить решения по актуальным вопросам сегодняшнего дня.
2. Ученые предшествующих периодов не делали объектом своего пристального внимания отношения между мусульманами и немусульманами. Их воззрения, как правило, сосредоточены на собственной жизни и достижениях «золотого века» развития ислама, что существенно снижает значение универсального исламского послания до масштабов конкретных географических территорий.
3. Для средневековья было не характерно обращение к положениям об устройстве мира и человека, изложенным в Коране.
4. Цели, принципы и высшие ценности фикха прошедших времен не были до конца прояснены, что создавало ошибочный образ фикха.

Среди причин, касающихся изменившегося социально-политического положения, отличающих в значительной мере жизнь современных мусульман от их предшественников, аль-Альвани указывает на следующие:

1. Во все предшествующие этапы исламской истории мусульмане не испытывали потребности в массовом проживании на территориях немусульманских стран.
2. Поскольку межкультурные и религиозные контакты носили локальный характер, такое понятие как «гражданство» не получило осмысления в период формирования классического фикха.
3. Классический фикх не учитывает современного состояния дипломатических отношений и концепции международного права, на основании которой принимающие страны обеспечивают иммигрантам защиту и равноправие в положении со своими гражданами.
4. Степень взаимопроникновения и взаимовлияния культур в период средневековья не была столь глобальной. В прошедшие времена взаимоотношения и сотрудничество между государствами были существенно ограничены. В связи с этим, в фикхе преобладала концепция конфликтов и противоречий. Но сегодняшняя изменившаяся ситуация требует разработки фикха сотрудничества, который бы отвечал требованиям современности и ее духу.

 В целом, суммируя все вышеприведенные причины, можно сказать, что руководяще идеей по адаптации фикха к требованиям жизни современных мусульманских меньшинств является идея объединения усилий всех участников и сторон для совместной работы внутри существующей системы ради улучшения общего положения. В связи с этим на самих мусульман и, особенно на мусульманских ученых возлагается обязанность по разработке и применению новых стандартов фикха для жизни в немусульманских странах. Главной миссией при этом остается исламский призыв, который необходимо вести в немусульманском обществе максимально корректно и мудро, с учетом интересов и уважением особенностей людей, составляющих среду обитания современных мусульман.

Следующий уровень обоснования правомерности фикха меньшинств у аль-Альвани начинается с коранических аргументов. Согласно одному из них, человек является наместником Бога на земле, главной целью жизни на которой является его готовность следовать божественным заветам и стремиться воплотить божественный замысел:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[[39]](#footnote-39)

Еще одним важным основанием фикха является кораническое положение о свободе человеческой воли и руководстве разумом в принятии жизненных решений:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ[[40]](#footnote-40)

Помимо коранических аргументов, фикх меньшинств получает свою легитимацию в свете Сунны Пророка Мухаммада. В частности в истории о том, как Мухаммад, провожая в Йемен своего сподвижника Муаза ибн Джабаля, спросил его: «Как ты будешь судить?» Муаз ответил: «По Книге Аллаха». — «А если ты не найдешь этого в Книге Аллаха?» — «Тогда по традиции Посланника Аллаха». — «А что, если и в традиции Посланника Аллаха этого не найдешь?» И Муаз уверенно сказал: «Тогда буду усердно стараться найти решение, опираясь на свое усмотрение!» Удовлетворенный этим ответим, Пророк воскликнул: «Вся хвала Аллаху, который наставил посла Посланника Аллаха на то, что любит Посланник Аллаха!»[[41]](#footnote-41). Этот пример подтверждает, что основаниями фикха являются не только положения Корана, и предписания Пророка Мухаммада, но и мнения его сподвижников, а так же величайших имамов и ученых ислама.

К числу важнейших оснований фикха меньшинств относится идея о том, что положения Корана и Сунны неизменны, однако изменчивой является жизнь людей на земле, обращенная к ним как к вечному руководству. Возможности этого вечного руководства обусловлены тем фактом, что, независимо от исторического периода и географического положения, от политического строя и экономической ситуации, вся земля и жизнь на ней подконтрольна Аллаху. Это значит, что предписания Корана и Сунны могут быть реализованы повсеместно, а не только в землях мусульман.

В соответствии с концепцией фикха меньшинств беспрецедентной важностью для современного факиха конечно же является правильное понимание высших целей и назначения шариата в жизни человеческого общества. К перечню этих целей относятся: защита жизни человека, религии, разума, чести и имущества. Вместе с тем, по мнению большинства ученых, этот перечень не закрыт и может быть дополнен любыми принципами и положениями, которые работают на пользу мусульман и ислама в целом. В связи с этим, для современного факиха, наряду со знанием Корана, Сунны, пониманием целей шариата, не менее важно максимально полное и всестороннее исследование разнообразия и сложности жизни человеческого общества в контексте его непрерывного изменения. Для полноценной и точной реализации принципов и целей шариата крайне важной задачей представляется так же изучение всех сторон той или иной конкретной ситуации, в которой требуется принять правовое решение, учет всей совокупности условий, начиная с особенностей исторического периода, характеристики социальной группы и заканчивая индивидуальными биографическими особенностями.

На этих положениях основан исламский правовой механизм иджтихада, заложенный в основу реализации фикха и позволяющий планомерно и последовательно расширять пространство его действия. Иджтихад будучи видом богословской деятельности по изучению, комментированию и интерпретации священных текстов, таким образом, тоже не является новшеством. Этот механизм начал работать еще у истоков ислама и позволял адаптировать принципы и нормы Корана и Сунны к изменяющимся условиям жизни мусульман. Иджтихаду подвергались даже традиционные фундаментальные положения, касающиеся религиозных практик молитвы, закята, поста, ритуалов заключения брака, похорон и др. В комплексе с иджтихадом для принятия решений ученые использовали также такие правовые механизма как иджма (единогласное мнение исламских ученых) и кыяс (суждение по аналогии с предыдущими случаями).

Принятые на их основе решения вовсе не изменяли сущности традиционных практик, но давали разъяснения о том, как их реализовывать в нестандартных случаях и ситуациях, которые ранее нигде не описывались. Например, среди таких современных проблем, вызванных к жизни условиями глобализации, определение точного времени наступления священного месяца Рамадан для разных точек земли, в местах проживания мусульман, вопросы о возможности применения современных транспортных средств для совершения паломничества, безналичная выплата закята посредством банковских карт или интернет-переводов, а также и многие другие.

При вынесении нового правового решения факих берет на себя большую ответственность за то, что детально ознакомился с сутью и всеми специфическим особенностями возникшей ситуации, как минимум, подробно расспросив человека, обратившегося к нему с подобной просьбой. Это свидетельствует о том, что фикх меньшинств не носит произвольного характера и требует действительно большого комплекса знаний и концентрации внимания на конкретной ситуации и субъекте, нуждающемся в вынесении решения. Факих должен быть хорошим психологом и интерпретировать правильно заданный ему вопрос. В этом отношении примером является сам Пророк Мухаммад, отвечающий людям на вопрос о сменах лунных фаз.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[[42]](#footnote-42).

В этом кораническом примере хорошо показано, что правильно понятый вопрос – гарантия правильного ответа, ведь речь идет не о природном законе движения Луны и Земли самом по себе, а о смысловой нагрузке, которую он имеет в жизни мусульман.

После того как Таха Джабир аль-Альвани дал определение фикху меньшинств и осуществил системное обоснование его необходимости исходя из интересов современных мусульман, его идеи были поддержаны и получили самую конкретную и детальную практическую разработку в трудах ученых, разъясняющих общий его смысл, цели и специфику. Родоначальнику фикха меньшинств вторит еще один крупнейший уеный современности – президент Международного союза мусульманских ученых – Юсуф Аль-Кардави: «Данный фикх меньшинств не отклоняется от общего фикха. Но при этом он обладает достаточно выраженной спецификой. Да, часть мусульманских ученых не знала подобного смешения одних народов с другими и не знала подобного переселения одних народов к другим» [[43]](#footnote-43). В связи с этим он стал одним из тех влиятельных и авторитетных фигур, который поддержал необходимость разработки основных принципов правового фундамента и методологии фикха меньшинств.

К основным источникам фикха меньшинств и механизмов поиска правовых решений в нем выступают следующие механизмы и принципы: «Иджтихад» (усердие), «Масляха аль-мурсаля» (общественная польза), «Дарура» (крайняя необходимость), «Урф» (обычай) и «Тайсир» (облегчение)[[44]](#footnote-44). Рассмотрим их более подробно.

Иджтихад является одной из основ концепции исламского права, которая ориентирует на поиск наиболее эффективных и при этом соответствующих фундаментальным положениям шариата решений в конкретных ситуациях. Иджтихад, буквально понимаемый как «усердие» факихов на почве права позволяет им выводить постановления богословско-правового характера – фатвы, в отношении ситуаций, не описанных или не нашедших решения в священных текстах.

Представителями консервативной традиции отстаивается положение о том, что право на иджтихад для ученых было ограничено периодом Х века, когда сложился основной корпус классического фикха. В соответствии с этим ограничением от ученых в дальнейшем требовалось только использовать уже готовые разработки предшественников, претворяя их в жизнь.

Другая часть ученых настаивает на том, что иджтихад в принципе не мог и не должен был быть ограничен. Это не только право, но и обязанность факихов, реализуемая по надобности в любое время в любом месте. Среди этой группы ученых Таха Джабир аль-Альвани, который регулярно выступал в защиту использования иджтихада. Особое значение, по его мнению, иджтихад приобретает в тех случаях, когда факих принимает решение, связанное с условиями развития современных знаний и научно-технических достижений. В связи с этим аль-Альвани не только ратовал за возрождение иджтихада, но и призывал к «исламизации знаний». Это подразумевает под собой полную переработку системы исламского знания с учетом принципов шариата, которые должны найти свое применение во всех современных научных дисциплинах, от экономики до медицины.

Таким образом, иджтихад выступает в качестве основополагающего правового механизма в фикхе меньшинств, который дает возможность получать правовые ответы на вопросы, задаваемые представителями мусульманских сообществ, проживающих в немусульманских странах.

Другим важным принципом, реализуемом в фикхе меньшинств, при принятии правовых решений является масляха, или общественная польза. Суть этого принципа заключается в том, что при принятии решения в сложной неоднозначной ситуации, при отсутствии ответа в священных текстах, факих руководствуется, прежде всего, представлением об общественной пользе для мусульман. Этот принцип называется «Масляха аль-мурсаля». В расширенном понимании масляха аль-мурсаля является одной из основополагающих целей шариата, поскольку она заключается в том, чтобы защищать и оберегать ключевые социальные ценности: жизнь, религию, разум, имущество, потомство мусульман. По сути все, что способствует достижению целей шариата должно быть отнесено к принципу масляха.

Следующим важным принципом фикха меньшинств является дарура (необходимость, крайняя нужда). Дарура - это самостоятельный принцип, реализуемый при поиске правового решения. Действие этого принципа легче понять через конкретные примеры.

Одним из примеров, раскрывающих смысл правовой «необходимости» является усыновление приемного ребенка мусульманской семьей в условиях действия западного права. В соответствии с юридическими нормами, принятыми в западном мире, ребенок при усыновлении получает фамилию отца и с этого момента считается ребенком приемных родителей. Однако эта норма противоречит известному исламскому установлению о сохранении исходной родительской фамилии в любом случае:

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ[[45]](#footnote-45)

Смысл данной шариатской нормы, напротив, в том, чтобы дети навсегда сохраняли память о своих настоящих биологических родителях.

Решение этого противоречия на основе принципов фикха меньшинств дал шейх аш-Шинкити, который пояснил, что в данной ситуации дарура, даже при условии наличия вполне ясного коранического тезиса дает основание для принятия решения в поле западного права: «Что касается предоставления усыновленному ребенку вашей фамилии, это, в принципе, не допускается, поскольку Коран говорит: «Зовите их по именам их отцов».Тем не менее, в случае крайней необходимости (дарура), особенно в немусульманских стран, можно дать приемному ребенку вашу фамилию, с тем чтобы избежать многих юридических сложностей. Поэтому некоторые современные мусульманские ученые считают дозволенным давать приемному ребенку свою фамилию в случае необходимости»[[46]](#footnote-46). Такое решение обусловлено отсутствием другого выхода для решения данной проблемы и снятием при этом большого количества трудных юридических формальностей.

Еще одним ключевым элементом в фикхе меньшинств является принцип «тайсир уль-фикх» («облегчения фикха»). Факыхи, применяющие данный принцип, возводят его к методологии принятия решений Пророком Мухаммадом, который во всех случаях предпочитал сам и призывал сподвижников выбирать наиболее легкое решение из имеющихся. Этот же принцип ориентирует в выборе между жестким и более мягким решением в пользу второго.

Помимо этого, принцип облегчения включает в себя так же и идею ослабления, а не нарастания строгости фикха в отношении будущих поколений мусульман. Поэтому, с позиции современного фикха меньшинств, следует воспринимать положение мусульман, проживающих в неисламских странах, как состояние слабости, отличая их положение от более сильного в правовом отношении положения единоверцев, проживающих в исламских странах.

Это положение, на взгляд приверженцев фикха меньшинств сопоставимо с положением больного или странника. На основании некой ущербности, возникающей в неестественных условиях проживания, по сравнению со «здоровыми» представителями уммы, по отношению к ним необходимо применять систему послаблений.

В целом, в этом отношении, с позиции современных факыхов, руководствуясь принципом тайсир уль-фикх, требуется проработать всю систему фикха, упростив ее для восприятия современными мусульманами в условиях информационных перегрузок и возрастающего объема повседневных задач. Многие вопросы, неактуальные в современной практике фикха должны быть просто исключены из соответствующих книг, например, положения и решения, касающиеся рабства. Напротив, вместо этого требуется разработка новых областей, связанных, в частности с формами выплаты закята в условиях новых экономических возможностей и отношений.

Принцип облегчения фикха вовсе не означает обновления шариата. Он всего лишь говорит о том, что сегодня мусульманские правоведы уже не могут себе позволить просто бездумно воспроизводить решения своих предшественников.

Следующим, имеющим важное значение для фикха меньшинств принципом является Урф (обычай) и, вытекающее из него требование изменения фатвы в зависимости от времени и места. Требование ориентации на обычаи разных народов при вынесении фатв обусловлено тем обстоятельством, что правовые решения не могут быть универсальными для всех народов во все времена. Современные ученые много пишут по поводу обычаев, разъясняя, что те или иные решения необходимо изменить в соответствии с обычаем. Разумеется, этот принцип работает в случае отсутсвия противоречия между обычаем и шриатом.

Например, смысл такого понятия как «дабба», означающего «ездовое животное» может изменяться в соответствии с обычаем того или иного народа и региона проживания. К категории ездовых животных в разных случаях относится верблюд, осел, лошадь. Конкретный правовой случай с участием этих животных будет требовать различных правовых решений в отношении них. Это означает, что региональная специфика накладывает свой отпечаток на формирование шариатских норм в разных странах, исходя из бытующих в них обычаев и традиций.

Таким образом, в целом, анализ основных источников и принципов, применяемых в фикхе меньшинств, никак не противоречит, а, напротив, исходит из общего мусульманского фикха. В контексте глобализации применение таких принципов и источников представляется обоснованным не только с правовой, но также и с научной, и общественно значимой точек зрения. В основе методологии фикха меньшинств лежит ряд требований, таких как облегчение или устранение затруднений, содействие исламскому призыву, приоритет ориентации на общую пользу по сравнению с индивидуальной, преодоление ограничений, заданных в рамках фикха основных мазхабов.

Приверженцы фикха меньшинств руководствуются данной системой принципов и правовых средств при решении сложных и неоднозначных проблем. Разумеется, каждое такое конкретное решение может быть воспринято с критической точки зрения. Зачастую у этих ученых появляется множество оппонентов, возражающих и отчасти оправданно. Далеко не все подобные решения оказываются жизнеспособными. Но и это тоже естественно, поскольку история показывает, что многие фатвы пропадают ней без вести, не выдерживая испытания временем.

Несмотря на это развитие фикха меньшинств для нужд той части мусульманской уммы, которая проживает за пределами традиционных территорий, уже привело к самому важному результату – пониманию необходимости пересмотра системы мусульманского права по его соответствию требованиям жизни мусульман в XXI в. Из рассмотренного перечня примеров становится ясно, что мусульмане, населяющие западные страны, сталкиваются не только с ситуативными одноразовыми проблемами, но и с такими, которые затрагивают фундаментальные принципы ислама. Поэтому от решения этих проблем для мусульманских меньшинств на западе зависит общее цивилизационное положение мусульман в современном глобализующемся мире. К числу первостепенных вопросов относятся хиджра и джихад. Поскольку от их решения зависит восприятие ислама населением современных западных стран и, что еще не менее важно, самоопределение мусульман в отношении мест своего длительного или постоянного пребывания и людей, среди которых приходится жить.

Современные богословы, придерживающиеся концепции фикха меньшинств, всякий раз стремятся подчеркнуть значение основной исламской миссии – распространение призыва среди всего немусульманского населения. И главным его средством является мирная проповедь посредством определенного образа жизни и построения системы взаимоотношений с представителями немусульманских сообществ. По мнению некоторых из этих ученых западные мусульманские меньшинства уже вполне способны не только сохранить свою идентичность и обеспечить свое существование в новых условиях проживания, но и реализовать культурный призыв.

В связи с этим в своей работе «Назарат таґасисийя» аль-Альвани в отдельной ее главе обозначает «большие вопросы» фикха меньшинств, которые выводят эту концепцию на уровень решения задач глобального для всех мусульман масштаба[[47]](#footnote-47). К таким вопросам относятся следующие:

* Как следует муфтию мусульманского меньшинства ответить на два вопроса: Кто мы? Чего мы хотим?
* Каков политический режим, при котором проживает мусульманское меньшинство?
* Каков размер общины, для которой желателен специальный раздел фикха?
* Какую роль играют институты, организации или лидеры в жизни меньшинств?
* Какие можно предусмотреть совместные виды активности между большинством и меньшинством?
* Какие уровни должны быть приняты во внимание в этих аспектах?

Постановка этих вопросов свидетельствуют о том, что фикх меньшинств может быть рассмотрен не только как система ориентиров для поиска правовых ответов на индивидуальные вопросы, но и как общая основа социального и политического взаимоотношения между большинством и меньшинством в немусульманских странах, а также внутри самого мусульманского меньшинства. В таком контексте фикх меньшинств, его источники и принципы представляют большой исследовательский интерес применительно к реалиям жизни мусульман в Российской Федерации.

**3.2 Предпосылки и перспективы развития фикха меньшинств в России**

Ситуация, с которой сталкиваются мусульмане, проживающие на территории Российской Федерации не похожа ни на западноевропейскую, ни на американскую. История ислама изначально тесно вплетена в многонациональную историю и формирующуюся в ней культуру нашей страны. Наряду с традиционно исламскими регионами расселения на территории РФ – Кавказ, Татарстан, Башкортостан и др., сегодня отмечается значительная внутренняя миграция российских мусульман, особенно в столичный регион – Москву и Санкт-Петербург.

Также как и в странах запада, российские мусульмане являются религиозным, а зачастую и этническим меньшинством (касается этнических мусульман), при той существенной разнице, что с момента вхождения каждой из традиционных исламских территорий в состав России, она более не считалась совершенно чуждой. Притом, что сегодня мусульманские республики в составе РФ ведут относительно автономную внутреннюю политику, они испытывают на себе многие из тех проблем, с которыми сталкиваются исламские меньшинства на Западе.

Наиболее трудным в истории российских мусульман, как, впрочем, и для всех остальных конфессий, стал советский период, связанный с целенаправленным насаждением атеизма в культуре. Несмотря на то, что мусульмане, в сравнении с представителями других конфессий оказывали более активное сопротивление атеистической составляющей советской идеологии, механизмы репрессий и иные виды социального давления оказали свое действие. Они привели к тому, что часть российского мусульманского сообщества отошла от религиозной практики, другая же часть сформировала оппозицию доминирующей культуре, политике и практически выключилась из системы общественных отношений.

Не в меньшей степени, чем другие современные государства, Россия включена в контекст глобализации, вместе со всем следствиями, вытекающими из этого положения, включая проблему радикализации части мусульманской уммы, экстремистские и террористические угрозы. Российская умма только-только начинает отходить от атеистического советского прошлого и уже столкнулась с новыми рисками и угрозами, такими как экстремизм и засилье массовой западной культуры.

Разбираясь в причинах тенденции к радикализации российских мусульман можно отметить некоторые сходства и различия в их положении по сравнению с положением западных исламских меньшинств. Это и низкий уровень экономического достатка, зачастую на грани нищеты, отсутствие достаточно высокого уровня образование или вовсе его отсутствие, это и периодически возникающие военные конфликты, на традиционных мусульманских территориях. Среди этих причин следует указать так же и на постепенно разрушающуюся структуру и психологию традиционного общественного уклада под воздействием сначала социалистического строя, а затем постмодернистского информационного потребительского общества.

Самой незащищенной от воздействия этих факторов оказывается мусульманская молодежь, которая испытывает желание вернуться к широкой религиозной практике, но не имеет для этого четкого руководства, достойного научного сопровождения со стороны руководителей российской мусульманской общины. Такое положение вещей образно характеризовал руководитель международного союза мусульманских ученых Юсуф аль-Кардави: «Духовные лидеры обладатели знания слишком вознеслись, прибывают в башнях из слоновой кости, и потеряли контакт с молодежью»[[48]](#footnote-48).

Российская мусульманская молодежь, стремящаяся к возрождению ислама, на сегодняшний день остро нуждается в мудрых наставлениях со стороны отечественных ученых. С тех пор как в 90-е гг. прошлого века для наших соотечественников открылись возможности широких контактов с единоверцами за рубежом, в частности, в мусульманских странах, тысячи из них отправлялись на обучение к арабским шейхам и улемам. Сегодня можно уже никуда не ездить – интернет-пространство переполнено огромным количеством различных исламских теле- и радиоканалов, отдельных передач, лекций, видеосюжетов и т.д., реализуемых представителями самых разных направлений ислама по всему миру.

Зачастую это создает ситуацию дезориентации, особенно в молодежной среде, склонной к некритическому восприятию информации и связанную с недостаточным уровнем знаний в области исламских наук. Исламское образование в Российской Федерации находится на стадии зарождения, поэтому большинство представителей российской умы получают исламские знания стихийно из произвольно выбранных доступных источников. Не редко этими источниками становятся лекции и выступления арабских шейхов и улемов, поживающих на территориях исламских стран.

По причинам, описанным в предыдущих параграфах настоящего исследования, становится понятно, что далеко не все советы зарубежных ученых, хоть восточных, хоть западных, могут найти адекватное применение в тех реалиях, в которых проживает российская умма. Несомненно, тот дух и потенциал возрождения исламской религиозности, который стремится быть реализованным в новых социально-политических реалиях жизни в России, должен быть взят под контроль в хорошем смысле этого слова, направлен и раскрыт не только во благо религиозного меньшинства, но и общественного большинства. Руководящей идеей для формирования методологии этого пути должна стать идея избегания крайностей атеизма и религиозного фанатизма.

Известная доля инертности, присутствующая в кругах высшего руководства российской уммы проистекала из описанного нами выше представления о запретности иджтихада. Средневековые ориентиры «умертвили» исламское знание, фикх превратился в набор застывших правил. Застывшая мусульманская мысль, не отвечающая потребностям времени, это главная причина утраты доверия и внимания современной мусульманской молодежи к отечественным муфтиям и наставникам. Этой совокупностью условий определяется потребность разработки обновленной версии фикха, адаптированной к условиям жизни мусульман в Российской Федерации.

Параллельной важной задачей для российских мусульман является налаживание взаимоотношений с широкими кругами общественности. Российская общественность в настоящий момент сохраняет если не негативное, то настороженное отношение к представителям ислама. При этом средства массовой информации не редко продолжают подогревать исламофобские настроения в обществе, распространяя страх, недоверие и ненависть, усиливающие отчуждение мусульманского меньшинства от общественного большинства. Эта проблема, конечно должна решаться не только со стороны мусульманского сообщества по созданию благоприятного «имиджа» ислама в российском обществе, но и со стороны государства и конкретных политических решений, направленных на снятие напряжения между различными социальными группами.

Среди позитивных тенденций последнего времени необходимо отметить понимание некоторых представителей руководства российской мусульманской общины того факта, что тенденции радикализации уммы можно и нужно противопоставить идеи религиозной умеренности и общественной солидарности. Эти идеи не являются новаторством, они исторически складывались и функционировали в традиционных исламских регионах нашей страны – в Поволжье и на Кавказе.

По мнению крупного отечественного исламского общественного деятеля, ректора Российского исламского университета Рафика Мухаметшина, идеологический и широкий интеллектуальный фундамент современной концепции ислама в России, который может и должен быть успешно противопоставлен экстремизму заключен в трудах отечественных богословов дореволюционного периода. Главной идейной ценностью этих трудов является принцип умеренности, который формировался веками благополучного сосуществования этнических мусульманских меньшинств в полинациональном и поликультурном российском государстве. Условия многовекового нахождения в подчинении у немусульманских правителей сделали российский ислам толерантным.

Одним из основных ориентиров в этом отношении является идейное наследие татарского богослова Мусы Бигиева (1873-1949). Будучи одним из наиболее образованных и интеллектуально одаренных людей своего времени, он одним из первых призывал к переосмыслению фикха. М. Бигиев написал в общем около тридцати сочинений, в том числе по основам фикха, а также по его отраслям. Серьезнейшим толчком для этого послужил перевод трактата аш-Шатыби «Муафакат», который он осуществил в 1905 г. По мотивам переведенной книги М. Бигиев написав работу «Оригинальный трактат по методике согласования позиций правовых мазхабов» («Рисаля муфрада ‘ала усул ал Мувафакат»).

Оригинальная методика фикха, разработаная татрским богословом таким образом практически полностью основана на этой книге. Во введении к данной книге М. Бигиев пишет следующее: ««ал-Муафакат» в самом широком виде раскрывает законотворческие цели Писания и Сунны. Он самым внимательным образом рассматривает первичные и вторичные нужды человека. Он самым основательным образом раскрывает отношения, существующие между шариатскими доказательствами и человеческой жизнью. Весьма свободно решая каждую проблему, он предлагает читателям самый, что ни на есть свободный взгляд, ограниченный только границами разума»[[49]](#footnote-49).

Первое с чего начал построение своей системы фикха татарский богослов стала основательная критика текущего состояния исламской юридический науки и практики. Он считал, что основатели четырех основных мазхабов своей деятельностью стремились указать на пути реализации Корана и Сунны в разных жизненных ситуациях опираясь на принцип целесообразности и в соответствии с требованиями своего времени. В этом смысле, наследие мазхабов – это образец для последующей деятельности в том же русле. М. Бигиев считал, что разнообразие подходов в теории и практике мусульманской юриспруденции всегда было ее существенным плюсом, позволяя вырабатывать гибкие и действенные решения. Право предшествующих времен, по его мнению, позволяло значительно более широко решать экономические, политические, социальные и другие вопросы. Мыслитель утверждал, таким образом, что в исламе всгда присутствовал плюрализм мнений, и это было ему только на пользу. Все беды начались тогда, когда начался призыв к унификации веры в рамках одного мазхаба, а значит, и к унификации мышления.

Более позднее требование приверженности одному из мазхабов явилось выражением схоластического подхода под действием внешних исторических обстоятельств. Это привело к изменениям в юридическом мышлении, догматизировав его, минимизировав степень свободы и снизив активность в деятельности ученых и мусульман в целом.

Основной упор в своей критике М. Бигиев делает на несоответствии современного ему права реальным общественным потребностям мусульман. «Способен ли фикх, изложенный в трактатах мусульманских правовых школ, отразить и передать суть сверхъестественных указаний Корана? Широк ли он настолько, чтобы стать самым справедливым и универсальным законом жизни человечества до скончания веков? Можно ли найти в наших законотворческих богословских трактатах решение всех проблем и ответы на все вопросы, которые жизнь ежедневно и ежечасно ставит перед человеком? Я вынужден констатировать, что на все эти вопросы мы вынуждены дать отрицательный ответ. Жизнь развивалась и шла вперед, а фикх каким был тысячу лет назад, таким он остается и поныне»[[50]](#footnote-50).

Татарский богослов констатировал, что обрядово-культовая составляющая детально и всесторонне учтена действующим фикхом, однако крайне важные насущные вопросы, связанные с различными уровнями социального взаимодействия – от межличностного до межгосударственного – остались в нем практически не затронутыми. Он отмечал, что истолкование аятов Корана, связанных с повседневными жизненными ситуациями, такими как риба – проблема процентного кредитования, шура – функционирование совета старейшин, идара – вопросы управления государством весьма несовершенны и требуют доработки.

Более того, существующая система права, по мнению М. Бигиева оказалась искажена настолько, что вошла в противоречие с элементарными стандартами общечеловеческой справедливости и гуманности. На взгляд татарского ученого, проблематика, составляющая фундамент счастливой жизни мусульманского сообщества не получила достаточного богословского обоснования. Среди таких проблем, в частности, запрет на употребление алкоголя, проблемы заключения и расторжения браков и другие.

Причины такого положения дел, по мнению М. Бигиева разумеется не в недостатках Корана Сунны. Несовершенство фикха имеет внешний характер и связано с несовершенством человеческого понимания священных текстов, являющиеся основой шариата. Об этом он писал прямо: «Взгляды мусульман на их божий закон, на аяты священного Корана и Сунну пророка очень узки и ограничены»[[51]](#footnote-51). Оппонируя такому редукционистскому подходу, татарский ученый возвращал своих читателей к подлинным изначальным смыслам и целям шариата, а также к назначению фикха в общественной жизни. «Коль скоро благородный Коран является священным писанием ниспосланным с небес, и сохраняющимся вплоть до скончания века наставлением, содержащим в себе призыв ко всему человечеству и основы мировоззрения мусульман, то конечно же нет сомнения в том, что эта истина может быть утверждена и доказана лишь посредством совершенства исламского фикха и благодаря его полному соответствию основополагающим канонам человеческого бытия».

В каждом конкретном правовом решении М. Бигиев призывал факихов устанавливать связь, прежде всего, с целями божественного законодателя, а также с интересами общественного целого: «великое учение благородного Корана и исламская юриспруденция должны быть самыми подходящими и удобными, самыми совершенными канонами человеческой жизни»[[52]](#footnote-52).

Будучи одним из флагманов отечественной исламской реформаторской мысли, М. Бигиев в числе первых мыслителей затронул проблему воздействия личности на развитие культурно-цивилизационного процесса. Уличая фикх в формализме и оторванности от реальных жизненных проблем, он совершил попытку пересмотра основополагающих принципов исламского права. В первую очередь, его размышления коснулись структуры фикха и его методологии.

Как известно к XIV в. из области фикха были выведены такие самостоятельные науки, как ‘илм ат-таухид (учение о единобожии) и ‘илм аль-ахлак (учение о морали и нравственности). М. Бигиев предложил так же вывести из него ‘ибада (религиозный культ, исполнение обрядов), для того, чтобы в компетенции фикха оставались только вопросы социального быта и отношений. Это решение стало поистине новаторским и основывалось на идее мыслителя о том, что необходимо четко разделять в человеческой жизни такие подсистемы ее отношений как «человек – Бог» и «человек – общество».

В книге «Правила фикха» М. Бигиев пишет: «Деяние, разрешенное благодаря заложенному в нем благу, должно быть запрещено, как только оно перестанет нести в себе благо. Ибо разрешенные шариатом деяния разрешены не сами по себе, а именно благодаря заложенной в них пользе. Степень пользы, заложенной в деянии, решает ее судьбу»[[53]](#footnote-53). Таким образом, мыслитель утверждал, что поступки человека должны соизмеряться по пользе, которую он приносит обществу. Революционность этого подхода заключается в том, что М. Бигиев под главным критерием религиозности, веры, набожности предлагает понимать личную и общественную полезность деяния человека, перспективу процветания всего человечества. Все действия и достижения, как умственные, так и физические, соответствующие этому критерию, он предлагает считать соответствующими духу ислама. В таком контексте религиозный смысл приобретает любая общественно полезная деятельность.

В соответствии с этим, мы должны признать верующим мусульманином всякого человека, который совершает дела и действия благотворно сказывающиеся на материальной или духовной жизни общества. Совершение религиозных и обрядовых практик, по мнению мыслителя, нельзя признать достаточным условием религиозности, если, к тому же при этом человек противится личному и общественному развитию, принципиально устраняется от участия в общественной жизни, то такую позицию надлежит признать противостоящей исламу.

Предложение по исключению из области фикха вопросов, связанных с поклонением, которые носят характер индивидуальных отношений между человеком и Богом, М. Бигиев стремился приблизить исламское право к западным правовым системам с позиции их реальной действенности в системе отношений между человеком и обществом. Его реформаторские начинания были направлены на рационализацию мусульманского права, привлечение внимание к его социальной значимости.

Дальнейшие рассуждения мыслителя пошли вглубь, он подверг анализу всю существующую систему исламских уложений, разделив их на две части. Первая часть – фундаментальные уложения (ахкям ибтидаия) – изначальные неизменные шариатские установления. К этой группе положений относятся коранические принципы и положения, касающиеся поклонения (тааббуд). Вторая часть – согласованные уложения (ахкям вифакия) – принятые и закрепленные в соответствии с духом времени, в котором был ниспослан Коран. То есть те, что могут быть изменены в соответствии с временем и местом, уровнем развития общины и полной системой требований существующего положения дел.

Отвечая на критику в свой адрес, касающуюся его новаторских идей, М. Бигиев писал следующее: «Я почтителен и смирен пред могуществом и величием Аллаха. Я потупляю взор пред священностью ислама. Если столкнутся шариат и интересы общества, то я не осмелюсь заявить, что предпочту общественное благо. Но прежде всего я заявляю, что шариат и общественные интересы просто не могут столкнуться между собой. Но если такие столкновения появятся, то я откажусь от общественных интересов. В моей душе шариат имеет такую степень, что я не принесу его в жертву тому или иному интересу»[[54]](#footnote-54).

И несмотря на это он предложил свою собственную структуру и методологию фикха, ориентированного на достижение максимальной общественной полезности. В его изложении фикх обладает следующей трехчастной структурой. В первом разделе – семейное право (мунакахат) речь идет о разработке прав и обязанностей человека как члена семьи. Во втором разделе – гражданское право (муалакат) – о его правах, обязанностях и свободах в качестве гражданина. Третий раздел - муамалат, в отличие от двух предыдущих, носящих теоретический характер, занимается непосредственно вопросами практического воплощения семейного и гражданского права. В задачи последнего раздела входит регуляция взаимоотношений правительства и подданных, мусульман друг с другом и с представителями других конфессий по широкому кругу вопросов. В том числе, входящих в область уголовного права – укубат, таких как нанесение ущерба жизни, частной собственности, чести и достоинства. Логика построения этой структуры очевидно воспроизводит западные правовые схемы, получившие творческое преломление в концепции татарского богослова.

Главными условиями, при которых возможно максимально полно и адекватно раскрыть весь потенциал мусульманского права, по мнению М. Бигиева два. Первое из них - наличие независимых факихов, обладающих знаниями в разных областях современных наук. Второе – наличие соответствующего методологического аппарата, включающего иджтихад, кийяс, иджму для извлечения правовых решений из священных текстов. Соблюдение этих условий должно помочь реализовать цели мусульманского законотворчества по разработке системы прав и обязанностей человека.

Татарский мыслитель не раз подчеркивал, что процесс вынесения правовых решений и их обоснование не должны ориентироваться на чьи бы то ни было даже самые авторитетные воззрения, каковыми служили позиции основателей мазхабов. В противоположность этому М. Бигиев призывал полагаться на разум, который независим и свободен во всех отношениях. Он отстаивал право на иджтихад для всех людей, обладающих разумом, а право законотворчества – для согласования между авторитетными специалистами (иджма), которое является основанием для принятия решений в ежедневной практике. Таким образом, по его мнению, человеческий разум является вечным неисчерпаемым источником мысли и права для всех народов. В связи с последним положением предполагается, что кроме имеющихся в традиционном фикхе принципов правотворчества, их перечень может быть дополнен с учетом аргументов разума, истории, жизненного опыта, общественных потребностей и требований времени.

Одним из конкретных правовых решений, которые М. Бигиев вынес на основе сформулированной им методологии стала фатва о посте в условиях высоких географических широт. Текст этой фатвы, названной «Озын коннэрдэ рузэ» (пост в долгие дни) был опубликован в 1911 году в Казани. Перед изданием данной фатвы М. Бигиев находился с визитом в Финляндии, где лично наблюдал природные условия Северного заполярного круга, в которых солнце не заходит за линию горизонта. В данном случае татарский богослов реализовал метод иджтихада в области культовой практики.

Так, на основе своей авторской методологии принятия правовых решений, собственной базы знаний в области исламских наук и личного опыта наблюдений за исключительным природным явлением, М. Бигиев выработал и обосновал решение о необязательности поста в период летнего солнцестояния для мусульман, проживающих в высоких северных широтах. Результат своего исследования, получивший выражение в конкретном правовом решении татарский ученый считал уместным применять для всех мусульман, оказавшихся в аналогичных условиях проживания. Эта фатва имела важное значение для тех, кто «всю свою жизнь проводит в тяжких трудах ради хлеба насущного и которых пост вообще окончательно выбьет из сил, лишив их последнего куска хлеба». Высоко гуманный смысл этого решения богослов обосновал так: «Если я объявлю этим несчастным... великие послабления ислама, то воскрешено будет одно из величайших дозволений шариата, ниспосланное для удобства, будут спасены от вреда несметное количество жизней мусульман, их семьи, а в сердцах человечества возросла бы любовь к исламу»[[55]](#footnote-55).

Несмотря на то, что данное решение, как и многие другие, имело высокую степень религиозно-богословской обоснованности, но их новизна и смелость в отношении к традиционному фикху вызывала бурные негативные реакции и активное сопротивление в ортодоксальных кругах. Своими идеями и решениями татарский мыслитель подрывал традиционное устоявшееся отношение к фикху как к инструменту политического и клерикального произвола. Он приблизил понимание исламского права к идеалам гражданской свободы и гуманизма, считая его важнейшим средством достижения социальных благ, материального развития и нравственного совершенствования человеческого общества.

Таким образом, в своих религиозно-философских исканиях и конкретно правовых разработках М. Бигиев руководствовался идеей рационализации мусульманского права с учетом практической потребности решения современных общественных проблем на основе общих шариатских принципов с учетом требований времени и места принятия подобных решений. Свое наиболее полное выражение руководящие принципы мыслителя получили в его концепции гармоничного содружества и мирного взаимодействия государств носителей различных культурных традиций.

В этих идеях М. Бигиев с исламской позиции аргументировал принцип современной социально-философской науки, который сегодня положен в основу системы международного права, в соответствии с которым субъекты международных отношений во всех случаях должны склоняться к миру и взаимной выгоде. В целом концепция мусульманского права, разработанная М. Бигиевым, была основана на принципах свободомыслия, ценности реальной жизни, активизации творческого потенциала личности на основе интеграции духовной и материальной сторон, как в жизни отдельного человека, так и всего человеческого сообщества.

Несмотря на эти достижения татарской религиозно-философской мысли, исследователь современного фикха меньшинств на западе Руслан Курбанов критически смотрит на идею обращения к дореволюционному богословскому опыту в России, указывая на то, что подобный подход может показаться хорошим только «в отсутствие современных интеллектуальных лидеров общины и новых, ярких идей»[[56]](#footnote-56). Он отмечает, что путь развития ислама на западе реализуется через реконструкцию социально-политического и экономического содержания ислама. Фикх меньшинств там работает в направлении поиска ответов на самые острые вопросы, возникающие в современной жизни мусульманской общины посредством переосмысления шариатских принципов и норм.

В актуальной действительности современных мусульманских регионов России – Кавказа и Поволжья - можно наблюдать процессы активного возрождения ислама и его внедрения во все области жизни. Причины такого положения дел связаны не только и не столько с потребностью решать острые социальные и экономические проблемы, такие как бедность и безработица, но и макрофакторами на уровне всего современного исламского мира.

Одним из этих факторов является общая мировая тенденция возрождения исламской культурно-цивилизационной и социально-политической модели. Последние несколько столетий, которые мусульмане Поволжья, Кавказа и Сибири провели в составе России характеризовались общей деградацией ислама в мире. Сегодня же мы можем рассматривать российское исламское возрождение как часть общемирового феномена укрепления и подъема ислама по всему миру.

Вторым фактором является столь же глобальная осознаваемая мусульманами, в том числе и в России, потребность противостояния наступлению идеологии потребления, общего упадка нравственности и массовой культуры. Предотвращение духовной и социальной катастрофы наших дней становится стимулом к социальному обновлению ислама, поиску внутренних ресурсов сопротивления.

Колоссальный потенциал социальной энергии мусульманских народов, переживающих переходную стадию, связанную с трансформацией традиционного общественного уклада, уже ощутили на себе принимающие мигрантов страны Запада и США. Похожие тенденции начинают реализовываться и в среде мусульманских народов России. Освоение современных информационно-коммуникационных технологий является мощнейшим фактором интеграции мусульман по всему миру на базе исламской социально-политической доктрины. Это свидетельствует о том, что в ближайшей перспективе расширение и углубление взаимодействия представителей разных мусульманских сообществ по всему миру будет нарастать. Разумеется, Россия не останется в стороне от этих магистральных тенденций, поэтому в ближайшее время в ее внутренней политике, особенно в традиционных исламских регионах ожидается усиление исламского фактора.

Общемировое исламское возрождение – это объективная реальность на повестке современных международных отношений. В этом свете любые попытки противодействия этой естественной и необратимой тенденции, особенно с использованием силовых методов, будут наталкиваться самое активнейшее сопротивление. В особых условиях общественной жизни в России в связи с этим вопрос состоит не в том, как препятствовать исламскому возрождению, а в том, как использовать его ресурс на благо страны и всех категорий ее населения. Непонимание этих важнейших тенденций может привести лишь к нарастанию масштабов радикализации российской исламской молодежи и усилению противостояния мусульманского меньшинства российскому обществу и государству.

Пока же мы являемся свидетелями высвобождения социальной энергии из разрушающихся традиционных структур, нарастание противоречия в самом российском мусульманском сообществе, нарастание социальной напряжённости на фоне общих социальных изменений в стране и в мире. В этих кризисных условиях молодежь активно ищет опоры, стремится к ответным действиям, не всегда четко понимая и имея выверенные алгоритмы решения возникающих проблем. Для этой возрастной категории крайне важно видеть преобразовательный эффект своих действий и осознавать свою социальную значимость в процессе противодействия внедрению в жизнь негативных аспектов современной западной культуры потребления.

Из всех причин, побуждающих современного мусульманина склоняться к радикальным идеям на сегодняшний день одна основная выражает совокупный эффект всех остальных. Выбрать этот путь решения проблем, как правило вынуждает ситуация, связанная с отсутствием или невозможностью реализовать альтернативные мирные, умеренные и дружественные способы действия по сохранению, укреплению и развитию ценностей ислама в условиях современной жизни.

Вышеописанные факторы, создающие напряжение между активным возрождением ислама по всему миру, объемом и сложностью современных проблем и вызовов с которыми сталкиваются представители традиционных исламских укладов и культур действительно не редко ставят их перед выбором способов и средств достижения целей. Только понимание соответствия избираемых средств высшим смыслам ислама вместе с возможностями для защиты своих религиозных убеждений, интересов, чести и достоинства могут позволить избежать ловушек радикальных структур и их аргументов.

Главной задачей каждого современного мусульманина является поиск гармоничной самореализации в том обществе, в котором он живет при условии сохранения его религиозной идентичности. Не редко это требует частичного пересмотра системы своих убеждений и поведенческих стандартов. Эта трудная внутренняя работа должна быть поведена для того, чтобы современные мусульмане нашли свое место в глобализующемся мире в той стране и в том обществе, где они живут. Чтобы они могли воспользоваться благами и преимуществами современной цивилизации, внести в ее развитие весомый и важный исламский вклад. Только занимая определенное достаточно высокое положение в обществе можно быть услышанным и активно влиять на его изменение, противодействовать негативным тенденциям личным нравственным примером, работая на благо своей семьи, религии, общества и государства.

Проблема интеграции мусульманского меньшинства во все сферы жизни российского общества носит комплексный характер. Он должна решаться как со стороны государства, так и со стороны самих мусульман и, прежде всего, руководителей уммы, ученых, имамов, проповедников. Эта работа составляет основное содержание программы по снижению радикализации и предотвращению экстремизма в мусульманской среде. Все равно большинство радикально настроенных молодых людей являются таковыми лишь в теории, поэтому профилактика в отношении них имеет крайне важное значение в этой ситуации для того, чтобы заблокировать возможность перехода к активным действиям.

Для успешной реализации этого подхода со стороны государства необходимо обеспечить широкий спектр возможностей для социальной активности мусульман, ведь в исламе очень важна созидательная деятельность на благо общества. Понимание этих моментов уже достигнуто на западе, в частности, в Канаде, США, Великобритании потенциал мусульманской общины задействуется для решения общественных задач. Программный тезис этого подхода сформулировал Тарик Рамадан – современный представитель европейского ислама: «Ислам и мусульмане — не как часть проблемы, а как часть ее решения».

Частично данный подход в нашей стране воплощается на уровне мусульманских республик – в Ингушетии, Чечне, Татарстане. Однако, для его полноценной реализации все еще существует много препятствий. Среди основных Руслан Курбанов указывает следующие: «нехватка советников‑профессионалов в этой сфере, малочисленность новаторских идей, опора на архаичное этническое сознание, фактическая консервация национального сознания, неспособность к обновлению социальных отношений, приведению их в соответствие с требованиями времени»[[57]](#footnote-57).

Исследователь отмечает, что конкретные решения, предпринимаемые в рамках данного подхода на территории мусульманских республик в нашей стране, имеют узкоэтническую направленность, поэтому в таком виде он не могу быть распространены на всех российских мусульман. Идейное пространство новаций, к сожалению, существенно ограничено и зачастую сводится к воспроизведению архаичной версии «традиционного российского ислама». В таком ракурсе воздействие на сознание наиболее активной части уммы – верующей молодежи - становится крайне проблематичным. Поэтому угроза экстремизма сохраняет свою актуальность. Хотя разумеется процессы модернизации, интенсифицирующиеся в российском и глобальном обществе, развитие исламской мысли на Западе, рост уровня образованности создаю спрос на формирование новых подходов к решению комплекса проблем, рассмотренных в данном параграфе.

Таким образом, стратегия по разработке фикха меньшинств в России является беспрецедентно актуальной. Можно считать, что идейные основы для этого были заложены трудами отечесвтенных богословов, таких как Муса Бигиев. Однако сегодня еще более важно изучать западный опыт применения фикха меньшинств и специфику разных категорий мусульман в нашей стране. Главной и ближайшей целью данной стратегии в России является борьба с экстримизмом. Средства этой борьбы – широкое просвещение, привитие идей умеренности, патриотическое воспитание. Целями стратегического порядка являются так же реализация созидательного потенциала российской уммы, ее культурный и цивилизационный прогресс и гармонизация общественных отношений в масштабах всей нашей страны.

**Заключение**

В соответствии с поставленной целью в ходе решения основных задач исследования на основе анализа первоисточников и иных источников научной литературы получены следующие выводы.

* В основании ислама как социокультурной системы лежит принцип взаимопроникновения культуры и цивилизации, который реализуется за счет следующих философских оснований: единство материального и духовного, внешнего и внутреннего, науки и религии (веры и разума). Реализация этих оснований обеспечила историческое развитие и расцвет исламской культуры и цивилизации. Кризисные периоды в истории сопровождались отходом от этих оснований как в массовом сознании, так и в деятельности исламских ученых, в теории и практике ислама.
* Одной из ключевых областей теории и практики ислама, в которой реализовывались указанные основания, является область права. Мусульманское право исторически являлось фундаментом существования исламской культуры и цивилизации. В кризисные периоды истории к нему обращались как к извечному источнику решения проблем, угрожающих исламской идентичности и целостности общественной системы (со стороны западной культуры). Понимание соотношения шариата и фикха и методология реализации последнего служили теоретическими алгоритмами осмысления возникающих проблем и практическим руководством к действию в условиях кризиса. Узкое редукционистское понимание шариата и консервативный фикх лишь усугубляли стагнацию исламской культуры и цивилизации.
* На сегодняшний день ситуация глобализации создает новый формат взаимоотношений мусульман с представителями иных культур и конфессий, которые по своим масштабам и интенсивности не сопоставимы с кризисами предшествующих периодов. Это требует переосмысления традиционных алгоритмов, обновления фикха, возвращения к изначальным целям и смыслам шариата и в целом ислама как социокультурной системы. Сама идея возврата и обновления не нова. В рамках классического права методологию этого процесса обосновал имам аш-Шатиби в трактате «аль-Мувафакат». В последние десятилетия на Западе она успешно реализуется посредством концепции фикха меньшинств.
* Современное состояние российской уммы так же требует изменений в соответствии с присущей ей культурно-исторической спецификой. Основой для этих изменений служат дореволюционные труды татарских богословов, методология, разработанная аш-Шатиби и опыт применения фикха меньшинств на Западе.

**Список источников и литературы**

***Источники:***

1. Аль-Альвани Таха Джабир. Достижение фикха для меньшинств. Некоторые размышления по проблемам мусульманского права / Таха Джабир Аль-Альвани; науч. ред. А. Али-заде; пер. с англ. Р. Кулиев. – Баку: CBS, 2008. - 62 c.
2. Аль-Кардави Юсуф. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола / Науч. ред. А. Али-заде. – Баку: CSB, 2008. – 140 с.
3. Баязитов А. Ислам и прогресс. - С.-Петербург, 1898. – 95 с. // Режим доступа: URL: <http://avidreaders.ru/book/islam-i-progress.html> (дата обращения: 17.03.2018 г.).
4. Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // Режим доступа: URL: <http://www.odinblago.ru/path/38/1> (10.01.2018 г.).
5. Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. 1 / Пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – 336 с.
6. Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. 2 / Пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – 256 с.
7. Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). – Пер. с араб. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – 304 с.

Морган Л.Г.Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации // Режим доступа: URL: <http://www.history-library.com/index.php?id1=3&category=drevniy-mir&author=morgan-lg&book=1935> (дата обращения: 16.01.2018 г.).

1. Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Мухаммад Икбал; Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с.
2. Священный Коран // Режим доступа: URL: <http://quran-online.ru> (дата обращения: 30.04.2018 г.).
3. Тайлор Э.Б. Первобытная культура // Режим доступа: URL: <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Tail/index.php> (дата обращения: 27.12.2017 г.).
4. Тарик Рамадан. Ислам. Прошлое и настоящее / Пер. с англ. З. Нестеровой. – М.: Азбука-Аттикус, 2018. – 288 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // Режим доступа: URL: <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Speng_2/index.php> (дата обращения: 15.01 2018 г.).

1. Al-Alwani. Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets. AAISS, 14/ 3 (1997): 54.
2. Al-Qaradawi, Yusuf. Duties of Muslims Living in the West. IslamOnline.net. Ask the Scholar Section of IslamOnline. 5 Nov. 2006. Last accessed 30 Jan, 2007.
3. Fatwa concerning the Participation of Muslims in the American Political Process // Режим доступа: URL: [www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html](http://www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html) (дата обращения: 31.01.2018 г.).
4. Jocelyne Cesari J. When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. New York, Palgrave Macmillan, 2004.
5. Mohamed El-Moctar El-Shinqiti. Fiqh of Muslim Minorities // Режим доступа: URL: <http://www.islamonline.net/livefatwa/english/Browse.asp?hGuestID=2b3aVX> (дата обращения: 16.03.2018 г.).
6. Mohamed Nimer. The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada. Routledge, September 2002.
7. Sheikh Ibn Baz and Sheikh Uthaymeen, Muslim Minorities. Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities. London: Message of Islam, 1998.
8. Taha Jabir al-Alwani. Fiqh of Minorities. Islamic Society of North America // Режим доступа: URL: <http://www.isna.net/Resources/articles/fiqh/The-Fiqh-of-Minorities.aspx> (дата обращения: 18.12.2017 г.).
9. Абу Исхак аш-Шатыби. Аль-И‘тисам.
10. Абу Исхак аш-Шатыби Муафакат фи усуль ал-фикх // Режим доступа: URL: <https://darul-kutub.com/books/119/> (дата обращения: 25.04.2018 г.).
11. Таха Джабир аль-Альвани. Макасид аш-Шариа.
12. Таха Джабир аль-Альвани. Назарат Та-асисийя фи ль-Фикхи ль-Акаллийят // Режим доступа: URL: <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/politic/2001/article1.shtml> (дата обращения: 22.01.2018 г.).
13. Фикху ль-Ак’алийят: Бид’а ам Дарура. Банку ль-Фатава // Режим доступа: URL:  <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528622422> (дата обращения: 07.02.2018 г.).
14. Юсуф аль-Карадави. Фи Фикхи ль-Акаллийят аль-Муслима. Хайяту ль-Муслимин Васата ль-Муджтамааат аль-Ухра. // Режим доступа: URL: http://[www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti\_monthly15.htm](http://www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti_monthly15.htm) (дата обращения: 03.03.2018 г.).
15. Юсуф аль-Карадави. Аль-Машакиль аль-фикхийя ли-ль-акаллийят аль-муслима би-ль-гарб.

***Литература:***

1. Асадуллин Фарид. Ислам и Европа (к вопросу обретения цивилизационных корней) // Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций». Вестник № 2, 2004.
2. Большаков О.Г. Ислам в Аравии // Режим доступа: URL: <http://gumilevica.kulichki.net/HOC/hoc1.htm> (дата обращения: 12.02.2018 г.).
3. Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев: Учебно-методическое пособие и научные материалы для составления учебных пособий, курсов, лекций, хрестоматий, а также научно-исследовательской работы студентов. – Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. – 167 с.
4. Европа — Россия — Мусульманский мир: Стратегия развития и модели сотрудничества, Москва // Режим доступа: URL: [http://www.islamnews.ru/news‑6068.html](http://www.islamnews.ru/news%E2%80%916068.html) (дата обращения: 24.02.2018 г.).
5. Исаев Д. Будущее мусульманской России // Режим доступа: URL: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/bumora> (дата обращения: 13.01.2018 г.).
6. Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки): монография / Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. — 106 с.
7. Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм / Бернард Льюис; Пер. с англ. Т. Гутникова. – М.: Олимп-Бизнес, 2003. – 205 с.
8. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – 191 с.
9. Пруссаков В. Ислам и мусульмане в Европе // Режим доступа: URL: [http://www.islamnews.ru/news‑22153.html](http://www.islamnews.ru/news%E2%80%9122153.html) (дата обращения: 02.04.2018 г.).
10. Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама / Пер с фр. В. Бабинцева. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 544 с.
11. Сюкияйнен Л. Р. Шариат, фикх, исламское право: проблема соотношения // В кн.: Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова /сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов; Ин-т востоковедения РАН. - М.: Наука - Вост. лит., 2016. - С. 604-619.
12. Сюкияйнен Л. Р. [Конституционный статус шариата как источника законодательства в арабских странах](https://publications.hse.ru/view/199514656) // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 4. С. 205-222.
13. Сюкияйнен Л. Р. [О преподавании исламского права в России](https://publications.hse.ru/view/203612974) // Ислам в современном мире. 2016. № 4. С. 199-214.
14. Сюкияйнен Л. Р. Современное российское право и шариат: модели взаимодействия // В кн.: Право кавказской цивилизации: истоки, особенности, мировой значение (К 150-летию окончания Кавказской войны): Материалы IV Международной научно-практической конференции / Отв. ред. и сост. Д.Ю.Шапсугов. Ростов-на-Дону. Издательство ООО "Альтаир". 2015. 306 с. Ростов н/Д : [б.и.], 2015. С. 83-95.
15. Сюкияйнен Л. Р. [Шариатское правосудие: современная практика и перспективы в России](https://publications.hse.ru/view/186910055) // В кн.: Политико-правовые компоненты кавказской цивилизации: общее и особенное в системах власти, правовых институтах, ценностях, менталитете народов Кавказа: Материалы V Международной научно-практической конференции / Сост.: Д. Ю. Шапсугов; под общ. ред.: Д. Ю. Шапсугов. Ростов н/Д: ООО "Альтаир", 2015. С. 105-118.
16. Сюкияйнен Л. Р. [Ислам и права человека в диалоге культур и религий](https://publications.hse.ru/view/135016978). М.: ООО "Садра", 2014.
17. Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало ХХ веков. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.
18. II Бигиевские чтения. – 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления: Материалы II научно-образовательной конф., г Санкт-Петербург, 17-20 мая 2015 г. / Редкол.: Д.В. Мухетдинов и др. – М.: ООО «Издательский дом «Медина», 2016. – 493 с.
19. Шангараев Р. Ислам и прогресс: союз религии и науки // Режим доступа: URL: <http://www.islam-portal.ru/e-store/books/articles/73/1454/> (дата обращения: 15.04.2018 г.).
20. American Muslim poll // URL: [http://www.projectmaps.com](http://www.projectmaps.com/) (дата обращения: 26.12.2017 г.).
21. David Morris. Unease Over Islam Poll: Critical Views of Muslim Faith Growing Among Americans // Режим доступа: URL: <http://abcnews.go.com/sections/us/World/sept11_islampoll_030911.html> (дата обращения: 12.12.2017 г.).
22. Jocelyne Cesari. Immigration And Integration // Режим доступа: URL: <http://www.islamonline.net/English/EuropeanMuslims/PoliticsCitizenship/2006/05/01.shtml> (дата обращения: 06.02.2018 г.).
23. Muhammad Khalid Masud. Islamic Law and Muslim Minorities, ISIM *,*11 (2002): 17 // Режим доступа: URL: <http://www.isim.nl/files/newsl_11.pdf> (дата обращения: 03.04.2018 г.).
24. Western Muslim Minorities: Integration and Disenfranchisement. Council on American-Islamic Relations, Policy Bulletin, April 2006 // Режим доступа: URL: <http://www.asharqalawsat.com> (дата обращения: 27.03.2018 г.).
25. Ахмад ар-Райсани. Давру ль-Ак’алийяти фи Нашри д‑Да’вати иля Ллахи. Банку ль-Фатава // Режим доступа: URL: <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528618554> (дата обращения: 10.01.2018 г.).
26. Васатыйяту ль-Фатва: Давабит ва Ахкам // Режим доступа: URL: <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1124090536746> (дата обращения: 28.03.2018 г.).
27. Научный журнал Европейского совета по фатвам и исследованиям, № 4–5.
1. Cм.: Большаков О.Г. Ислам в Аравии // URL: http://gumilevica.kulichki.net/HOC/hoc1.htm [↑](#footnote-ref-1)
2. См. там же. [↑](#footnote-ref-2)
3. См. там же. [↑](#footnote-ref-3)
4. См., например: Сурдель Доминик, Сурдель Жанин Цивилизация классического ислама / Пер с фр. В. Бабинцева. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 544 с. [↑](#footnote-ref-4)
5. Тайлор Э.Б. Первобытная культура // URL: http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/History/Tail/index.php [↑](#footnote-ref-5)
6. Морган Л.Г.Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации // URL: http://www.history-library.com/index.php?id1=3&category=drevniy-mir&author=morgan-lg&book=1935 [↑](#footnote-ref-6)
7. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // URL: http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/History/Speng\_2/index.php [↑](#footnote-ref-7)
8. Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // URL: http://www.odinblago.ru/path/38/1 [↑](#footnote-ref-8)
9. Священный Коран (4:86). [↑](#footnote-ref-9)
10. Священный Коран (23:12-14). [↑](#footnote-ref-10)
11. Цит. по: Шангараев Р. Ислам и прогресс: союз религии и науки // URL: <http://www.islam-portal.ru/e-store/books/articles/73/1454/> [↑](#footnote-ref-11)
12. Баязитов А. Ислам и прогресс. - С.-Петербург, 1898. – 95 с. // URL: <http://avidreaders.ru/book/islam-i-progress.html> [↑](#footnote-ref-12)
13. Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм / Бернард Льюис; Пер. с англ. Т. Гутникова. – М.: Олимп-Бизнес, 2003. – 205 с. [↑](#footnote-ref-13)
14. См.: Бернард Дж. Вайсс Дух мусульманского права. – Москва-Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2008. – 235 с. [↑](#footnote-ref-14)
15. См. там же. [↑](#footnote-ref-15)
16. См.: Рамадан Т. Ислам. Прошлое и настоящее / Пер. с англ. З. Нестеровой. – М.: Азбука-Аттикус, 2018. – 288 с. [↑](#footnote-ref-16)
17. См.: Бернард Дж. Вайсс Дух мусульманского права. – Москва-Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2008. – 235 с. [↑](#footnote-ref-17)
18. См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Мухаммад Икбал; Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с. [↑](#footnote-ref-18)
19. См. там же. [↑](#footnote-ref-19)
20. Исламское государство Ирака и Леванта – международная экстремистская террористическая организация. [↑](#footnote-ref-20)
21. См.: Рамадан Т. Ислам. Прошлое и настоящее / Пер. с англ. З. Нестеровой. – М.: Азбука-Аттикус, 2018. – 288 с. [↑](#footnote-ref-21)
22. Абу Исхак аш-Шатиби. Аль-И‘тисам (1/27–28). [↑](#footnote-ref-22)
23. Абу Исхак аш-Шатыби Муафакат фи усуль аль-фикх. [↑](#footnote-ref-23)
24. Абу Исхак аш-Шатиби Муафакат фи усуль аль-фикх (4/170). [↑](#footnote-ref-24)
25. Там же (2/163-168). [↑](#footnote-ref-25)
26. Там же (1/87). [↑](#footnote-ref-26)
27. Там же (1/37). [↑](#footnote-ref-27)
28. Jocelyne Cesari. Immigration And Integration // URL: <http://www.islamonline.net/English/EuropeanMuslims/PoliticsCitizenship/2006/05/01.shtml>. [↑](#footnote-ref-28)
29. См. там же. [↑](#footnote-ref-29)
30. American Muslim poll // URL: [http://www.projectmaps.com](http://www.projectmaps.com/) [↑](#footnote-ref-30)
31. Western Muslim Minorities: Integration and Disenfranchisement. Council on American-Islamic Relations, Policy Bulletin, April 2006. [↑](#footnote-ref-31)
32. Mohamed Nimer, “The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada”, Routledge, September 2002. [↑](#footnote-ref-32)
33. American Muslim poll // URL: [http://www.projectmaps.com](http://www.projectmaps.com/) [↑](#footnote-ref-33)
34. Sheikh Ibn Baz and Sheikh Uthaymeen, Muslim Minorities. Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities. London: Message of Islam, 1998. [↑](#footnote-ref-34)
35. Op. cit. Р. 29. [↑](#footnote-ref-35)
36. Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки): монография / Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. — 106 с.  [↑](#footnote-ref-36)
37. Fatwa concerning the Participation of Muslims in the American Political Process // URL: http//[www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html](http://www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html) [↑](#footnote-ref-37)
38. Taha Jabir al-Alwani. Fiqh of Minorities. Islamic Society of North America // URL: <http://www.isna.net/Resources/articles/fiqh/The-Fiqh-of-Minorities.aspx> [↑](#footnote-ref-38)
39. Священный Коран (51:56) [↑](#footnote-ref-39)
40. Священный Коран (13:11) [↑](#footnote-ref-40)
41. Цит. по: Тарик Рамадан. Ислам. Прошлое и настоящее / Пер. с англ. З. Нестеровой. – М.: Азбука-Аттикус, 2018. – 288 с. [↑](#footnote-ref-41)
42. Священный Коран (2:189). [↑](#footnote-ref-42)
43. Юсуф аль-Карадави. Аль-Машакиль аль-фикхийя ли-ль-акалийят аль-муслима би-ль-гарб. Проблемы фикха мусульманских меньшинств на Западе (исследование распространяемое научным журналом Европейского совета по фатвам и исследованиям, № 1, С. 44. [↑](#footnote-ref-43)
44. Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки): монография / Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. — 106 с.  [↑](#footnote-ref-44)
45. Священный Коран (33:5). [↑](#footnote-ref-45)
46. Muhammad Al-Mukhtar Al-Shinqiti. Fiqh of Muslim Minorities // URL: <http://www.islamonline.net/livefatwa/english/browse.asp?hGuestID=QIu5P2>. [↑](#footnote-ref-46)
47. Таха Джабир аль-Альвани. Назарат Та-асисийя фи ль-Фикхи ль-Акаллийят // URL: <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/politic/2001/article1.shtml> [↑](#footnote-ref-47)
48. Юсуф аль-Карадави. Фи Фикхи ль-Акаллийят аль-Муслима. Хайяту ль-Муслимин Васата ль-Муджтамааат аль-Ухра // URL: http://[www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti\_monthly15.htm](http://www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti_monthly15.htm) [↑](#footnote-ref-48)
49. Муса Джаруллах Бигиев. Введение к трактату «ал-Муафакат»// URL: http://www.islam-portal.ru/e-store/books/95/876/ [↑](#footnote-ref-49)
50. Там же. [↑](#footnote-ref-50)
51. Там же. [↑](#footnote-ref-51)
52. Там же. [↑](#footnote-ref-52)
53. Цит. по: Хайрутдинов А.Г. М. Бигиев об обновлении мусульманской правовой системы. Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв.: Сборник научных статей / Сост. И.А. Зарипов, общ. ред. Д.В. Мухетдинов. – М.: Издательский дом «Медина», 2015. – С. 73-84. [↑](#footnote-ref-53)
54. Цит. по: Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев: Учебно-методическое пособие и научные материалы для составления учебных пособий, курсов, лекций, хрестоматий, а также научно-исследовательской работы студентов. – Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. – С. 55-56. [↑](#footnote-ref-54)
55. Бигиев М. Пост в длинные дни // Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. 1 / Пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – С. 145-331. [↑](#footnote-ref-55)
56. Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки): монография / Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. – С. 99. [↑](#footnote-ref-56)
57. Там же. [↑](#footnote-ref-57)