

МЕХДИ САНАИ

МУСУЛЬМАНСКОЕ
ПРАВО И ПОЛИТИКА

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Экономика и право (Садра)

Мехди Санаи

**Мусульманское право
и политика. История
и современность**

«Садра»

2016

УДК 340+32
ББК 67.8+66

Санаи М.

Мусульманское право и политика. История и современность
/ М. Санаи — «Садра», 2016 — (Экономика и право
(Садра))

ISBN 978-5-906016-94-2

Предлагаемый вниманию читателя сборник составлен на основе лекций, читавшихся автором в течение нескольких лет на кафедре философской и политической мысли Востока ГАУГН. Современная международная, а также внутрироссийская ситуация придает особую актуальность рассмотрению тесной взаимосвязи ислама с правом и политикой. Первая глава данной книги демонстрирует неразрывность этой взаимосвязи как одну из фундаментальных специфических особенностей мусульманского вероучения. Вторая глава посвящена традиционной постановке проблем мусульманской юрисдикции и ее методологии. В третьей главе изложена история политической мысли в исламе. Заключительная четвертая глава характеризует особенности современного политического мышления. Поскольку автор является иранским ученым и политическим деятелем, в лекциях особое внимание уделено шиитским воззрениям, сопоставленным с позициями суннитского ислама. Лекции снабжены примечаниями, позволяющими сопоставить точку зрения автора с подходом и оценками, принятыми в отечественном исламоведении. 2-е издание, дополненное.

УДК 340+32
ББК 67.8+66

ISBN 978-5-906016-94-2

© Санаи М., 2016

© Садра, 2016

Содержание

Предисловие	7
Глава 1	13
Отношение к знанию	13
Свод исламских наук	19
Глава 2	25
Ал-фикх (исламская юриспруденция)	25
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Мехди Санаи

Мусульманское право и политика: история и современность

© Mehdi Sanaie, 2016

© ГАУГН, 2016

© Фонд исследований исламской культуры, 2016

© ООО «Садра», 2016

Предисловие

События, разворачивающиеся на международной арене, во многом непредсказуемы, несмотря на бесчисленное разнообразие прогнозов. Так было, так продолжается и по сей день. Как человеку, занимающемуся историей философии, мне невольно приходит на память «прогноз», данный Г.В.Ф. Гегелем. В знаменитых «Лекциях по философии истории», написанных великим немецким философом в 1822–1831 гг., говорится: «...ислам уже давно сошел со всемирной исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности»¹. Недальновидность подобного заключения стала очевидной в том же XIX веке. «Пробуждение» Востока, выразившееся в бурном развороте антиколониального движения, выступавшего нередко под знаменами ислама, демонстрировало иллюзорность «покоя» и «неподвижности» в мусульманском мире.

Ошибочные прогнозы могут быть весьма ущербны, позволяя политикам прибегать к непродуманным шагам, вплоть до обращения к военным операциям, влекущим за собой огромные человеческие потери, страдания, материальный ущерб и т. д. и т. п. Именно это мы наблюдаем в наши дни на Ближнем и Среднем Востоке, где стремительно разворачиваются события, чреватые непредсказуемыми последствиями не только для жителей этого региона, но и для человечества в целом.

Знание и понимание истории, как мирового процесса в целом, так и истории конкретного региона, страны, народа, в частности, могли бы сыграть неоценимую роль в предотвращении не продуманных до конца, необоснованных суждений и действий. Принимая во внимание, что современные драматические события на Ближнем и Среднем Востоке, проходящие под лозунгами установления «Исламского государства», часто облечены в форму конфликта между суннитами и шиитами, представляемая читателю книга Мехди Санаи может быть чрезвычайно полезной.

Помимо международной, есть и внутривосточная сторона актуальности работы М. Санаи для российского читателя. Здесь свою роль играют более всего два фактора.

Первый связан с многовековой историей России: мусульмане представляют собой вторую по численности религиозную конфессию в России. С распадом Советского Союза и крушением социалистической системы россияне утратили прежнюю коллективную идентичность, именовавшуюся «советским народом». Важнейшей проблемой для каждого и для всех стало обретение новой идентичности взамен утраченной.

В иерархии факторов самоидентификации особо значима этническая принадлежность. Опросы, проведенные Институтом социологии РАН, показали, что в ответах на вопрос «о ком Вы могли бы сказать – это мы?», большинство респондентов отдало предпочтение этнической общности по сравнению с общностью республиканской или общероссийской. В то же время этническая идентичность в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом.

При рассмотрении идентификационного воздействия исламского фактора следует иметь виду доктринальные особенности этой мировой религии, а также отличие этногенеза мусульманских народов России от государственно укорененного в течение столетий русского этноса.

В исламе с самого начала была заложена идея государственности как общности религиозной: возникшая в седьмом веке в Медине община верующих – умма была надродовой, надплеменной организацией, создание которой ознаменовало первый этап на пути становления государственности. В этом одно из отличий ислама от христианства, возникновение

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. СПб: Наука, 1993. Т. 8. С. 377.

которого в рамках развитого государства обусловило известную самостоятельность церкви и обособленность ее от светской власти. Тесная, нередко практически неразрывная, связь православной церкви с дореволюционным российским государством явилась продолжением и дальнейшим развитием унаследованных Россией традиций Византии, т. е. следствием истории, а не доктринальных положений религии. В исламе же, напротив, идея тождественности религии и государства заложена изначально, а потому фундаментальна.

Мухаммад был не только пророком, посланником Божиим, но и непосредственным организатором объединения разрозненных арабских племен в умму, вскоре оформившуюся как государство – халифат. Правовой фундамент мусульманского государства – шариат, закон Божий. Современные исламские фундаменталисты неустанно подчеркивают указанную особенность исламского вероучения. По словам Хасана ал-Банни, основателя «Братьев-мусульман», «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началом, между религией и государством... Христианская идея “Богу – Богово, кесарю – кесарево” здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху»².

Абсолютизация принципа общности людей на основе веры на протяжении последующей истории ислама позволяла оправдывать консолидацию этнически разнородных групп населения в пределах одной империи. Поэтому национализм как идеология, утверждающая в качестве фундамента государственности национальное единство и рассматривающая религиозную общность не как приоритетную, а лишь наряду с общностью языковой, территориальной, экономической, культурной и т. д., кажется несовместимой с исламом.

С точки зрения доктринального ислама, национализм – это асабийя (букв, сознание единства, любовь ко всему своему), групповая солидарность, сравнимая с лояльностью исключительно по отношению к своему племени, что было характерно для самого раннего периода существования арабского общества. По преданию, пророк Мухаммад осудил этот принцип: «Тот, кто обращается к асабийя, не принадлежит к нашей общине».

Подобно тому, как в прошлом асабийя вела к межплеменной борьбе, национализм, ставя превыше всего интересы той или иной нации, видится как источник войн, причина порабощения одного народа другим. Он оценивается как эгоистическая безнравственная и материалистическая философия, породившая колониализм. Наиболее последовательное выражение «антинационализм» получил в идеологии и движении панисламизма, возникшего в конце XIX в. и связанного с именем Джемал ад-Дина ал-Афгани. Исходя из того, что националистические настроения препятствуют объединению мусульман против общего врага – колониализма, Афгани противопоставлял национальной солидарности религиозную. Ислам рассматривался им и его сторонниками как единая идеологическая платформа, способная сплотить народы в борьбе против колониального гнета и вселить в них уверенность в возможности возрождения.

Заложенная в панисламизме мысль о несовместимости ислама с национализмом была особенно популярна на первых этапах национально-освободительного движения, когда народы мусульманского мира не решались один на один выступить против колониального владычества. Рост местной буржуазии, усиление националистических настроений в бывших колониях и полуколониях определили постепенный отход от панисламизма. Самым поразительным было то, что исламские идеологи бросились из одной крайности в другую: от полного отрицания идеи нации они перешли к отождествлению ее с религиозной общностью. Наиболее показателен в этом смысле пример образования Пакистана, обоснованию создания которого послужила концепция мусульманского национализма, опирающаяся на положение о существовании в Индии двух наций – индусов и мусульман.

² Цит. по: R.P.Mitchell. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969. P.244.

Многочисленные примеры изменения сопряженности ислама с национализмом в зависимости от исторических обстоятельств, от конкретной социально-политической ситуации демонстрирует и мусульманство в России (сравнение ситуации в Татарстане и Дагестане). Тем не менее, существуют некоторые общие характеристики идентификационных процессов среди российских мусульман в сопоставлении с теми, что типичны для православных русских.

Индивидуальный уровень самоидентификации русских включает в себя православную компоненту в силу необходимости найти себя после того, как бывшие советские люди оказались в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах. Русские обращаются к православному христианству в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. На коллективном уровне апелляция русских к православию вызвана поиском национальной идеи, которая могла бы быть основой их единения и воодушевления, мобилизации для решения общенациональных проблем государственного переустройства.

Мотивы обращения к своему традиционному вероисповеданию российских мусульман при самоидентификации на индивидуальном уровне совпадают с теми, что наблюдаются у православных русских. Но, пожалуй, еще более значима для них идентификация на уровне коллективном, этническом. В связи с распадом Советского Союза у татар, башкир, чеченцев и других российских мусульман, так же как и у других компактно проживающих этнических меньшинств, появилась возможность заявить о себе как о нации, то есть общности не только культурной, но и политической. В соответствии с историческим прошлым этноса и условиями его бытования в границах Российской Федерации (до этого в Российской империи и СССР) формируются представления о государственности и степени суверенности.

Воздействие религиозного фактора на идентификационные процессы среди российских мусульман подтверждает справедливость мнения о том, что нация по своей природе «ни естественна, ни примордиальна», она есть результат «интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс»³. Религиозная идентификация на ином, чем индивидуальном, уровне зачастую обусловлена намерениями прагматически-политического характера.

Поиск идентичности повсеместно сопряжен с процессом разделения и обособления. Именно поэтому, характеризуя «эпоху идентичности», говорят, что она «полна шума и ярости»⁴. При обособлении «Другой» начинает восприниматься не просто как иной, но как чужак и даже враг. Тому есть вполне объяснимые причины. Ведь речь идет о территориальном разграничении, о дележе земли, плодородных участков, богатств недр, водных ресурсов, доступов к морским путям и т. д. Одновременно решаются вопросы, связанные с перераспределением владения и власти. Противоборствующие бизнес-группы и политические элиты для достижения успеха используют широкий арсенал средств. Манипуляция культурными, в особенности религиозными, различиями становится самым массовым и разрушительным оружием. Оправдание собственных действий исполнением воли Божьей – мощное средство эмоциональной массовой агитации, при которой утрачивается контроль над словом и поступком.

Вторым фактором внутривнутриполитической актуальности для российского читателя книги М. Санаи является невиданный приток иммигрантов. Значительная часть из них – граждане СНГ, в частности, из бывших среднеазиатских республик. Экономически иммиграция для России необходима, учитывая нехватку рабочих рук. Однако нередко иммигранты вызывают

³ 'R. G. Suny. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, "National" Identity, and Theories of Empire. // Materials of a Seminar at the Center for International Security and Arms Control at Stanford University. 1996. P.8.

⁴ См. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 191.

сильную неприязнь из-за того, что они занимают свободные рабочие места, из-за того, что стараются держаться вместе, демонстрируют групповую солидарность, из-за того, что придерживаются непривычных традиций и обычаев в быту. Неприязнь может иногда достигать расистского накала. Это наблюдается повсеместно, пожалуй, в Европе значительно больше, чем в России.

Яркий пример непримиримой исламофобии – разрекламированный памфлет «Ярость и гордость» Орианы Фаллачи⁵. Итальянской журналистке чудится угроза, которую она боится «больше, чем чумы, больше, чем проказы, больше, чем нервно-паралитического газа и даже ядерного оружия»⁶. Это угроза со стороны «размножающихся в слишком большом количестве мусульман»⁷, от которых западная цивилизация «умрет, и дело кончится минаретами вместо колоколен, паранджами вместо мини-юбок, верблюжьим молоком вместо наших коктейлей»⁸.

Более всего Фаллачи страшат мигранты, в которых она склонна видеть террористов, воров, насильников. Она ненавидит мигрантов, а потому призывает к их аресту, насильственному изгнанию («погрузить в грузовики и отвезти на аэродромы» – вот и дело с концом).

Единственным способом освобождения Фаллачи (и других подобных ей людей) от страха и ненависти могло бы стать вступление в диалог с теми, кого они считают чужаками-врагами. Тогда каждой стороне было бы дано право высказать свою правду, рассказать свою историю, объяснить свою позицию. Но Фаллачи диалога не приемлет. Она и слышать не желает, что существует другая сторона, другая культура, с которой следует считаться, которую положено уважать. «Я, честно говоря, – нагло заявляет Фаллачи, – испытываю дискомфорт при одном упоминании о “двух культурах”»⁹.

Журналистка ратует за воинственное уничтожение «Другого». Она категорична в своих суждениях: диалог с мусульманами немыслим, проявлять по отношению к ним терпимость – губительно, «тот, кто думает обратное, – дурак»¹⁰.

Поистине, страх затуманивает сознание. Он рождает химеры. Он чреват трусостью и предательством. Фаллачи, прежде всего, предаёт западно-христианские идеалы, о спасении которых она столь сильно радеет: идеалы любви и справедливости. Ею предана забвению одна из важнейших добродетелей христианства – способность к прощению. «Всепрощение не входит в список моих добродетелей», – заносчиво заявляет Фаллачи¹¹. Вместо любви – мщение¹².

Фаллачи – не из тех, кого можно переубедить, кто способен признать свою неправоту. Но есть много людей, хоть и опаленных яростью, которых еще можно уберечь, спасти от поистине губительного для всех и каждого остервенения. Снять недоверие, враждебность и даже ожесточенность, переведя процессы идентификации в русло трезвого, взвешенного и конструктивного поиска, может лишь налаженный культурный диалог. Сведения, содержащиеся в книге М. Санаи, относительно истории ислама, в особенности его правовой системы, безусловно, помогут читателю не просто познакомиться с миром «Другого», но и дадут возможность понять тех, кто принадлежит этому Другому миру.

⁵ Фаллачи О. Ярость и гордость. М.: Вагриус, 2004.

⁶ Фаллачи О. Ярость и гордость. М.: Вагриус, 2004.

⁷ Там же, с. 32.

⁸ Там же, с. 115.

⁹ Там же, с. 71

¹⁰ Там же, с. 73

¹¹ Фаллачи О. Ярость и гордость. М.: Вагриус, 2004.

¹² Там же, с. 138

На русском языке имеется разнообразная исламоведческая литература. Однако содержание работы М. Санаи во многих отношениях отлично от ранее опубликованных на русском языке книг. Во-первых, это рассмотрение мусульманского права более всего с точки зрения государственного права, что особенно важно сегодня, когда под лозунгами «Исламского государства» в мусульманском мире выступают самые радикальные силы, использующие различия в представлениях об исламском государстве как повод и оправдание для военного противостояния между мусульманскими партиями и движениями. Во-вторых, мусульманское право представлено в сравнении с международным правом. В-третьих, особое внимание уделено изложению шиитского права в сопоставлении с суннитским. В-четвертых, мусульманское право выступает как постоянно развивающаяся отрасль «исламских наук». В-пятых, автор стремится выявить плюрализм мнений в вопросах соотношения ислама и политики.

В наши дни, когда активизация радикальных сил, отождествляемых с исламским фундаментализмом, ратующим за возрождение средневекового правопорядка, вышла на передний план, создается впечатление, что миру ислама чужды идеи новаторства. М. Санаи, напротив, обращает внимание читателя на невидимую внешнему наблюдателю сторону. «Мусульманское политическое мышление современного периода, – пишет он, – можно охарактеризовать как стремление мусульман к новаторству или к реформаторству». Автор имеет в виду тех, кто продолжает реформаторскую линию, начатую мыслителями и идеологами прошлого века, которых занимали проблемы, связанные с тяжелым положением мусульманских стран; поиск путей приобщения исламского общества к новым прогрессивным достижениям цивилизации и одновременно стремление к сохранению исламскими странами своих религиозных ценностей.

М. Санаи признает, что конфликт между традицией и модернизмом – одна из основных проблем для исламских мыслителей в течение двух последних столетий. Он приводит имена тех, кто разрабатывал эту тему в Иране и кого он считает исламскими реформаторами: Сейед Джамалоддин Асадабади, Муртаза Мутаххари, Мехди Базарган, Али Шариати, Сейед Мохаммад Талегани и другие. К числу реформаторов он причисляет также имама Хомейни, который, по его мнению, «решил конфликт между традицией и модернизацией в рамках теории исламского правления в Иране, основав Исламскую Республику Иран, в которой соединены воедино проявления и символы как религии, так и современности».

Примечательно, что автор отмечает популярность недавно выдвинутой теории «правления факиха» аятоллы Мехди Хайери. Ее можно называть теорией «власти ал-фикха». В этой теории впервые в шиитском праве власть признается достоянием всего народа. Хайери определяет место и роль факиха в политике и считает, что в исламском государстве «правление факиха» вовсе не обязательно и руководителем страны может быть и не факих.

В заключение полагаю уместным напомнить, что взгляд автора на мусульманское право и политику – это взгляд не со стороны (как это имеет место у исламоведов), а изнутри. М. Санаи – носитель культуры, причем обладающий профессиональной юридической подготовкой. По образованию он – юрист-международник, окончил в 1995 г. магистратуру Тегеранского университета, где уже много лет является членом научного совета при факультете права и политических наук. Более того, Мехди Санаи имеет богатый опыт практического участия в правовом процессе Ирана. Дважды, в 2008 и в 2012 гг., он избирался в иранский парламент – меджлис – как независимый депутат от древнего персидского города Нахаванд (основанного во времена Дария Великого), в котором родился в 1968 г. В меджлисе Мехди Санаи возглавил группу по сотрудничеству с Россией и Украиной.

Такой депутатский круг обязанностей был обусловлен тем, что служебная карьера М. Санаи самым тесным образом связана с Россией. С 1999 по 2004 г. он работал в качестве первого руководителя Культурного представительства при Посольстве Ирана в Москве. Нахо-

дьясь в этой должности, он посетил практически все центры иранистических исследований в разных городах России и учебные заведения, где изучают персидский язык. В 1999 г. он основал русскоязычный журнал «Персия», который позднее стал выходить под названием «Иран сегодня». В 2001 г. в Москве Мехди Санаи защитил диссертацию на тему «Социально-политические отношения Ирана и Центральной Азии», став кандидатом политических наук. С 1999 по 2003 г. читал профессорский курс лекций по политологии в РГГУ, а также спецкурс по исламскому праву в Институте философии Российской академии наук. В 2003 г. М. Санаи был удостоен звания Почетного члена Союза писателей России. Он является автором многочисленных книг, включая «Отношения Ирана и Центральной Азии» (Тегеран, 2011), «Возрождение ирано-исламской цивилизации» (Тегеран, 2010), «Социально-политические отношения Исламской Республики Иран с Центральной Азией» (Москва, 2002), «На великом шелковом пути» (Москва, 2000), а также аналитических статей в международных изданиях на темы глобализации, «диалога цивилизаций», регионального сотрудничества и безопасности, механизма «цветных» и «бархатных» революций.

С 2004 г. доктор Санаи является генеральным директором исследовательского центра ИРАС по изучению России, Центральной Азии и Кавказа. В 2008 г. на факультете мировых исследований Тегеранского университета он основал кафедру по изучению России.

С 9 декабря 2013 г. доктор Мехди Санаи занимает высокий пост Чрезвычайного и Полномочного Посла Исламской Республики Иран в Российской Федерации. Это первый в истории посол Ирана, свободно владеющий не только английским и арабским, но и русским языком.

Профессор М.Т. Степанянц

Глава 1

Система исламских наук



Отношение к знанию

При осмыслении истории религий ученые всегда выделяли проблему соотношения вероучений и знания. При этом возникает вопрос: способствовали или, напротив, препятствовали религии распространению научного познания? Основой для возникновения данного вопроса является положение о том, что всякой религии свойственны догмы, ограничивающие человека, тогда как наука всегда находится в процессе изменения и преобразования. Отношение религии к науке – предмет многочисленных диспутов современных философов.

Остановимся на вопросе об отношении ислама к науке и знанию. Перелистаем страницы истории и рассмотрим выдержки из Корана.

Ислам придает большое значение познанию, процессу передачи и приобретения знаний. Позитивное отношение ислама к развитию наук неоднократно отмечали ученые, историки и обществоведы, например, такие как Вил Дюрант¹³.

Ислам возник на Аравийском полуострове, где жили преимущественно языческие племена, относительно изолированные от остального мира. Отличительными особенностями региона к моменту возникновения ислама были суеверие и идолопоклонство. С возникновением ислама, с распространением в течение двадцати трех лет проповедей Пророка Мухаммада, в период правления халифов было создано обширное мусульманское государство, которое противостояло двум мощным империям того времени – Византии и Ирану. В арабском мире, где прежде царствовали нищета и отсталость, благодаря исламу произошли существенные общественные, экономические и политические преобразования, появилась новая великая цивилизация. Арабы за сравнительно короткий период создали общество, в котором строго соблюдались религиозные предписания и в то же время поощрялось развитие науки и культуры, а также происходило осмысление достижений мировой цивилизации¹⁴.

Для детального рассмотрения вопроса об отношении ислама к знанию требуется не одна монография. Мы ограничимся анализом лишь некоторых эпизодов из Корана, в которых содержатся основополагающие сведения, относящиеся к рассматриваемому нами вопросу, а затем приведем некоторые высказывания Пророка.

Мусульмане верят, что способность Пророка творить чудеса дана ему Богом для привлечения людей к истинной вере, для познания людьми божественной мудрости и божественной силы. Священная книга мусульман – Коран – является главным чудом. Само это

¹³ Дюрант В. Машрекзамин гахварейе тамаддон (перс.: Восток – колыбель культуры). Тегеран, 1986.

¹⁴ См. подробнее: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

положение говорит о многом, ибо Книга – проявление мысли и средство изучения, обучения и передачи знаний.

Мусульмане уверены, что никакое другое Писание не может сравниться с Кораном ни по содержанию, ни по красоте стиля. По единодушному мнению многих литераторов и исследователей различных времен, как приверженцев ислама, так и немусульман, Коран является наилучшим и красивейшим образцом арабской прозы, аналогов которому не было в арабской литературе ни до, ни после его ниспослания¹⁵.

Ранний период истории ислама совпал с расцветом арабской литературы. Ежегодно на стенах ал-Ка'бы (араб.: куб; здесь – главное святилище мусульман. – *Прим. ред.*) для всеобщего обозрения вывешивались тексты лучших произведений года. По преданию, красота айатов (араб.: знак, знамение; здесь: – стих Корана. – *Прим. ред.*) настолько покорила сердца людей, что талантливые сочинители, почувствовав блеклость своих произведений, сами сняли их со стен ал-Ка'бы. «Если же сомневаетесь вы в [истинности] того, что ниспослали Мы рабу Нашему, то явите суру, равную суре Корана» (Коран, 2:23).

В Коране изложены правила человеческой жизни. В его айатах заложены как важнейшие принципы веры, так и требования к морали; но вместе с тем в нем нет несовместимых и противоречащих друг другу утверждений. «Неужели же не задумываются они над [смыслом] Корана? Ведь если бы Коран был не от Бога, то обнаружили бы они в нем уйму противоречий» (Коран, 4:82).

Коран придает большое значение знаниям, изучению и обучению.

Например, первым словом Джабраила, обращенным к Мухаммаду, с которого началось пророчество, было «Читай!». В суре «Сгусток» Бог, впервые обращаясь к своему Пророку, говорит: «Читай [Откровение] во имя Господа твоего, Который сотворил [все создания]» (Коран, 96:1). В этой суре, которая была ниспослана первой, Бог далее говорит: «Возвещай, ведь Господь твой – наищедрейший самый, Который научил [человека письму] посредством калама, научил человека тому, чего не ведал он [ранее]» (Коран, 96:3–5).

Итак, пророчество посланника Бога начиналось с призыва к обучению и изучению. В Коране сказано, что способностью добывать знания Бог наделил только людей. Этим человек и отличается от всех других созданий Творца. Сотворив человека, Бог приказал ангелам поклоняться ему.

Неоднократно в Коране отмечается, что ученый близок к Богу. В частности, в суре «Пререкания» говорится: «Повышает Аллах степень тех из вас, кто верует, а также тех, кому Знание даровано» (Коран, 58:11) или «Неужели равны те, кто знают, и те, которые не знают [пути Истины]? Воистину, внимают наставлениям только разумом обладающие» (Коран, 39:9).

В одной из сур Корана Создатель клянется каламом (тростниковое перо), что является несомненным свидетельством возвеличивания письма как способа передачи знания (Коран, 68:1).

Всем мусульманам известно изречение Пророка, которое гласит: «Стремление к знаниям есть долг каждого мусульманина»¹⁶ – долг как религиозный, так и моральный. Интерпретируя этот хадис (араб.: рассказ, предание), комментаторы утверждают, что учеба и стремление к знаниям – такая же важная обязанность мусульманина, как защита родины от посягательств чужеземцев. При этом изучение наук должно служить обществу, то есть наука должна приносить пользу.

¹⁵ Зарринкуб, 'Абд ал-Хусейн. Бамдад-е ислам (перс.: Заря ислама). Тегеран, 1995.

¹⁶ Ал-Кулини. Ал-Кафи фи усул ад-дин (араб.: Достаточность в основах веры). I–VIII. Тегеран, 1961.

В другом хадисе Пророк отмечает: «Если надо, то добывай знания и у неверующих». Или: «Стремись к науке, даже если для этого надо ехать в Китай»¹⁷.

То есть Пророк утверждает, что никакие преграды (как религиозные, так и физические) не должны мешать процессу постижения знаний.

В изречениях Мухаммада знанию и мышлению придается столь важное значение, что они порой ставятся даже выше молитвы. В хадисах отмечено, что «перо ученых ценнее крови мучеников»¹⁸. Пророк придавал большое значение вопросам грамотности и образованности своих последователей. Например, после одного сражения он распорядился освободить каждого пленного, который обучит грамоте десять мусульманских детей. Пророк утверждает, что «ученый, знание которого принесет пользу людям, лучше тысячи благочестивых аскетов»¹⁹.

Во времена «праведных» халифов, а затем в период правления Умаййадов (661–750) и Аббасидов (749–1258)²⁰ ученые занимались изучением различных языков, переводом греческих, персидских и других текстов и изучением, развитием и распространением различных наук того времени.

Вначале вся научная деятельность ограничивалась изучением теологии и концентрировалась в религиозных учреждениях, но затем потребность общества в образовании и занятиях науками усилилась, и благодаря этому просвещение и наука вышли за пределы собственно религиозных учреждений, охватывая все стороны общественной жизни.

Можно выделить две характерные черты исламского культурного расцвета, который охватывает длительный период с VII по XIV в.

Во-первых, мусульмане под воздействием различных культур (иранской, греческой, индийской, месопотамской и т. д.) создали новую общую культуру. Следовательно, нельзя эту новую культуру называть иранской, арабской или тюркской. Это – «исламская культура». И ученых, которые творили в рамках этой культуры и были представителями различных народов, объединяла приверженность исламу – учению, мировоззрению и образу жизни. Указывая на эту особенность, средневековый историк Ибн Халдун (1332–1406) отмечал, что «большинство этих ученых были неарабами (араб.: ‘аджам)»²¹, т. е. представителями ираноязычных исламизированных народов восточных провинций Халифата.

Во-вторых, исламские ученые, будучи специалистами в различных направлениях научных знаний от фундаментальных наук и философии до астрономии, одновременно были исследователями, знатоками религиозных теорий. Действительно, многие первоначальные разработки в области математики, астрономии, химии и др. до того, как они превратились в самостоятельные фундаментальные науки, служили нуждам религии. Каждое направление науки в определенной степени отражало и религиозные взгляды ученых – духовных носителей исламской культуры.

Настоящий расцвет наук в исламском мире начался с переводов на арабский язык многочисленных сирийских, пехлевийских, греческих текстов и с изучения ряда языков. В начале этого периода по рекомендации Пророка один из его секретарей-писцов, известный в истории ислама ученый Зайд ибн Сабит (ок. 615–ок. 665), изучал иврит и сирийский язык, а другой знаменитый ученый-теолог ‘Абд Аллах ибн Аббас (619–686) осваивал Тору и Евангелие.

¹⁷ Зарринкуб, ‘Абд ал-Хусейн. Карнама-йе ислам (перс.: Летопись ислама). Тегеран, 1989.

¹⁸ Ал-Имамал-Бухари. Ас-Сахих (араб.: Достоверный). Тегеран, 1982.

¹⁹ Ал-Кулини. Указ. соч.

²⁰ См.: Гилкрист Дж. Мухаммад и его книга. СПб., 1999.

²¹ Зайдан, Джорджи. Та’рих-е тамаддон-е ислами (перс.: История исламской цивилизации). Тегеран, 1994.

В период правления Умаййадов, а также в эпоху Аббасидов процесс развития культуры в мусульманском мире стал еще более интенсивным. В таких знаменитых научных и культурно-экономических центрах, как ал-Мадина, Димашк (Дамаск), Багдад, Александрия, Рей, Нишапур, ал-Кахира (Каир), Конйя, Кабул, Харат (Герат), Бухара, Самарканд и др., между которыми существовала тесная и постоянная связь, формировалась и развивалась исламская культура. Во дворце аббасидского халифа ал-Ма'муна (813–833) мусульманские ученые занимались переводом сочинений Платона, Аристотеля, Галена, определяли земные меридианы и параллели, изучали особенности небесных светил и земной коры²².

«Дом мудрости» при дворе халифа ал-Ма'муна, который представлял собой своего рода академию наук, с огромной библиотекой и астрономической обсерваторией, сыграл важную роль в изучении, совершенствовании и распространении научных достижений античного мира и раннего Средневековья. Возглавлял «Дом мудрости» Хунайн ибн Исхак (767 – ум. между 860–873) – известный ученый и знаток греческого и ряда других языков. В этот период исламский мир принял и успешно использовал многовековые научные достижения, опыт и традиции знаменитого научного центра Сасанидского Ирана в Джундишапуре²³. Многие ученые, внесшие огромный вклад в развитие фундаментальных наук исламского мира, формировались под непосредственным влиянием именно этого научного центра. Такие известные памятники литературы, как «Тысяча и одна ночь», «Калила и Димна» возникли в этом центре. Во многих городах (в частности, в Багдаде с начала IX в.) функционировали мастерские по производству бумаги, благодаря чему, по свидетельствам современников, только в Багдаде было более ста книготорговцев. В этот период библиотека ад-Дайлами в Ширазе славилась невероятным количеством и разнообразием литературных произведений. По сохранившимся сведениям, в ней хранились образцы всех написанных до той эпохи книг со всего мира. В умаййадский и аббасидский периоды число общественных библиотек выросло. Так, в городе ал-Куртуба (Кордова) в Андалузии функционировала библиотека, в которой насчитывалось 400 тыс. экземпляров книг.

В VII–IX вв. были основаны знаменитые учебные заведения мусульманского Востока – медресе, среди которых ан-Низамийя, ал-Мансурийя, ал-Халавийя, ал-Джаузийя и ал-Азхар, где тысячи учеников изучали различные дисциплины. В период классического ислама жили и творили такие видные мыслители, как Ибн ал-Мукаффа' (727–763), Наубахт (731–793), ал-Кинди (801–866), ат-Табари (841–923), ал-Фараби (873–950), ал-Мас'уди (885–957), Ибн Сина (980–1037), ал-Газали (1058–1111), Ибн Рушд (1126–1198), Йакут (1180–1229), Ибн Халдун (1332–1406) и многие другие²⁴.

Были завершены и описаны важные исследования в области медицины. Именно в это время знаменитым ученым-медиком ал-Хусейном ибн Исхаком (704–767) была написана первая книга, посвященная болезням глаз. Другой исламский ученый Зарриндаст (XI в.) создал на персидском языке (фарси) известный трактат «Нур ал-'уйун» («Свет очей»), посвященный систематизации и лечению глазных болезней. Достижением мировой медицины стал труд Ибн Сины (Авиценны) «Ал-Канун фи-т-тибб» («Канон врачебной науки»). В этой книге, признанной во всем мире энциклопедией медицинских знаний, систематизировано и развито все то, что было создано иранской, эллинской и индийской медициной. Он же пер-

²² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима (араб.: Прологомены). Бейрут, 1975.

²³ Джундишапур (Джунд-и Шапур) – город в Хузистане (недалеко от Сузы), основанный Сасанидским царем Шапуrom I (241–273). Шапур превратил этот город в настоящий центр науки и культуры, где работали крупнейшие ученые со всех концов Ирана, занимаясь обширной научной деятельностью, составлением библиотеки, а также переводом на язык пехлеви (среднеперсидский) сочинений греческих и индийских мыслителей. В городе была построена больница, действовал университет. Джундишапур достиг наивысшей степени своего развития в период правления Ануширвана (531–579), но с расцветом Багдада при Аббасидах постепенно стал терять свою значимость.

²⁴ Халаби, 'Али Асгар. Та'рих-е тамаддон-е ислами (перс.: История исламской цивилизации). Тегеран, 1993.

вым в мире дал обоснование методам лечебной физкультуры. В течение многих веков книга использовалась в европейских высших медицинских учебных заведениях как учебное пособие и только в XVI в. переиздавалась 20 раз.

Ибн ал-Хатиб (1149–1210) проводил уникальные исследования больных чумой. Он выявил инфекционную природу этого заболевания, определил пути ее профилактики. Специфические особенности профилактики этой болезни также исследовал Ибн Рушд (Аверроэс).

Аз-Захрави (1079–1145) изобрел различные препараты и средства для хирургических операций, описание которых приводится в его книге «Ат-Тафсир» («Комментарий»).

Первая в мире хорошо оснащенная больница была создана мусульманами в X в. В ней применялся медицинский опыт древнего Ирана. В это время в крупных городах Рей и Азуди светила медицины занимались лечением многих человеческих недугов.

Медицине и другим наукам покровительствовали не только халифы, но и меценаты. Для этого была разработана система вакфов (араб.: пожертвование или завещание имущества на богоугодное дело). Переданное в вакф имущество не могло быть использовано в других целях. Традиции использования вакфов для строительства и содержания учебных и лечебных учреждений и поныне имеют место в Иране, а также в ряде других исламских государств. Состоятельные мусульмане таким путем жертвуют свои средства на нужды своих сограждан. Вакфы в течение многих веков являлись одним из действенных факторов, благоприятствовавших развитию медицины и многих других наук²⁵.

Мусульманские ученые проводили различные исследования по алгебре, геометрии и тригонометрии. Ал-Хваризми (IX в.) выделил алгебру в отдельную математическую дисциплину. Абу-л-Вафа' (940–998) и 'Умар Хаййам (1048–1112) также сделали многое для систематизации и развития математических наук того периода.

Многое было сделано и в области прикладных наук. Ибн ал-Хайсам (963–1028) изобрел различные приборы для лабораторных исследований. Джабир ибн Хаййан (721–815), известный в научных кругах Европы как Гебер, провел знаменитые химические исследования, коренным образом изменившие некоторые научные представления о химии. Строительство и совершенствование ветряных мельниц, изобретение водяных часов, обработка кожи на промышленной основе – в этих и многих других направлениях прикладной деятельности в эпоху правления аббасидских халифов были достигнуты заметные успехи.

Особенно бурное развитие в эпоху расцвета исламской науки и культуры получила астрономия. Признанными знатоками астрономии считались Абу Ма'шар ал-Балхи (811–886), Сабит ибн Курра (827–902) и ат-Табани (1027–1091). Европейский ученый-астроном Сартон считал «Сувар ал-кавакиб» («Изображения звезд») 'Абд ар-Рахмана ас-Суфи (903–986), «Календарь» Ибн Йунуса (948–1009) и «Календарь» Улугбека лучшими научными трудами в области астрономии²⁶.

Составление географических карт, геодезические измерения, описания различных частей света, обоснование использования меридианов и параллелей были частью обширной деятельности мусульманских ученых в области географии. В частности, одно из древнейших географических описаний России было сделано Ибн Фадланом (X в.), который был направлен аббасидским халифом ко двору болгарского правителя. Видными учеными-географами были Ибн Руста (IX в.), Ибн ал-Факих (IX в.), ал-Бируни (973–1048), упомянутый выше Йакут. В этот период были созданы такие шедевры историографии, как «Та'рих» («История») ал-Йа'куби, «ат-Танбих ва-л-ишраф» («Предостережение и наблюдение») ал-Мас'уди, «Тарих-е Наршахи» («История Наршахи»), «Тар'их» («История») ат-Табари и др.

²⁵ Muhammad, 'Abd ar-Rahman. Scientific Discoveries of the Muslims in Islamic Culture. Istanbul, 1952.

²⁶ Hilmi, Ulken. The Influence of Islamic Thought on Western Philosophy. Vol. IV. Istanbul, 1961.

Культурные и политические отношения исламского мира с Испанией, Сицилией, Византией, а также крестовые походы на Ближнем Востоке послужили распространению исламской культуры, что, в свою очередь, оказало существенное влияние на развитие мировой цивилизации.

Свод исламских наук

Сначала попытаемся кратко осветить понятие «ал-‘улум ал-исламиййа» (исламские науки). Имеется несколько определений этого понятия.

1. Науки, предметом изучения которых являются принципы и религиозные догмы ислама. К ним относятся: тафсир ал-Кур’ан (изучение и комментирование Корана), ‘илм ал-хадис (хадисоведение), калам (букв.: речь, разговор, здесь: спекулятивная теология), или ‘илм алкалам (наука о каламе), ал-фикх (мусульманское право) и др.

2. Совокупность перечисленных выше наук вместе с научными дисциплинами, являющимися введением, или предпосылкой к ним, арабский язык и литература, ‘илм ал-мантик (логика), грамматика, усул ал-фикх (методология исламского права) и другие.

3. Совокупность всех наук, развивавшихся и распространявшихся в исламском обществе (математика, естественные науки, литература, а также медицина, астрономия и др.).

Второе определение представляется нам наиболее емким и полным. Приступим к краткому рассмотрению исламских наук согласно этому определению.

Калам (букв. – речь, разговор) – спекулятивная теология, в основе которой лежит разум как главный способ решения религиозных вопросов. Традиционно учение калама подразделяют на три вектора:

а) ал-‘ака’ид (убеждения) включает религиозные догматы, с которыми мусульманин должен быть знаком и в которые он должен верить, среди которых ат-таухид (единобожие), ан-нубувва (пророчество) и др.

б) ал-ахлак (нравственность) – этические нормы поведения и духовные качества (справедливость, богобоязненность, смелость, верность и др.).

в) ал-ахкам (установки, предписания) – нормы практической жизни (ежедневная пятикратная молитва, пост, брак, развод, процесс, наследование и т. д.).

В качестве религиозно-научной дисциплины калам формировался в первой половине VIII в., когда его начал преподавать своим слушателям известный богослов и аскет-суфий ал-Хасан ал-Басри (642–728).

Первым вопросом, вокруг которого развернулись споры между мутакаллимами (знатоками калама), был вопрос о свободе выбора (ихтийар) и принуждении, необходимости (джабр). Другими словами, дискуссии разгорались вокруг важных теологических понятий «предопределенность» и «деяния». Тех, кто верил в относительную свободу (ал-кадар – мера, величина, степень) воли личности и самостоятельности, стали называть кадаритами, а тех, кто ратовал за необходимость и предопределенность, – джабаритами. Эти споры в дальнейшем возникали неоднократно в теологии, естествознании и обществоведении.

В зависимости от применяемой методологии и направления аргументации калам подразделяется на рациональный (‘аклий), опирающийся в основном на доводы разума, и повествовательный (наклиий), ссылающийся в основном на Коран и хадисы и другие первоисточники. А мутакаллимс по своим убеждениям подразделялись на му‘тазилитов (обособившиеся, отделившиеся) и аш‘аритов (последователи школы Абу-л-Хасана ал-Аш‘ари (873–935)).

Учение му‘тазилитов возникло в первой половине VIII в. Основоположниками этого течения в исламе были ученики ал-Хасана ал-Басри – Васил ибн Ата’ ал-Газзал (ум. в 748 г.) и Амр ибн ‘Убайд (ум. в 761 г.). Му‘тазилиты основывали свою методологию (‘илм ал-усул) на логике аргументации и исходили из того, что все действия, независимо от божественной природы, обладают благами и неблагами (положительными и отрицательными) сущностными качествами. Му‘тазилиты были убеждены, что человек свободен в своих деяниях, причем свобода – следствие божественной справедливости, в том, что человек обязательно

получит воздаяние за совершенные поступки, а также в необходимости всеми средствами содействовать торжеству добра и бороться со злом. Все это сближало их религиозные убеждения со светской политикой.

Периодом расцвета му‘тазилитов считается VIII–XIII вв. Виднейшими представителями его были Абу-л Хузайл ал-‘Аллаф (ум. В 841 или 849 г.), ан-Наззам (ум. в 835–836 или 845 г.), ал-Джахиз (ум. В 869 г.), аз-Замахшари (1075–1144).

С идеями му‘тазилитов совпадали воззрения шиитов, которые во многих вопросах религиозно-мировоззренческого плана также опираются на аргументацию рационального характера²⁷. Видными шиитами-мутакаллимами были Хишам ибн ал-Хакам (ум. в 814 г.), аш-шейх ал-Муфид (ум. в 1022 г.), аш-шариф ал-Муртада (ум. в 1044 г.), Насир ад-дин ат-Туси (1201–1273–74) и др.

Ал-Аш‘арийа как целостное учение и одна из основных школ калама формировалась в X в. на основе школы известного теолога ал-Аш‘ари – эпонима этой школы.

В мировоззренческом плане аш‘ариты утверждали приоритет разума (‘акл) перед религиозной традицией (накл) и оставляли за шари‘атом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман, отрицая при этом слепое следование религиозным догмам. Они не признавали существование естественных причинно-следственных связей между явлениями (детерминизм), но это не означало для них перехода на позиции индетерминизма.

Учение аш‘аритов отличалось от учения му‘тазилитов определенным подходом к решению ряда вопросов. Они признавали извечность некоторых божественных атрибутов, таких как знание, воля; отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла»; стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабаритов; признавали возможность «лицезрения» (ру’йа) праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого²⁸.

Наиболее известными представителями школы аш‘аритов были Ибн Фурак (ум. в 1015 г.), Абу Исхак ал-Исфара‘ини (ум. в 1027 г.), аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.) и др.

Илм ал-мантик (букв. – логика) – одна из наук, пришедшая в систему исламского мира из античной культуры. Она служит одной из вводных дисциплин в системе исламского учения и представляет собой совокупность правил и законов, предупреждающих ошибки и погрешности при аргументации и выводах.

Создание и систематизация этой науки приписывается Аристотелю, но, распространившись среди мусульман, она приобрела религиозную окраску. Специальный трактат под названием «Логика» из книги Ибн Силы «Китаб аш-Шифа’» («Книга исцеления») переведен упомянутым выше христианином Хунайном ибн Исхаком.

Среди мусульманских ученых, занимавшихся исследованиями в области логики, были ал-Фараби и ал-Кинди, которые оказали заметное влияние на рост интереса мусульман к этой науке. Позднее логика как наука развивалась благодаря научным трудам Зайн ад-дина ас-Сави (IX в.), Ибн Араби (1165–1240), Ибн Таймийи (1263–1328) и др.

Фалсафа (философия) – учение, основанное на разуме и ориентированное на античные модели философствования. Философия как система наук была заимствована арабами, в основном, у греков²⁹. Тогда она включала в себя рациональную (логическую) группу зна-

²⁷ Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. С. 298.

²⁸ Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. С. 32.

²⁹ В истории философии распространена оценка фалсафы как парафразы к трудам древнегреческих философов, лишенной всякой оригинальности. Тем не менее, в российском и западном востоковедении существует другая точка зрения, согласно которой утверждается оригинальный, исламский характер учения восточных перипатетиков. См.: Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979. С. 127;

ний (теологию, математику, естествознание, политику и нравственность) и отличалась от так называемых повествовательных наук (ал-фикх и хадисоведение). Отметим, что фаласифа слыли среди современников знатоками всех наук своего времени.

Философия была широко распространена среди му‘тазилитов и шиитов и почиталась ими как наука. АиТариты же в связи с относительным неприятием ими рационализма объявили борьбу с ней³⁰.

Исламская философия подразделялась на два направления: манила’ (букв.: ходоки; здесь: перипатетики), основанное на учении Аристотеля, и ишрак («сияние», «озарение»), основанное на философском учении Платона и учении неоплатонистов Александрийского научного круга³¹.

В мусульманском мире главой направления машша’ считался иранский ученый-энциклопедист Абу ‘Али Ибн Сина, а лидером ишракизма был признан аш-шейх Шихаб ад-дин ас-Сухраварди (род. в 1155 в Иране – казнен в 1191 г. в Сирии за свои философские убеждения и за благосклонное отношение к зороастрийскому учению). Видными представителями ишракизма были также Кутб ад-дин Ширази (ум. в 1316 г.) и Шаме ад-дин Мухаммад Шахрзури (конец XIII – первая половина XIV в.).

Принципиальная разница между этими двумя направлениями состояла в методологии исследований. В ишракизме аргументация и мышление считались недостаточными для исследования, а главными основаниями являлись духовное рвение и стремление к самосовершенствованию; тогда как основополагающим принципом в методах исследования машша’ была аргументация.

Большинство исламских философов придерживалось учения машша’. Ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-дин ат-Туси, Мир Дамад (ум. в 1632 г.), Ибн Рушд были сторонниками этого учения. Самый выдающийся из них – Ибн Сина, чьи сочинения «Китаб аш-Шифа’» («Книга исцеления»), «Ал-Ишарат ва-т-танбихат» («Указания и наставления»), «Ан-Наджат» («Спасение»), «Даниш-нама» («Книга знаний»), «‘Уйун-ал-хикма» («Родники мудрости») и «Ат-Та‘ликат» («Толкования») были посвящены именно этому учению.

В XVIII в. крупный ученый Садр ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Ширази (1571–1640), известный как Мулла Садра, а также как Садр ал-мута’аллихин (глава теософов), стал основателем весьма популярного философского учения ал-хикма ал-мута’алия (высшая мудрость), которое являлось обобщением вышеупомянутых направлений. Краеугольными камнями этого учения были аргументация, откровение (кашф) и созерцание (шухуд). В нем были даны ответы на многие вопросы, вокруг которых веками спорили философы вышеназванных четырех направлений и которые отражены в знаменитой книге ученого «Китаб ал-асфар ал-арба‘а ал-‘аклия» («Четыре путешествия разума»). Он подразделял все философские вопросы на четыре группы:

- предваряющие споры о единобожии;
- о единобожии и атрибутах Бога;
- о божественных деяниях и о мироздании;
- о душе и воскрешении.

По мнению Муллы Садра, теология и философия не противостоят одна другой, они совместимы и действуют в одном русле, а кораническое откровение – это свет, который можно увидеть лишь философским созерцанием. Следовательно, считал он, «философский

Mehmet Aydin. Islamic Ethics // Encyclopedia of Ethics. Vol. 1. Chicago, 1992. P. 163; Fazlur Rahman. Islamic Philosophy//The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4.N.Y.-L., 1967. P.220.

³⁰ Начиная с XIII в., происходило сближение калама (в частности, со стороны аш-Шахрастани и Фахр ад-Дина ар-Рази) с фалсафой, а именно с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины (со стороны Насир ад-Дина ат-Туси). См.: Ислам. Энцикл. словарь. С. 129.

³¹ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993.

Разум и божественное откровение необходимо соединить вместе». Мулла Садра «первый исламский философ, обосновавший теорию постоянного движения в природе и вообще в мире, исключая Бога. Согласно этой теории, движение не просто существует, но представляет собой единственную реальность в мире... эволюционирует от менее совершенного к более совершенному, движение вспять невозможно. Эта теория распространяется и на проблему взаимоотношения Бога и мира. Мировой процесс вечен и бесконечен, нет ничего постоянного ни на небе, ни на земле. Постоянна только изменчивость, единственно существующим свойством природы является постоянное движение»³².

Практическая философия – это наука, изучающая совокупность вопросов, касающихся норм человеческого поведения. Она основывается на существовании общечеловеческих и духовных ценностей, таких как справедливость, верность, преданность.

Практическая философия состоит из трех частей: нравственность, правила, касающиеся быта, и политика.

Нравственность занимается изучением правил и норм поведения человека как в обществе, так и в семье. Нравственность в ал-калам – это совокупность предписаний, основанных на общечеловеческих ценностях, система регулирования человеческих отношений, а также позиция человека в отношении к вопросам духовного совершенствования и приближения к Богу. Основу нравственности в представлении мусульман составляют вера, добрые дела и положительные качества, которые определялись шари‘атом. Примером такой нравственности считаются качества самого Пророка, который сказал: «Моя миссия состоит в совершенствовании нравственности».

Правила, касающиеся быта, подразумевают регулирование отношений в семье между супругами, родителями и детьми. Здесь нет правовых и законодательных установок, критерием оценок являются человеческие и философско-моральные основы. В этом плане руководствуются соответствующими хадисами о жизни Пророка и религиозных предводителей (имамов).

Ал-‘ирфан (букв, знание, познание) – термин, употребляемый для обозначения мистического познания и процесса богопознания).

Ал-‘ирфан – гностицизм, одно из наиболее распространенных направлений философии, развивающихся на базе исламской культуры. Гностики (‘ариф, мн.ч. ‘арифун), в отличие от философов, факихов (знатоков ал-фикха), мутакаллимов и литераторов, представляют собой определенную прослойку ученых, создавших не только учение ал-‘ирфан, но и образовавших сравнительно организованную и устойчивую общественную структуру – суфийские братства. Представителей этих структур называют ‘арифун и суфиями.

‘Арифун и суфии не воспринимаются в исламе в качестве последователей отдельного религиозного направления, их можно встретить во всех догматико-правовых школах (мазхабах) ислама. Но, тем не менее, это достаточно сплоченная общественная структура с определенной системой взглядов, мыслей, со своим этикетом и правилами ношения одежды. Даже их дома и ханакахи (места собраний суфиев) отличаются специальным ритуальным убранством и особой формой дизайна и декораций. Все это выделяет суфиев и ‘арифун в качестве особой религиозно-общественной структуры.

Ал-‘ирфан подразделяется на две части: теоретическую и практическую. Практический ал-‘ирфан рассматривает связи человека в обществе и его обязанности перед собой, миром и Богом. С этой позиции практический ал-‘ирфан близок к этике и, соответственно, представляет собой прикладную науку об «образе жизни» (ас-сайр ва-с-сулук). В этой части ал-‘ирфана собраны комментарии и разъяснения о путях достижения «путником» (салик), идущим по пути к Богу, вершины человечества, высших ступеней нравственности, о том, с

³² Ислам. Энцикл. словарь. С. 171.

чего он должен начать, какие преграды ему необходимо последовательно преодолеть, какие ждут его испытания и состояния на этом пути и какие истины ему в этом процессе откроются. Для успешного преодоления всех этапов пути необходимо предводительство «совершенного человека» (ал-инсан ал-каmil), который ранее уже прошел весь путь и знаком с особенностями всех его этапов. Без воли и руководства «совершенного человека» на этом пути сохраняется опасность заблуждения. О «совершенном человеке», руководство которого является важным для вновь вступившего на путь познания Бога, 'арифун упоминают как о «священной птице» или ал-Хизре (вечно живущем пророке – покровителе путников).

А чтобы достичь степени «совершенного человека», 'ариф на своем невероятно трудном пути должен пройти четыре этапа: 1) путешествие от тварного к Творцу; 2) путешествие в Творце и созерцание его атрибутов; 3) возвращение к тварному в состоянии, когда 'ариф всем своим существом чувствует себя с Богом, наставляет людей и направляет их; 4) путешествие среди творений, но с Творцом.

Последней стадией «мистического пути» является слияние с Богом, растворение в Нем, что и является высшей целью «путника» (салик).

Теоретический ал-'ирфан в основном содержит толкование сущности бытия, а предметом его изучения являются Бог, Вселенная и человек. В этом плане ал-'ирфан близок к теософии. С учетом того, что ал-'ирфан опирается не только на доводы разума (т. е. рациональные принципы), но, главным образом, на Откровение и созерцание, он во многом соответствует философии неоплатонизма. 'Ариф стремится познать божественную природу («необходимо сущее») не только путем размышления, которое он считает ограниченным и недостаточным, но и путем Откровения и созерцания. При этом главным средством познания для философа считаются разум, логика и умозаключения, а для 'арифа – старание, самосовершенствование, внутреннее духовное очищение. 'Арифь признают аш-шари'а (свод религиозных законов и правил поведения), ат-тарика (путь самосовершенствования) и алхакика (Божественная Истина).

Факихи утверждают, что шари'ат определяет средства, представляющие собой причинность и дух самого шари'ата, а единственный способ достижения цели – следование указаниям и установкам шари'ата.

'Арифь же убеждены, что этими средствами являются «состояния» (ахвал) и «стоянки» (макамат), которые направляют человека к вершине сближения с Богом и способствуют постижению Божественной Истины. 'Арифь считают, что внутренним содержанием шари'ата является «путь» (ат-тарика), а конечная точка этого «пути» – «Божественная Истина» (ал-хакика).

Кроме того, 'арифь утверждают, что шари'ат сам по себе не конечная цель, а средство для прохождения «пути» (ат-тарика). Ат-тарика, в свою очередь, – средство для постижения ал-хакика. По их мнению, доводов разума недостаточно для постижения сути основных религиозных истин, необходимо снять с них существующие покровы. Взамен научной и философской убежденности и искренности они предлагают мистическое путешествие со свойственным ему порядком³³.

В начальный период распространения ислама в первый век хиджры (букв, переселение; историческое значение – дата переселения Мухаммада из Мекки в Медину, начало мусульманского летоисчисления – 16 июля 622 г. – *Прим. ред.*) течения под названием ал-'ирфан, или суфизм не существовало. Название суфий (суф – шерстяная ткань, отсюда «одетый в шерстяную ткань») впервые было использовано во втором веке хиджры по отношению к Абу Хашиму ал-Куфи. Термин 'ариф (познающий мистическим путем) вошел в употребление начиная с III в. хиджры.

³³ Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987.

Наиболее знаменитыми сторонниками 'ирфана считаются ал-Хасан ал-Басри, Ибрахим ибн Адхам (ум. в 782 г.), Раби'а ал-Адавийа (714–801), Абу Йазид (Байазид) ал-Бистами (ум. в 875 г.), ал-Джунайд ал-Багдади (828–910), ал-Хусейн ал-Халладж (казнен в 922 г.), Абу Талиб ал-Макки (ум. в 998 г.), Абу-л Хасан ал-Харакани (ум. в 1033-34 г.), Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр (967-1049), Абу-л Хасан ал-Газнави (ум. в 1091 г.), 'Абд Аллах ал-Ансари (1006–1088), Айн ал-Кудат ал-Хамадани (1105–1131), Сана'и ал-Газнави (ум. в 1131 г.), Наджм ад-дин ал-Кубра (убит монголами в 1221 г.), Фарид ад-дин 'Аттар (убит монголами в 1220 г.), Шихаб ад-дин ас-Сухраварди, Мухйи ад-дин Ибн ал-Араби (1165–1240), Джалал ад-дин Руми (1207–1273) и Хафиз Ширази (1325–1390).

Как было отмечено выше, система исламских наук включает в себя еще 'илм ал-хадис, а также 'илм арриджал – также науку, предметом изучения которой являются сведения о передатчиках хадисов, 'илм ат-тафсир – науку о комментариях и толкованиях айатов Священного Корана, а также ал-фикх (исламская юриспруденция) и усул ал-фикх (методология исламской юриспруденции). О двух последних речь пойдет во второй главе.

Глава 2

Мусульманское право



Ал-фикх (исламская юриспруденция)

Говоря об ал-фикхе, следует отметить, что он возник раньше других исламских дисциплин. Все основные направления современной юриспруденции (гражданское, семейное, уголовное, административное или конституционное право) могут быть прослежены в различных отраслях ал-фикха, хотя и называются по-иному. Одна часть ал-фикха посвящена правилам совершения молитвы и исполнения других религиозных обязанностей, а другая включает практические правила, необходимые для каждого мусульманина в его мирской жизни.

Слово «ал-фикх» означает «точное понимание», «глубокое знание». В Коране оно используется именно в этом значении: «Почему бы не отправить из сообщества каждого по отряду, чтобы укрепиться в Вере и по возвращении увещевать людей [оставшихся]?» (Коран, 9:122). Иными словами, ал-фикх изучает установки и правила, исходящие из религиозных источников и регулирующие действия человека. Целесообразно ознакомиться с некоторыми исходными концепциями ал-фикха.

Шари‘ат (букв. прямой, правильный путь) классифицирует поступки людей по пяти правовым предписаниям (ал-ахам ал-хамса):

а) ваджиб (обязательное) – действие, совершение которого для мусульман обязательно (ежедневная пятикратная молитва, пост в течение месяца Рамадана, исполнение взятых обязательств и др.);

б) харам (запретное) – поступки, которые мусульманин не должен совершать и которых ему следует избегать (в частности, насилие, ложь, воровство, супружеская измена);

в) мандуб, или мустахабб (рекомендуемое, одобряемое) – богоугодное, но не обязательное поведение (подаяние нищим, добровольные молитвы сверх предписанных, гостеприимство, прощение обидчиков и др.);

г) макрух (неодобряемое, осуждаемое) – формально не запрещенное действие, которое не рекомендуется совершать (курение, жестикуляция во время молитвы, скупость, расточительность и др.);

д) мубах, или джа‘из (дозволенное) – действие, совершение которого разрешено и не влечет ни наказания, ни поощрения (еда, сон, женитьба, путешествие и др.). Согласно установкам шари‘ата, всякое действие считается разрешенным (дозволенным) до тех пор, пока не будет найдено убедительное доказательство его запретности (харам).

Обязательные предписания ал-фикха, в свою очередь, делятся на та‘абуди, тавассули, а также айни и кифайи.

К та‘аббуди относятся предписания, которые должны соблюдаться неукоснительно, прямо касаются веры в Бога и олицетворяют путь к Нему. Тавассули включают предписания, не имеющие непосредственно религиозного назначения и направленные на выполнение обязательств перед людьми.

Предписания айни являются обязательными для всех и каждого (например, совершение ежедневной пятикратной молитвы, правдивость), а предписания кифайи (такие, как врачевание или защита рубежей родины) возлагаются лишь на тех, кто способен или должен их исполнить.

Ал-фикх как комплекс правовых, религиозных и бытовых норм сложился в VIII в. (до первой половины VIII в. система социальных предписаний основывалась на нормах из доисламского прошлого. – *Прим. ред.*). Как систематизированная наука он окончательно сформировался в X в. Именно с того времени началось изучение ал-фикха как науки в специальных религиозных школах. Существуют различные школы (мазхабы) ал-фикха, которые отражают разнообразие направлений исламского учения.

С учетом совершенства, вечности и неизменности установок шари‘ата вопросы и казусы, не находившие четкого и подробного отражения в Коране и Сунне, стали сферой изучения ал-фикха, который, имея развивающуюся в зависимости от ситуации теоретическую основу, был направлен на регулирование общественных отношений через реализацию различных теоретически обоснованных социальных норм религиозного, юридического и нравственного характера. В этом плане ал-фикх представляет собой мусульманское право в широком социальном его понимании.

Реализация различных норм ал-фикха в общественных отношениях и во взаимоотношениях отдельных людей имеет определенные особенности. Наиболее полной была реализация норм, связанных с культовой обрядностью, – это во многом определялось религиозным сознанием людей. Нормы и положения ал-фикха в целом способствовали сохранению в мусульманской среде обычаев и традиций.

Вместе с тем определенная часть норм ал-фикха устанавливалась с помощью властных структур, путем государственного принуждения, проявлявшегося в первую очередь в форме назначения руководителей судебных органов различных инстанций (кадиев), которые в нужный момент могли защищать интересы представителей того или иного мазхаба. Данная практика стала широко применяться при аббасидских халифах. Они стали повсеместно назначать на должности кадиев образованных факихов, которые применяли выводы официального мазхаба Халифата. Начиная с этого периода, судьи и муфтии в своей практике стали использовать труды факихов. Кроме того, специальные книги по ал-фикху были написаны по заказу правителей в качестве руководства для работы государственных органов. В числе таких книг – «Китаб ал-харадж» («Книга о поземельном налоге») Абу Йусуфа (ум. в 798 г.) или «Ал-Фатава ал-хиндийя» («Индийские фетвы»), написанная группой ханафитских ученых-правоведов в 1669 г.

В целом, исламское право как составная часть ал-фикха юриспруденции формировалось постепенно, вбирая в себя не противоречащие исламским требованиям отдельные элементы римского (византийского), сасанидского (среднеиранского) и канонического (восточно-христианского) сводов законов, а также обычаи и традиции народов завоеванных арабами стран.

Формирование ал-фикха было продиктовано, во-первых, необходимостью приведения в соответствие с религиозными ориентирами правовых и социальных норм, существовавших в различных уголках обширного исламского мира. Во-вторых, стремлением урегулировать социальные отношения на этих территориях согласно учению ислама. Начальный этап эволюции ал-фикха совпал с периодом записи хадисов Пророка со слов его сподвижников, и, следовательно, первые книги по ал-фикху скорее напоминали сборники тематически подо-

бранных хадисов, чем правовые исследования. Хадисы Пророка позволили решить вопросы, связанные с толкованием Корана и Сунны, а их систематизация постепенно способствовала формированию ал-фикха в качестве самостоятельной дисциплины³⁴.

К первой половине IX в. ал-фикх как систематизированный свод правовых норм и основа исламской юриспруденции имел свой понятийный аппарат, специфический язык и свою методологию. Одновременно ал-фикх закрепил убеждение о прекращении правотворчества после смерти Пророка, а Коран и Сунна стали считаться основными источниками правовых норм. Кроме того, единогласное мнение мусульманской общины (ал-иджма'), которое определяется как согласие религиозных авторитетов – сподвижников Пророка, также считается самостоятельным источником ал-фикха, исходя из убежденности, что правильная, целевая и умелая интерпретация этих источников, умение изложить их на языке практических норм и правовых установок позволяют решить любые связанные с жизнью общества вопросы. На этой основе сложились юридические приемы ал-истинбат («извлечения»), посредством которых из главных источников ал-фикха извлекались решения различных вопросов, о которых в Коране и сунне прямых указаний не было. Постепенно на почве ал-истинбата формировался ал-иджтихад, опирающийся на формулирование решений по вопросам, прямо не упомянутым в Коране и сунне, а также в источниках по ал-иджма'. В ал-фикхе появилось понятие ал-кийас («сравнение») – формулирование новых правовых и иных норм по аналогии.

Основные категории ал-фикха, относящиеся к юриспруденции, были заложены в трактате Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и (ум. В 820 г.) «Ар-Рисала» («Послание»), а к X в. ал-фикх окончательно сложился в качестве самостоятельной дисциплины, причисляемой к религиозным наукам. С самого начала существовала тесная связь между ал-фикхом и ал-каламом, ибо многие положения последнего служили идейной основой для решения различных правовых вопросов. Алкалам и ал-фикх в значительной степени дополняли друг друга и стали формировать различные стороны шари'ата – единого исламского учения о религиозной истине и образе жизни.

Постепенно ал-фикх в смысле юриспруденции стали понимать как 'илм ал-фуру', т. е. науку о регулирующих поведение людей нормах шари'ата³⁵.

Ал-фикх как продукт исламской общественной жизни имеет различные классификации в зависимости от мазхабов и даже отдельных толков внутри одного мазхаба. Еще на ранней стадии формирования ал-фикх разделился на несколько школ (мазхабов), главными из которых считались пять, получивших названия по именам их основателей. Это – ханафитская, или иракская школа, основателем которой был Ну'ман б. Сабит Абу Ханифа (ум. в 767 г.); маликитская, или мединская школа, основатель – Малик б. Анас (ум. в 795 г.); шафи'итская, основатель – аш-Шафи'и (ум. в 820 г.); ханбалитская, основатель – Ахмад б. Ханбал (ум. в 855 г.); джа'фаритская, или имамитская, основатель – шестой имам шиитов-имамитов Джа'фар ас-Садик (ум. в 765 г.). Четыре из вышеуказанных школ являются мазхабами суннитского толка, пятая школа представляет собой мазхаб шиитского толка. Основное различие между суннитскими и шиитскими мазхабами в ал-фикхе заключается в том, что шииты в своих доводах по юридическим вопросам, помимо Корана и высказываний Пророка, ссылаются еще и на высказывания своих имамов, хотя основы права у суннитов и шиитов общие. В отличие от суннитов, шииты не признают ал-кийас в качестве самостоятельного источника права; в политических аспектах права они опираются на авторитет по наследству, а сунниты ссылаются на ал-иджма'. Для шиитов мнение любого богослова

³⁴ Сюкияйнен Л. Ал-Фикх//Ислам. Энцикл. словарь. С. 2S4-2SS.

³⁵ Сюкияйнен Л. Ал-Фикх//Ислам. Энцикл. словарь. С. 255.

значимо лишь в том случае, если оно опирается на высказывания имама, ибо они признают непогрешимость своих имамов.

Но расхождения по вопросам ал-фикха характерны и внутри самих мазхабов. Ал-иджтихад, о котором более подробно будет сказано ниже, в начале был надежным способом вынесения решений наиболее компетентными факихами, однако начиная с IX в. суннитские факихи перестали пользоваться им. В результате развитие суннитских школ ал-фикха продолжалось в рамках соответствующих суннитских мазхабов.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.