

ИССЛЕДОВАНИЯ

Саййид Ахмад Гаффари Гаребаг

(доктор философии, научный сотрудник, Иранский институт философии;
Исламская Республика Иран, 1133614816, Тегеран, Араклян ул., д. 6;
e-mail: ghaffari@irip.ac.ir)

ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ТЕОЛОГО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА¹

Аннотация. Статья посвящена экспликации теологических оснований генезиса и эволюции различных течений ислама. Рассматривая феноменологические предпосылки существования ряда исламских религиозных школ, автор вскрывает систему методологических принципов отношения суннитских, шиитских и мутазилитских общин к вероучению и праву. Проведя анализ последних, ученый описывает перспективы применения теологического метода рационалистического усилия, *иджтихада*, к изучению внутриконфессионального многообразия исламской уммы. По мнению богослова, разработанная типология *иджтихада* позволит религиоведам более корректно систематизировать и обобщить сведения о мусульманских конфессиях, а также выстроить убедительную реконструкцию религиозного опыта мусульман.

Ключевые слова: исламоведение, методология, скриптоцентризм, рационализм, интуитивизм, *иджтихад*.

Sayyid Ahmad Ghaffari Gharibagh

(PhD, research fellow, Iranian Research Institute of Philosophy;
bld. 6, Araklyan Str., Tehran, 1133614816, Islamic Republic of Iran;
e-mail: ghaffari@irip.ac.ir)

Islam and Islamic Studies: Theological and Methodological Perspective

Abstract. The article deals with the explication of the theological grounds of various movements of Islam. Considering the phenomenological prerequisites for the existence of a number of Islamic religious schools, the author reveals a system of methodological

¹ Перевод с персидского — И. Гибадуллина.

principles of the attitude of Sunni, Shi‘i and Mu‘tazili communities to Islamic doctrine and law. The prospects for applying the theological method of rationalistic effort, *iġtihād*, to the study of the intra-confessional diversity of the Islamic Ummah, are described in the paper. According to author’s point of view, the developed typology of *iġtihād* will allow religious scholars to systematize and generalize information about Muslim faith, as well as build a convincing reconstruction of Muslim religious experience.

Keywords: Islamic Studies, Methodology, Scriptocentrism, Rationalism, Intuitivism, *Iġtihād*.

В этой статье я попытаюсь предложить свое, пускай и теологическое, измерение исламоведения. Исламоведение я понимаю максимально широко — как междисциплинарную область религиоведения, изучающую вероучение и религиозную практику мусульманской общины во всем многообразии составляющих ее течений. Исламоведение как таковое учитывает — или, точнее говоря, должно учитывать — многочисленные предпосылки религиозного опыта мусульман: онтологические, теологические, эпистемологические, антропологические и методологические; вместе с тем смещение акцента религиоведческой дескрипции на одну из этих предпосылок грозит построением новой, самобытной, но не всегда отвечающей действительности картины ислама или одной из его школ. Однако многоликий ислам изучается в равной степени и религиоведами, и самими мусульманскими теологами, озабоченными причинами возникновения вероучительного многообразия уммы. Ниже я опишу основные типы «внутриконфессионального исламоведения» и, надеюсь, смогу пояснить, как критический обзор традиции «изнутри» может сослужить добрую службу современному западному религиоведению.

Метод

Моя работа посвящена различным исламским теологическим традициям — точнее, методологическим особенностям, позволяющим отдельным религиозным группам выстраивать свою версию исламских вероучения и права. Метод я определяю как процесс поиска способа изучения некоего предмета, направленного на получение конкретного результата [Sarantakos, 1993, 34]. Методология же есть дисциплина, задающая границы применимости методов к достижению единичных целей; основная задача методолога — обосновать метод нуждами проблемного поля конкретной области знания [Парсанийя, 1383 г.х., 14].

Термин же «исламоведение» зачастую прилагается к особой сфере исследований, сосредоточенной на изучении ислама, и иногда обозначается понятием

«исламские исследования». Как явствует из введения к статье, я утверждаю статус исламоведения не только за посвященными исламу светскими штудиями, но и за «внутриконфессиональными» суждениями об исламе — о проблематике, связанной с исламскими вероучением и обрядовостью. Такие дисциплины, как калам или фикх, — или множество их вариаций — представляют собой показательные образчики внутриконфессионального исламоведения. Следует отметить, что последнее есть *мысль ислама о самом себе* и потому должно учитываться внеконфессиональным исламоведом не в меньшей степени, чем политико-экономическая и идеологическая история мусульманских обществ. Признав важность разработки внеконфессиональной методологии исламоведения, я сосредоточусь на поиске теологического его варианта — чтобы обосновать или оспорить его перспективность для религиоведения в целом.

Итак, *метод* во внутриконфессиональном исламоведении есть *механизм, следуя которому теолог изучает вероучение или фикх*; сам богослов при этом считает себя исследователем божественного закона (*шарī‘a*). В разных традициях источники закона определяются по-разному: в то время как одни мусульмане довольствуются преданиями, возводимыми непосредственно к пророку Мухаммаду, другие включают в круг доктринальных источников сообщения праведников или праведных имамов. Применяя определенный конститутивный метод к источникам вероучения, богословы образуют стройную систему убеждений, определяя не только «материю», но и «форму» школьного богословия. К примеру, запрещая своим последователям задаваться о смысле «вознесения» (*истивā’*) Аллаха на Престол², Ахмад б. Ханбал (ум. 241/855) и Мāлик б. Анас (ум. 179/796) де-факто ограничивали рационалистический этос богословствования, если не исключали его вовсе. Также можно считать, что отличие ашаритов от мутазилитов, мусульман-салафитов от несалафитов в пределах суннитского сообщества (равно как и отличие шиитов от суннитов в масштабах исламского мира) задано различиями в методах, применяемых каждой из этих религиозных групп. А значит, всякий представитель какой-нибудь теологической школы есть, прежде всего другого, эмиссар определенного теологического же метода.

Рационалистический метод

Рационалистической в истории исламских доктрин принято считать методологию изучения доктринальных источников, отводящую разуму ключевую роль в деле де- и индуктивного познания вероучительных и правовых истин. Его уместно противопоставить скриптоцентрическому, фидеистическому

² Коран 20:5.

и интуитивистскому типам религиозного познания. Рационалистический метод зачастую связывается богословами с деятельностью мутазилитов и неомутазилитов.

Мутазилиты

Мутазилитский ислам зарождается во II/VIII в. и, усилиями Вāсила б. ‘Аṭā’ (ум. ок. 748) и его учеников, получает широкое распространение на территории Ирака, Ирана и Леванта. Именно мутазилиты популяризировали рационалистический богословский метод, согласно которому все принципы мусульманского закона должны объясняться на основе «доводов разума» — положительно верифицируемых утверждений [‘Абд ал-Джаббар, 1965, 4:173]. Вторичность текста, пускай и авторитетного, объяснялась мутазилитами на примере внутреннего, текстуального же противоречия: чтобы вырваться из «порочного круга» (*давр*) равноценных аргументов, человек вынужден прибегнуть к свидетельству *ratio*, функционирующего согласно самоочевидным логическим принципам. Так был разработан метод символично-аллегорического толкования (*та’вīл*) Священного Писания и Сунны — фактическое предпочтение человеческой способности истолкования постулируемым герметичности и семантической открытости источника. Стоит ли и говорить о том, что последовательное проведение в жизнь мутазилитского рационализма вызвало решительный протест у адептов ислама, учитывающих важность надрационального, «сокровенного» (*зайб*) божественного знания и потому провозглашающих мутазилитский религиозно-конститутивный метод антирелигиозным в самой своей сути [Шариф, 1362 г.х., 1:158]. Однако расхожее представление о мутазилитах, якобы признающих абсолютное верховенство разума (‘ақл) над религиозным текстом (*нақл*), далеко от истины. Действительно, в деле экспликации т.н. основ вероучения они признавали «инструментальный» примат разума и иносказательно истолковывали противоречившие ему текстуальные доводы; вместе с тем, согласно мутазилитам, Писание и Сунна обладают высокой эпистемической ценностью. Как следствие, в своих суждениях о проблемах религиозной практики (*шар’иййāt*) мутазилиты апеллировали единственно к доктринальным источникам ислама.

С одной стороны, противопоставляя себя скриптоцентризму традиционалистов (‘ахл ал-ḡадīс), мутазилиты справедливо отметили важность рефлексии — единственного посредника между адептом традиции и ее основополагающими текстами. Кроме того, неоднородность мутазилитского движения, его гетерогенность позволила временно раздвинуть границы собственно теологического творчества — как содержательно, так и апологетически; радикальный скриптоцентризм, напротив, продолжал служить демаркации ряда локальных традиций и, следовательно, апологетическим нуждам их идеологов.

С другой же стороны, мутазилизм закономерно вызвал методологическую реакцию теологов-оппонентов, не преминувших указать на значительные, по их мнению, просчеты мутазилитских ученых. Во-первых, последние и в самом деле инфантилизировали откровение и ограничили не только условия непосредственного обращения к нему, но и объемы его текстуального выражения: в частности, они признавали недостоверными хадисы, переданные со слов одного передатчика [‘Абд ал-Джаббар, 1422 г.х., 521; ал-Багдади, 1408 г.х., 102]. Во-вторых, значительный недостаток мутазилитского метода состоит в неупорядоченности сферы реализации иносказательного толкования, его произвольном характере. До конца остается неясным, согласно каким признакам тот или иной текст распознается экзегетом в качестве объекта *та’вйл*, а не буквальной интерпретации; тем более непонятно, какие смыслы откровения могут быть скрыты от адепта как над- или иррационалистические. Все эти замечания к средневековой мутазилитской рефлексии могут быть перенесены и на рассуждения неомутазилитских мыслителей современности.

Неомутазилиты

Столкнувшись с промышленным прогрессом современного Запада, мыслители арабских стран были вынуждены задаться вопросом о его, прогресса, предельных основаниях. В процессе обсуждения упадка арабо-мусульманского мира сформировались три идеологических направления. Представители первого искали выход из культурной стагнации Востока в уподоблении Западу и отказе от ригоризма религиозных «догм». Адепты второго направления в поисках идентичности делали ставку на обращение к некоей незыблемой «традиции». Поборники третьего направления, впоследствии названные неомутазилитами, пытались по-своему отстоять союз исламской культуры и прогресса. Возрождая мутазилитские идеолого-методологические установки, неомутазилиты выступали против ашаритского фатализма — предполагаемой теологической причины стагнации автохтонного творчества [Амин, 1999, 3:70; Ханафи, 1988, 2:127]. В разное время неомутазилитами критики и публицисты называли Джамāl ад-Дйна ал-Афғāнй (ум. 1897), Фазлўра Раҳмāна (ум. 1982), Муҳаммада ‘Абдо (ум. 1905), Ға-Ху Ҳусайна (ум. 1973), Ҳасана Ҳанафй (ум. 2021), Муҳаммада Аркўна (ум. 2010), Муҳаммада ‘Ўбида ал-Джāбирй (ум. 2010), Наҳра Ҳāмида ‘Абў Зайда (ум. 2010), ‘Абдулкарйма Сорўша (род. 1945) и Муҳаммада Муджтахиди Шабистарй (род. 1936).

Главное, что роднит неомутазилизм и мутазилизм, — радикальный рационализм, распространяемый почти на все сферы религиозно-философской рефлексии. По мнению ‘Абў Зайда, одного из неомутазилитских интеллектуалов, основой и началом человеческой деятельности как таковой должен считаться разум, нужды которого, безусловно, учитываются и откровением; разум

способен ошибаться — но в той же мере способен исправлять свои ошибки как единственный инструмент неустанного познания [‘Абу Зайд, 1383 г.х., 163–164]. Однако, как однозначно заявляют понятия неомутазилиды, стремление возродить мутазилитский рационализм не влечет за собой принятия всех философских и теологических концепций мутазилизма. Пожалуй, наиболее фундаментальным отличием неомутазилидов от мутазилидов можно считать веру первых в исторический характер исламских норм. Соответствие исламской нормы историческому и географическому пространству, в которое вписан человек, относится к методологическим принципам неомутазилитской мысли, что во многом релятивизирует непреходящую, истинно-религиозную ценность положений исламского *revelatio* [Rahman, 1984, 19]. Следующее следствие неомутазилитского релятивизма — предельно возможная риторизация экзегетики, исключая из инструментария толкователя веру в реализм коранического повествования и ставящая под сомнение любого рода буквальную интерпретацию текста.

Критики неомутазилизма ставят перед оппонентами следующий принципиальный вопрос: каким системным — и рационалистически очевидным — критерием обусловлена смена богооткровенных норм? Отвечая на этот вопрос, неомутазилиды указывают на естественнонаучные и гуманитарные достижения человечества и настаивают на необходимости соответствия исламских «заповедей» положениям современной науки [Шабистари, 1382 г.х., 160]. В действительности, рассуждая о необходимости соответствия религиозного текста «голосу» разума, отвергая религиозный текст или прибегая к его иносказательному толкованию, неомутазилиды воспринимают современный рационализм в качестве того «разума», что должен «поверить» религиозный источник [‘Абдо, 2005, 20]. Однако и здесь оппоненты задаются очередным закономерным вопросом: не являются ли достижения современной науки и их предельные основания очередной (быть может, неустойчивой, преходящей) вехой в истории мысли? Положительно ответив на этот вопрос, мы неизбежно приходим к выводу о «неуловимости», «текучести» не сводящихся друг к другу — и никак не спешающих друг за другом — систем, систем науки и религиозной философии.

Итак, внутриконфессиональная деконструкция неомутазилитской богословской методологии осуществляется посредством обращения к внутреннему строю религиозной мысли. Вторичность науки в сравнении с «религиозным реализмом» — необходимое условие религиозного же праксиса. Кроме того, сведение полисемии богооткровенного источника к дидактическому его элементу — ожидаемый результат не критической рецепции достижений герменевтики в исламском теологическом сообществе. Так, в философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера (ум. 2002) постулируется положительная открытость смысла; согласно немецкому коллеге, решающую роль в конституировании смысла играют историко-культурные и экономико-политические

факторы — а значит, ни автор, ни читатели не в состоянии определить или обозреть смысловой горизонт текста [Gadamer, 1994, 395]. Однако и здесь следует учитывать особенности религиозной экзегезы: многообразие смыслов доктринального текста должно быть эксплицировано, объективировано в опыте вполне устойчивой традиции.

Вместе с тем герменевтика неомутазилизма игнорирует эсхатологическую составляющую исламского вероисповедания. В частности, многие мусульмане не только верят в наступление качественно новой эпохи, своеобразной антиистории, но и исповедуют ее, антиистории, эпистемическое совершенство. Согласно преданию, возведенному к имаму Зайн ал-‘Абидīну (ум. 95/713), шииты познают эзотерический смысл 57-й и 112-й сур лишь на исходе времен (*āḫир аз-заман*) [ал-Кулайни, 1365 г.х., 1:91]. Неомутазилиты подменяют эсхатологическую открытость открытостью герменевтической — и, как следствие, заменяют религиозную надежду на откровение размытостью «актуального» комментария, учитывающего преходящие историко-культурные факторы (вернее, череду их перемен). Так, по мнению оппонентов, неомутазилитские интеллектуалы изменяют этосу религиозного делания как такового, выступают против универсальных для авраамических религий интуиций.

Ашариты

Мутазилитскому рационализму ‘Абū ал-Ḥасан ал-Аш‘арī (ум. 324/936) решил противопоставить собственный рационалистический проект, впоследствии разработанный его последователями. С одной стороны, бывший мутазилит ал-Аш‘арī выступил против абсолютизации разума — и, тем самым, учел феноменологическую предпосылку веры в скрытое от человека в знании Творца «сокровенное» (*ḡайб*), провозглашенное доктринальными источниками. С другой же стороны, основатель ашаризма опасался антропоморфических доктрин традиционалистов, буквалистски прочитывавших тексты Корана и Сунны. Кроме того, следует учитывать несогласие ал-Аш‘арī с мутазилитами по проблемам свободы человеческой воли и природы божественных атрибутов. Все перечисленные выше факторы обусловили возникновение новой школы калама — ашаризма, своеобразного «срединного пути» между мутазилитской свободой и традиционалистическим скриптоцентризмом [Ибн Халдун, 1353 г.х., 2:942–947].

Как бы то ни было, представители ашаритской школы, подобно своим мутазилитским оппонентам, держались рационалистического богословского метода. Сам ал-Аш‘арī считается автором трактата «Одобрение занятий каламом» (*Истиḫсāн ал-ḡавд фī ‘илм ал-калām*) [ал-Аш‘ари, 1998, 367–368], в котором призвал единомышленников рационалистически обосновывать основные положения вероучения. Ашарит Ибн Фўрак (ум. 406/1015), в свою очередь,

неоднократно критиковал каррамитов³ за необоснованное обращение к ино-сказательным толкованиям, а Ибн Рушд (ум. 595/1198) признавал ашаритскую экзегезу рационалистически уместной [Ибн Рушд, 1:46]. Впрочем, от мутазилитского богословия ашаритов, как и традиционалистов, отличает следование принципу нон-квалификационизма: отнесенные к Богу атрибуты, считают они, должны приниматься без объяснений и «вопрошаний “как?”» (*би-лā кайф*). По словам ал-Аш‘арй,

мы признаем <...> что у Всевышнего Аллаха есть лицо, но мы не обсуждаем того, каково оно, ибо сказано: «Вечен лишь Лик Господа твоего, обладающий величием и великодушием»⁴. У Него есть руки, но мы не обсуждаем того, каковы они, ибо сказано: «Я сотворил Своими обеими Руками»⁵, — и у Него есть очи, но мы не обсуждаем, каковы они, ибо сказано: «Воздвигни ковчег у Нас на Глазах»⁶ [ал-Аш‘ари, 1397 г.х., 1:120].

Разумеется, принцип нон-квалификационизма был принят далеко не всеми ашаритами; едва ли в строгом следовании ему могут быть уличены ал-Ғазālй (ум. 505/1111) или Фахруддйн ар-Рāзй (ум. ок. 605/1210) — корифеи символично-аллегорического толкования⁷. Однако произвольность его применения ранними ашаритами, прибегавшими к *би-лā кайф* лишь при рассуждении о божественных атрибутах, была справедливо поставлена под сомнение оппонентами и даже традиционалистами, распространявшими нон-квалификационистскую установку на все области теологии.

Шиитский рационализм

Шиитский рационализм, познавший первое цветение в эпоху шиитских имамов, в качестве богословской школы оформился благодаря мыслителям из династии *банū Наубахт* (III/IX в.), настаивавшим на рационалистическом характере рассуждений о природе и Боге. Рационалистическую линию шиитской мысли развила полемика каламической школы Шейха Муфйда (ум. 413/1022) со скриптоцентрическим кружком Шейха Ғадўқа (ум. 381/991).

³ Каррамиты — течение в раннем исламе, отрицавшее божественную имматериальность, сводившее веру к словесному исповеданию и постулировавшее этическую автономность человека. — *Прим. ред.*

⁴ Коран 55:27.

⁵ Коран 38:75.

⁶ Коран 11:37.

⁷ Впрочем, и они возвращались к нон-квалификационизму при обсуждении возможности созерцания Творца в вечности или проблемы истолкования ряда антропоморфических атрибутов, утвержденных за Богом доктринальными источниками.

В VII/XIII в. Наṣīr ад-Дīн ат-Ṭūṣī (ум. 672/1274), считавшийся одним из корифеев исламского перипатетизма, составил трактат «Очищение вероубеждения» (*Таджрīд ал-и 'тикād*), открывший новую страницу в шиитском рационалистическом каламе. Синтез фальсафы и калама, согласно ат-Ṭūṣī, предполагал замену каламической аналогии силлогистическим методом; кроме того, он использовал для обозначения Творца перипатетический термин «бытийно-необходимый в силу самости» (*вādжиб ал-вуджūd би-з-зām*), а для обозначения твари — выражение «бытийно-возможное в силу самости» (*мумкин ал-вуджūd би-з-зām*). В целом же мысль ат-Ṭūṣī продолжала вращаться в дискурсе традиционного шиитского рационализма.

Оппоненты шиитов-рационалистов выдвигали против их рассуждений аргументы, схожие с инвективами, направленными против ашаритов или мутазилитов. Отдельно, однако, следует обратить внимание на характер каламическо-перипатетического синтеза, до предела сократившего частотность обращения мыслителей-шиитов к доктринальным источникам или мистическому опыту: стремясь конституировать систему аподиктических (*йақūнийй*) знаний, последние создали полноценные этику, натурфилософию и онтологию, проигнорировав базовые нужды религиозного субъекта.

Мистический метод

Мистическим методом я называю отказ от рационалистического или скриптоцентричного буквалистского подходов к изучению религии в пользу интуитивного ее, религии, переживания. Проповедуя необходимость «сердечного созерцания» (*шухūd қалбийй*), исламские мистики отмечали экзистенциальную выхолощенность отвлеченных теоретических схем перипатетиков и мутакаллимов и принципиальную невыразимость истинного знания о Боге и мире — т.е. религии в ее явном и непосредственном переживании — посредством аллегорических толкований или детализированных вероучительных или правовых справок.

Богословы-мистики были закономерно подвергнуты оппонентами жесткой критике. Главным аргументом последних стала апелляция к субъективности человеческого опыта. Во-первых, ошибки рационалистического рассуждения вполне обратимы и против мистического созерцания, осуществляющегося, к тому же, вне интерсубъективности языка и нормативности права. Во-вторых, даже релевантный мистический опыт может быть поливалентен и не соответствовать не только положениям исламского вероучения, но и переживаниям других мистиков традиции. Кроме того, остается не до конца описанным процесс взаимодействия мистического восприятия с данными дискурсивного умозрения, перцепции и психологическими архетипами [Джавади Амоли, 1379 г.х., 113–115].

Формалистический метод

В целом формалистическим мы называем метод нео- и традиционалистов, уверенных в сводимости полисемии сакрального текста к его первому, очевидному, «явному» (*zāhir*) значению. Мистики и сторонники символично-аллегорической экзегезы традиционно именуют формалистов «захиритами», т.е. адептами «внешнего» знания. Ниже я попытаюсь выделить и вкратце охарактеризовать суннитские и шиитские школы, использующие этот метод при конституировании собственных религиозно-богословских систем.

Раннеисламские идеологи формалистического метода — т.н. *'ахл ал-ҳадїс*, «люди хадиса», сунниты, выступавшие против всех «вероятностных» способов рассуждения о вероучении и праве. Выступая против *'ахл ар-ра'й*, «людей мнения», — мутакаллимов и правоведов, прибегавших к методу аналогии и иносказательному толкованию доктринальных источников, — *'ахл ал-ҳадїс* порицали оппонентов за апелляцию к «сомнительным суждениям», якобы призванным дополнить божественное откровение или должным образом раскрыть не вполне ясные большинству его положения [аш-Шахрастани, 1364 г.х., 1:118–119; аш-Шатиби, 1420 г.х., 572; Ансари, 1418 г.х., 1:114–117; ал-Багдади, 1971, 9]. Безусловно, «люди хадиса» отстаивали веру в универсальность Писания и Сунны, обращенных, по логике религиозного праксиса, ко всем без исключения обитателям земли; однако они намеренно игнорировали как многомерность религиозных текстов, так и апологетическую ценность калама, возникшего в качестве ответа на очевидную проблематичность текстов и, следовательно, человеческую нужду в их истолковании.

Шиитский же формализм был возрожден в т.н. школе деконструкции (*мактаб ат-тафкїк*) Мйрзы Махдї Иҗфаҳанї (ум. 1945) и его учеников. Сторонники этой школы считают, будто единственным методом истолкования религиозных истин должно оставаться обращение к тексту Корана и преданиям Пророка и имамов и их очевидным значениям; философский и мистический виды познания Иҗфаҳанї объявлялись недостоверными и достойными порицания [Хакими, 1375 г.х., 46–47]. В соответствии с положениями средневековой теории познания, Иҗфаҳанї обращал внимание своих последователей на «скептическую рекурсивность» любого доказательства: практически каждая посылка силлогизма может без конца оспариваться рационалистами — а значит, ни одна серия аргументов не способна породить истинного, аподиктического (*йақїнийй*) знания [Исфахани, 1363 г.х., 69; Хакими, 1375 г.х., 337]. Сосредоточенность адептов «школы деконструкции» на текстуальных источниках доходит до абсурда: всякое обращение к нетекстуальным источникам религиозного опыта рассматривается ими как своего рода интеллектуальные махинации. Впрочем, история этой школы выдает некоторую эволюцию взглядов ее приверженцев: хотя Иҗфаҳанї в принципе отрицал авторитет разума,

сегодня его преемники признают значимость простых рационалистических суждений в том случае, если они служат предметом богословского консенсуса [Сейедан, 1388 г.х., 35]. Кроме того, «школа деконструкции» прибегала и к философско-религиозной рефлексии: в частности, ее основатель постулировал материальную природу души и над-бытийную природу Творца, а Мйрзā Джавād Техрāнī (ум. 1989) учил о Боге как об обладателе чистого бытия [Эршадиния, 1382 г.х., 121; Исфакхани, 1363 г.х., 9].

Наконец, суннитский формализм хорошо известен читателю на примере салафизма и неосалафизма. Несмотря на внутреннюю неоднородность этих течений, я обязан упомянуть об основополагающих принципах их вероучения и правовой практики. Как салафиты, так и неосалафиты принимают в качестве авторитета, помимо Корана и Сунны Пророка, высказывания и действия «праведных предшественников» (*салаф ҫāлих*) — сподвижников Мухаммада (*саҳāба*), их последователей (*тāби‘ун*) и последователей их последователей (*тāби‘ū ат-тāби‘ун*) [Ибн Таймиййа, 1419 г.х.⁶, 2:693–694; Wiktorowicz, 2006]. Легализуя последние, салафиты указывают на два следующих соображения. Во-первых, хронологическая (а порой и территориальная) близость сподвижников и их последователей к Пророку объявляется салафитскими теологами гарантом корректного истолкования ими норм Закона [Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^а, 4:96]. Во-вторых, салафиты обращают сугубое внимание на нравственную чистоту многих сподвижников Пророка и их праведность, как бы служащие гарантом осмысленности их слов и действий [аш-Шатиби, 1420 г.х., 458, 519]; исходя из этого соображения, они не считают себя вправе отвергать сообщения, известные хадисоведам в передаче всего лишь одного сподвижника. Вместе с тем салафиты игнорируют и всю сложность исторического процесса, свидетелями которого стали первые три поколения исламской уммы, и критику сподвижников Пророка, отраженную в коранических аятах и хадисах.

Что до неосалафитов, то их идеология, совпадающая в целом с идеологией салафитов, направлена на ревизию ряда положений последней. В частности, «статичность» примера «праведных предшественников» компенсируется ими активной рефлексией над его историческим контекстом — и, как следствие, над способом применения религиозных практик в современной повседневности; по этой причине они более благосклонно настроены по отношению к иносказательным толкованиям Писания и Сунны. Также неосалафиты вынуждены искать баланс между запретом на творчество вне дискурса четырех школ суннитского права с одной стороны и необходимостью построения современной рабочей социально-политической модели — с другой [‘Авда, 121].

Иджтихад: методологическая перспектива

Обозрев, пускай и пунктирно, разнообразие исламской теологической методологии, мы можем с уверенностью указать на первейший ее элемент, характер которого и определяет границы каждого упомянутого выше дискурса. Этот элемент я, в строгом соответствии с богословской традицией, называю иджтихадом.

Как правило, различные авторы указывали на три значения термина *иджтихād*, «усилие». Во-первых, этим словом обозначали рассуждения богослова или правоведа, в отсутствие текстуальных аргументов предлагающего собственное решение той или иной проблемы. Во-вторых, под иджтихадом понимали правовое рассуждение, фундированное достаточной текстуальной базой. В-третьих, иджтихад — методологически выверенный процесс конституирования непротиворечивой религиозно-философской системы. Именно последнее значение термина я хотел бы рассмотреть в заключение представленной вниманию читателя статьи.

Мы проанализировали несколько типов иджтихада — рационалистический, мистический (интуитивистский) и формалистический (скриптоцентристский). Каждый из них опирается на определенное количество предпосылок и образует отдельный тип религиозно-богословской идеологии — и уже в силу этих причин становится объектом критики адептов других методик иджтихада. Поэтому, как мне кажется, именно специфика иджтихада должна быть учтена религиоведом, строящим убедительную классификацию исламских течений. Вместе с тем иджтихад — инструмент внутреннего теологического поиска, полилога представителей многочисленных богословских школ.

Иджтихад — метод умозрения о религиозном, в любом своем изводе полагающийся на свидетельства доктринальных текстов и принимающий во внимание весь комплекс религиозных же потребностей индивида. Однако вариативность иджтихада определяется вариативным отношением к первоосновности отдельных элементов религиозного дискурса для религиозного же восприятия. Закономерно, следовательно, что многочисленные споры мутазилитов с формалистами или мистиков — с ашаритами-ригористами настолько уместны, насколько однобоки. В этом состоит одна из характерных черт «конфессионального» иджтихада: несмотря на свою конститутивную сложность, он неизбежно смещает религиозную «заботу» субъекта к одному из полюсов его деятельности, что раскрывает перед ним врата постоянного богословского спора.

Я же, будучи мусульманским мыслителем, рассматриваю иджтихад не только дескриптивно, но и практически. Очевидно, что все перечисленные выше типы иджтихада пытаются отстоять одну из важнейших областей исламского религиозного дискурса — экзегетический потенциал Писания, традицию

сподвижников Пророка и имамов, эсхатологическую открытость традиции, однозначность правовых установлений и мистические переживания субъекта. Когерентность религиозного дискурса образует то, что называется средневековыми авторами «высшей ступенью» знания — *йақӣн*, «уверенность» [Табатаба'и, 1417 г.х., 8:141]. В межконфессиональном диалоге мы, мусульманские теологи, обязаны учитывать целостность религиозного дискурса, реалистический характер каждой из его составляющих. Для любого мусульманина рационалистическое рассуждение о существовании Творца обладает не меньшей достоверностью, чем предание о чудесном вознесении Пророка на небеса (*ми'рāдж*). А это означает, что *подлинно исламский иджтихад должен представлять собой интегративный подход к анализу всех без исключения аспектов религиозного опыта адепта*. Следовательно, каждое отдельное рассуждение муджтахидов должно порождать искомое адептом состояние *йақӣн*.

Помимо теологических функций, иджтихад обладает и типично прозелитической, дидактической ценностью. В качестве предельного основания исламского мировоззрения иджтихад в каждом своем проявлении не только тесно связан со всеми сферами богословия, но и оказывает влияние на восприятие последнего адептами других мировоззренческих систем. Будучи своеобразной «витриной» мусульманской теологии, иджтихад должен представлять не отдельных богословов, но внутренне стройную действительность той или иной школы, основу (*'асл*), из которой последовательно и непротиворечиво вырастают «ветви» (*фуру'*) вероучения и права.

Таков, в общих чертах, мой проект внутриконфессионального исламоведения. Сегодня, когда мы имеем дело с самыми разными методами изучения ислама, отсутствие экспертного внимания к различиям между последними ведет к утрате определенной «чуткости» к религиозной действительности. Методологическое изучение различных исламоведческих подходов станет неоценимым подспорьем в исследовании общих и особенных черт этих подходов и тем самым облегчит планирование всякого рода эффективных мер по взаимодействию с мусульманскими течениями. В то же самое время, как мне кажется, нужно прилагать большие усилия для того, чтобы направить исламские течения к большему универсализму в их теологической методологии и отказу от эксклюзивистского подхода к иджтихаду. Как знать — быть может, именно иджтихад, положенный в основу теологического и религиозно-ведческого метода, сможет преодолеть ряд внутренних и внешних противоречий исламоведов, каких бы позиций они ни держались.

Список использованных источников и литературы

- ‘Абд ал-Джаббар, 1422 г.х. — ‘*Абд ал-Джаббār*. Шарҳ ал-’уҷӯл ал-ҳамса. Бейрут: Дār иҳйā’ ат-турās ал-’арабийй, 1422 г.х. 562 с.
- ‘Абд ал-Джаббар, 1965 — ‘*Абд ал-Джаббār*. Ал-Муғнӣ фӣ абвāб ат-тавҳид ва ал-’адл. В 12 т. Каир: ад-Дār ал-мисриййа, 1965.
- ‘Абдо, 2005 — ‘*Абдо, Муҳаммад*. Рисāлат ат-тавҳид. Каир: Мактабат ал-’Усра, 2005. 250 с.
- ‘Авда — *Ал-’Авда, Салмāн*. Сифат ал-гурабā’. Б.м., б.г. 260 с.
- ’Абу Зайд, 1383 г.х. — ‘*Абу Зайд, Наср Ҳāмид*. Нагд-е гофтемāн-е динӣ. Тегеран: Йādāварāн, 1383 г.х. 310 с.
- Амин, 1999 — ‘*Амин А. Дуҳā ал-’ислām*. В 3 т. Каир: Мактабат ал-’Усра, 1999.
- Ал-Ансари, 1418 г.х. — *Ал-Ансārī ал-Харавӣ, ‘Абдуллāх*. Замм ал-калām. В 5 т. Медина: Мактабат ал-’улӯм ва ал-ҳикам, 1418 г.х.
- Ал-Аш’ари, 1397 г.х. — *Ал-Аш’арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан*. Ал-Ибāна ‘ан ’уҷӯл ад-дийāна. Каир: Дār ал-Ансār, 1397 г.х. 247 с.
- Ал-Аш’ари, 1998 — *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом / Введение, перевод с арабского и комментарии Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.
- Ал-Багдади, 1408 г.х. — *Ал-Бағдādī, ‘Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дār ал-Джйл, 1408 г.х. 384 с.
- Ал-Багдади, 1971 — *Ал-Бағдādī, ал-Ҳатīb*. Шараф асҳāб ал-ҳадйс. Анкара: Дār иҳйā’ ас-сунна ан-набавиййа, 1971. 241 с.
- Джавади Амоли, 1379 г.х. — *Джавādī Амолӣ, ‘Абдоллāх*. Ма’рефатшенāsӣ дар Қор’ан. В 13 т. Кум: Энтешārāt-е Эсрā’, 1379 г.х.
- Ибн Рушд — *Ибн Рушд, Муҳаммад*. Фасл ал-мақāl фӣ-мā байн ал-ҳикма ва аш-шарӣ’а мин иттисāl. Бейрут: Дār ал-’Афāқ ал-джадйда, б.г. 120 с.
- Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^а — *Ибн Таймиййа*. Иктидā’ ас-сирāt ал-мустақим. В 2 т. Эр-Рияд: Дār ‘Алам ал-кутуб, 1419 г.х.
- Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^б — *Ибн Таймиййа*. Маджмӯ’ ал-фатāвā. В 20 т. Эр-Рияд: Мактабат ал-’Абайкāн, 1419 г.х.
- Ибн Халдун, 1353 г.х. — *Ибн Ҳалдӯн*. Ал-Муқаддима. В 2 т. Тегеран: Бонгāх-е тарджоме ва нашр-е кетāб, 1353 г.х.
- Исфাহани, 1363 г.х. — *Эсфāхāнӣ, Мӯрзā Мехдӯ*. Абвāб ал-худā. Тегеран: б.и., 1363 г.х. 638 с.
- Ал-Кулайни, 1365 г.х. — *Ал-Кулайнӣ, Муҳаммад б. Йа’қуб*. Ал-Кāфӣ. В 8 т. Тегеран: Дār ал-кутуб ал-’ислāmиййа, 1365 г.х.
- Парсания, 1383 г.х. — *Парсания Х.* Равешшенāsӣ ва āндйше-йе сийāsӣ // Фасл-нāме-йе ‘Олӯм-е сийāsӣ. 1383 г.х. № 28. С. 10–30.
- Сеййедан, 1387 г.х. — *Сеййедāн С.Дж.* Мактаб-е тафкйк йā равеш-е фогахā-йе эмāmийе // Маджалле-йе Андише-йе ҳоузе. 1387 г.х. № 3. С. 67–105.

- Табатаба'и, 1417 г.х. — *Табатаба'и, Саййид Муҳаммад-Ҳусайн*. Ал-Мйзән фй таф-сйр ал-Қур'ән. В 20 т. Бейрут: Му'ассасат ал-А'ламй ли-л-ма'тбу'āt, 1417 г.х.
- Хакими, 1375 г.х. — *Ҳакīmī М.-Р.* Мактаб-е тафкйк. Тегеран: Дафтар-е нашр-е фарханг-е эслāmй, 1375 г.х. 568 с.
- Ханафи, 1988 — *Ҳанафй, Ҳасан*. Мин ал-'ақйда 'илā ас-савра. В 5 т. Бейрут: Дār ат-Танвйр ли-т-тибā 'а ва ан-нашр, 1988.
- Шабистари, 1382 г.х. — *Шабестарй Моджахед, Моҳаммад*. Херменōтйк, кетāб ва соннат. Тегеран: Тарҳ-е ноу, 1382 г.х. 310 с.
- Шариф, 1362 г.х. — *Шарйф, Мийāн Муҳаммад*. Тārйх-е фалсафе-йе эслāmй [История исламской философии]. В 4 т. Тегеран: Марказ-е нашр-е дāнешгāхй, 1362 г.х.
- Аш-Шатиби, 1420 г.х. — *Аш-Шātйибй, 'Абӯ Исхāк*. Ал-И'тисām. Бейрут: Дār ал-Ма'рифа, 1420 г.х. 606 с.
- Аш-Шахрастани, 1364 г.х. — *Аш-Шахрастāнй, Муҳаммад*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. В 2 т. Кум: Аш-Шарйф ар-Радй, 1364 г.х.
- Эршадиния, 1382 г.х. — *Эриādйния, Моҳаммад-Резā*. Нагд ва баррасй-йе назарийе-йе тафкйк [Критическое изучение теории «различения»]. Кум: Бустāн-е кетāб, 1382 г.х. 735 с.
- Gadamer, 1994 — *Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.Y.: Continuum, 1994. 634 p.
- Rahman, 1984 — *Rahman F.* Islam and Modernity. Transformation of Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 182 p.
- Sarantakos, 1993 — *Sarantakos S.* Social Science Research. Melbourne: McMillan Education Australia Pty Lab., 1993. 459 p.
- Wiktorowicz, 2006 — *Wiktorowicz Q.* Anatomy of the Salafi Movement // Journal of Studies in Conflict & Terrorism. 2006. Vol. 29. № 3. P. 207-239.

References

- 'Abd al-Ġabbār. *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl* [The Complete Explanation of Monotheism and Justice Principles]. 12 vols. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah, 1965. (In Arabic)
- 'Abd al-Ġabbār. *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsah* [The Commentary on Five Principles]. Beirut, Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 1422 H., 562 pp. (In Arabic)
- 'Abdo, Muḥammad. *Risālat al-tawḥīd* [A Treatise in Monotheism]. Cairo: Maktabat al-'usrah, 2005, 250 pp. (In Arabic)
- 'Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naġd-e goftemān-e dīnī* [The Critic of Religious Discourse]. Tehran: Yādāwarān, 1989 H., 310 pp. (Persian Translation)
- 'Amīn, A. *Ḍuḥā al-'islām* [The Rise of Islam]. 3 vols. Cairo: Maktabat al-'usrah, 1999. (In Arabic)
- Al-Anṣārī, 'Abdullāh. *Ḍamm al-kalām* [The Blame of Kalām]. 5 vols. Medina: Maktabat al-'ulūm wa al-ḥikam, 1418 H. (In Arabic)
- Al-Aš'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Al-'Ibanah 'an 'uṣūl al-diyānah* [The Explanation of Religion's Principles]. Cairo: Dār al-Anṣār, 1397 H., 247 pp. (In Arabic)

- Al-Aš‘arī, ‘Abū al-Ḥasan. “Istiḥsān al-ḥawḍ fī ‘ilm al-kalām” [The Approval of Kalāmīc Practices]. In: *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemy i resheniya*. Moscow: “Vostochnaya literatura” publ., 1998, pp. 367–378. (Russian Translation)
- ‘Awdah, Salmān. *Ṣifat al-ḡurabā’* [The Description of Strangers]. 260 pp. (In Arabic)
- Al-Baḡdādī, ‘Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Beirut: Dār al-Ġīl, 1408 H., 384 pp. (In Arabic)
- Al-Baḡdādī, al-Ḥaṭīb. *Saraf aṣḥāb al-ḥadīth* [The Glory of Aṣḥāb al-Ḥadīth]. Ankara: Dār iḥyā’ al-sunnah al-nabawīyyah, 1971, 241 pp. (In Arabic)
- Eršādīnīyah, M.-R. *Nagd wa barrasī-ye nazariye-ye tafkīk* [The School of Deconstruction: A Critical Approach]. Qom: Bustān-e kitāb, 1382 H., 735 pp. (In Persian)
- Eṣḡfahānī, Mīrzā Mehdī. *Abwāb al-hudā* [The Gates of Right Guidance]. Tehran, 1363 H., 638 pp. (In Arabic and Persian)
- Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. N.Y.: Continuum, 1994, 634 pp. (English Translation)
- Ġawādī Āmolī, ‘Abdollah. *Ma’refatšenāsī dar Qur’ān* [The Epistemology of Qur’ān]. 13 vols. Qom: Enteshārāt-e Esrā’, 1379 H. (In Persian)
- Ḥakīmī, M.-R. *Maktab-e tafkīk* [The School of Deconstruction]. Tehran: Daftar-e naṣr-e farhang-e eslāmī, 1375 H., 568 pp. (In Persian)
- Ḥanafī, Ḥ. *Min al-‘aqīdah ‘ilā al-ṭawrah* [From Doctrine to Revolution]. 5 vols. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1988. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Muqaddimah* [The Prolegomena]. 2 vols. Tehran: Bongāh-e tarḡome wa naṣr-e ketāb, 1353 H. (Persian Translation)
- Ibn Ruṣd. *Faṣl al-maqāl fī-mā bayn al-ḥikmah wa al-ṣarī‘ah min ittiṣāl* [The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy]. Beirut: Dār al-Āfāq al-ḡadīdah, 120 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Iqtidā’ al-ṣirāṭ al-mustaqīm* [The Necessity of the Right Way]. 2 vols. Riyadh: Dār ‘ālam al-kutub, 1419 H. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Maḡmū’ al-fatāwā* [The Complete Fatāwā]. 20 vols. Riyadh: Maktabat al-‘Abaykān, 1419 H. (In Arabic)
- Al-Kulaynī, Muḥammad. *Al-Kāfi* [The Complete One]. 8 vols. Tehran: Dār al-kutub al-‘islāmīyyah, 1365 H. (In Arabic)
- Parsanīyah, H. “Raweššenāsī wa āndīše-ye siyāsī” [The Methodology and Political Thought]. In: *Faṣlnāme-ye ‘Olūm-e Siyāsī*, 1383 H., No. 28, pp. 10–30. (In Persian)
- Rahman, F. *Islam and Modernity. Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, 182 pp.
- Sarantakos, S. *Social Science Research*. Melbourne: McMillan Education Australia Pty Lab., 1993, 459 pp.
- Seyyedān, S.Ġ. “Maktab-e tafkīk yā raweš-e foqahā-ye emāmiye” [The Deconstruction School or Imami Faqīhs’ Methodology]. In: *Maḡalle-ye Andīše-ye ḥowze*, 1387 H., No. 3, pp. 67–105. (In Persian)
- Šabistarī, M.M. *Hermenōtik ketāb wa sonnat* [The Hermeneutics, Qur’ān and Sunnah]. Tehran: Ṭarḥ-e now, 1382 H., 310 pp. (In Persian)

- Al-Šahrastānī, Muḥammad. *Kitāb al-milal wa al-niḥal* [The Book of Religions and Sects]. 2 vols. Qom: al-Šarīf al-Raḍī, 1364 H. (In Arabic)
- Šarīf, Miyān Muḥammad. *Tārīḥ-e falsafe-ye eslāmī* [The History of Islamic Philosophy]. 4 vols. Tehran: Markaz-e našr-e dānešgāhī, 1362 H. (In Persian)
- Al-Šāṭibī, 'Abū Ishāq. *Al-I'tiṣām* [The Assistance]. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1420 H., 606 pp. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. *Al-Mīzan fī tafsīr al-Qur'ān* [The Scales: in Qur'anic Exegesis]. 20 vols. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-maṭbū'āt, 1417 H. (In Arabic)
- Wiktorowicz, Q. "Anatomy of the Salafi Movement". In: *Journal of Studies in Conflict & Terrorism*, 2006, Vol. 29, No. 3, pp. 207–239.