
КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛИСТ

№ 1 (27)

ЗИМА

**Ислам в условиях демократии
&
Islam in a Democracy**

**Казань
2011**

Главный редактор
Рафаэль Хакимов

Ответственный секретарь
Алсу Хуснутдинова

Редактор номера
Рафик Абдрахманов

Верстка
Лия Зигангареева

Дизайн обложки
Миляуша Хасанова

Редактор статей на английском языке
Мэтью Деррик, доцент по географии Государственного университета им. Гумбольдта (Калифорния, США)

Учредитель
Автономная некоммерческая организация
«Казанский центр федерализма и публичной политики»

Мнения, выраженные авторами статей, не обязательно совпадают с точкой зрения редакции «Казанского федералиста»

Издание осуществляется при финансовой поддержке
Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров

Издание зарегистрировано в Управлении Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций по Республике Татарстан (Татарстан)
Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ N ТУ 16-00266 от 10 декабря 2009 г.

Адрес редакции:
420014, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, подъезд 5,
Казанский центр федерализма и публичной политики (КЦФПП)
Тел./факс: (843) 292-50-43
E-mail: federalism@kazanfed.ru , arafic@mail.ru

Электронная версия:
<http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/>

Отпечатано в ООО «Фолиантъ»
г. Казань, ул. Дементьева, 1А
Тираж 400

Содержание

Ислам в условиях демократии

Рафаэль Хаким. Ислам как развивающееся мировоззрение	4
Виталий Наумкин. Исламский мир в мировой политике и культуре	16
Леонид Сюкияйнен. Исламское право и российское законодательство: возможно ли взаимодействие?	23
Рафик Мухаметшин. Система мусульманского образования в современной России: становление и проблемы	30
Тауфик Ибрагим. Толерантность – коранический императив	38
Сухейль Фарах. Каково будущее мусульман в демократической России? Взгляд из Леванта	46
ПРИЛОЖЕНИЕ. Из <i>Антологии татарской богословской мысли</i>	
Муса Джаруллах Бигиев. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана (отрывки)	52

Islam in a Democracy

Rafael Khakimov. Islam as a Developing Worldview	66
Vitaly Naumkin. The Islamic World in World Politics and Culture	78
Leonid Syukiyainen. Islamic Law and the Russian Legal System: Can They Work Together?	84
Rafik Mukhametshin. The Islamic Education System in Contemporary Russia: Formation and Challenges	91
Taufik Ibrahim. Tolerance – a Koranic Imperative	98
Souheil Farah. What is the Future of Muslims in Democratic Russia? A View from the Levant	106
APPENDIX. From the <i>Anthology of Tatar Theological Thought</i>	
Musa Jarullah Bigiev. Woman in Light of the Holy Verses of the Noble Koran (Excerpts)	112

Ислам в условиях демократии

Рафаэль Хахим*

Ислам как развивающееся мировоззрение

Мир ислама расширяется, но не развивается. Мусульман много, есть нефть, есть возможность приобретать новейшие технологии, открывать современные университеты. Все эти возможности теряются в многочисленных псевдонаучных упражнениях по цитированию Корана.

Некоторые богословы причины отставания от Запада ищут вовне, во «враждебных силах» – сионистах, христианстве и капитализме. Они отсталость объясняют отступлением от канонов «чистого» ислама. Запад обвинить проще всего. Он, действительно, боится экспансии исламского мира. Тем не менее, основные причины отсталости надо искать внутри, а не вовне. Разве мусульманам VII века было легче? Неизмеримо сложнее. Их не было 1,3 млрд. человек, как сегодня, у них не было фантастических сумм на банковских счетах в Швейцарии и США, но они стремились к знаниям. Сегодняшняя отсталость исламского мира – наша вина, мусульман. Это наш грех перед Всевышним, перед предками, которые возвеличили ислам до мирового уровня. Мы живем прежним духовным потенциалом, не добавляя ничего нового в ресурс идей мыслителей раннего и классического ислама.

Сегодня возник образ ислама, как чего-то жесткого, закрытого, агрессивного, не воспринимающего современные идеи. Трудно опровергать подобные представления, хотя в самом исламе как мировоззрении содержатся идеи открытости, толерантности, демократичности. Практика многих исламских стран исходит из тезиса, что прогресс от шайтана (дьявола). Долгое время в ряде государств были под запретом радиоприемники, телевизоры. Юсуф аль-Кардави пишет о мусульманах: «Самые опасные из них – приверженцы прогресса»¹. Отсталость возводится в ранг добродетели.

Некоторые богословы относятся к прогрессу достаточно терпимо. Южноафриканский ученый Фарид Исак пишет: «В то время как одни контролируют минбар (кафедру проповедника), другие могут использовать в

* Рафаэль Сибгатович Хахимов – доктор исторических наук, директор Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань).

¹ Юсуф аль-Кардави. Современный иджитihad: от беспорядка к порядку. Казань, 2001. С. 67.

своих целях Интернет и телевидение. И неважно, что сегодня телевидение все еще порой объявляют харам (запрещенным): мы знаем, что еще совсем недавно так же называли и громкоговорители, позволяющие усилить адхан (призыв к молитве). Так что скоро и «дьявольский ящик» будут объявлять благом². На первый взгляд такая позиция выглядит выигрышной, но по сути дела в ней уже заложена ущербность – ислам оказывается в хвосте прогресса, ведь мусульмане сами должны изобретать новую технику и технологии, а не быть просто потребителями. Естественные и другие науки, а также современные законы делают жизнь лучше, государство справедливее, экономику более сильной, а бедность уменьшают, значит, они угодны Господу.

В развитых странах существует пьянство, моральная распущенность, индивидуализм. Этого нельзя отрицать. В то же время нельзя сказать, что мусульмане все благородные и представляют собой образец нравственности. В некоторых отношениях в сфере духовности ислам выглядит предпочтительнее, а по некоторым позициям – нет.

Проблемы Европы порождены не либерализмом, о чем любят рассуждать мусульмане без всяких на то оснований. Все народы идут этим путем. Либерализм универсальная идея, совместимая с исламом. Плюрализм и свободомыслие изначально сопровождали развитие исламского мира. Можно этому сопротивляться какое-то время, «доказывая» преимущество отсталых традиций, но для исламского мира наступило время перемен.

Противопоставление Европы и Востока, христианства и ислама малопродуктивное занятие, хотя крайние политические силы с обеих сторон это эксплуатируют. История идет другим путем, она не любит заготовленные схемы. Надежда на сближение Запада и Востока заключается как в реформаторском движении внутри ислама, так и изменении отношения развитых стран к исламскому миру.

Наряду с предубеждением к мусульманам со стороны Запада существует и проблема внутри исламского мира. С одной стороны он расколот на множество течений, с другой – сплочен в негативном отношении к Западу. Надежды на обновление исламского мира под давлением извне весьма призрачны. Конечно, процессы глобализации задевают все страны и народы, но у ислама свои давние и прочные традиции, а потому консервативность стала существенной чертой жизни мусульманского сообщества. В то же время дух Корана толерантен, предписания достаточно гибкие, а потому в исламе содержится значительный реформаторский потенциал.

Исламский мир будет реформироваться изнутри, по своим законам и будет сближаться с Западом, но не сольется, мы созданы разными и разными

² Фарид Исак. Быть мусульманином. М., 2002. С. 340.

ми останемся, хотя татарский реформированный ислам (джадидизм) сочетает в себе черты и Запада и Востока.

Священнослужители настаивают на том, чтобы Коран читать только в оригинале, при этом некоторые приверженцы ислама сверх всякой меры превозносят арабский язык. В популярной работе А.А.Маудуди «Основы ислама», рассчитанной на студентов, записано: «Нет более подходящего языка для выражения высоких идеалов, для объяснения наиболее запутанных аспектов Божественных знаний, для покорения сердец. Фразы и короткие предложения выражают мир идей; они настолько впечатляюще, что сам их звук может привести в состояние экстаза. Язык этот ласкает слух, кажется, будто мед заполняет ухо слушателя. Он так гармоничен, что каждая частица тела приходит в движение под симфонию его звуков»³. Любому народу о своем языке скажет, что он самый прекрасный в мире и будет прав, при этом не обязательно доходить до состояния экстаза от чтения Корана, это не поможет его пониманию. Кстати, пророк Мухаммед не одобрял чрезмерность. Сдержанность считается одним из достоинств ислама. Коран надо осмысливать в спокойном состоянии, экстаз здесь не помощник.

В требовании знать арабский язык кроется корпоративный интерес священнослужителей, зарабатывающих себе средства для существования. Насколько такое поведение является праведным? Вопрос не праздный. Татарский богослов XIX века Утыз-Имяни писал: «Пророк ел то, что зарабатывал своими руками, и надевал то, что у него было. В основном пророк надевал плащ из грубой материи. И любое действие, отсутствующее в Коране и Сунне, является ложным. Куда же ты идешь читатель? Ведь самый лучший путь – это путь пророка, да благословит его Аллах и приветствует, а самый худший путь – это путь бид'а»⁴. Утыз-Имяни был противником реформации, в совершенстве знал арабский язык и многие свои трактаты написал на арабском, а не татарском, но он хорошо понимал пагубность влияния псевдоучителей, видящих свои преимущества в придуманных ими же критериях. Владение арабским языком не мешает, но и не гарантирует адекватное понимания сур Корана и, конечно же, не является обязательным для мусульманина.

Ибн-Рушд, повлиявший на европейскую философию через многочисленные комментарии Аристотеля, не знал греческого языка. «Ибн-Рушд читал Аристотеля только в древних переводах, сделанных с сирийского Гонеин Ибн-Исхаком, Исхак Бен-Гонейном, Аяа бен-Ади и др. – пишет Эрнест Ренан. – Он сумел воспользоваться всеми экзегетическими свойствами

³ Маудуди А.А. Основы ислама // International Islamic Federation of Student Organizations, 1960. С. 57.

⁴ Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Избранное... С. 94.

ми, которыми он располагал; он сравнивает различные арабские переводы, разбирает достоинства лекций, иногда делает даже такие критические замечания, что на основании их можно было бы предположить, что он знаком с греческим языком»⁵. Ибн-Рушд благодаря тщательному изучению переводов сумел дать наиболее адекватное толкование великого философа. Поучительный пример.

Многие богословские статьи и книги полны цитат из Корана и напоминают пятничную проповедь, но цитирование разрывает текст. Весьма популярный комментатор XIV века Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди считал: «Аллах назвал Свое писание часто повторяющимися аятами. Повествование, истории, предписания и другие полезные сведения повторяются в нем, и в этом заключена великая мудрость. Аллах велел размышлять над Кораном целиком, поскольку это позволяет приумножить знания, добиться духовного и физического благополучия и привести в порядок все дела»⁶. Не случайно в Коране есть такие строки: «Не торопись сообщать стихи Корана, прежде чем получишь полное откровение» [20:114]. Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди продолжает: «На наш взгляд, главной задачей комментатора должно быть разъяснение смысла откровений, а лексическое значение слов – всего лишь средство для достижения этой цели. Комментатор должен рассматривать контекст и смысл откровений и сравнивать его с другими похожими аятами... Я не занимался анализом слов и выражений... Толкователи Корана справились с этим настолько прекрасно, что их последователям нечего добавить»⁷. Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди мог и сам дать прекрасный лексический анализ Корана, но его главной задачей было отойти от слов, привязанных к конкретной жизни и извлечь замысел, хранящийся не только в букве, но и духе Корана.

Задача комментатора не связана с лингвистическими вопросами, она гораздо сложнее и заключена в непротиворечивом толковании смысловых понятий Корана. В отношении язычников сказано: «Убивайте их всюду, где встретите, и выгоняйте отовсюду, откуда они вас выгнали» [2:191], а в другом аяте мы читаем: «В религии нет насилия; истина достаточно отличается от заблуждения» [2:256]. Здесь проблема не лингвистическая, а смысловая. Можно проанализировать все языковые тонкости этих фраз и не продвинуться ни на шаг в их понимании или даже запутаться в артиклях и окончаниях. Эти аяты, как это ни прозвучит парадоксально, легче понять не на арабском языке, поскольку история первой мусульманской общины

⁵ Ренан Э. Аверроэс. Аверроэс (Ибн Рушд) // Опровержение опровержения. Киев-С.Петербург, 1999. С. 619.

⁶ Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого». Т.1. М., 2008. С. 14.

⁷ Там же. С. 15.

тесно связана с перипетиями борьбы с враждебно настроенным языческим окружением. У других народов история складывалась иначе, и нередко переход в ислам проходил достаточно мирно, как например, у татар. Когда предки татар – болгары принимали ислам, они были тенгрианцами, верили в голубое небо как божество, что очень близко к монотеизму. Им было легко принять единобожие. Впоследствии еще долгие годы, даже в официальных документах, например, ярлыках Золотой Орды, Тенгри рассматривался как синоним слова Аллах. Для тенгрианцев, принимавших добровольно ислам, призыв «убивайте» язычников не имел никакого смысла, в этом не было необходимости, а слова «в религии нет насилия» стали важнейшим принципом как в X веке, так и позже в эпоху Чингиз-хана, признававшего всех верующих равными.

«Мы не иначе посылали наших посланных, как говорящими каждый на языке народа своего, чтобы лучше объяснить им» [14:4].

Коран записан по-арабски, а любой национальный язык содержит противоречия, как и сама жизнь. «Язык как нечто универсальное никоим образом не ориентирован на соответствие требованию непротиворечивости. Он не исключает противоречий, но вскрывает их. Его живой характер проявляется в том, что он включает в себя противоречащие друг другу высказывания», – пишет Фридрих Георг Юнгер⁸. Противоречия, содержащиеся в Коране нельзя отнести к ошибкам записи и тем более к недостаткам Священной книги⁹. Откровения мекканского периода обращены ко всем людям, там нет различий в правах мужчины и женщины, ясно выражено терпимое отношение к людям других религий. В мединский период аяты обращены в большей степени к арабам VII века. По отношению к женщинам появляется ряд положений, делающих их неравноправными с мужчинами: «Мужчины выше женщин тем, чем Бог возвысил их одних над другими, и тем, что они дают им из имущества своего» [4:34]. Конечно, этому находят историческое объяснение, но неравенство есть несправедливость, а Коран призывает к справедливости.

Противоречия между мекканскими и мединскими стихами слишком очевидны и их невозможно примирить – одни отрицают другие. Поэтому мусульманские правоведы посчитали аяты мекканского периода отмененными (наسخ) как более ранние. Но дата откровения не является критерием, по которому можно одни аяты считать по силе выше других. Некоторые

⁸ Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление. С.Петербург, 2005. С. 42.

⁹ Подробнее о противоречиях в Коране см.: Алескеров С. Великий парадокс или два подчерка в Коране. М., 2005.

богословы ссылаются на хадисы для отмены стихов Корана. «Фактическое возведение Сунны в ранг Корана, – пишет Тауфик Ибрагим, – подкрепляется учением большинства богословов-факихов о возможности «отмены», модификации (наسخ) Корана Сунной. Вместе с тем такой взгляд на статус Сунны далеко не согласуется с неоднократно подчеркнутой в Коране мыслью о всесовершенстве и всеполноте Писания»¹⁰. Считать одни аяты отмененными другими, и тем более считать хадисы выше коранических откровений, значит принижать волю Аллаха или считать некоторые из его посланий ошибочными. Сказано: «Мы не уничтожим ни одного стиха или не заставим забыть его, без того, чтобы не заменить его лучшим или подобным прежнему» [2:106]. О возможной отмене говорится применительно к Богу, который может заменить или заставить забыть, но не обращено к кому бы то ни было другому. Пророк внимательно следил за правильностью запоминания стихов Корана и ничего из него не опустил под предлогом отмены. Сказано: «Мы научим тебя читать Коран, и ты ничего не забудешь из него, кроме того, что будет угодно Богу, потому что Ему известно все и явное, и скрытое» [87:7]. Господь опустил бы негодное или устаревшее из Корана еще при жизни пророка, но он этого не сделал. Мухаммед ясно различал откровения и собственные суждения, чего требовал и от других. Если бы это была реальная отмена, тогда сам пророк не включал бы так называемые «отмененные» аяты в текст Корана. Как известно, под его непосредственным контролем были подготовлены четыре главных учителя Корана: Абдулла бин Масуд, Салим Маула Аби Худхайфа, Муаз бин Джабал и Убайй ибн Кааб. Насколько он был щепетилен в этих вопросах, говорит история с произношением всего лишь одного слова. Омар пожаловался Пророку, что Абдулла неверно произносит некий глагол, после чего Мухаммед выслушал обоих и подтвердил правильность произношения звука. Еще при жизни Пророка было множество людей знавших Коран наизусть. Однажды Пророку сообщили, что Абу Муса в собственном доме обучал людей читать Коран. Пророк попросил, чтобы его тайно провели в ту часть дома, откуда он мог бы слышать его и, послушав чтение Корана, остался доволен. Пророк Мухаммед внимательно следил за точным сохранением текста Корана. Если бы он посчитал какие-то стихи отмененными, они бы не вошли в текст Корана. Если сам Пророк не взял на себя миссию отмены, почему же это могут позволить себе другие?

Метод насх привносит релятивизм в толкование Корана – субъективное мнение богословов становится выше божественного откровения. Когда к аятам применяют метод насх, то не учитывают замысла Господа, который обращался к разным аудиториям. Улемы в своей гордыне считают себя

¹⁰ Тауфик Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007. С. 248.

выше откровений Аллаха, исправляя Священную книгу, как свою очередную книгу фетв. Метод насх принципиальная ошибка, подвергающая сомнению саму доктрину ислама, основанную на незыблемости Священной книги. Признание откровений Корана и их незыблемость есть граница, за которой рационализм превращается в игнорирование веры. Это грань не между истинным исламом и ересью, а между верой и атеизмом. Здесь каждый человек делает свой выбор, он имеет на это право и он будет прощен, если поступок его искренний.

Примирительный подход к различиям в содержании сур предлагает Абдуллахи Ахмед Ан-Наим, который пишет: «Эволюционный подход к толкованию Корана есть не более чем процесс насх (или процесс отмены), направленный в обратную сторону, так чтобы те тексты Корана, которые прежде были отменены, могли быть теперь использованы, и соответственно, те тексты, которые ранее использовались в шариате, отныне оказались бы отмененными»¹¹. На самом деле у каждого из типа аятов (мекканского и мединского) была своя сфера применения: одни принципы были ниспосланы для всех народов и на вечные времена, а другие – для арабов раннего средневековья. Ничего не отменялось и не отменяется в Коране, но есть разные сообщества, для которых они ниспосланы.

Мединская община возникла как первое исламское государство. Как новорожденный не может есть взрослую пищу, а сосет молоко матери, так и ранние мусульмане должны были подрасти, чтобы воспринять вечное. И как ребенок, превратившийся во взрослого, должен забыть детский язык, так и ислам должен перейти с мединского на мекканский образ мыслей.

Господь направлял много пророков на Землю. Они были посланы, чтобы донести истину конкретным народам на их родном языке. Но в их свидетельствах появились искажения и темные места. Сказано: «Ни один из посланных Нами прежде тебя пророков не избег того, чтобы во время чтения Сатана не вовлек его в ошибку. Но Бог уничтожает внушения Сатаны и восстанавливает истинный смысл стихов Своих» [22:52]. Коран был призван устранить ошибки предыдущих писаний, но в нем самом не следует искать происков Сатаны¹². Выдающийся татарский богослов Муса Бигиев после тщательного анализа метода насх, вопреки иджмы улемов, заключает: «Священный Коран в общем и в частности, вплоть до каждого слова, в том виде, в каком он был ниспослан, вечен и сохранен в неизменности»¹³. Дело не в том, чтобы одни аяты объявлять отмененными, а другие действи-

¹¹ Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. (Гражданские свободы, права человека и международное право). М., 1999. С. 70.

¹² Единственный компромисс, на который можно было бы пойти, это понимание термина «отменено» в смысле отложено и то это нужно, чтобы оправдать основателей мазхабов.

¹³ Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды в двух томах. Т. 1. Казань, 2005. С. 251.

тельными, а в понимании того, что они обращены к разным людям разных эпох. Такое различие аятов исключительно важно с точки зрения современности. Например, джихад как война с неверными имела вполне объяснимый смысл в средние века, когда политика с позиции силы была обычным явлением. Но после второй мировой войны вместе с появлением новых средств ведения войны, чья мощь оказалась соизмеримой с угрозой существованию человечества, международное право, регулирующее конфликты стало выше принципа применения силы.

Пророк различал малый джихад с применением силы и высший джихад, который предполагает мирное продвижение ислама. Малый джихад нужен был, когда существовала угроза мусульманам со стороны других государств, когда ислам завоевывал новые территории, ведя себя адекватно средневековой эпохе. Действительно, в Коране сказано: «Кто действует против вас насилеи, действуйте насилеи против него, как он действовал против вас» [2:194]. Из-за одного аята о войне упразднили множество других аятов о прощении, терпимости, снисходительности, забыв, что в той же суре «Корова» сказано: «Сражайтесь на Божьем пути с теми, которые воюют против вас, но не делайте несправедливостей, ибо Бог не любит несправедливых» [2:190]. Или: «Не повинуйся неверным, но веди с ними упорную войну этой книгой и мечом» [25:52]. Или: «Скажи тем, которые получили писание, и тем, которые неучены и неграмотны: покорились ли вы воле Божией? Если покорились, то они будут направлены по пути истины; если же обратились вспять, то твоя обязанность – только проповедовать» [3:20]. Сегодня вопросы войны и мира регламентируются не так как в прошлом. Поэтому под джихадом следует понимать то, что оно буквально и означает – «усердие», битва с «дунья» – материальным миром за духовное начало, борьбу с неверием в себе. Такой смысл дан Господом на все времена. Малый джихад, если он справедлив, то объявляется в целях самообороны, для борьбы с насилеи и тиранией, что вполне вписывается в текст Корана, и рамки международного права. Но и в этом случае важно помнить слова из Корана: «Мщение за обиду должно быть равно обиде; но кто простит и примирится, тот найдет награду у Бога. Бог не любит злых. Кто мстит за совершенную обиду, тот не будет преследуем; потому что преследовать должно только тех, которые притесняют людей и делают на земле несправедливые насилия» [42:40-42]. У малого джихада есть ограничения, налагаемые принципом справедливости.

Во времена Пророка Мухаммеда не было оружия массового поражения. В то время призывы к борьбе с неверными несли совершенно иной смысл и предполагали иные средства. Сегодня мусульманам следует опираться на идею всеобщей солидарности, ниспосланную в мекканский пери-

од, ибо человечество, стремящееся к добру, и есть одно из проявлений Аллаха.

Вместо метода насх должен применяться иджтихад, который предлагает современное толкование исламских норм, исходя из духа Корана. Иджтихад позволяет постепенно переходить от частных принципов, обращенных к мединской общине к нормам, ниспосланным для всего человечества.

Неизменен Коран и един Аллах, а течения в исламе разные. Единство мусульман заключается в признании плюрализма в исламе. Именно это должно объединять мусульман, а не национальные традиции, возведенные в ранг канонов. Пусть ритуалы останутся уделом имамов в мечетях, пусть каждый мусульманин молится, как привык по своему мазхабу. Это не предмет споров. А вот идеи не могут возникнуть вне споров, а вслед за дискуссией рождаются различные пути к истине. Они все могут оказаться правильными, ведь важен сам поиск. Многообразие опыта не ослабляет мусульман, но обогащает мир новым знанием. Изначально ислам несет в себе не только легкость, но и гибкость. Он традиционен в той мере, в какой истины остаются вечными и одновременно современен, так как новые условия жизни людей требуют толкования Корана в соответствии с обстоятельствами, временем и особенностями страны. Рамки Корана достаточно широки для различных интерпретаций.

«Не следуй тому, чего ты не знаешь» [17:36].

Наличие огромного количества тафсиров говорит о том, что Коран не может пониматься однозначно. Это связано с рядом причин. Время и обстоятельства меняют общественные отношения. Страны и народы стали взаимосвязаны общими нормами и обязательствами. Человечество из состояния непрерывных войн переходит к установлению всеобщего мира. Этот процесс идет трудно, противоречиво, но он стал основной тенденцией. По крайней мере, мировые войны больше не происходят. В арсенале человечества появились доселе невиданные изобретения, техника, технологии. Огромное влияние на людей оказывают радио, телевидение и Интернет, а фотографирование и видеозаписи стали столь обычны, что ими снабжают мобильные телефоны, люди выращивают новые виды растений, полученные благодаря генной инженерии, началось клонирование животных и т.д. и т.п. Все это требует осмысления с точки зрения ислама, так как многие осуждают любое творчество, как вмешательство в сферу, дозволенную только самому Господу. Например, разрешенность фотографирования аргументируют тем, что оно не является творчеством. «Фотографирование, в сущности, является не актом творения, который запрещен в хадисе, а всего лишь отражением, зеркальным изображением реальности», — пишет

Юсуф аль-Карадави, выражая широко распространенное мнение, по крайней мере, среди мусульман Персидского залива¹⁴. Здесь возникают сомнения. Само фотографирование тоже может быть творчеством, а не просто зеркальным отражением, с другой стороны, осуждение любого творчества есть величайший тормоз на пути прогресса мусульманского мира.

Другой причиной появления различных толкований является многообразие народов и государств. Мусульмане живут в различных условиях, которые считают нормальными, независимо от преобладания в стране христиан, мусульман или же светского характера государства. Сегодня деление стран на Дар-уль-Харб (земля войны) и на Дар-уль-Салам (земля мира) «не отвечают запросам века настоящего с его гигантскими переменами, о которых и подозревать не могли наши предшественники, – пишет Юсуф аль-Карадави. – Сегодня подобные мнения приносят вред Исламу и мусульманам, искажают истинное лицо исламского призыва»¹⁵. И тем более нелепо призывать создавать халифаты, хотя таких течений в исламе достаточно и сегодня. Миграция людей, смешение культур и взаимная терпимость, признание правомерности существования различных религий и идейных течений становится нормой жизни все большего количества стран.

Еще одна причина многообразия различных толкований кроется в наличии откровений в аллегорической форме. Сказано: «Это Он, который ниспослал тебе книгу, Одни из стихов ее твердо укреплены и составляют мать книги (основу книги), другие же уподобительны (аллегорические)» [3:7]. Великий Ибн-Рушд писал: «...Всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом (захир) вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...»¹⁶. Иначе говоря, аллегорию надо воспринимать как метод толкования священного текста в соответствии с рациональным мышлением. Коран довольно жестко ограничивает этот метод, указывая на склонность толкователей к ереси: «Те, в сердцах которых колебание, следует более уподоблениям из склонности к ереси и из желания давать им толкования; но толкования этого никто не знает, кроме Бога. Люди твердые в знании скажут: мы верим в книгу, все, что в ней есть, исходит от Господа нашего. Только рассудительные люди размышляют об этом» [3:7]. В тексте Священной книги обнаруживается противоречие между аллегоричностью многих аятов и запретом на их толкование, хотя оговорка о необходимости размышлений со стороны «рассудительных людей» несколько смягчает ситуацию. Решение этой дилеммы предложил Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди, который посчитал,

¹⁴ Юсуф аль-Карадави. *Современные фатвы...* С. 228.

¹⁵ Там же. С. 203.

¹⁶ Цит. по: *Религия в изменяющемся мире*. М., 1994. С. 188.

что «иносказательные аяты нуждаются в толковании, и многие люди не способны сразу уяснить для себя их истинное значение. Тем не менее, любые неясности исчезают, когда они обращаются за толкованием иносказательных аятов к ясно изложенным аятам. Именно поэтому Аллах подчеркнул, что лишь часть Корана носит иносказательный характер»¹⁷. Цельное прочтение Корана, с акцентом на понимание смысла аятов, дает возможность дать более верную интерпретацию.

Коран не является сводом законов, как хотят его видеть богословы. Более того, у него даже язык является поэтическим, а не юридическим. Законодатель формулирует предложения так, чтобы было однозначное понимание норм шариата, ибо от этого зависят решения суда, а значит судьба человека. Коран же ниспослан не в качестве карающего меча, он путеводитель и он с человеком говорит образным языком. Сказано: «Мы предложили договор небесам, земле и горам; но все они отказались взять его на себя и трепетали от мысли об этой тяжести. Человек взял его на себя, потому что нечестив и незнающ. Бог накажет лицемеров и лицемерок, язычников и язычниц. Он простит правоверным мужчинам и женщинам, потому что Он снисходителен и милосерд» [33:72-73]. Этот аят в буквальном смысле трудно объяснить. Тафсиры, предлагающие свои интерпретации, скорее запутывают, нежели объясняют. Аят можно воспринимать только как образное выражение, ибо горы – объекты неодушевленные, они не могут нести какой-либо ответственности. Интересно, что Бог человеку предлагает, а не приказывает. Но почему Господь согласие людей взять на себя ответственность связывает с их нечестивостью и незнанием? Некоторые объясняют это неведением человека того, на что он согласился¹⁸. Может быть и так. Наша задача в данном случае заключается не в разъяснении аята, а лишь в том, чтобы указать на неоднозначность поэтического языка Корана.

Юрист ищет предмет и лицо, которые находятся друг с другом в нормативном отношении. При этом человек с его мыслями, намерениями, размышлениями объективируется и становится сродни природе. Он становится статьей в законе. «Понятие так называемого объективного описания, или объяснения, природы, – считает Фридрих Георг Юнгер, – подразумевает, что Бог и человек как бы выносятся за скобки»¹⁹. В своде мусульманских законов остается голая формальность, чистота отношений, как в математических уравнениях. Но Аллах ниспослал людям не конституцию, не кодекс законов, а мудрость мироздания, которая изначально противоречива, как

¹⁷ Абд ар-Рахман бин Насир ас-Са'ди. Толкование Священного Корана. М., 2008. Т. III. С. 292.

¹⁸ Аль-мунтахаб фи Тафсир аль-Кур'ан аль-Карим. Казань, 2001. С. 398.

¹⁹ Фридрих Георг Юнгер. Указ. соч. С. 53.

сама жизнь, а потому активна. Непротиворечивое означает мертвое, а все-ленная развивается именно благодаря преодолению противоречий.

В отличие от юриспруденции, поэтический язык совсем иной, он оперирует образами и аллегориями, при этом однозначное понимание смысла не требуется и даже считается недостатком. Стихи – это не уголовный кодекс. Они живут своей многозначностью в индивидуальном, а не массовом сознании. Сказано: «Горы разлетятся, как клочья крашеной шерсти» [101:5]; «Когда будет скручено солнце» [81:1] или же: «Клянусь фиговым и масличным деревом, клянусь Синайскою горою, клянусь этой верною страной...» [95:1] и т.д. Образность усиливает восприятие стихов. Коран привнесен в такой форме с тем, чтобы последующие поколения могли их соизмерить с уровнем своего мышления. Сказано: «Бог говорит с людьми притчами, чтобы они размыслили» [14:25]. Аллегория по внутреннему смыслу глубже, чем сухой закон. Она нужна для проникновения в душу конкретного человека. Притчи рассчитаны на индивидуальность каждого и не предполагают универсальных солдат Господа. В Коране заложена смысловая многозначность стихов, а значит – изначально предполагает понимание его каждым человеком самостоятельно. Не может быть единственно верного толкования Корана, ведь его мудрость в том, чтобы помочь каждому из нас найти свой собственный путь в жизни. Коран, по сути, индивидуален. Молитвы могут быть массовыми или же личными, но аяты каждый воспринимает в меру своего образования, национальности, профессии.

Что же мы читаем? Какой Коран? Видимо, тот, который связан с сегодняшним днем, говорит нашим языком и помогает выбрать нам верный путь. Древнегреческий философ Гераклит говорил: «Нельзя дважды войти в одну реку». Нельзя дважды прочесть Коран. Он каждый раз оказывается другим, как и сама жизнь. В нем заключена бесконечная глубина, которая раскрывается с его новым прочтением.

Сказано: «Читай!».

«Читай во имя Господа твоего, который все сотворил» [96:1].



Виталий Наумкин*

Исламский мир в мировой политике и культуре

Современные мусульманские государства играют огромную роль в мировой экономике, политике и культуре. Эти три измерения тесно переплетены друг с другом. К примеру, поставка этими государствами энергоресурсов на мировой рынок в значительной мере предопределяет политические процессы и события, которые носят глобальный характер. Но политика тесно связана и с культурой. Именно культурное, или цивилизационное измерение политического по сути конфликта между исламским миром и Западом все чаще становится объектом конструирования теоретиков современной системы международных отношений. Рассмотрим некоторые проявления этой взаимосвязи.

«Ислам и демократия» – эта тема часто обсуждается политиками, аналитиками, религиозными деятелями, учеными. Для западного политического дискурса привычным стереотипом стало представление об исламском мире как о сообществе, якобы отвергающем демократию. Этот стереотип часто используется США в качестве оправдания для оказания давления на те мусульманские государства, которые в политическом плане не идут в русле американской политики. Однако как писали американские исламоведы Дж. Эспозито и Дж. Волл: «Приверженность вестернизации не является гарантией демократии подобно тому, как применение исламского закона не является доказательством врожденного авторитаризма в исламе»¹. Напряженные поиски наилучшей модели сочетания исламских ценностей с современными методами правления, свободами и правами человека ведутся в исламском мире повсеместно, а в таких государствах, как Турция, Индонезия, Бангладеш, Малайзия, такая модель явно удачно применяется на практике. Никто не сомневается, что в демократизации остро нуждаются многие мусульманские государства, но существующие в них авторитарные режимы и диктатуры вовсе не черпают свою легитимность в исламе, хотя и используют ислам для укрепления своих позиций. Кстати, почти все исламистские режимы в мире образовались в результате внутренних политических изменений (революций, переворотов, выборов и т.д.)

* Виталий Вячеславович Наумкин – доктор исторических наук, профессор, директор Института востоковедения Российской Академии наук, генеральный директор Центра арабских и исламских исследований (г. Москва).

¹ John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 113.

в рамках уже сложившейся государственности на исторически определенной территории. Лишь два государства были созданы заново по религиозному признаку. Это Саудовская Аравия и Пакистан. После первой мировой войны Саудиды под религиозными лозунгами распространили свою власть из Неджда на ряд других областей Аравии, в том числе Хиджаз, вытеснив оттуда хашимитских шерифов, и саудовский король в дальнейшем приобрел титул «хранителя двух святынь». А в отделившемся от Индии Пакистане даже государственным языком страны стал не пенджаби – язык большинства местного населения (пенджабцев), а урду – язык мухаджиров (переселенцев из Индии).

Можно заметить, что наиболее острый спор между исламским миром и Западом идет не столько о том, является ли демократия лучшей политической системой, сколько о **равенстве полов** и свободе отношений между полами. На Западе считают, что население мусульманских государств меньше поддерживает равноправие женщин, чем население западных государств, и что мусульмане, к примеру, убеждены, будто мужчина лучше подготовлен для того, чтобы быть политическим лидером, чем женщина и т.д. Правда, действительность опровергает эти стереотипы и избрание женщин на должности лидеров политических партий, глав правительств и глав государств (Турция, Пакистан, Бангладеш, Индонезия и другие государства) – лучшее тому свидетельство. Тем не менее, проблема дискриминации женщин в исламском мире существует, равно как и за его пределами. Применительно к исламскому миру эта проблема обычно увязывается с шариатом.

В этой связи важно отметить попытки совместить шариат со светским законодательством, в том числе с законами, обеспечивающими равноправие женщин. Немало исламских режимов, к примеру – Исламская Республика Иран, включили элементы западных законодательных систем в свой корпус законов. В частности, в Иране отказались от традиционных исламских правил развода и наследования в отношении женщин, поскольку это не отвечает социальным потребностям иранского общества. В то же время в отдельных странах, где мусульмане не составляют большинства, можно слышать призывы инкорпорировать элементы шариата в действующее светское законодательство (естественно, только для мусульман и лишь по вопросам, касающимся личного статуса). Так, об этом в начале 1990-х годов говорил российский министр юстиции Николай Федоров (впоследствии руководитель Чувашии). А совсем недавно с такой идеей выступил глава англиканской церкви архиепископ Кентерберийский, что вызвало неоднозначную реакцию в политических и общественных кругах не только Великобритании, но и других западных государств.

Реформистски настроенные религиозные и общественные деятели выступают за сочетание приверженности нетленным исламским ценностям с отказом от архаичных законодательных установок. Так, американский профессор религии иранского происхождения Абдулазиз Сачедина считает, что исламские правительства должны опираться не только на шариат, решая тяжелые, трудные вопросы, такие как права женщин или равная защита всех граждан законом. Он говорит: «Они [мусульмане] должны понимать шариат как систему ценностей, а не как систему законов»². Показательны усилия, предпринимаемые исламоведами в нашей стране в направлении нового, аутентичного, не испорченного поздними толкованиями прочтения основополагающих источников исламского вероучения. В этой связи необходимо упомянуть работы профессора Тауфика Ибрагима, который, к примеру, считает, что в Коране идет речь не о *побивании*, а об *оставлении* жен.

Решение всех упомянутых вопросов находится в непосредственной зависимости от решения вопроса о **связи ислама с политикой**. Фактом является то, что ряд исламских политических организаций умеренного толка, действующих в некоторых мусульманских странах, выступает с позиций защиты демократии. Но их деятельность в этом контексте вызывает немало вопросов. Рассмотрим некоторые из них применительно к египетской организации «Братьев-мусульман». Во-первых, являются ли они на самом деле приверженцами демократии или же они лишь используют демократические институты для того, чтобы прийти к власти, а затем будут вести себя совсем иначе? Некоторые аналитики считают, что апелляция «БМ» к демократическим институтам носит исключительно тактический характер, о чем свидетельствует почти полное совпадение лозунгов «БМ» с лозунгами светских оппозиционных партий (в том числе либерализация закона о политических партиях, освобождение политических заключенных, недопущение использования пыток и т.п.). Однако, с учетом исторической идеологической платформы «БМ», большинство аналитиков считает, что в случае прихода к власти «БМ» не смогут реализовать, как минимум, две из основополагающих демократических ценностей – равноправие женщин и права немусульманских меньшинств. Действительно, лидеры «братьев» всегда занимали довольно жесткие позиции по вопросам разводов и прав женщин. Тем не менее, во время предвыборной кампании 2005 г. они утверждали, что в случае своей победы не будут требовать обязательного

² Prof. Abdulaziz Sachedina's briefing at Women's Foreign Policy Group, Washington D.C., February 15, 2008. National Iranian American Council.

ношения хиджаба женщинами, а на другие вопросы, касающиеся введения исламских норм в египетское законодательство, давали неясные ответы³.

Во-вторых, как организация относится к введению шариата в качестве законодательной основы государства и, в более широком плане, к созданию исламского государства вообще? В этом вопросе все легальные исламисты, ведущие борьбу за политическую власть, предпочитают сохранять двусмысленность, чтобы не отпугивать потенциальных сторонников.

В-третьих, хотят ли «Братья-мусульмане» быть обычной парламентской политической партией? Их прошлая политическая практика позволяет дать утвердительный ответ на этот вопрос. Представители «братьев» работали в парламенте, будучи избраны туда не самостоятельно, а через альянсы с другими политическими партиями, которые шли на то, чтобы инкорпорировать их в свои избирательные списки. На вопрос о том, как организация намеревалась вести политическую работу, один из их лидеров, Исам аль-Арьян, в интервью от 29 ноября 2005 года отвечал, что планировалось создать две организации: одна из них – партия с другим названием, в которую прием будет открыт как мусульманам, так и христианам, а другая – общественная, неправительственная организация, которая будет ассоциироваться с «БМ» и по названию⁴. Эта вторая организация должна вести деятельность по пропаганде идей «братьев» и привлечению сторонников, а также работать в социальной сфере.

В 1995 году в результате несогласия с косностью руководства организацию покинула группа молодежи, позднее создавшая новую партию, «Васат», в которой многие увидели прообраз политической партии нового типа – гражданской, ориентированной на вовлечение самых различных сегментов общества, опирающейся на исламские ценности, но не исламистской по сути. Среди основателей партии было несколько христиан-коптов. Согласно программе партии, ее понимание ислама основано на обеспечении равных прав в обществе для мусульман и немусульман, праве всех граждан занимать любые позиции в государстве и в сосуществовании с другими культурами на основе уважения их особенностей, справедливости и равенства, взаимозависимости и общих интересах⁵.

Серьезной проблемой для исламского мира является **отношение к секуляризму**. С одной стороны, имеется немало влиятельных мусульманских государств, в которых правят светские режимы и светское законодательство. Наиболее яркий пример такого государства – Турция, где даже при-

³ Otterman, Sharon. Muslim Brotherhood and Egypt's Parliamentary Elections. Council on Foreign Relations, December 1, 2005.

⁴ Ibid.

⁵ См. программу партии на сайте <http://www.alwasatparty.com>.

шедшая к власти исламская партия – «Партия справедливости и развития» – не стала предпринимать никаких попыток изменить конституцию страны, гарантирующую светский характер ее государственности. С другой стороны, существует поддерживаемая некоторыми консервативными исламскими режимами тенденция рассматривать секуляризм как угрозу для исламского мира. Это нашло, в частности, свое отражение в одном из постановлений совета Исламской академии правопедения (фикха) при ОИК, принятом в ноябре 1998 года. В нем руководителям мусульманских стран рекомендовано «отказаться от принципов секуляризма при осуществлении политики своих государств, оградить мусульман от его влияния»⁶.

На Западе охотно поддерживают утверждение о том, что ислам противостоит секуляризму. Наиболее осторожные аналитики говорят, что секуляризму и либеральной демократии противостоит не исламский мир вообще, а политический ислам. Некоторые политики считают, что он как объединяющая идеология образует «четвертый полюс» в мировом порядке, или «зону веры», центр которой расположен на Ближнем Востоке⁷. Но, подобно тому, как весь исламский мир нельзя отождествлять с одной, весьма консервативной тенденцией, точно так же нельзя говорить как об антиподе общества с высоким уровнем религиозности о секуляризме вообще: в качества такового выступает **агрессивный секуляризм**. Именно он навязчиво мешает людям сохранять религиозные нормы и ценности.

Вопросы морали занимают все большее место в культурно-политическом диспуте между исламом и секулярным Западом, оказывающим возрастающее цивилизационное давление на мусульманский мир. В обществах самих мусульманских государств иногда остро ставится вопрос о том, в каких пределах допустимо заимствование культурных моделей Запада, а в мусульманских общинах Запада – вопрос о границах идентификационного самовыражения верующих. Каждая страна решает эти вопросы по-своему. Иногда сохранение самых невинных внешних символов принадлежности к исламскому сообществу становится проблемой. Достаточно назвать вопрос о публичном ношении женщинами хиджаба, отношение к которому вызвало раскол в такой демократической европейской стране, как Франция. Этот вопрос превратился в серьезную политическую проблему, к тому же связанную с правами человека, в одной из крупнейших мусульманских держав – Турции. Даже в тех случаях, когда в странах с немусульманским большинством соблюдение исламских традиций гарантируется законом, на-

⁶ Постановление №99 (2/11) «О секуляризме». Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правопедения (фикха). М.: «Ладомир», 2003. С. 232.

⁷ Mark Leonard, *Divided World: The struggle for primacy in 2020*. London, Centre for European Reform, 2007, p.25.

блюдается явление, которое можно назвать **культурным диссонансом**. Девушка в хиджабе (а то и в никабе) рядом с подругой в майке и мини-юбке – явление нормальное для высокомодернизированных и терпимых обществ (достаточно привести в пример Татарстан), но в других обществах этот диссонанс несет конфликтный потенциал. Немусульманские меньшинства и секулярно ориентированные мусульмане комфортно чувствуют себя в одних мусульманских государствах и не очень комфортно в других. Обратимся к иранской модели исламского государства, в котором, к примеру, вполне уверенно себя чувствует армянская община. В Иране также живет самая многочисленная на Ближнем Востоке еврейская община – около 25 тыс. человек, действуют 22 синагоги. В прошлом году Иран, знаменитый своей кинематографией, выпустил художественный сериал «Поворот на ноль градусов», герой которого, иранский дипломат в Париже, Хабиб Парса во время второй мировой войны спасает евреев, выдавая им иранские паспорта, благодаря которым они могут уехать в Палестину. Лейтмотив фильма – сочувствие жертвам холокоста и даже симпатия к иудаизму как к религии, но осуждение сионизма, который рассматривается как аналог нацизма. Удивительно и то, что многие иранские актрисы впервые предстают в этом фильме не в исламской одежде, а также и рассказанная в нем история любви Хабиба и французской еврейки Сары.

В Иране не следуют архаичному представлению о недопустимости изображения человека: даже в единственном женском университете – Аз-Захра – есть факультет прикладных искусств, где учат живописи. Студентки носят хиджаб, но на картинах, которые они рисуют, женщины изображены и с непокрытой головой, не в исламском одеянии, в классах живописи преподаватели не ставят в этой связи вопрос о *халяль* и *харам*, хотя ограничения на «раздетость», естественно, соблюдаются. Но и в весьма продвинутом по пути модернизации Иране есть примеры дискриминации. Так, если среди наследников немусульманина – христианина или зорострийца – есть мусульманин, он наследует все имущество, лишая наследства других.

Отношения между исламским миром и Западом не так давно были оравлены публикацией карикатур на Пророка Мухаммада сначала в датской, а затем в некоторых других газетах. Недавно карикатуры были напечатаны снова, в ответ на сообщения о готовившемся покушении на журналиста. Показательно, что реакция на повторную публикацию карикатур в мусульманских государствах была не столь острой, как в первый раз. Не было многочисленных нападений на посольства и массовых беспорядков. Почему? Видимо, на этот раз большинство людей поняли, что их хотят спровоцировать на противоправные действия, представить «нецивилизованными», в очередной раз обвинить в неприятии демократии и свободы слова. При этом ряд государств решил бойкотировать датские товары, что является

вполне соответствующей международным нормам реакцией, хотя и вряд ли плодотворной. Можно предположить, что конфликт между требованием уважать религиозные ценности, священные для верующих, и стремлением обеспечивать либеральные свободы (под прикрытием которых могут отставаться нормы, не приемлемые верующими, причем не только мусульманами) далеко не исчерпан.

Непосредственное влияние на мусульманский мир и отношения мусульманских государств с государствами не только Запада, но и других регионов мира, оказало провозглашение Косово своей независимости. Общественное мнение по этому вопросу с самого начала не было единым. С одной стороны, чего и следовало ожидать, часть населения этих государств симпатизировало своим единоверцам и поэтому поддержало косоваров. Турция, поспешившая признать независимость края, руководствовалась своими особыми соображениями: по словам ее министра иностранных дел, в Турции живет больше косоваров, чем в самом Косово, естественно, их позицию пришлось учитывать. Кроме того, ведя курс на вступление в Евросоюз, Анкара не хотела в этом чувствительном вопросе лишний раз вступать в противоречие с Западом. Но и для Турции решение явно было непростым: косовский прецедент вызвал прилив в курдском движении. С другой стороны, многие в мусульманских государствах видели в косовской независимости некий «американский проект», предназначенный для того, чтобы улучшить в глазах мусульман сильно подпорченный имидж США и «прикрыть» антиисламскую политику на Ближнем Востоке. Если США, действительно, заботятся о правах мусульман, говорят сторонники этой точки зрения, им следовало бы давно позаботиться о создании палестинского государства. Да и разрушение иракской государственности тоже не вписывается в якобы дружественную мусульманам политику. Те государства, которые сами сталкиваются с угрозами сепаратизма, в силу этого обстоятельства также отнеслись с косовскому прецеденту негативно или настороженно.

Все сказанное говорит о том, что исламский мир и идущие в нем процессы политической и культурной эволюции, дифференциации и противоборства различных сил и тенденций оказывают серьезное воздействие на мировое сообщество.



Леонид Сюкияйнен*

**Исламское право и российское законодательство:
возможно ли взаимодействие?**

Шариат, исламское право и европейская правовая культура

Ислам является не только религиозной системой, сводящейся к догматике и культуре, но и представляет собой комплекс принципов и норм, лежащих в основе организации и деятельности власти, а также регулирующих поведение мусульман. В средневековом обществе стран распространения ислама сложился и функционировал единый комплекс разнообразных норм, который в значительной мере продолжает действовать и в наши дни, направляя индивидуальное поведение и определяя общественные связи мусульман. Такая всеобъемлющая исламская система социально-нормативного регулирования в целом отнюдь не сводится только к религиозному комплексу. Она включает различные по своему характеру регуляторы, среди которых наряду с собственно религиозными предписаниями, правилами нравственности и вежливости, обычаями могли быть обнаружены и юридические нормы.

В исламской системе социально-нормативного регулирования все нормы тесно связаны между собой, взаимодействуют и дополняют друг друга. Однако тесное переплетение разнотипных правил поведения не только не исключает, но и предполагает их различие. На практике юридические нормы во многих отношениях отличаются от иных, прежде всего религиозных, регуляторов. Анализ соотношения собственно правовых норм с другими (прежде всего – религиозными) правилами поведения и их взаимодействия позволяет говорить о том, что в исламской системе социально-нормативного регулирования в качестве самостоятельного имеется правовой элемент – исламское право в узком, юридическом, смысле.

Конечно, самостоятельность исламского права как юридического явления и его независимость от религиозных постулатов ислама относительны. Было бы неверным утверждать, что между ними нет никакой связи. Более того, исламское право является самостоятельной правовой системой (семей), специфика которой заключается, прежде всего, в сложном сочетании в нем религиозного и собственно юридических начал. Анализ их соотношения позволяет лучше понять основные характерные черты исламского права, отличающие его от других правовых систем (семей).

* Леонид Рудольфович Сюкияйнен – доктор юридических наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Москва).

Переплетение иррационального и рационального моментов во многом предопределяет идейную основу исламского права, пронизывающие его ценности, а также общую направленность исламского правосознания, включая правопонимание и стиль мышления мусульманских юристов. Если исходные начала исламской правовой теории носят преимущественно религиозный характер, то в самом позитивном исламском праве как системе действующих юридических норм заметно преобладают рациональные моменты. Причем историческая тенденция на протяжении многих веков состояла во все более заметном выделении в общей исламской системе социально-нормативного регулирования исламского права как юридического явления. Такой вывод наглядно подтверждается опытом правового развития многих мусульманских стран.

Вплоть до XIX в. исламскому праву принадлежало центральное место в правовых системах мусульманских стран, где оно играло роль основного регулятора брачно-семейных, имущественных и даже уголовно-правовых отношений, применялось при решении ряда административно-финансовых и государственно-правовых вопросов. Однако со второй половины прошлого столетия в положении исламского права произошли серьезные изменения, в результате которых сфера его действия в наиболее развитых странах стала ограничиваться главным образом регулированием отношений личного статуса (брачно-семейные вопросы, завещание, наследование, опека, попечительство, правовой режим вакуфного имущества и т.д.). В наши дни ни в одной из них исламское право не является единственно действующим правом. Более того, в большинстве случаев оно уже не выступает центральным элементом правовой системы. В то же время исламское право не утратило здесь полностью своей роли комплекса действующих норм, хотя и в модифицированном виде.

Анализ современных правовых систем мусульманских стран под углом зрения влияния на них шариатского наследия ставит ряд вопросов, касающихся нынешнего состояния исламского права. В частности, для его характеристики важнейшее значение имеют те изменения, которые происходят в форме и технико-юридическом содержании современного исламского права в результате кодификации отдельных его отраслей, включения его норм, принципов и институтов в законодательство. Отметим в этой связи, что на протяжении веков исламское право развивалось в традиционной форме доктрины (фикха) различных школ – толков (мазхабов), которые порой остро соперничали друг с другом. Роль иджтихада ограничивалась развитием фикха внутри этих мазхабов. В ориентации на определенный толк заключалась сила исламского права (фикха) – единая логика и стройность, которые, правда, нарушались несовпадением взглядов внутри каждой школы и не всегда отвечали строгим юридическим критериям.

С середины XIX в. происходят глубокие изменения в статусе толков и роли, отводимой иджтихаду. Связано это с тем, что современное действующее исламское право существенно отличается от традиционного по своей форме, содержанию, соотношению с позитивным законодательством. В современных правовых системах исламское право сравнительно редко выступает в традиционной форме доктрины, которая остается ведущим его источником в немногих странах и лишь применительно к отдельным отраслям. В большинстве случаев его нормы закрепляются в принимаемом государством законодательстве. В итоге доктрина (фикх) в качестве основного источника исламского права уступила место законодательству.

Все это свидетельствует о формировании в настоящее время своего рода «современного» исламского права, которое отличается рядом существенных особенностей. Кодификация фикха или включение исламских правовых принципов, норм и отдельных институтов в основанное на заимствовании европейских правовых образцов законодательство – яркий пример современного взаимодействия исламской и европейской правовых культур. Отметим в этой связи, что для шариата всегда было характерно взаимодействие и сосуществование с другими правовыми системами. Он никогда не был единственным действующим правом в мусульманском мире. Например, в арабских странах наряду с шариатом на протяжении веков применялись иные правовые нормы – правила немусульманских конфессий по брачно-семейным вопросам, акты государственных органов (часто отходившие от шариата), иностранное право (в том числе в силу режима капитуляций), местные обычаи, которым придавалось правовое значение. Восприятие в XIX в. наиболее развитыми мусульманскими (прежде всего, арабскими) странами европейских правовых образцов, которым исламское право уступило центральное место в правовых системах, было подготовлено всей предшествующей историей правового развития мусульманского мира, а также объяснялось особенностями самого исламского права как системы, открытой к восприятию чужого опыта.

Исламские и европейские правовые институты и правовые культуры в целом еще более активно взаимодействуют в современных правовых системах мусульманских стран, прежде всего на уровне норм законодательства и правосознания. Важно иметь в виду, что само современное исламское право сложилось и эволюционирует главным образом под решающим влиянием европейских правовых моделей. В целом взаимодействие указанных двух культур происходит в нескольких основных формах: 1) параллельное регулирование сходных вопросов в отношении мусульман и немусульман (право личного статуса); 2) включение исламских правовых норм, принципов и институтов в законодательство, ориентирующееся на европейские образцы, и наоборот; 3) введение в действие законодательных ак-

тов, которые не могут быть однозначно отнесены к исламской или к европейской правовой системе, т.е. представляют собой их синтез; 4) принятие законодательства, которое по своему содержанию и основным конституционным подходам базируется на шариате, а по форме и технико-юридическим особенностям воспроизводит европейские правовые образцы.

Иначе говоря, во многих мусульманских странах сложилась своя национальная правовая культура, в которой органично сочетаются достижения исламской и европейской правовых цивилизаций в их единстве и взаимопроникновении.

Конечно, исламская и европейская правовые культуры не только позитивно взаимодействуют, но и конкурируют друг с другом. Это проявляется на уровне применения и толкования законодательства, построенного по определенной правовой модели, юристами с иной правовой культурой, а также на уровне правосознания. В частности, профессиональное правосознание в большинстве мусульманских стран отчетливо тяготеет к европейской правовой культуре, а массовое – продолжает в целом ориентироваться на традиционные исламские ценности. Конфликт может проявляться также в неприятии немусульманами законодательства, основанного на шариате, на том основании, что оно ассоциируется с исламом – религией, а не с правом в собственном смысле, правовой культурой ислама (это особенно заметно на примере уголовного права).

Мусульманское право и российское законодательство

Вывод о возможности взаимодействия и сосуществования европейской и исламской правовых культур в рамках одной национальной правовой системы актуален и для России. Но если в исламском мире в целом главная теоретическая проблема заключается в обосновании допустимости рецепции европейского права, то в нашей стране, наоборот, речь идет о возможности обращения к исламскому праву и его доктрине в качестве источника права в рамках европейской правовой традиции.

В этой связи напомним, что в дореволюционной России элементы исламского права применялись в юридической практике. На Северном Кавказе такое положение сохранялось до конца 20-х гг. прошлого столетия. В настоящее время в некоторых российских регионах предпринимаются попытки возродить исламские правовые традиции, поэтому вопрос о будущем исламского права в России приобретает особую актуальность. И если мы считаем необходимым использование опыта других правовых систем, прежде всего европейских, удачные решения которых активно осваиваются, то в принципе нельзя исключать и возможность обращения к исламской правовой культуре, используя ее потенциал в правовом развитии нашей страны.

Особенно важно иметь это в виду при разработке правовых решений в регионах России с преобладающим мусульманским населением. Власть здесь лишь укрепила бы свои позиции, если бы в основе ее правовой политики лежал принцип соотнесения принимаемого законодательства с исходными началами исламского права. Для этого при законодательных органах целесообразно создавать консультативные структуры, которые могли бы оценивать готовящиеся правовые акты с исламских правовых позиций. Предметом подобного осмысления должны стать и договоры между федеральным центром и соответствующими субъектами Российской Федерации. Эти договоры приобретут дополнительный авторитет, если будет показано их соответствие исламскому праву. Вновь заключаемые договоры полезно было бы подвергать такой экспертизе еще в ходе их подготовки.

Использование отдельных норм исламского права в официальных правовых актах не противоречит общим принципам российского законодательства, а для осуществления религиозных прав мусульман, гарантированных (как и прав других верующих) ст. 28 Конституции России, обращение к исламскому праву просто неизбежно, потому что многие культовые вопросы ислам относит к области права. Конкретные организационно-правовые меры (направленные на создание условий для совершения молитвы, осуществление паломничества, соблюдение поста и т.д.) должны приниматься органами власти с учетом соответствующих положений исламского права. Но дело не ограничивается религиозно-культовыми вопросами. Возрождение ислама в ряде регионов нашей страны неизбежно ставит вопрос о законодательном закреплении некоторых элементов исламской правовой культуры в местах компактного проживания приверженцев ислама.

Следует сразу оговориться, что обращение к основам шариата и исламского права может иметь место только при соблюдении двух важных взаимосвязанных условий. Первое – последовательно правовой подход к отбору и использованию исламского наследия. Для России, где мусульмане составляют конфессиональное меньшинство, а государство имеет светский характер, единственно приемлемым является освоение не шариата вообще, а именно исламского права. Светская правовая система может воспринять лишь те элементы исламского образа жизни, которые в нее вписываются, а значит – напрямую не связаны с религией. При таком условии обращение к наследию ислама дает возможность использовать опыт оригинальной правовой системы, не нарушая светского характера государства.

Вторым условием освоения достижений исламской правовой культуры является их совместимость с общими началами российской правовой системы, прежде всего – конституционными. При этом речь идет не только о соответствии положений исламского права указанным началам, но и о том, чтобы воспринимаемые принципы и нормы гармонично вписывались в

правовую систему России по своим технико-юридическим, структурным характеристикам. О том, что такая адаптация реальна, свидетельствует опыт современных мусульманских стран, изучение которого весьма актуально для России. При соблюдении указанных условий учет отдельных норм, принципов, институтов исламского права и включение их в правовую систему европейского образца – вполне вероятная перспектива развития законодательства ряда республик в составе Российской Федерации.

В этой связи специального внимания заслуживает так называемый личный статус – отрасль исламского права, регулирующая важнейшую сторону правового положения мусульман. Предметом данной отрасли являются брачные, семейные и наследственные отношения, взаимные обязанности родственников, опека, попечительство и некоторые другие примыкающие к ним вопросы. Поскольку большинство норм по личному статусу содержится в основополагающих источниках исламского права – Коране и сунне, – для мусульман они имеют особое значение. Важно подчеркнуть, что и за другими конфессиями ислам признает право строить аналогичные отношения (прежде всего брачно-семейные) в соответствии с принятыми у них правилами. Причем регулирование личного статуса по конфессиональному признаку характерно не только для современного мусульманского мира, но и для ряда других государств, например, многих африканских стран, включая ЮАР, а также для Израиля, Индии и даже Греции, где мусульмане в брачно-семейных отношениях придерживаются норм исламского права, закрепленных специальным законодательством.

В России эти отношения не поставлены в зависимость от вероисповедания заинтересованных лиц, но это не означает, что отдельные положения данной отрасли исламского права не могут быть использованы. Российская Конституция в принципе такую возможность допускает, относя семейные вопросы к области совместного ведения Федерации и ее субъектов. Это позволяет республикам с преобладающим мусульманским населением принимать по указанным вопросам законы, учитывающие отдельные положения исламского права. Понятно, что речь идет о закреплении именно правовых принципов и норм, а не о регулировании семейных отношений по религиозному признаку. Кроме того, указанные положения могут приниматься только при условии плавного, поэтапного включения в соответствующее законодательство тех исламских правовых предписаний, которые по своему содержанию совместимы с общими началами российского права, а по своей форме – с современной российской правовой культурой. Примером может служить брачный договор, тщательно разработанный в исламском праве, выводы которого вполне могут использоваться региональным законодательством для детального регулирования данного института семейного права.

Перспективным представляется и опыт решения вопросов наследования, опеки, попечительства и благотворительности в исламском праве. Примечательно, что хотя они считаются институтами личного статуса, регулирующее их законодательство во многих мусульманских странах распространяется на всех граждан вне зависимости от конфессиональной принадлежности и не воспринимается как закрепление религиозных постулатов. Это косвенно подтверждает правовой характер указанных институтов.

В частности, для регулирования благотворительной деятельности несомненный интерес может представить институт вакфа – имущества, изъятого из оборота и предназначенного для использования в благотворительных целях. Отточенный исламской правовой доктриной на протяжении столетий этот институт ранее широко использовался для поддержки образования и науки, а в настоящее время применяется еще и для финансирования социальных программ. Причем исламское право значительно эффективнее, нежели действующее российское законодательство, регулирует правовой статус и взаимные права и обязанности трех основных сторон благотворительной деятельности – донора, выгодополучателя и лица, уполномоченного управлять вакуфным имуществом и направлять получаемые от его эксплуатации доходы на удовлетворение потребностей адресата помощи.

В гражданском и коммерческом законодательстве ряда республик могут найти свое место отдельные виды сделок, детально разработанные в исламском праве, в том числе относящиеся к банковской деятельности. В последние десятилетия исламские банки получили распространение не только в мусульманском мире, но и в некоторых западных странах, например, в Великобритании и Люксембурге. Казалось бы, исламское право, известное запретом на получение процентов за предоставление кредита или просрочку погашения долга, противоречит принципам современной банковской деятельности. Однако занявшие несколько лет сравнительно-правовые исследования способствовали тому, что сделкам, осуществляемым исламскими банками, была придана форма, которая, с одной стороны, соответствует требованиям европейского банковского права, а с другой – не отходит от основополагающих принципов исламского права.

Определение направлений потенциального использования исламской правовой культуры требует детального изучения исторического опыта действия исламского права, в том числе и в России, а также новейших достижений современной исламской правовой мысли, которые отвечают правовым критериям и могут быть востребованы правовой системой нашей страны.



Рафик Мухаметшин*

Система мусульманского образования в современной России: становление и проблемы

Появление первых мусульманских учебных заведений в России в постсоветский период относится к концу 1980-х годов. Это был период спонтанного появления мусульманских учебных заведений, которые еще до конца не вписались в правовое и образовательное пространство России, не имели постоянных источников финансирования. Эти учебные заведения создавались в основном по инициативе различных зарубежных мусульманских благотворительных фондов. Они же их финансировали и поставляли преподавательские кадры. Именно благодаря их деятельности в Поволжско-Уральском регионе возникли довольно мощные центры мусульманского сепаратизма, которые, действуя самостоятельно, сумели создать влиятельные очаги исламского радикализма. Среди них особо выделялись медресе «Йолдыз» в Набережных Челнах и «Аль-Фуркан» в Бугуруслане. Особенностью радикализации ислама в этих учебных заведениях и в регионе в целом стала ее богословская нацеленность. В этом процессе, по крайней мере, на начальной стадии, отсутствовали попытки использования политических инструментов. Мусульманские радикалы через систему образования распространяли не традиционные для российских мусульман учения салафитского толка, тем самым постепенно вытесняя из обихода традиционный для региона ханафитский мазхаб. Эти учебные заведения формально находились в подчинении тех или иных духовных управлений, но, на самом деле, занимали самостоятельную позицию по отношению к ним.

Это был период эмоционального религиозного подъема, активного возвращения религиозных ценностей в Россию. Тогда считалось, что после 80-летнего атеизма очень важно возвращение религии в нашу жизнь. Но в какой форме? Этим вопросом тогда задавались немногие. Многие считали что, любые религиозные знания лучше атеистических представлений. Но жизнь показала, что все намного сложнее. И государство в этот период занимало позицию постороннего наблюдателя, особо не выстраивая внятной политики в сфере государственно-религиозных отношений, в том числе и в области мусульманского образования.

Но первые проблемы в сфере мусульманского образования, точнее первые результаты деятельности мусульманских учебных заведений воз-

* Рафик Мухаметшович Мухаметшин – доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского университета (г. Казань).

никли после появления выпускников этих медресе в мусульманских приходах России. Оказалось, что богословски вполне образованные выпускники, довольно далеки от традиций российских мусульман. Молодые имамы искренне убеждали своих прихожан в том, что истинные духовные ценности находятся за пределами традиций наших предков. Поэтому в тех приходах, где были еще носители религиозных традиций российских мусульман, там возникали разногласия между старшим поколением мусульман и молодым имамом.

Перед молодыми имамами встала еще одна сложная проблема. Им необходимо было более четко определить свою религиозную идентичность. Они стали замечать, что ислам един, но многолик и состоит из различных богословско-правовых школ, которые формируют не только мировоззренческие установки мусульманина, но и дают возможность ему адаптироваться в различных условиях, соответствующим образом воспринимать то, что происходит вокруг. Что же мог предложить в этой ситуации молодой имам, обучавшийся на родине Пророка Мухаммада? Конечно, то, чему его там учили. То, что они привезли с собой оттуда – это религиозная система, которая формировалась в условиях моноконфессионального общества. Она в условиях России неприемлема не столько потому, что не входит в рамки религиозных традиций российских мусульман, сколько из-за его ценностных ориентиров, которые признают только замкнутое конфессиональное пространство. Этой системе неведомо поведение мусульманина в реальной поликонфессиональной среде. Для него неприемлемо постоянные интеллектуальные поиски по определению своего места в этом меняющемся мире. Это учение негативно влияет, в первую очередь, на молодежь, которая, полностью доверившись этому учению, кичится своим духовным превосходством, пытается противопоставить себя иным единоверцам. В конечном счете от окружающих она получает непонимание и неприятие. Это озлобляет молодежь и она пытается самоутвердиться радикальными методами. Так, кого же готовили первые мусульманские учебные заведения? Интеллектуально ограниченную и национально обезличенную группу молодых людей, убеждающих окружающих в правильности того ислама, которому они приобщились далеко от своей родины.

Светская интеллигенция за эти годы так же не способствовала формированию полноценной системы мусульманского образования. Она, наоборот, показала непробиваемое постоянство в своих атеистических убеждениях. В процессе религиозного возрождения она до сих пор выступает посторонним наблюдателем. Ее позицию определяет высокомерно-уничжительное отношение к современному мусульманскому духовенству: «пока основы ислама объясняют на таком примитивном уровне, пожалуй, в мечеть я ходить не буду. А потом видно будет». Если уж она заговорит об

исламе, то обязательно перейдет к восхвалению джадидизма как «надежды и опоры» российского ислама.

К сожалению, остается только констатировать, что процесс возвращения религии в российское общество в 1990-е годы не стал духовно консолидирующим фактором. Наоборот, мы видим, что в отношении к исламу процесс поляризации представлений все больше и больше усугублялся.

Эта проблема, местами переросшая в противостояние между старшим и молодым поколением мусульман, еще раз высветила актуальность и острую необходимость создания полноценной системы мусульманского образования. Создание именно такой системы, которая строилась бы на исторических традициях и была бы адаптирована к российской действительности.

В этот период возникла еще одна проблема, которая была обусловлена необходимостью определения места мусульманских учебных заведений в российском правовом и образовательном пространстве. Казалось бы, эта проблема не должна была возникнуть, поскольку учебные заведения, находящиеся в юрисдикции ДУМ в регионах России, готовили имамов для своих же приходах.

Эта проблема имела и другую сторону. Так, по сведениям ДУМ РТ, в 2006 году обеспеченность действующих мечетей Татарстана профессионально подготовленными священнослужителями не превышало 15 процентов. Это свидетельствовало о том, что на религиозное образование необходимо было взглянуть шире, в контексте решения многих проблем всего общества. Задачи, стоящие перед религиозными учебными заведениями, не сводились только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Их цель должна была быть намного шире – подготовка нового поколения мусульманской интеллигенции, способной активно участвовать в возрождении и оздоровлении российского общества, деформированного советской властью. Это очень важная проблема не только для религиозных деятелей. В этой связи первоочередной задачей стало определение правовых основ деятельности религиозных учебных заведений, их лицензирование и аккредитация. Не трудно было себе представить внутреннее состояние молодого специалиста, проучившегося 4-5 лет в нелегитимном медресе и получившего диплом, не признаваемый государством.

Поэтому неудивительно, что практически все религиозные учебные заведения России работали по лицензиям, полученным в региональных министерствах и департаментах образования, которые в свою очередь, имели право выдавать лицензии только учебным заведениям низшего звена. Эта проблема связана не только с правовым статусом учебных заведений, она прямо и непосредственно касается и их выпускников, которые практически не задерживались в мечетях, поскольку у общин не было мате-

риальных возможностей содержать имамов. Имама, приехавшего в село, необходимо было обеспечить жильем, надо платить было ему зарплату. Если эти условия не выполнялись, молодой имам не оставался в деревне.

Выход из создавшегося положения многие ДУМ видели в более четком определении правового статуса медресе, которые могли бы дать дипломы государственного образца. Если бы шакирды наряду с религиозными знаниями получали в медресе соответствующие дипломы, признаваемые государством, дающие право работать в государственных учреждениях, то они наряду с обязанностями имамов могли бы исполнять многие другие функции (в частности, работать в школах). Правда, до сих пор существует и другая точка зрения: если будущий имам параллельно получит и светское образование, то он, получив возможность выбора, в мусульманский приход вряд ли пойдет. С такой позицией, действительно, нельзя не согласиться.

Итак, первоначально система мусульманского образования во всей центральной России была выстроена при финансовой и кадровой поддержке международных мусульманских благотворительных фондов, которые в начале 1990-х гг. полностью контролировали эту сферу. Начиная с середины 90-х гг. ситуация внешне несколько изменилась. Многие международные фонды в России вынуждены были свернуть свою деятельность, в связи с этим арабские преподаватели ушли из религиозных учебных заведений. Их заменили, в основном, российские преподаватели, которые обучались у этих же арабов или же в мусульманских странах. Выстроенная арабами система образования не перестала функционировать, поэтому религиозные учебные заведения различного типа до сих пор не имеют четкой национальной и богословской ориентации. Так называемый модернизированный «чистый» ислам, преподаваемый в мусульманских учебных заведениях России, усердно освобождающийся от мазхабических традиций, пренебрежительно относящийся к этническому компоненту и не признающий систему обычаев и обрядов, больше создавал проблем, чем обеспечивал исламское возрождение в стране.

Так, на сегодняшний день количество мусульманских учебных заведений в Татарстане достигло 10. С точки зрения удовлетворения потребностей мусульманских общин республики данное количество является оптимальным. В республике сегодня функционирует около 1300 мусульманских общин. Если иметь в виду, что мусульманские учебные заведения Татарстана каждый год выпускают около 100 имамов, то не сложно посчитать, что за годы функционирования этих учебных заведений они могли бы удовлетворить потребности татарстанских мечетей в имамах. Но, по сведениям Духовного управления мусульман РТ, сегодня общины республики только на 10-15% обеспечены образованными имамами.

Дело в данном случае, естественно, не только в нежелании выпускников мусульманских учебных заведений работать в сельских мечетях. Сегодня, действительно, первичные мусульманские общины – **махалля** – на местах не имеют возможности на свои средства содержать духовенство и учебные заведения, строить или ремонтировать мечети и медресе. Они, хотя и получили государственную регистрацию, но еще не стали самостоятельной ячейкой мусульманского сообщества. Но каковы их основные принципы функционирования, этот вопрос, по сути дела, до сих пор остается открытым. В каком виде она должна быть воссоздана в современных условиях? Дело в том, что классическая мусульманская община является продуктом аграрно-традиционного общества. А сегодня речь может идти об их возрождении в условиях индустриального или индустриально-ориентированного общества. При этом нужно иметь в виду, что в условиях индустриального общества людей объединяют не столько традиционные личные взаимоотношения и привязанности в рамках своей религиозной общины, сколько превращенную в идеологию цели и символы. Ислам сегодня перестал быть только формой семейного и общинного самосознания и стал важнейшим элементом этнического самосознания и идеологического осмысления современной действительности.

У религиозных деятелей пока нет готовых рецептов решения возникших проблем. Но, к сожалению, нет и четкого понимания того, что их надо решать за счет внутренних резервов, не формируя потребительской психологии. Пока еще нельзя сказать, что сегодня мусульманское сообщество России повернулось лицом к духовным и религиозным традициям мусульман страны, которые имеют многовековой опыт создания особого мусульманского сообщества, способного функционировать в поликонфессиональной среде.

Новым этапом в становлении системы мусульманского образования можно назвать появление в России исламских университетов в конце 1990-х годов. Первым таким университетом стал Российский исламский университет, открытый в 1998 году в Казани¹. Потом исламские университеты появи-

¹ Российский исламский университет (РИУ) – одно из первых и крупнейшее в России и странах СНГ исламское высшее учебное заведение. Университет был основан в г. Казани в 1998 году. Учредители РИУ – Совет муфтиев России, Духовное управление мусульман Республики Татарстан, Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан. Своей основной задачей РИУ видит формирование нового поколения мусульманской интеллигенции России, восстановление традиций просвещенности, возрождение нравственности и духовности мусульманских народов. Доминирующей религиозно-правовой школой, принятой в университете, является мазхаб имама Абу Ханифы. В университете принимаются только лица мусульманского вероисповедания.

Образовательная деятельность в РИУ осуществляется в религиозном и светском направлениях на факультетах исламских наук и теологическом.

лись в Уфе, Москве, Махачкале, Нальчике и, наконец, в Грозном. Это, было не только появление новых типов мусульманских учебных заведений, но и новый этап в формировании государственно-исламских отношений. Именно в этот период в обществе, в том числе и во властных структурах появилось понимание того, что необходимо создавать условия для возвращения в духовную и общественно-политическую жизнь российского общества не оторванных от реальной жизни религиозных ценностей, а тех традиций, которые российскими мусульманами уже выработаны в течение многих веков. Сегодня, действительно, необходимо подготовить мусульманских религиозных деятелей и богословов, которые могли бы понять потребности и особенности поликонфессионального общества и правильно ориентироваться в российском обществе.

Мусульманские учебные заведения, особенно университеты, безусловно, призваны решать свою главную задачу – подготовку высокообразованных религиозных деятелей. Но, ясно, что в современных условиях такое учебное заведение как университет не может ограничиваться только подготовкой религиозных деятелей. Поэтому одной из главных задач для университетов стала подготовка мусульманской интеллигенции и богословов. Потому что в обществе должно появиться прослойка интеллигенции, которая должна нести объективную информацию об Исламе и тем самым, если и не ликвидировать полностью, то, по крайней мере, сузить почву для распространения исламофобских настроений и поддерживать традиции толерантных отношений.

Факультет исламских наук готовит бакалавров по кораническим и шариатским наукам. Поступающие на факультет исламских наук проходят годичное обучение на подготовительном отделении. Количество студентов – 80. На заочном отделении учатся 250 человек.

Теологический факультет готовит бакалавров и магистрантов с углубленным изучением исламского богословия, бакалавров по исламской экономике и лингвистике. На факультете также имеется заочное отделение. На теологический факультет к обучению принимаются юноши и девушки. Количество студентов – 150, на заочном отделении обучаются 350 человек.

На подготовительном отделении обучается 30 человек.

Обучение в РИУ бесплатное. Общее количество студентов на 1 сентября 2010 г. – 860 человек.

Обучаются студенты из 45 регионов России, из всех стран СНГ, а так же из Турции и Палестины.

Выпускники РИУ работают имамами, занимаются просветительской и образовательной деятельностью в Республике Татарстан, в духовных управлениях мусульман стран СНГ (Казахстан, Узбекистан, Кыргызстан), регионах Российской Федерации (Красноярская, Свердловская, Пермская, Оренбургская, Самарская, Магаданская, Пензенская, Нижегородская области, республики Башкортостан, Мордовия и на Дальнем Востоке).

Основная учебно-методическая и научная деятельность осуществляется в рамках кафедр РИУ: мусульманского права, исламского вероучения, естественно-гуманитарных дисциплин, филологии и страноведения. В 2010 году открыта кафедра ИСЕСКО «арабский язык и исламская цивилизация». Всего на кафедрах преподают 42 человека.

В 2009 году вуз стал членом Федерации университетов Исламского мира (ФУИМ).

Проблем у появившихся мусульманских учебных заведений, конечно, много.

1. Кадровая проблема. За последние годы в этой области произошли кардинальные изменения, среди которых можно назвать то, что учебные заведения, в основном, формировали преподавательский корпус из своих кадров, которые получили богословское образование в крупнейших международных мусульманских вузах Египта, Малайзии, Иордании, Сирии и других стран. Отрадно и то, что среди преподавателей есть и выпускники своих вузов, которые совершенствовали свои знания в других учебных заведениях. Но среди преподавателей еще мало кандидатов и докторов наук, наличие которых для полноценного развития российского вуза является обязательным. Правда, эти преподаватели, хотя и высокой профессиональной подготовкой, но представляют совершенно разные богословские и педагогические школы. Это создает массу проблем в выстраивании единой системы образования. Это еще раз свидетельствует о том, что необходимо ускорить процесс возрождения традиций российского мусульманского богословия.

2. Финансирование. У религиозных учебных заведений, как и у духовных организаций, нет стабильных финансовых ресурсов и материально-технической базы. Мусульманское сообщество России до сих пор не сумело выстроить систему благотворительных фондов, вакуфная собственность также не работает, религиозные организации, позиционирующие себя как фонды «Закят» не выполняют свои прямые обязанности. Это, безусловно, формирует, в какой-то степени, приспособленческую позицию, которая, в первую очередь, проявляется во внешней лояльности к властным структурам. Но эта лояльность не всегда подкрепляется финансовой поддержкой со стороны государства, и поэтому приходится учитывать интересы и тех, кто оказывает финансовую поддержку извне. Такая ситуация создает проблему в сфере богословского осмысления ислама, особенно в области распространения того или иного мазхаба.

2007 год в плане финансовой поддержки мусульманских учебных заведений со стороны России стал поворотным. В этом году правительством России принято распоряжение «О содействии подготовке специалистов по истории и культуре ислама», на основе которого пять мусульманских вузов России приступили к реализации этой программы. Эта программа, безусловно, открывает новые возможности по решению многих проблем, в первую очередь по учебно-методическому обеспечению, совершенствованию организации учебного процесса и повышения квалификации преподавателей. Но, к сожалению, механизм реализации этой программы пока очень несовершенен. Программа мусульманские вузы жестко привязывает к конкретному светскому вузу и соответственно поддержку самих мусульманских вузов делает не прямой, а опосредованной.

Начиная с 2007 г. развернул активную деятельность Фонд по поддержке исламской науки, образования культуры, который выделяет гранты и на поддержку учебного процесса, научно-издательской деятельности мусульманских учебных заведений.

3. Правовой статус. Эта проблема для религиозных учебных заведений в светском государстве всегда вызывала массу проблем. Для решения этой проблемы была внесена поправка в федеральный закон «Об образовании», который для религиозных учебных заведений открыл новые возможности. По крайней мере, они могут в своем правовом статусе подняться до уровня государственных учебных заведений и выдавать диплом государственного образца своим выпускникам.

4. Учебно-методическая работа. Формирование полноценной издательской системы также связано с подготовкой соответствующих кадров. В этой сфере особую озабоченность вызывает учебно-методическая литература, которая издается и используется в качестве учебников в мусульманских учебных заведениях. За 15 существования мусульманских учебных заведений в России не подготовлен ни один учебник, написанный с учетом местных традиций мусульман. Вся литература, используемая в мусульманских учебных заведениях привозная или переизданные дореволюционные учебные пособия. Они, вполне естественно, совершенно не учитывают особенности ислама в стране и современные реалии в системе образования. У шакирдов, обучающихся по этим учебникам, формируют убеждение о том, что у российских мусульман не было соответствующих учебников и, соответственно, своей богословской мысли. Хотя известно, что богословы мусульманских народов России по всем основным разделам исламской догматики писали блестящие учебники, которые до сих пор используются в республиках Центральной Азии.

Сложность и неоднозначность ситуации в мусульманской умме России заключается в том, что процесс возвращения исламских ценностей в общество сопровождается попыткой смены традиционной обрядовой системы. Неподготовленному человеку и непосвященному в специфику ислама в различных регионах страны эти изменения преподносятся как возвращение в лоно истинного ислама. И поэтому только развитая система мусульманского образования способна внести позитивные коррективы в этот сложный процесс возвращения ислама в общественно-политическую жизнь российского общества.



Тауфик Ибрагим*

Толерантность – коранический императив

Как для налаживания позитивного диалога и взаимопонимания с другими религиозными традициями, так и для утверждения и упрочнения демократических свобод в странах ислама, необходимо активизировать деятельность по идеологическому разоружению эксклюзивистского ригоризма и воинственного джихадизма. Важнейшим шагом в этом направлении призвано стать освобождение исламского учения от тех средневековых толкований и наслоений, которые существенно затмили подлинную толерантно-плюралистическую установку коранического послания¹.

Как известно, с монотеистической идеей, общей для всех трех авраамических религий (иудаизма, христианства и ислама), сопряжена концепция о единстве человечества. Подобно Библии, Коран провозглашает метафизическое единство/равенство людей как творений единого Бога, призванных служить Ему. Как и Библия, Коран проповедует этническое единство человечества, ибо все люди составляют одну семью, будучи сыновьями общих прародителей – Адама и Евы. Но именно в Священном Писании мусульман универалистское понимание монотеизма впервые дополняется новым измерением – профетолого-сотериологическим. С самого начала человеческой истории, сразу после удаления Адама и Евы из Рая, Бог обещал людям водительство: даровать Откровение, Писания и Пророков, следование которым обеспечивает счастье и в этом мире, и в ином (2:38)².

Согласно Корану, профетологическое водительство универсально, всеобщее, ибо не было ни одного народа, в котором Бог не воздвиг пророка-наставника (13:7; 16:35). И все пророки проповедовали единую религию (4:163; 21:92; 23:51-52; 42:15), ядро которой составляет единобожие (16:36; 21:25; 41:14). В этом смысле все богооткровенные религии равны, и никакая группа не имеет монополии на истину.

Осуждая эксклюзивизм, Коран неоднократно провозглашал, что для вечного спасения Бог поставил лишь два условия – веру в Него и творение добра. В частности, аят 69 суры 5 благовествует:

* Камель Тауфик Ибрагим – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, председатель Российского общества исламоведов (г. Москва).

¹ Подробнее см.: Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород, 2007.

² Здесь и далее Коран цитируется в нашем переводе.

Воистину, верующие [в Коран],
 Иудеи, сабеи и христиане,
 Всякий кто верует в Бога и Судный день,
 Верша добрые деяния, –
 О них не должно тревожиться
 И не знать им печали.

Эти два критерия Писание особо подчеркивает в ходе полемики с притязаниями на религиозную исключительность со стороны аравийских иудеев и христиан. Каждая из двух конфессий кичилась своим Божьим избранничеством: и те, и другие горделиво заявляли, что только они – сыны и любимцы Божьи (5:18), единственно водимые Господом, а посему лишь следование им гарантирует выход на путь истины (2:135) и вступление в Рай (2:111-112).

Видимо, эксклюзивистские мысли еще во времена Пророка приходили в голову кому-то из приверженцев новой веры, ислама. И в увещание таковым Писание подчеркивает:

Не как вы, [последователи Мухаммада], то себе мните
 И не как-то себе мнят люди Библии;
 Нет же –
 Кто содеет зло, получит за это...,
 А кто, будь то мужчина или женщина,
 Творит добро при вере [в Бога],
 Войдет в Рай. (4:123-124).

Увы, звучащее в этих и многих других айатах Корана осуждение эксклюзивизма не было услышано подобающим образом. Более того, большинство мусульманских богословов, ссылаясь на само Писание, говорит об исламе как о единственной религии, обеспечивающей вечное спасение.

Выступающие от имени Корана эксклюзивисты чаще всего цепляются за айаты 19 и 85, суры 3, интерпретируя их в том смысле, что именно ислам представляет собой единственно угодное Богу исповедание³. Но эта интерпретация идет вразрез с вышеупомянутыми айатами 2:112, 4:123-124 и 5:69, которые недвусмысленно свидетельствуют, что для вечного спасения Бог поставил лишь два условия – веру в Него и творение добра.

³ См., например, перевод и комментарии к этим айатам: «Воистину, религией у Аллаха является ислам»; «От того, кто ищет иную религию, помимо ислама, это никогда не будет принято» (Э. Кулиев. Смысловый перевод Священного Корана. Медина, 1425х.); «После того, как Мухаммад... был избран Аллахом посланником, тот, кто выберет какую-нибудь религию, а не ислам и его шариат, вызовет недовольство Аллаха, и... в будущей жизни будет ему мучительное наказание» (аль-Мунтахаб: толкование Священного Корана. Каир, 2000).

Помимо указанных откровений, о несостоятельности эксклюзивистского толкования аятов 3:19, 85 говорят и другие отзывы Корана о современниках Пророка из числа иудеев и христиан Аравии, и сие при всем их отклонении от собственно иудейской и, соответственно, христианской ортодоксии и при всей их вражде (особенно иудеев) к Пророку и вооруженных столкновениях с мусульманами. В частности, аяты 3:113-114 отмечают:

Не все они одинаковы, приверженцы Библии.
Есть среди них благочестивые,
Кто проводит ночи в чтении откровений Божьих,
Творя молитвы;
Они веруют в Бога и Последний день,
Склоняя к благу, остерегая от дурного,
Усердствуют в добрых делах;
Таковые истинно праведны.

А в суре 7 об иудеях сказано:

И в народе Моисеевом есть такие,
Кто следует путем истины,
Кто справедливо судит по ней. (7:159).

Эксклюзивистская интерпретация аятов 3:19, 85 некорректна и в другом отношении. Фигурирующее в арабском оригинале слово «ислам» действительно впоследствии стало обозначать религию, проповедуемую пророком Мухаммадом. Но в Коране это слово, как и производные от него, имеют и более широкий смысл, выражая идею преданности Богу и покорности Его воле. Поэтому, согласно Корану, все богооткровенные религии суть ислам, а их приверженцы – муслимун, «мусульмане». И Писание широко прилагает такие эпитеты к доисламским пророкам и их последователям⁴. Да и сам контекст этих аятов также указывает на употребление здесь слова «ислам» именно в широком смысле⁵.

Согласно Корану, плюрализм в мире, различия людей в языках и цвете кожи суть «знамения Божьи для людей знающих» (30:22), проявление Его высшей мудрости. Конфессиональным разнообразием Всевышний испыты-

⁴ В частности, к Ною (70:72), Аврааму и Измаилу (2:128; 3:67), Лоту (51:36), Иосифу (12:101), Моисею (10:84), Соломону (27:42). Авраам и Иаков завещали своим потомкам умереть только «мусульманами» (2:132), а апостолы Иисуса (*хавариййун*) провозглашали себя «мусульманами» (5:111).

⁵ Первый аят следует за упоминанием свидетельства, данного Богом, а также ангелами и учеными мужами о том, что нет божества кроме Него. А второй аят завершает аяты, в которых говорится о покорности (*асляма*) Богу всех, кто на небесах и на земле, и о заповеди верить во всех пророков, не делая между ними различия.

вает людей в дарованных им откровении, разуме и свободе – воспользуются ли они ими для подобающего служения Ему, нравственного совершенствования и конструктивного сотрудничества, или наоборот:

Каждой [общине] Мы установили [свой] закон и путь.
Если бы Бог захотел,
Сделал бы вас единой [религиозной] общиной.
Но [Ему было угодно иначе],
Дабы испытать вас в дарованном вам.
Так соревнуйтесь меж собою в деяниях добрых.
К Богу вы возвратитесь,
И Он поведаст вам [истину] о том,
В чем было различие меж вами (5:48).

Бог распределил людей по племенам и народам, дабы лучше они знали друг друга (49:13). Для углубления взаимопонимания с другими общностями мусульмане должны вести диалог, притом «наиблагообразнейшим образом», максимально позитивным, конструктивным и доброжелательным – со всеми иноверцами (16:125), но особенно с «людьми Писания» из числа христиан и иудеев (29:46).

Учредив разные религии, Бог предрешил сохранить такое многообразие до Судного дня (2:213; 10:19). Поэтому коранические откровения предостерегают от стремления к насильственному объединению людей под знаменем одной-единственной религии. Еще пророк Ной, отвергнутый своим народом, вопрошал:

Неужели, сородичи, вы думаете,
Что если дарованное мне Господом [послание]...
Останется не постижимым для вас,
Неужели мы станем навязывать его вам,
Раз оно вам ненавистно?! (11:28).

Пророку же Мухаммаду Всевышний в разных сурах напоминает:

Была бы на то воля Божья,
[Аравитяне] не были бы многобожниками, –
Мы не ставили тебя над ними надзирателем! (6:107).
Если бы Господь того восхотел,
Все, кто на земле, уверовали бы;
Неужто станешь ты заставлять людей
Насильно обращаться в веру?! (10:99).
Как бы ты ни старался,
Большинство людей не уверует (12:103).

А аят 2:256 предельно четко формулирует принцип ненасилия в вопросах вероисповедания:

Нет принуждения в религии,
[Ибо] уже ясно проступает
Отличие истинного пути от ложного⁶.

Айату 2:256 вторит следующий:

Объяви им: «Вот она, исходящая от Бога истина;
Кто хочет – пусть уверует,
А кто не хочет – волен отказаться» (18:29).

Исключительно оборонительную цель вооруженной борьбы Коран подчеркивал во всех своих откровениях, ее санкционирующих. Первые такие аяты (22:39-41), сошедшие на втором году хиджры, начинаются так:

Тем, кто подвергался нападению,
Кто претерпевал притеснения,
[Отныне] дозволено [сражаться].
Беззаконно изгнаны они из жилищ своих
Только за исповедание
Бога [единым] господом их.

А аят 2:190, ниспосланный немногим позже, категорически остерегает мусульман:

Сражайтесь за дело Божье
С теми, кто воюет против вас,
Но не чините агрессии,
Ибо Бог не любит агрессоров. (22:40).

Воинственное толкование Писания средневековыми богословами проявляется, прежде всего, в отношении аятов 5 и 29, суры 9, впоследствии известных, соответственно, как «айат о мече» («Убивайте язычников везде, / Где только их ни встретите») и «айат о джизье» («Сражайтесь с получившими Писание [т.е. с иудеями и христианами]... / Пока не станут платить

⁶ Коранические слова «Нет принуждения в религии!» следует понимать и в смысле нормативной заповеди, и как констатацию факта – подлинная вера исходит из внутреннего убеждения, и посему не может утвердиться посредством силы. И вообще, для суждения о человеке, который отказывается принять те или иные положения веры, необходимо определить, во-первых, дошли ли эти положения до него в их подлинном толковании, во-вторых, убедился ли он в их истинности. Только при этих условиях можно говорить о его неверии перед Богом, о закрытии для него врат к вечному спасению. Ведь «Бог спрашивает с каждого только в меру возможностей его» (2:286).

джизью...»). Богословы-милитантисты считают, что эти два айата «отменяют» все исчисляемые сотнями предыдущие айаты из более 50 сур, заповедующие миролюбие и терпимость к другим вероисповеданиям, и что отныне Пророку и мусульманам было велено вести тотальную войну против иноверных: «людям Писания» (т.е. иудеям и христианам) предлагается принять ислам или платить джизью (подушный налог), а язычникам – выбирать между исламом и смертью (некоторые богословы добавляют: и джизью).

Такое прочтение искажает и Священное Писание – Коран, и пророческую Традицию – Сунну. Оно искажает Писание потому, что изложенные здесь Божьи заповеди религиозной толерантности сформулированы как универсальные принципы, а таковые не могут быть «отменены». Поэтому айатам 9:5 и 9:29 не надо придавать общий смысл, а относить их исключительно к частным случаям, по отношению к тем, кто враждует с исламом или намеревается напасть на мусульман.

С воинственной интерпретацией суры 9 не согласуются и реалии пророческого служения основателя ислама. Ведь и после этой суры, сошедшей более чем за год до его кончины, Пророк не организовал ни одного военного мероприятия против язычников или «людей Писания» с целью обращения их в ислам или получения с них джизьи, никого в пределах Аравии или за оными он не принуждал принимать его веру.

Сторонники воинственной интерпретации джихада часто апеллируют также к айату 2:193 и к близкому ему айату 8:39. Слово фитна в айатах понимается ими как «многобожие» или «искушения [многобожия]», а заповедь айатов интерпретируется в смысле повеления мусульманам сражаться за искоренение всех форм отклонения от истинной веры, «покуда религия не будет принадлежать только Богу/Аллаху»!

Несостоятельность воинственной интерпретации этих айатов еще более очевидна, чем в случае с айатами о мече и о джизье. Ибо сура 2 – одна из самых ранних мединских сур, если не самая ранняя. И все последующее служение Пророка противоречит этой интерпретации: никогда он не заставлял людей обратиться в ислам, ни один вооруженный поход мусульман времен Мухаммада (с его участием или без него) не был организован против кого-либо по причине его неверия/иноверия.

На самом же деле айаты 2:193 и 8:39 имеют совершенно противоположный, анти-насильственный смысл. Ибо в действительности слово фитна означает насильственное отвращение от веры. И данным айатам 2:193 и 8:39 более адекватен следующий перевод:

Сражайтесь с ними,
Доколе не прекратятся гонения из-за религии
И о всякой вере будет решать сам Бог.

Вразрез с кораническим принципом религиозной свободы средневековые богословы-факихы установили норму, согласно которой перемена религиозной принадлежности, уход от ислама карается смертью. Ибо ни один из аятов Писания не подтверждает такого вердикта; скорее наоборот, – все они свидетельствуют не в его пользу.

Порицая вероотступников, Коран часто не упоминает о наказании для них, а если и угрожает карой, то относит ее исключительно к потусторонней жизни, но не земной (2:217; 3:85-91; 4:137 и др.). Кроме того, надо иметь в виду конкретно-исторический контекст таких угроз. Ведь Пророк и его последователи жили в обстановке перманентной конфронтации – жестокой и порой кровавой – с враждебным языческим окружением. В подобных условиях отказ от ислама нередко означал присоединение к язычникам, воюющим с мусульманами. И такие вероотступники заслуживают наказания (не только в том мире, но и в этом!), но не за возвращение к неверию, а за переход на сторону врага. Вот почему аят 4:90, позволяя сражаться с отошедшими от ислама маловерами, строго предупреждает мусульман против агрессивных действий в отношении таковых:

Бог не дал вам права
[Воевать с теми отступниками],
Кто присоединяется к народу,
Связанному с вами договором [о ненападении],
Или кто явится к вам,
А в душе у них нет
Желания сражаться против вас...,
Кто будет держаться в стороне от вас,
Не сражаясь с вами и предлагая мир.

Примечателен и следующий факт: коранические угрозы вероотступникам адресуются именно тем из них, кто в неверии закончит свою жизнь (2:217; 3:91), а раскаявшимся отступникам обещано Божье прощение (3:89). Спрашивается: если Бог дает отступнику отсрочку до конца его жизни, то о какой смертной казни может идти речь? Ведь казненный вероотступник уже не раскается!

Коран и Сунна содержат многие свидетельства, показывающие, что за просто перемену веры Пророк никого не наказывал. А если бывали случаи приговора отступников к смертной казни, то только в связи с отягощающими преступными действиями последних. Так, в аяте 4:137 повествуется о тех,

Кто [сначала] уверовал,
Потом отвратился,
Затем вновь уверовал,
Опять отвратился...

А аят 3:72 упоминает о таких кознях мединских иудеев:

Они говорили меж собою:

В начале дня давайте обявим о своей вере

В ниспосланное последователям [Мухаммада].

К концу же дня – отречемся,

Чтоб и они отвратились от него.

Как видно, речь шла не просто о переходе из одной веры в другую, а о заговоре, имеющем цель показать, что мусульманская религия ничего не стоит. Все это происходило в Медине, где Пророк был подлинным владыкой города. И вместе с тем никто из этих злоумышленных отступников не подвергался какому-либо наказанию!

Сунна сообщает и об одном бедуине, который, явившись к Пророку в Медину, поклонился ему на верность исламу. Но на следующий день тот бедуин заболел лихорадкой, пришел к Пророку и попросил освободить его от присяги. Трижды получив отказ, он, тем не менее, отрекся от присяги и покинул город⁷. Недвусмысленное отступление от веры, за которое не последовала никакая кара!⁸

Утвердить гуманно-толерантные идеалы коранического/пророческого ислама – вот задача, стоящая сегодня перед мусульманской богословской мыслью.



⁷ Хадис передает и аль-Бухари, и Муслим.

⁸ Установив высшую меру в качестве наказания за отпадение от веры, богословы-ригористы опирались преимущественно на хадис: «Убейте того, кто поменяет свою религию». Этот хадис, передаваемый аль-Бухари, но не Муслимом, вызывает много вопросов в плане аутентичности. Но даже если и признавать хадис подлинным, следует понимать его не в буквальном значении, а в сугубо частном, ограниченном смысле – применительно к перешедшим на сторону врага отступникам, к тем, кто на современном языке именуется дезертиром или изменником Родины.

Сухейль Фарах*

Каково будущее мусульман в демократической России? Взгляд из Леванта

Российская цивилизационная структура состоит в основном из двух крупнейших этнических общностей, связанных на религиозном уровне с определенным вероисповеданием. Славянская этническая общность в большинстве своем приняла православие. Верующие же тюркской этнической общины, занимающей второе место по численности, стали в основном приверженцами суннитского ислама. Так евразийский фактор сыграл основополагающую роль в формировании общего социологического облика россиянина. От большинства западноевропейских государств Россию отличают особые отношения с народами исламского Востока. Она не только ближе к ним с географической точки зрения, но и лучше понимает их менталитет. Таково следствие ее геополитической, социокультурной и религиозной специфики. В России встретились Европа и Азия, Запад и Восток, христианство и ислам.

Приведем слова Н.С.Троицкого, одного из деятелей русского евразийского движения: «Восточные славяне, расселившиеся на всероссийских просторах, неизменно находились в контакте со своими соседями на Юге и на Востоке. Активное общение между русской и тюркской общностями во всех сферах жизнедеятельности проходит красной нитью через всю русскую историю».

Конечно, славянская общность в историческом плане сыграла огромную роль в создании русской культуры. Православие было средоточием ее религиозных и духовных начал. Тем не менее, нельзя увлекаться славяноцентризмом в понимании русской истории. Объективный наблюдатель поймет, что в этом случае уменьшается роль тюркского, азиатско-мусульманского фактора, участвовавшего в формировании культурной ткани русского общества.

Множество данных, фактов и цифр служит подтверждением заметного влияния этой общности в самых различных областях, относящихся к разным историческим этапам.

Расскажем о самом интересном.

Приведем любопытную цитату из газеты «Минбар аль-ислам», органа Духовного управления мусульман центральноевропейского региона Рос-

* Сухейль Фарах – доктор философских наук, профессор Ливанского государственного университета, академик Российской Академии образования и РАЕН (г. Бейрут, Ливан).

сии, помеченную 1995 годом: «Азиатское присутствие занимает видное место на вершине пирамиды российской власти. Цари Борис и Федор Годуновы происходили из татарского рода, исповедовавшего ислам. Пять женщин были приняты в царскую семью: Саломея Сабурова, первая жена Василия Третьего; Елена Глинская, вторая жена Василия Третьего; Наталья Нарышкина, третья жена Алексея Михайловича, мать Петра Первого; Марфа Апраксина, жена царя Федора Алексеевича».

Частыми были смешанные браки – мусульманская кровь соединялась с христианской. Один из них оказался причастен к святой святых русского православия, я имею в виду святых Бориса и Глеба. Знаменитый русский историк Карамзин в этой связи рассказывает: «Жена князя Владимира (при нем Русь приняла крещение) была из рода болгарских мусульман. Она – мать князей Бориса и Глеба, которых православная церковь первыми причислила к лику святых».

Русские историки много спорят о том, как относиться к периоду татари-монгольского ига. Одни считают его самой черной страницей русской истории. Другие видят в нем форму контакта, итог которого, в конечном счете, нельзя считать отрицательным. На Руси стали иными правила престолонаследия. Претерпел изменение этнический состав и физиологические черты русского населения. В результате миллионов смешанных браков, заключавшихся в новое и новейшее время, выросли поколения, которые не могут быть отнесены ни к чисто славянскому, ни к чисто татари-монгольскому или тюркскому типу.

Этнокультурная пестрота предопределяла образ жизни и образ мысли людей на российских просторах. До восшествия на престол Петра Первого бытие их по существу было близко цивилизационной модели восточных обществ. Тем не менее, несмотря на славяно-православное возрождение, которое началось за два столетия до этой даты, внимание к западноевропейскому цивилизационному опыту привело к тому, что восточная составляющая русской цивилизации существенно ослабла. Перемены пришли в начале восемнадцатого века, в период царствования Петра, который совершил хирургическую операцию на теле России, избавив ее от восточного влияния, как и от влияния православной церкви. Движимый духом рационализма, Петр стремился к секуляризации России, желая внести ее в пространство европейского модернизма.

Российские подданные тюркского и татарского происхождения, исповедующие ислам, не остались в стороне от исторических перемен, многие из них умели мыслить в духе своего времени. Формировалась интеллигенция, которой были дороги ценности модернизма.

Большую роль сыграло распространение образования, как и рост интереса царской, тем более, советской России к мировой культуре. Перед

тюркскими народами и народами азиатской части России открывались более широкие и благодатные цивилизационные горизонты. Среди них в итоге получило развитие течение, которое стоило бы назвать русско-западно-европейским. Но формировалось и другое. Оно характеризовалось бурным всплеском интереса к родным корням – этническим и религиозным, в том числе мусульманским.

В царское, как и в советское время, носители социокультурного сознания второго типа использовали любой повод, чтобы заявить о себе, выделяя те или иные черты своей самобытности. На протяжении последних двадцати лет они были увлечены общим подъемом религиозности на планете. И религия ислама стала чуть ли не единственной определяющей их культурно-цивилизационной сущности. Тот самый ислам, который веками подвергался гонениям и еще недавно рассматривался некоторыми как пережиток истории, вдруг явил себя фактором, не связанным с одним лишь ареалом обитания российских мусульман, но оказывающим влияние на религиозную жизнь, экономику, культуру и политику всей России.

Настоящее.

Мусульмане Российской Федерации переживают сегодня подъем в самых различных областях. В современной «демократической» России нет, пожалуй, религиозной общности, которая столь динамично развивалась бы во всех возможных направлениях. Цифры, факты и иные данные говорят сами за себя.

В 1999 году в стране насчитывалось уже порядка четырех тысяч мечетей. В 1998 году число мусульманских объединений достигло 3745. Действовали 102 религиозные школы, включая высшие духовные учебные заведения. Эти данные заимствованы из материалов Министерства юстиции России за 2000–2001 гг.

Численность мусульман в России с точностью не установлена. Завышенная цифра говорит о 33 миллионах. Ее приводит в своих проповедях один из известных радикальных мусульманских лидеров Гейдар Джемаль. Более скромную цифру – 14 миллионов – называют социологические службы официальных инстанций. По данным Центрального духовного управления мусульман России число их колеблется между 18 и 20 миллионами при том, что население Российской Федерации составляет 147 миллионов человек. Принимая во внимание, что среди русских не так уж мало неверующих, и исключая приверженцев нетрадиционных религий, приходим к выводу, что ислам в России занимает второе место после православия, отличаясь от него динамичностью и рвением в исполнении религиозных обрядов.

В политическом отношении мусульмане не менее динамичны, чем в религиозном. Есть немало ассоциаций, которые занимаются одновременно и религией и политикой. Есть такие объединения и партии, что занимаются преимущественно политикой, в их числе «Нур», «Союз мусульман России» и др. Они претендуют на роль выразителей действительных настроений российских мусульман, поддерживают тесный контакт с политическими партиями, религиозными организациями и национальными землячествами, действующими в России. Отметим их внимание к отношениям с православной церковью и властными структурами.

Будущее.

Что можно сказать о будущем ислама в демократической России?

Множество примеров из области культуры и веры говорит о том, что мусульманская религия в российском обществе переживает возрождение. Тому есть свои причины. Будучи меньшинством, мусульмане стремятся укрепить свою самобытность в великом славянском ареале России. Малым народам, таким как татары, башкиры, дагестанцы, чеченцы явно не по себе от перспективы растворения в российском культурном «вестернизированном» пространстве. Некоторые представители мусульманской религиозной и политической элиты исполнены уверенности в том, что только ислам поможет самосохранению их народов. Предметом их тревог является не одна лишь ассимиляция в славянско-православном ареале. Их беспокоят также западные глобалистские ценности, проникающие в широкие круги мусульманского общества, особенно в среду молодежи. Угроза видится им не только в утверждении приземленных политических ценностей глобализма, но и в прозелитизме западных церквей – распространения учений протестантов и евангелистов.

Для российского общества характерно состояние большой напряженности вследствие неожиданного и быстрого разрыва с системой представлений и идеологических установок, характерных для советского времени. Не стало единой идеологии, единого экономического выбора, единой партии. В идеологическом, моральном и духовном отношениях сами православные, мусульмане, буддисты оказались разделены. Мусульманский мир, в частности, разделился на три главных течения: исламистское, соединяющее религию и этническую принадлежность и принимающее либо отрицающее евразийскую сущность Российской Федерации; исламистское, ностальгирующее по советским временам; исламистское, считающее для себя приемлемыми ценностные ориентиры глобализации.

Говорить об исламе как факторе общеполитического порядка в жизни Российской Федерации пока рано. Время покажет, сможет ли движение такого типа обрести реальность. Мусульманские объединения, конечно, имеют

вес и пользуются большим моральным авторитетом среди татар, чеченцев, ингушей, башкир и других мусульманских народов, обитающих в Москве, бассейне Волги и в Сибири. Но говорить о прочном единстве мусульман нет никаких оснований. Мусульмане разделены. Между ними существуют противоречия. Нередко они вступают между собой в борьбу за собственность, силу, политическую власть и правоту своих представлений о вере.

Во-первых, географическая разбросанность и разная численность населения мусульманских регионов объективно мешает объединительным усилиям, которые неослабно прилагает Союз мусульман России.

Во-вторых, этнические различия, особые интересы и цели, как и разное отношение к политике центральных властей, связанной не только со сложнейшим положением в Чечне, но и с развитием сепаратистских тенденций в Татарстане, на Северном Кавказе и иных местах, приводят к мусульманской многоголосице, противоречиям и даже к открытой борьбе.

В-третьих, соперничество мусульманских духовных элит, опирающихся на разное понимание истоков веры, правил религиозной жизни и поведения в миру, вызывает бросающийся в глаза раскол. Разных позиций придерживаются, например, председатель Духовного Управления мусульман Европейской части России Равиль Гайнутдин и председатель Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин.

В-четвертых, различия, проявляющиеся в подходе ко многим вопросам между рядовыми партийцами и партийным руководством. Одно из них – обособление или ассимиляция в централизованном российском государстве. У той и иной позиции имеются свои сторонники и противники в официальных мусульманских инстанциях. Хотя большинство мусульман проживает вне столицы, российским мусульманским движением руководят из Москвы.

Предпринимались и предпринимаются усилия по достижению единства мусульман, которых мог бы возглавить избранный ими лидер. В 1996 году мусульманский и общественный деятель Рамазан Абдулатипов с умеренными взглядами был избран на короткое время координатором Федерации мусульманских организаций России. Однако эта инициатива не увенчалась успехом.

И все же, несмотря на различия, противоречия и соперничество мусульманский фактор уже проявляет себя на просторах России в политическом, культурном и экономическом отношениях. Существуют планы укрепления связей с мировым исламом через Организацию «Исламская конференция», создания новых школ и учебных центров при поддержке Саудовской Аравии, Арабских Эмиратов, Кувейта, Ирана, Турции и других мусульманских стран. Все это призвано служить не только утверждению

культурной самобытности, но и сохранению и укреплению влияния определенной цивилизационной модели.

В заключение позволим представить себе некоторые аспекты будущего, которое ожидает ислам в демократической России, и высказать следующие предположения.

1. Будущее ислама как религиозного фактора связано с общим состоянием религии в России.

2. Формирование политического дискурса мусульманской этно-религиозной общности может сыграть определенную роль в строительстве российского гражданского общества, если демократии как таковой суждено укрепиться в России. Для этого самим мусульманам следует рационалистически соединить свои усилия, думая о долгосрочной перспективе, прагматически и разумно укрепляя отношения с другими этническими общностями и силами в российском ареале.

3. Продолжение соперничества между приверженцами изоляционизма, имеющими опору в низах, и имеющими поддержку внутри и вне страны умеренными религиозно-политическими силами, не даст мусульманскому фактору динамически укрепляться и может привести к его устранению с арены политических событий.

4. Продолжающееся насилие со стороны радикальных, в частности, фундаменталистских кругов не только разжигает дух раздора и противостояния в религиозных общинах, но и отражается на плюралистической структуре российского общества, вызывая ослабление российской государственности.

Грядущее определится не только характером деятельности политических и религиозных сил. На уровне науки оно будет связано с разумным осознанием роли религиозного фактора в жизни России, на уровне культуры и политики – созданием здоровой основы для взвешенного и спокойного межрелигиозного диалога.



ПРИЛОЖЕНИЕ*Из Антологии татарской богословской мысли*Муса Джаруллах Бигиев¹**Женщина в свете священных аятов****Благородного Корана**

(отрывки)

Проблема хиджаба

На предыдущих страницах в начале этой книги я уже сказал несколько слов о проблеме хиджаба, пообещав подробнее остановиться на ней в одной из специальных глав. Несмотря на то, что в переведенном мною «Аль-Лузумийате», а также в книгах «Пост в длинные дни» и «Основы шариата» я уже достаточно ясно изложил свой взгляд на эту тему, она остается крайне важной, актуальной проблемой, по своему значению превосходящей все из других существующих проблем.

Несмотря на то, что уважаемый великий муджтахид Касим Амин своим сильным пером написал благословенную книгу (речь идет о книге «Аль-Мар'а аль-джадида» (Новая женщина). – *Прим. ред.*), в которой затронул в том числе и вопросы хиджаба, и несмотря на то, что на землях Египта, Хиджаза, Сирии хиджаб уже потерял какое-либо практическое и идейное значение, теоретическая сторона хиджаба, иными словами, восточное отношение к хиджабу осталось в своем прежнем состоянии. Когда Управление просвещения Афганистана не смогло получить фетвы афганских улемов на открытие специального женского медресе, оно несколько лет тому назад, в 1304 году хиджры, обратилось с просьбой о вынесении соответствующей фетвы к богословам Турции, Хиджаза и Египта. Ответы, полученные из разных стран, оказались приблизительно одинаковыми и вкратце звучали так: «Для женщины знание является обязательным (*фард*), женское медресе – это недозволенное новшество (*бид'а*), ношение хиджаба должно соблюдаться неукоснительно (*лазим*)».

У меня имеются как копия прошения афганского Управления просвещения, так и копии ответов на него. Например, ответ из Стамбула от 18 марта 1341 года подписан Мустафой Фахми и Мустафой Нури. Понимая важность этих документов, я позаботился о том, чтобы получить их копии.

Иными словами, понимание сути хиджаба и отношение к нему на Востоке осталось таким же, каким было тысячу лет тому назад.

¹ Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. Т. 2. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. С. 168-182.

Хотя у северных тюрков проблема хиджаба была решена очень давно, и несмотря на то, что великий воин-газий досточтимый Мустафа Кемаль своим честным мечом истины разрешил проблему хиджаба в Турции, нами все еще остается нерешенной теоретическая сторона проблемы хиджаба так, чтобы это решение соответствовало нормам нравственности, диктуемым жизнью, убеждениям, живущим в наших сердцах, и религиозным канонам. Мы, вне всякого сомнения, должны разобраться в этом вопросе и прийти к определенному решению.

Самым большим затруднением является тот факт, что жизненная необходимость и реалии не подчиняются требованиям веры и указаниям религии. Человек испытывает постоянные муки совести, в результате чего исчезает высокий статус и святость религии.

На Востоке религия существует номинально, но она не имеет ценности, она не пользуется уважением. Главной причиной такого противоречивого положения является именно конфликт между реалиями жизни и требованиями религиозных догм. Такое положение хуже, чем полное отсутствие религиозности. Это ничем не прикрытое лицемерие, ложный стыд и лживая религия. Это наибольшая беда из всех возможных. Это главная причина всех смут.

А в силу чего возникла потребность в обращении за фетвой, дающей санкцию на открытие женского медресе?

Каким таким образом сегодня оказалось возможным возвести к указаниям священных аятов благородного Корана и Сунны Мудрого Законодателя, мир ему и господнее благословение, фетв, в которых утверждается, что женщине обязательно только ("*илм хааль*"), а все остальные знания представляют собой опасность смуты и женское медресе – это недозволенное новшество?

Несмотря на то, что сегодня для северных тюрков и тюрков Турции вопрос о накидке, скрывающей лицо женщины, не играет сколько-нибудь существенной роли, необходимость разговора о проблемах хиджаба остается такой же важной, как и раньше.

Арабы-бедуины о лицевой накидке

СЛОВАРЬ

1. Накидка – *пардэ* бывает различных видов. Если она скрывает все лицо, то называется *бурку*'. Эта деталь одежды свойственна женщинам.

Каждый раз, когда я посещал ее ночью, она закрывала лицо покрывалом.

Ибо ее открытое лицо поразило меня, словно ясное утро.

Бедуинские женщины носили *бурку*'. Согласно книге мудрого Дэдэ Коркуда, такая одежда была и у тюрков-огузов. Одна женщина жаловалась

на мужа такими словами: «Я не наедалась досыта, лицо мое забыло улыбку, ноги мои не видели башмаков, а лицо – *йашмака*». *Йашмак*, или *йашмек*, в те времена считался украшением женщин у огузов. Имей она *йашмак*, то для жалобы не было бы повода.

2. Если *накидка* не закрывала все лицо так, что оставались видными глаза, такая *накидка* называлась *никаб*.

*Солнце сверкнуло из-под ее никаба.
Он оградил меня от нее, – удивленно подумал я.
(Пер. с араб.)*

*В этой накидке сотворил он гурий.
Полную луну меньше полумесяца сделал он.
(Пер. с перс.)*

3. Если оставались открытыми оба глаза, а *накидка* закрывала нос, то она называлась *лифаам*.

4. Если нос оставался полностью открытым, а *накидка* закрывала рот, то она называлась *лисаам*.

5. Если *накидка* совсем не прикрывала лица, она называлась *химаар*. Такая *накидка* закрывает шею и голову.

6. Если *накидка* немного больше *накидки-химаара*, она называется *насииф*.

7. Если *накидка* больше *накидки-насииф*, то она называется *макнаа*.

8. Если *накидкой* прикрыты голова, лицо, оба плеча и грудь и остается открытым лицо, то она называется *джилбааб*.

Радаа, милхафа, мулаа’, подобно *джилбаабу*, скрывают всю голову, шею и большую часть верхней половины тела. Но лицо остается открытым.

Честь араба-бедуина была столь же свята, как и идола, которым он поклонялся. Все упомянутые выше виды *накидок-хиджабов* бытовали в среде арабов. Носили они и *накидки* для лица, такие, как *бурку*’, *кинааг*, *никаб*, *лисам*. Но эта деталь одежды бедуинских женщин не рассматривалась как средство прикрытия ‘*аурат* (части тела, которые принято скрывать от постороннего взора, половые органы. – *Прим. ред.*). Они являлись символом или признаком чести и достоинства. Они были украшением, присущим свободным женщинам и знатным семьям. Рабыням было, конечно же, категорически запрещено носить такую одежду. Поскольку такие детали одежды являлись украшением, то в дни скорби и потерь все они откладывались в сторону...

Согласно свидетельствам таких бейтов и прекрасных историй, содержащихся в сокровищнице поучительно-назидательной литературы, пред-

ставленной песнями и сказаниями у бедуинов, хиджаб являлся признаком достоинства и украшением знати. Их носили не оттого, что лицо было принято считать 'аурат. И так, у арабов пустыни обычай носить хиджаб имел смысл указания на честь и целомудренность его обладательниц.

*Я к ней привык, словно она – зверь в накидке,
И эти звери стали неприкрытыми.*

В тех племенах, где мораль сохранялась в силу внутренней атмосферы, пронизывавшей общинный уклад жизни, примером мужчин и нравственностью женщин, не было принято скрывать лицо за накидкой.

*Когда мы встретились, и я поприветствовал ее,
Расцвела ее красота, несмотря на покрывала.*

Если красота и нравственность женщины могут быть выше всяких сомнений, то в этом случае она не нуждается в хиджабе.

В этом смысле известна поговорка «Отказ от обмана – следствие открытия накидки». Она применяется именно в таком контексте, ведь может быть и так, что накидка, скрывающая лицо, является обманом.

Обычай ношения хиджаба был присущ всем древним цивилизованным народам. Хиджаб, который получил известность у народов, славящихся своей нравственной силой, был предписан каждой из небесных религий. Так, в главах 23-38 Книги Творения Торы сообщается, что хиджаб был известен во времена Авраама. До появления порока небесные божьи законы полностью согласуются с национальными обычаями и нравственностью народа.

Обычай носить хиджаб, как средство укрывания лица и тела женщины, был своеобразен и неповторим, завися от национальных традиций разных народов, уровня их нравственности. Он существовал в разных формах во все времена и во всех культурных пространствах. В одно и то же время в одном государстве женский хиджаб мог рассматриваться как нечто недостойное, тогда как в другом государстве той же эпохи он считался высоким признаком знатного происхождения женщины.

Национальные пророки, мудрецы и правители, в стремлении укрепить устои общественной жизни и моральный облик народа, повсеместно возводили в ранг закона такие обычаи. Сами они также полностью исполняли законы и следовали традициям. Но никогда хиджаб не рассматривался в качестве средства для прикрытия интимных частей тела. Он всегда был признаком чести, целомудрия и одеянием достоинства.

И если на лицах бедуинских или тюркских женщин была накидка, то это было покрывало, подчеркивавшее их честь, почет, достоинство и целомудрие.

Джамоол о гофт-е зан дар кхомараст,

Азу йек нукта-и бардан: хэмараст.

(Красота и целомудрие женщины в покрывале.)

Эти слова тюркского поэта досточтимого Суфий Аллахияра из поэмы «Мурад аль-Арифин» являются красноречивым свидетельством взглядов туркестанских тюрков: насколько важна внешняя красота для женщины в мирской жизни, столь же важны для ее духовной жизни невинность и целомудрие. Покрывало на женщине является знаком ее целомудрия и храмом ее чести.

По этой причине обычай открывать лицо перед всем миром во время совершения хаджа стал признаком нравственности и высокой морали. Если бы хиджаб не считался самым возвышенным украшением женщины, то обычай снимать покрывало с лица в дни ношения *ихрама*, в дни траура и часы бедствия, не смог бы стать одним из религиозных и культурных обычаев или естественным поступком.

Хиджаб в благородном Коране

Решения и законы, принятые под воздействием культурного уровня той или иной эпохи, актуальности времени, состояния местности, естественного темперамента народа, требований ситуации и особенностей того ли иного положения дел, называются естественным правом (*ахкям вифакийа*). В каждом ниспосланном с неба шариате, при условии отсутствия порока, устанавливаются или утверждаются именно такие законы. Такие законы имеют тенденцию к изменению.

Совесь восходит к необходимым целям. Совесь каждого человека столь же священна и неприкосновенна, как и его честь, репутация и сама его жизнь. Однако накидка для лица относится к естественному праву. Будучи средством достижения необходимой и желаемой цели и соответствуя врожденной нравственности народа, накидка для лица, к примеру, у арабов, была принята как отличительный знак. Ислам лишь усовершенствовал этот красивый обычай, немного его подправив. Согласно очевидным аятам благородного Корана, мусульманским женщинам было повелено укрывать все части тела, кроме лица и рук: **«И не показывали украшений своих, кроме тех, которые видны снаружи. И пусть накрывают они платками (химаар) грудь свою»** (Коран, сура «Свет», 31).

Химаар – платок, покрывающий голову и шею женщины. Но он не покрывает ее лица. В кораническом предложении **«И не показывали украше-**

ний своих, кроме тех, которые видны снаружи» запрет касается намерения женщины, а исключение относится к самим видимым снаружи украшениям. То есть намеренное выставление напоказ сокрытых украшений является безнравственностью. Однако это означает, что нет греха в том, что видимыми остаются лицо, украшения, имеющиеся на лице и на руках, а также и красивая одежда, которую носит женщина.

«О Пророк, скажи женам твоим, и дочерям, и женам верующих надевать на себя покрывала (джилбааб). Так правильнее, дабы могли узнать их и дабы не причиняли им беспокойства. А Аллах – всегда Прощающий, Милосердный» (Коран, сура 33, «Союзники»: 59).

Джилбааб – накидка, укрывающая голову, шею, плечи и грудь женщины, но не скрывающая ее лица.

Несмотря на то, что ислам не аннулировал прекрасные обычаи арабов в том, что касается накидок для лица, в этих двух аятах благородный Коран не повелевает носить такие накидки. Исключение об украшениях, на которое указывает выражение *«кроме тех, которые видны снаружи»*, упомянутое в предыдущем аяте, свидетельствует о разрешении открывать лицо. Украшения, имеющиеся на лице и на руках, согласно словам Мудрого Законодателя, включены в это исключение. А если не обязательно укрывать обычно всегда доступные взору украшения, имеющиеся на обычно всегда открытых взору частях тела, как лицо и руки, то, конечно, нет необходимости укрывать сами эти части тела.

Хиджаб, который несколько раз упоминается в аятах благородного Корана, хоть в переносном, хоть в прямом смысле, ни в каком своем значении не является известным нам материальным хиджабом.

Один вид хиджаба, и самый важный его вид, согласно священным аятам благородного Корана, является необходимым и законным. Этот хиджаб не относится к лицу или телу женщины, но подразумевает ее честь и права. Этот хиджаб не материальный кусок ткани, а ее достоинство, честь, невинность.

Для того чтобы женщина была уважаема, занимаемые ею комнаты были превращены в храм целомудренности и невинности. В них не разрешается входить без разрешения. Это также является и границей, не допускающей ее сношений с посторонними.

Жилище женщины является храмом, заповедной территорией. Оно подобно Каабе, это Бейт аль-Харам.

Совесь – это самое ценное украшение человека. А совесь для женщины является еще более ценным и священным украшением. Семейное счастье и благополучие целиком основаны на целомудрии, воспитании и достоинстве женщины. Каждый человек с развитым чувством собственного

достоинства и чести предпочтет эту ценнейшую жемчужину любым другим ценностям. Он примет любое средство для ее сохранения.

В этом смысле хиджаб – это не покрывало для лица, а покров почтения, это дух культуры и основа нравственности. Нет сомнения в том, что это самое ценное сокровище женщины сохраняется силою благих деяний и благодатью воспитания. Если бы мужчины и женщины обладали достоинством и высокой воспитанностью, то, возможно, между ними не было бы и следа от недоверия, сомнений и непонимания. Если бы мужчина и женщина знали реальную цену целомудрия и его силу, то отпала бы необходимость в накидке, скрывающей лицо. Если же женщина не знает цену целомудрию, то нет никакой пользы от того, что она прячет свое лицо за складками ткани. Если же женщина знает силу целомудрия, но мужчина относится к той породе, которая не имеет представления о его ценности, то в этом случае хиджаб станет обязательной деталью и может быть полезным. Я не говорю о накидке для лица, но подразумеваю необходимость хиджаба как средства, ограждающего от путаницы и беспорядка. Совершенно очевидная необходимость такого рода хиджаба подтверждается не только указаниями благородного Корана или велениями мудрости, но жестокими уроками, которые преподносит нам жизнь, и бесчисленными жертвами западного мира. Поэтому любые рассуждения на эту тему подобны отрицанию очевидной истины, опыта и самого дневного света.

В сложившейся ситуации довольствование и удовлетворенность накидкой для лица в том виде, который она сегодня имеет на Востоке, означает распахнуть ворота для неисчислимого вреда и всех видов порока. Такое отношение, вне всякого сомнения, есть признак неимоверной беспечности.

«О Вы, кто веруете, не входите в дома Пророка, если только не позволено вам есть, не дождавшись, когда закончится приготовление пищи, – но если пригласили вас, то входите и, поев, расходитесь, не стремясь слушать разговоры. Воистину досаждают это Пророку, но смущается он вас, а Аллах не смущается истины. А когда просите вы их о каких-нибудь вещах, то просите из-за занавеси. Так чище для ваших сердец и для их сердец. И не пристало вам беспокоить Посланца Аллаха, равно как и жениться на женах его после него. Воистину греховно это в глазах Аллаха» (сура 33, «Ахзаб»: 53). В этом священном аяте обращается внимание на счастливую семейную жизнь благородного пророка, но нет упоминания о его женах – матерях правоверных. Это означает, что запрет на визиты без предварительной договоренности обусловлен не присутствием в домах женщин. В чужое жилище не дозволено входить даже в том случае, когда в нем никого нет. ***«Если же внутри никого нет, то не входите, пока не будет позволено вам»*** (сура 24, «Ан-Нуур» (Свет) 28).

Приведенный аят, несомненно, включает в свой круг и жилища пророка. Предложение *«А когда просите вы их о каких-нибудь вещах»* не относится к женам пророка. Далее в суре «Ахзаб», в 54-м аяте, говорится: *«...нет вины на них (женщинах) перед отцами их, сыновьями их»*. Притяжательное местоимение «их», конечно же, подразумевает всех женщин. А сыновей у жен пророка не было.

Несмотря на то, что священный аят *«А когда просите вы их о каких-нибудь вещах, то просите из-за занавеси»* охватывает всех женщин, он не является всеохватным в плане состояния ситуации. Ясность вносит ограничение *«А когда просите вы их о каких-нибудь вещах...»*. Если ситуация не отвечает данному условию, то ограничение оказалось бы пустым выражением.

Если же объект ограничения имеет какое-либо значение, то в этом случае даже в таких простейших ситуациях, как обращение к какой-нибудь женщине с вопросом, требуется хиджаб, хиджаб уважения. Известно, что, когда речь идет о простых ситуациях, в мужской среде в большинстве случаев не соблюдаются правила почтительного отношения. В этом свете очевидна важность ограничения, определяющего правила обращения к женщинам. Иными словами, если даже в самых элементарных бытовых ситуациях требуется следовать правилам приличия и уважения, то такое уважение, конечно же, необходимо проявлять всегда и повсеместно.

Все дальнейшие предложения священного аята обращены к мужчинам. Таким образом, получается, что хиджаб выполняет свое предназначение в применении к мужчинам. Он имеет отношение к мужчинам. Согласно законам риторики и правилам синтаксиса, выражение «из-за занавеси» относится к тому, кто просит, обращается к женщине. Состояние обращающегося к женщине мужчины должно быть в своем роде «под хиджабом».

Откройте страницы Писания, взгляните на текст: все повеления, запреты и обращения, имеющиеся в этом священном аяте, обращены к мужчинам. В этом аяте нет ни одного повеления, ни одного слова, обращенного к женщинам. А коль так, можно ли вообще говорить о том, что хиджаб обязателен для женщин?

Поэтому слово «хиджааб», которое имеется в священном аяте: *«...то просите из-за занавеси (хиджааб)»* никоим образом не может означать покрывала, обернутого вокруг головы, лица и тела женщины. Я не оспариваю то, что слово «джилбааб» в одном из упомянутых аятов обращено к женщине. Однако джилбааб не скрывает женского лица. 31-й аят суры

«Свет» обращен к женщинам, но химар, о котором там говорится, не закрывает лица².

Если мы взглянем на ясные указания этих трех аятов, в которых упоминаются *химаар* (мн.ч. *хумур*), *джилбааб* и *хиджааб*, то увидим, что в благородном Коране речь идет о двух видах хиджаба:

1) Укрывание всех частей тела кроме рук и лица. Уложение о таком хиджабе ниспослано в обращенном к женщинам слове Господа посредством аятов **«И пусть накрывают они платками (хумур) грудь свою...» (24: 31); «...надевать на себя покрывала (джилбааб)» (33: 59)**. Это о благопристойности женщин.

2) Хиджаб уважения. Священный аят **«А когда просите вы их о каких-нибудь вещах, то просите из-за занавеси»** ниспослан в качестве обращения к мужчинам. Такой хиджаб является обязанностью мужчин. Такой хиджаб означает состояние того, кто обращается к женщине, оставаясь в рамках приличия. Поэтому священный аят начинается словами: **«...не входите в дома Пророка, если только не позволено вам...»**. В нем для примера выбрано самое вознесенное жилище и самая обычная жизненная ситуация. И на примере этой простейшей ситуации каждому члену уммы преподается урок самого почтительного отношения к каждой женщине. И это не чрезмерность (*мубаалагха*), а красноречие (*балаагха*).

Упомянутый здесь хиджаб подразумевает почтение и уважение к женщине. В самом простом виде это означает: стой за дверями (перед входом в *харема*), проси оттуда, если есть необходимость. Если бы не было так, то в предложениях священного аята не осталось бы и следа порядка и красноречия. Это означало бы приписывание предложениям благородного Корана такого недостатка, как чрезмерное привлечение внимания к простому факту в трех аятах и полное отсутствие внимания к гораздо более важным моментам и ситуациям.

Совесь, как я уже говорил, является высшим украшением и правом любого человека, и в особенности женщины. Целомудрие, чистота и достоинство являются высшими добродетелями женщины. В этом свете краеугольным камнем семейного счастья и благополучия являются именно эти качества женщины.

Ислам предпочитает эти великоценные нравственные качества любым другим ценностям. И он принимает все средства и меры для воспитания и культивирования этих качеств.

² «Скажи женщинам верующим, чтобы опускали они взор свой, и сдерживали плотские страсти, и не показывали своих украшений, кроме тех, которые видны снаружи. И пусть накрывают они платками (*хумур*) грудь свою...» (Свет: 31). – *Прим. ред.*

Ислам не препятствует появлению женщин и девушек с открытым лицом в мечетях, школах и медресе, учебных заведениях, медресах и высоких собраниях. Но ислам категорически запрещает женщине склоняться к пошлости и вульгарности. Мораль ислама категорически запрещает опшление женщины на всякого рода вечеринках, балах, в объятиях посторонних. Не только ислам, но и семейные устои и сердца мужчин и женщин, домашнее благополучие, конечно же, запрещают такую вульгаризацию женщины.

Я сказал, что запрещает. Но не путем ограничения свободы человека, а путем благодатного наставления. Если человек слышал наставления закона и мудрости, но не поступает согласно указаниям мудрости, а поступает так, как ему угодно, нет на нем греха до тех пор, пока не совершит он порочное деяние. Но он находится в опасном положении.

Хиджаб в понимании мукаллидов³

Хиджаб, упоминаемый в благородном Коране, подразумевал уважительное отношение к женщинам и их права. Книги различных богословско-юридических школ, сложившихся в исламе, относились к проблемам хиджаба как к «чреватой смуты» теме. Возможно, движение в таком направлении и было в чем-то верным, учитывая природный темперамент некоторых народов. Но, согласно священным аятам благородного Корана, согласно духу эры пророчества Мухаммеда и эпохи праведных халифов, такой подход к теме хиджаба не может быть правильным и приемлемым.

Эпоха, когда Мухаммед исполнял пророческую миссию, была самой чистой и целомудренной эпохой. Понятие хиджаба было ниспослано в отношении жилищ пророка. Впервые хиджаб был узаконен в контексте семейного благополучия пророка. Умма приняла это. А в век всеобщей безопасности, каким является век праведных халифов, существовал хиджаб благородного Корана. И если сегодня в наших головах присутствует такая фантазия, как «опасение смуты», то в семьях первых веков ислама не было даже возможности для возникновения таких фантазий. Особенно в отношении жилищ праведных халифов, особенно в отношении жилищ пророка.

Однако случилось то, что случилось, и на Востоке традиция хиджаба стала развиваться в неверном направлении. И если указать на такой хиджаб как на причину сегодняшнего состояния восточных семей, то это будет недалеко от истины.

Но тогда в чем же заключается смута? В атмосфере нет смуты, в дневном свете смуты тоже нет, нет смуты и в сиянии знания. Если смута и су-

³ Мукаллиды – приверженцы *таклида*, т.е. безоговорочного следования указаниям прежних авторитетов богословия. – *Прим. ред.*

ществует, то она может обитать в глазах мужчин, их сердцах или языках. Говоря другими словами, следует сказать: необходимо надеть никаб на глаза мужчин, их сердцам требуется воспитанность, а языкам – наказание.

В «Месневи» Джалал ад-Дин Руми сказал так:

*Агар дилам халг сатириши дашти Руйэ хубам жуз сафа нафа-рашти
Ни бэханд иманни андар хотан Он ке хасм аст айах хоштан.*

Если на сердце наложена завеса морали, то лик женщины придаст только чистоты тебе. Но если твоя собственная тень враг тебе, то такой ты человек.

Один из писателей, критикуя мукаллидов, сказал такие слова:

*В чем добро женщины, если ты полон страха?
В чем заповедность дома, если он не посещается?
Ты грозишь взглядам народа,
Считаешь, что и здоровые взгляды несут смуту?*

Один писатель сказал очень красивые слова, способные воспитать мукаллидов и горделивых мужей:

*Если твой народ благороден, а религия верна,
То твоя жена всегда будет целомудренной,
И не будет необходимости в накидках для ее лица.*

Философия хиджаба во взглядах суфиев

Благородный Законодатель устанавливает прекрасные правила и полезные средства, которые выбраны или могут быть выбраны на пути движения к искомой цели. Например, если принять накидку для лица в качестве символа чести и достоинства или по собственной воле женщины или следуя национальной традиции, то исламский шариат освящает и укрепляет добрую волю женщин и национальные обычаи. Если же какой-то другой народ не принял накидку для лица, в силу отсутствия в ней необходимости, то исламский шариат не будет упрекать ту целомудренную нацию и не будет навязывать ношение такой детали одежды. Он будет удовлетворен достоинством и нравственной чистотой женщин. Если же таковых качеств нет, то шариат наставит народ и укажет ему путь к тому, чтобы каждая женщина была уважаема так, как это было принято в счастливом семейном кругу благородного пророка, благослови его Аллах и да приветствуетуй! Именно по

этой причине в самом начале аята о хиджабе упоминаются жилища пророка. В этом священном аяте не говорится о женах пророка.

Хиджаб, о котором говорит Священный Коран, не означает только накидку для лица, но подчеркивает высокий и уважаемый статус женщины в доме и вне него, в обществе, перед людьми и в самом государстве.

А одним из проявлений высокого статуса женщины является ее скрытость от посторонних взглядов (*мәстүрлек*). **«А когда пересказываешь ты Коран, возводим Мы между тобой и теми, кто не верует в Жизнь Грядущую, невидимую стену (хиджабан мастуран)»** (17:45). Если бы хиджаб, возникающий ради благородного пророка благодаря чтению Корана, представлял собой материальный хиджаб для прикрытия чего-либо вещественного, то достоинство, чистота досточтимого законодателя, возникающие в силу наличия такого хиджаба, были бы гораздо ниже по своей природе, чем чистота и достоинство пророка, обеспеченные ему невидимым хиджабом.

В природе большинство ценных вещей являются скрытыми. Жемчужина скрыта в раковине. Скрыты такие ценные металлы, как золото и серебро. Такие главенствующие органы тела, как мозг, сердце, матка, тоже скрыты. Несмотря на то, что вещество познается посредством чувств, самая высокая степень жизни является скрытым сокровищем. Следы всегда очевидны, но те, кто оставил эти следы, в большинстве своем – невидимы.

Благородный Коран, не устанавливая закон о ношении покрывала на лице, во многих своих аятах восхваляет сокрытость женщины благодаря уважению к ней. Один из таких примеров находим в суре «Сад», в которой пророк Давид успешно преодолел серьезный экзамен, возникший перед ним в виде двух ведущих тяжбу спорщиков. В 23-м аяте говорится об овцах (*на 'аджа*), хотя иносказательно подразумеваются женщины: **«Вот брат мой. У него девяносто девять овец, а у меня единая овца. А потом сказал он: «Мне передай ее», – и одолел он меня в споре»**.

Среди животных самыми уважаемыми и благодатными животными считаются овцы, органы которых скрыты так, что недоступны постороннему взору.

Несмотря на то, что арабские поэты сравнивали женщину с антилопой или газелью, благородный Коран сравнил женщин с овцами, благодаря благодатной роли этих животных в жизни человека и скрытости их органов.

Несмотря на то, что в Коране упоминаются названия более семидесяти животных, для сравнения в Коране выбрана овца. В нравоучительных книгах со всей цепочкой иснада передается такое высказывание благородного Посланника (благословил его Аллах и приветствовал!): «Аллах не сотворил животного более благодатного, чем овца». А благодать овец заключается в сокрытости их органов. И потомство овец в сравнении с потомством дру-

гих животных вознесено намного выше их по своему обилию, в силу наличия великой щедрости в этом благословенном качестве обыкновенных овец.

В суре «Ряды» имеется такой аят: *«И будут с ними скромные взором, прекрасные глазами, словно яйца, тщательно охраняемые»* (48:49). В данном аяте нашли отражение два великих блага относительно женщин: 1) взгляды их направлены только на их спутников и 2) сами они скрыты от всех посторонних глаз. Иными словами, для достижения предельного счастья в семейной жизни, сопоставимого с райским состоянием, муж с женой должны быть свободными от нужды, а их жизнь должна быть скрыта от посторонних глаз, и жены должны быть всегда посвящены (*ихти-саас*) своим мужчинам. В суре «Событие» имеются аяты, которые выражают то же самое: *«И чистые, прекрасные, подобные сокровенным жемчужинам»* (56:23).

В Коране имеется аят: *«Чистые, пребывающие в шатрах»* (55:72). В нем заложена идея о том, что женщина, пребывающая в шатре, чтима столь же высоко, как и царица, проживающая в своем дворце.

Скрытость, превозносимая в этом аяте, не означает накидку на лице, но покров чести, достоинства и уважения.

Согласно прекрасным мыслям блистательного Мухий ад-Дина ибн Араби, которые изложены им в «Мекканских озарениях» и «Большом Диване», женщина является началом творения. Именно в женщине заключена творящая сила. А творящая причина всегда остается скрытой. Лишь следы ее становятся явными. Хиджаб означает уважение, честь и достоинство. Такого рода укромность (*ихтид-жааб*) есть великая сила. Пророк Мухаммед в течение многих лет на целые месяцы уединялся в пещере на горе Нур. Благодаря своему укромному уединению он обрел великую силу и оживил лик земли. Женщина – это зачинательница пламени и света жизни. Хиджаб лишь увеличивает свет и огонь женского существа.

Самый известный на сегодняшний день индоостанский поэт доктор сэр Мухаммад Икбал Сахиб, трактуя великие прозрения суфиев, сказал такие слова о хиджабе: *«Свет женщины подобен драгоценному камню, и лучше, если он хранится у нее самой. Жизнь – стремнина, полная опасностей, женщина находится в самом глубоком ее месте. Узри волны и омуты. Если же не увидишь глубин, еще лучше. Открытость означает отдаленность от таинств любви. Ибо сокровища каждого создателя сохраняются лишь в укромном месте».*

Это – прекрасные слова друга таких великих суфиев, как Мауляна Джалал ад-Дин Руми и Шамс ад-Дин Тебризи. Сколь бы поэтичным языком они ни были выражены, они велики и являются важной истиной. На

страницах «Месневи» Руми и «Дивана» Араби они выражены еще более живописно и красочно.

Однако такие взгляды не были претворены в жизнь в устройстве семейной жизни ни на Востоке, ни на Западе, ни у древних наций, ни у молодых народов.

И все же я полагаю, что хиджаб не означает лишь накидку для лица или накидка для лица не является таким хиджабом. Я считаю, что если женщина не ценится и не пользуется почитанием в обществе, то накидки для лица бесполезны, а хиджаб и вовсе неуместен. Хиджаб, ниспосланный и узаконенный в качестве покровы уважения и почитания озаренных семейным счастьем жилищ Пророка (мир ему!), не может означать лишь накидку для лица. Он не может быть завесой, призванной не допустить смуту. Он может быть только знаком и средством выражения уважения и почтения. Только такого рода хиджаб близок и соответствует интересам семьи, чести женщины, самым высоким степеням цивилизации и прекрасной философии великих суфиев.

Если накидка для лица будет принята как символ достоинства и в силу национальных традиций или по собственному решению женщин, то это будет верно. А в любом другом виде такая накидка не принесет пользы, а открытость лица – вреда.



Islam in a Democracy*

Rafael Khakimov**

Islam as a Developing Worldview¹

The Islamic world is expanding, but it is not developing. There are plenty of Muslims, there is oil, and there is the possibility of obtaining the latest technologies and opening modern universities. All of these possibilities are forfeited in the numerous pseudoscientific exercises in citing the Koran.

Some theologians search for external causes of lagging behind the West, looking at “enemy forces” such as Zionism, Christianity, and capitalism. They explain the reason for backwardness as a deviation from the tenets of “pure” Islam. It is simplest just to blame the West. The West, indeed, fears the expansion of the Islamic world. Nevertheless, the main causes of backwardness should be sought internally, not externally. Was it really easier for Muslims in the seventh century? On the contrary, it was immeasurably more difficult. There weren’t 1.3 billion of them like there are today, and they did not have tremendous sums in bank accounts in Switzerland and the USA. But what they did do is strive for knowledge. The present day backwardness of the Islamic world is our own fault – the fault of Muslims. It is our sin before the Almighty, before our ancestors who exalted Islam to a world level. We possess the same spiritual potential we previously had, without adding anything new to the pool of ideas created by the Muslim thinkers of earlier, classical Islam.

Today a new type of Islam has emerged, a cruel, closed-off, aggressive kind of Islam that does not accept modern ideas. It is difficult to refute such representations of Islam even though in actuality it is a worldview that contains ideas of openness, tolerance, and democracy. The experience of most Islamic countries has proceeded from the idea that progress comes from Satan (the devil). For a long time a number of states prohibited radio receivers and televisions. Yusuf al-

* Matthew Derrick, Editor of articles in English, is an assistant professor in Geography at Humboldt State University (California, USA).

** Rafael Sibgatovich Khakimov, Doctor of Sciences in History, is director of the Institute of History at the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan).

¹ Translated from Russian by Alexander Tedeschi, A.M. Candidate in Regional Studies – Russia, Eastern Europe, and Central Asia (REECA), Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University (USA).

Karadavi writes about Muslims that “the most dangerous were those who were devoted to progress.”² Backwardness is thus raised to the rank of virtue.

Some theologians regard progress with relative patience. The South African scholar Farid Isak writes: “At the same time that one controls the *minbar* (the tribune of the preacher), others can use the internet and television to the same ends. It does not matter that even today television is still declared to be *haram* (prohibited). It was not that long ago that loudspeakers used to amplify the *adhan* (call to prayer) were likewise denounced. Therefore, soon enough the ‘devil’s box’ will be declared to be good.”³ At first glance this position appears to be advantageous, but as a matter of fact it is detrimental – Islam is actually at the tail end of progress when ideally Muslims should be the ones inventing new equipment and technology and not just be at the consumer end. Naturally other sciences and modern laws make life better, government fairer, economies stronger, and decrease poverty which means they are pleasing to God.

In developed countries drunkenness, depravity, and individualism exist. This cannot be denied. At the same time one cannot say that Muslims are all noble and are a model of morality. In some ways Islam appears to be preferable in the sphere of spirituality, but in other ways it is not.

Europe’s problems are not generated by liberalism, an argument which Muslims love to make without any basis for doing so. All nations are going down the path of liberalism. It is a universal idea that is compatible with Islam. Pluralism and freedom of thought initially accompanied the development of the Islamic world. One could resist this idea for some time, “proving” the advantage of regressive traditions, but for the Islamic world there came a time of change.

Contrasting Europe and the East, Christianity and Islam, is an unproductive exercise, even though political forces on both ends of the spectrum exploit this method. History travels its own path; it is not given to prearranged schemes. The hope that the West and the East become closer rests upon reform movements within Islam and the change in attitudes of developed countries toward the Islamic world.

In addition to the prejudice toward Muslims on the part of the West there is a problem within the Islamic world. On one hand it is fractioned into a multitude of different movements, and on the other hand, unified in its negative attitude toward the West. The idea that the hopes of renewing the Islamic world are crushed by external pressure is totally illusory. Of course, the processes of globalization affect all countries and peoples, but Islam has its own longstanding and resilient traditions due to which conservatism has become an essential feature of the life of the Muslim community. At the same time, the spirit of the Koran is

² Yusuf al-Kardavi. *Modern Ijtihad: From Disorder to Order*. Kazan, 2001, p. 67.

³ Farid Isak. *To Be a Muslim*. Moscow, 2002, p. 340.

tolerant, its prescriptions are relatively flexible, and therefore Islam has significant potential for reform.

The Islamic world will be reformed from within, by its own rules, and will become closer with the West. However, it will not converge – we were created different, and we will remain different even though Tatar Islamic reform (*jadidism*) combines elements of the West and the East.

The clergy insists that the Koran should be read only in the original, and, what is more, some adherents of Islam extol the Arabic language to excess. In Maududi's popular *The Principles of Islam*, which is oriented toward students, it is written that "there is no more appropriate language for the expression of high ideals, for the explanation of the most complex aspects of divine knowledge, for the subjugation of hearts and minds. Phrases and short sentences express a world of ideas; they are so impressive that their sound alone can bring you into a state of ecstasy. This language caresses your hearing faculty; it seems as if honey fills the ear of the listener. It is so harmonious that every particle of the body moves to the rhythm of its sounds."⁴ Any nation will say that its language is the most beautiful in the world, and they will be right. Furthermore, it is not necessary to enter a state of ecstasy from reading the Koran as that will not help one to understand it. As a matter of fact, the prophet Mohammed did not approve of excess. Restraint is considered one of the virtues of Islam. The Koran should be made sense of in a relaxed state, ecstasy is not beneficial.

Concealed by the demand to know Arabic is a corporate motive of clerics who earn a living from it. How pious is this kind of behavior? This question is not a trifling one. The nineteenth-century Tatar theologian Utiz-Imyani wrote: "The prophet ate that which he earned with his own hands and wore that which he had. The prophet generally wore a cloak of rough fabric. And any action that is absent in the Koran and the Sunna is false. Where are you going reader? As you know, the best way is the way of the prophet, blessed and hailed he is by Allah, and the worst way is the way of *bid'a*."⁵ Utiz-Imyani was an opponent of reform and knew Arabic perfectly. He wrote many of his treatises in Arabic, not in Tatar, but he knew well the pernicious influence of pseudo-scholars who saw an advantage in making up their own criteria. Having a command of Arabic language does no harm, but it also does not guarantee an adequate comprehension of the *suras* of the Koran and, of course, is not obligatory for Muslims.

Ibn-Rushdie, who influenced European philosophy through his numerous commentaries on Aristotle, did not know Greek. "Ibn-Rushdie read Aristotle only in ancient translations from Syrian by Honein ibn-Issac, Issac bin-Honein,

⁴ A.A. Maududi. *The Principles of Islam*. International Islamic Federation of Student Organizations, 1960, p. 57.

⁵ Gabdrahim Utiz-Imyani al-Bukhari. *Selected Works*, p. 94.

Aya bin-Adi, and others” writes Ernst Renan. He was able to make use of all of the exegetic qualifications that he possessed; he compared different Arabic translations, analyzed the quality of the lectures, and sometimes made such critical remarks on the basis of which one would assume that he was familiar with Greek. Ibn-Rushdie, thanks to a meticulously study of the translations, was able to give the most valid interpretation of a great philosopher. Let this serve as an instructive example.

Many theological articles and books are full of citations from the Koran and remind one of a Friday sermon, but citation tears apart the text. Abd ar-Rakhman bin Nasir as-Sa'id, a very popular fourteenth-century commentator, believed that “Allah designated His writings to be frequently repeated *ayats*. Within them, narratives, histories, prescriptions, and other useful information are repeated, and great wisdom is contained in this. Allah commanded us to reflect upon the Koran as a whole because that allows our knowledge to be multiplied, lets us attain spiritual and physical wellbeing and brings all of our affairs in order.”⁶ It is no accident that the Koran contains such lines: “Do not rush to disclose the verses of the Koran before having had a complete revelation” [20:114]. Abd ar-Rakhman bin Nasir as-Sa'id continues: “From our point of view, the main goal of the commentator should be elucidating the meaning of revelation whereas the lexical meaning of words is only a means of achieving that goal. A commentator should consider the context and meaning of revelations and compare it with other similar *ayats* ... I have not analyzed words and expressions ... interpreters of the Koran have handled that so wonderfully that there is nothing left for their followers to add.”⁷ Abd ar-Rakhman bin Nasir as-Sa'id could have given his own wonderful lexical analysis of the Koran, but his main goal was to get away from the words tied to a concrete reality and to extract its essence, contained not only in letters, but also in the spirit of the Koran.

The goal of the commentator is not connected with linguistic issues; the goal is far more complicated and consists of making a non-contradictory interpretation of the meaning of concepts of the Koran. Regarding pagans it is written: “Kill them everywhere where you encounter them, and drive them away from everywhere that they drove you away from” [2:191]. And in another *ayat* we read: “Let there be no compulsion (violence) in religion. Truth stands out clear from Error” [2:256]. Here the problem is not linguistic, it is semantic. We could analyze all the linguistic subtleties of these phrases and not advance a single step toward understanding them, even getting mixed up with articles and endings. These *ayats*, however paradoxical it may sound, are to easier understand in

⁶ Abd ar-Rakhman bin Nasir as-Sa'id. “Interpretation of the Holy Koran.” *Appeasement from the Generous and Merciful One*. T.1. Moscow, 2008, p. 14.

⁷ *Ibid*, p. 15.

languages other than Arabic because the history of the first Muslim community is intimately bound up with the intricacies of fighting against adversarial pagan surroundings. The history other peoples developed in a different way and not infrequently conversion to Islam happened relatively peacefully, such as with the Tatars, for example. When the ancestors of the Tatars – the Bulgars – accepted Islam, they were Tengrists and worshipped the blue sky as a deity, something very close to monotheism. It was very easy for them to accept belief in one god. Afterwards, for many years, even in official documents such as edicts of the Golden Horde, Tengri was considered to be synonymous with the word Allah. For Tengrists who voluntarily accepted Islam, the call to “kill” pagans had no meaning and carried no obligation, but the phrase “Let there be no compulsion in religion” became the most important principle in the tenth century as it was later in the epoch of Genghis Khan, who recognized all believers as different.

“We sent not a messenger except to teach in the language of his own people in order to make things clear to them” [14:4].

The Koran is recorded in Arabic, and any national language contains contradictions as life itself does. “Language, as a something that is universal, is not in any way in accordance with the demands of consistency. It does not exclude contradictions, rather, it conceals them. Its living nature is manifested in the fact that it includes expressions that contradict one another,” writes Friedrich George Junger.⁸ Contradictions that are contained in the Koran should not be ascribed to errors of recording and certainly not to imperfections of the Holy book.⁹ The revelation of the Mecca period is addressed to everyone, there is no differentiation made between the rights of men and women, and a tolerant attitude towards people of other religions. In the Medina period *ayats* were addressed to a large degree to Arabs of the seventh century. A number of expositions regarding women appear that makes them unequal with men: “Men are above women because God has given one more strength than the other, and because they support them from their means” [4:34]. Of course, one finds a historical explanation for this, but inequality is injustice and the Koran calls for justice.

Contradictions between the Mecca and Medina verses are very obvious, and it is not possible to reconcile them – one negates the other. For this reason Muslim jurists counted the *ayats* of the Meccan period to be abrogated (*naskh*), as they came earlier. But the date of revelation is not criteria by which one should judge one *ayat* to overrule others. Some theologians refer to the

⁸ Friedrich George Junger. *Language and Thought*. St. Petersburg, 2005, p.42.

⁹ For more details about the contradictions in the Koran, see S. Aleskerov. *A Great Paradox or Two Emphases in the Koran*. Moscow, 2005.

hadiths to nullify verses of the Koran. “The fact that the *Sunna* has virtually been raised to the rank of the Koran,” writes Tawfik Ibrahim, “is reinforced by the training of the majority of theologians and *faqih*s on the feasibility of ‘abrogation’ or modification of the Koran by the *Sunna*. Such a view of the status of the *Sunna* is far from being in agreement with the notion that the holy text is perfect and absolute, something mentioned repeatedly in the Koran.”¹⁰ To consider one *ayat* to be cancelled by another, and moreover, to consider *hadiths* to be above the Koranic revelations, means to disparage the will of Allah or to believe that some of his messages are mistaken. It is written that “we do not abrogate a single verse or cause them to be forgotten without substituting something better or similar” [2:106].

Talk of a possible abrogation concerns only God, who can change or make one forget, and is not addressed to any other. The prophet attentively kept track of accuracy in memorizing the verses of the Koran and did not cast out anything from it under the pretext of abrogation. It is written: “We will teach you to read the Koran, and you will not forget anything from it other than that which God wills, for he knows what is manifest and what is hidden” [87:7]. God would have cast out that which is unfit and obsolete from the Koran during the lifetime of the prophet, but this he did not do. Mohammed clearly differentiated revelations and his own judgments, which he in turn required from others. If this was an actual abrogation, then the prophet himself would not have included the so-called “abrogated” *ayats* in the text of the Koran. It is well known that four main students were educated under his direct tutelage: Abdulla bin Masud, Salim Maula Abi Hudhaifa, Muaz bin Jabal, and Ubai ibn Kaab. A historical account about the mere pronunciation of one word tells us just how punctilious he was about such issues. Omar complained to the prophet that Abudulla was incorrectly pronouncing a certain verb, after which Mohammed listened to both of them and confirmed the correct way its sound should be pronounced. Even during the lifetime of the prophet there were a number of people who knew the Koran by heart. Once, the prophet was told that Abu Musa taught people how to recite the Koran in his own home. The prophet asked to be secretly taken to a part of the home from where he could hear the recitation of the Koran and after having heard it, he became satisfied. The prophet Mohammed also attentively made sure that the Koranic text was accurately preserved. If he had considered any given verses to be abrogated, they would not have gone into the Koran. If the prophet himself did not take on the task of abrogation then why can others allow themselves to do so?

The method of *naskh* introduces relativism to interpreting the Koran – the subjective opinion of theologians becomes superior to the divine revelation.

¹⁰ Tawfik Ibrahim. *On the Path to Koranic Tolerance*. Nizhny Novgorod, 2007, p. 248.

When the method of *naskh* is applied to the *ayats*, God's design, addressed to different audiences, is not taken into account. In their pride *ulema* consider themselves to be superior to the revelations of Allah, correcting the Holy book like another one of their books of *fatwas*. The method of *naskh* is fundamentally flawed, subjecting to doubt the very doctrine of Islam which is based on the permanence of the Holy book. Recognizing the revelations of the Koran and their permanence is the limit beyond which rationalism turns into ignoring faith. This is not the boundary between true Islam and heresy, but between faith and atheism. Here is where every person makes a choice, and he has the right to do so, and he will be forgiven if his deed is sincere.

The conciliatory approach to the differences in the content of *suras* was suggested by Abdullahi Akhmed An-Naim, who wrote: "An evolutionary approach to interpreting the Koran is nothing more than the *naskh* (the process of abrogation) in reverse, so that those texts of the Koran which used to be abrogated could now be used and vice versa, those texts that used to be used in *sharia* would henceforth be abrogated."¹¹ In fact every type of *ayat* (from the Mecca and Medina periods) had its own area of application as well as its own *umma*: Some principles were sent from above for all peoples for all time, and others were meant for Arabs of the early Middle Ages. Nothing was abrogated before and nothing is able to be abrogated now in the Koran, but *ayats* sent from above were meant for different communities.

The Medina community emerged as the first Islamic state. Just as a newborn cannot eat adult food and drinks its mother's milk, earlier Muslims had to grow up a bit in order to accept the eternal. Similarly, when a child turns into an adult he has to forget his baby talk; Islam has to go from the Medina to the Mecca way of thought.

God sent many prophets to earth. They were sent in order to deliver the truth to specific peoples and in their own mother tongue. However, distortions and gray areas appeared in their testimonies. It is written that "We have not sent any apostle or prophet before thee, whose desires were not tempted by Satan into error, but God shall destroy that which Satan has inculcated and shall restore the true meaning of His verses" [22:52]. The Koran was called upon to do away with the errors of previous scriptures and the intrigues of Satan should not be looked for within it.¹²

After a thorough analysis of the method of *naskh*, the prominent Tatar theologian Musa Bigiyev, in spite of the *ijma* (consensus) of the *ulema*, concluded

¹¹ Abdullahi Akhmed An-Naim. "On the Path to Islamic Reformation." *Civil freedoms, Human rights, and International Law*. Moscow, 1999, p. 70.

¹² The only compromise that could have been reached is the understanding of the term "abrogate" as meaning to set aside. This is necessary in order to justify the founders of different schools of thought.

that “the holy Koran in general and in its particulars, right up to every last word, is eternal and preserved in immutability in the form that it was sent from above.”¹³ It should not be understood that some *ayats* are abrogated while others are in effect; rather, it should be understood that they are meant for different people of different time periods. Such a differentiation of *ayats* is very important from the perspective of modernity. For example, *jihad* as a war against infidels had an explainable meaning in the Middle Ages, when politics of might was common. But after World War II, with the appearance of new instruments of warfare whose potency was a threat to human existence, international law that regulates conflict became superior to the principle of applying force.

The prophet differentiated lesser *jihad* and the application of force from greater *jihad*, which assumes a peaceful promotion of Islam. Lesser *jihad* was needed when other surrounding states posed a threat to Muslims and when Islam conquered new territories, behaving in a manner appropriate for the period of the Middle Ages. It is indeed written in the Koran that “He who acted violently against you, do violence against him, as he acted toward you” [2:194]. Because of one *ayat* on war, a number of other *ayats* on forgiveness, tolerance, and compassion were suspended by those who had forgotten that in that very *sura* “Cow” we are told: “Fight on the path of God against those who wage war against you, but do not commit injustices, for God does not love the unjust” [2:190]. Or: “Therefore listen not to the Unbelievers, but strive against them with the sword and with the book (Koran)” [25:52]. Or: “Tell those who received the scripture, and those who are uneducated and illiterate: Have you submitted to the will of God? If they submitted, then they will be sent on the path of truth, if they turned their backs then your obligation is only to preach” [3:20]. Today issues of war and peace are regulated differently than they were in the past. Therefore *jihad* should be understood to mean literally “zeal” or “diligence,” a struggle against *dunya* – the material world – for spirituality, a struggle against disbelief in oneself. This meaning is given by God and meant for all time. Lesser *jihad*, if it is to be just, can only be proclaimed with the objective of self-defense, as a battle against violence and tyranny, which is completely coherent with the text of the Koran as well as with international law. However, in this case it is important to remember these words from the Koran: “Avenging an insult should be equal to the insult; but he who asks and reconciles will be rewarded by God. God does not like evil. He who avenges an insult will not be persecuted because only those who oppress people and create unjust violence on earth should be persecuted” [42:40-42]. Lesser *jihad* has its restrictions imposed by the principle of justice.

In the age of the prophet Mohammed there were no weapons of mass destruction. In those times, calls to fight against infidels carried an entirely differ-

¹³ Musa Jarullah Bigiyev. *Selected works in two volumes*. Volume 1. Kazan, 2005, p. 251.

ent meaning and implied a different means of fighting. Today Muslims should base themselves upon the idea of general solidarity, sent from above in the Mecca period, with humanity. Striving toward good is one of the manifestations of Allah.

Ijtihad, which offers a modern interpretation of Islamic norms originating from the spirit of the Koran, should be applied in place of *naskh*. *Ijtihad* allows for a gradual changeover from particular principles addressed to the Medina community to norms, sent from above for all of humanity.

The Koran is unchangeable and Allah is one, but the movements within Islam are diverse. Muslim unity entails the recognition of pluralism within Islam. Precisely this should unite Muslims, not national traditions raised to the rank of canon. Let rituals remain the domain of imams in mosques, and let every Muslim pray the way he has become accustomed to according to his *madhab*. This is not an issue of contention. However, at the same time ideas cannot develop outside of contention, for it is following discussion that different paths to the truth are born. They can all be right in the end – the most important thing is the search itself. Having diversification of experiences will not make Muslims weaker; it will enrich the world with new knowledge. Islam bears not only lightness but also flexibility. It is traditional inasmuch as the truth stays eternal and simultaneously modern as new conditions of living demand an interpretation of the Koran that is compatible with a country's era, circumstances, and particularities. The parameters of the Quran are wide enough for different interpretations.

“Do not follow that which you do not know” [17:36].

The existence of an enormous quantity of *tafsirs* (science of interpreting the Koran) speaks to the fact that the Koran cannot be understood unambiguously. This is due to a number of reasons. Time periods and circumstances change social relations. Countries and peoples became interconnected by common norms and circumstances. Humanity moved from a constant state of war to the establishment of overall peace. This is a process that happens arduously and conflictingly, but it has become the main trend. World wars, at least, do not happen anymore. Unimaginable inventions, innovation, and technology have appeared in the arsenal of humanity. Radio, television, and the internet have had a great influence upon people, and photography and video recording have become so common that even mobile phones are equipped with them. People are growing new types of plants developed thanks to genetic engineering, animals are starting to be cloned, and so on and so forth.

All of this requires reflection from the point of view of Islam, as many condemn any new creation as interference in the sphere that is permitted only to God. For example it is argued that photography is allowed because it is not a

form of creativity. “Photography, in essence, is not an act of creation that is forbidden in the *hadith*, it is merely a reflection, a mirror image of reality,” writes Yusuf al-Kardavi, expressing a widely held opinion, at least amongst the Muslims of the Persian Gulf.¹⁴ This raises doubts. Photography itself can also be creativity and not just a mirror image, then again, the condemnation of any creativity puts a huge obstacle on the path to progress for the Muslim world.

Another cause for the appearance of different interpretations is the diversity of peoples and states. Muslims live in various conditions that they consider to be normal, regardless of the predominance of Christians or Muslims or of a secular government. Today, a division of countries into the *dar-al-harb* (abode of war) and *dar-ul-salam* (abode of peace) “does not meet the demands of the current age with its massive changes that our predecessors could not suspect.”¹⁵ Moreover, it is absurd to call for the creation of a caliphate even though there are still plenty of these kinds of movements today. The migration of peoples, the mixing of cultures and mutual tolerance, and the acknowledgement that different religions and ideological movements have a right to exist are becoming norms in an increasing number of countries.

Yet another reason for the diversity of different interpretations is hidden in the presence of allegorical revelations. It is written that “He sent down to you this scripture, some of its verses are firmly fixed and constitute the mother (essence) of the scripture – others are allegorical” [3:7]. The great Ibn-Rushid wrote: “Every time that derivations of evidence come into contradiction with the literal meaning (*zahir*) of the religious doctrine, this literal meaning allows for allegorical interpretation...”¹⁶ In other words, allegory should be perceived as a method of interpreting the sacred text in accordance with rational thought. The Koran quite rigidly limits this method, pointing to the interpreters’ inclination toward heresy: “Those who harbor doubts in their hearts pursue allegory out of a propensity for heresy and out of their desire to support it with their interpretation. No one knows the true meaning thereof except God. Those well-founded in knowledge will say: We believe in the book, and everything that is in it comes from our God. Only reasonable people reflect upon this” [3:7]. The text of the Holy book uncovers a contradiction between the allegorical nature of many *ayats* and the prohibition of their interpretation, although the clause about the necessity of reflection by “reasonable people” somewhat alleviates the problem. Abd ar-Rakhman proposed to resolve this dilemma. He thought that “allegorical *ayats* need interpretation, though many people are not capable of grasping their true meaning. Nevertheless, all ambiguities disappear when people turn to clearly

¹⁴ Yusuf al-Kardavi. *Modern Fatwas*, p. 228.

¹⁵ *Ibid*, p. 203.

¹⁶ Citation from: *Religion in a Changing World*. Moscow, 1994, p.188.

stated *ayats* for the interpretation of allegorical ones. This is precisely why Allah emphasized that only a part of the Koran is allegorical in character.”¹⁷ A whole reading of the Koran with stress put on understanding the meaning of *ayats* provides the possibility of more exact interpretation.

The Koran is not a code of laws, which theologians like to see it. Furthermore, its language is poetic, not juristic. A lawmaker formulates his statements in such a way that there is an unambiguous understanding of the norms of *sharia*, for upon this depends the decision of the judge and thus the fate of a person. The Koran is sent down to us not as a punishing sword, but as a guidebook and speaks to a person in a figurative language. It is written: “We have offered an agreement to the heavens and the earth, and the mountains, but they all refused to bear it and were afraid of such a burden. But the human being accepted it because he is profane and ignorant. God will punish the hypocrite men and hypocrite women, the pagan men and the pagan women. God redeems the believing men and believing women, for he is compassionate and merciful” [33:72-73].

By its literal meaning this *ayat* is hard to explain. *Tafsirs*, who offer their interpretations, are more likely to confuse than to explain. An *ayat* can be only be perceived as a figurative expression because mountains are inanimate objects; they cannot bear any kind of responsibility. Interestingly, God suggests as opposed to commands. But why does God associate people’s agreement to take responsibility upon themselves with their impiety (profanity) and ignorance? Some explain that people’s ignorance is that which they agreed to.¹⁸ Perhaps this is so. Our goal in this case is to point out the variability and ambiguity of the poetic language of the Koran, not to elucidate *ayats*.

A jurist looks for a subject and a person located next to each other, in the normative sense. A person along with his thoughts, intentions, and reflections is objectified and becomes akin to nature. He becomes an article within the law. “The concept of a so-called objective description, or explanation, of nature,” writes Friedrich George Junger, “implies that God and man, in a way, are moved outside the brackets.”¹⁹ A naked formality is what remains in the code of Muslims laws, a purity of relationships as in mathematical equations. But Allah sent people not a constitution, not a codex of laws, but wisdom of the universe that is initially contradictory and therefore active, as life itself is. Non-contradiction implies lifelessness, but the universe develops thanks to surmounting contradiction.

Poetic language is very different from the language of jurisprudence in that it is supported by images and allegories, and furthermore, an unambiguous meaning is not required and is even considered a drawback. Verses are not

¹⁷ Abd ar-Rakhman bin Nasir as-Sa’id. *Interpretation of the Holy Koran*. Moscow, 2008, p. 292.

¹⁸ Al-Muntakhab fi Tafsir al-Kur’an al-Karim. Kazan, 2001, p. 398.

¹⁹ Friedrich George Junger, p. 53.

criminal code. They live by their multiple meaning not in mass, but in individual consciousness. It is written that “Mountains will scatter like the flocks of colored wool” [101:5]. “When the sun will be twisted” [81:1], or “I swear by the fig and olive trees, I swear by Mt. Sinai, I swear by this true country...” [95:1], and so on. Figurativeness reinforces the perception of the verses. The Koran is presented in such a form in order that subsequent generations could match them with the level of their thought and reasoning.

It is written: “God speaks with people in parables in order that they reflect” [14:25]. Allegory, by its intrinsic meaning, is deeper than dry law. It is needed to penetrate the soul of a specific person. Parables rely on the individuality of every person and do not assume people to be universal soldiers of God. A sensible ambiguity of verse is embedded in the Koran for its wisdom is in helping every one of us find our own path in life. The Koran, in essence, is individual. Prayers are carried out both on a mass scale or at a private level, but everyone perceives *ayats* as far as their education, nationality, and profession allows them.

What are we reading? Which Koran? Clearly, the one that is connected with the present day, speaks in our language, and helps us find the true path. The ancient Greek philosopher Heraclitus once said: “One cannot enter the same river twice.” Likewise, one cannot read the same Koran twice. Every time it will turn out to be different, as life itself. It contains endless depth that is uncovered with each new reading.

It is written: “Read!”.

“Read in the name of your God who created all” [96:1].



Vitaly Naumkin*

The Islamic World in World Politics and Culture¹

Modern Muslim states play an enormous role in world economy, world politics, and world culture. These three dimensions are tightly interwoven with each other. For example, these states' sale of energy resources on the world market predetermines, to a significant degree, political processes and events of a global nature. Politics, in turn, is closely tied to culture, and it is this cultural – or civilizational – dimension of the essentially political conflict between the Islamic world and the West that has frequently become the object of the structural analyses by theorists of contemporary international relations. We will examine several instances of this interconnection.

“Islam and democracy” is a topic frequently discussed by politicians, analysts, religious figures, and academics. In the western political discourse, the idea of the Islamic world as a community supposedly rejecting democracy has become a common stereotype. This stereotype is frequently used by the United States as a justification for applying pressure on Muslim states that do not accede politically to the direction of American policy. Still, as John Esposito and John Voll write, “Dedication to Westernization is no guarantee of democracy, just as the application of Islamic law is not proof of an inherent authoritarianism in Islam.”² All across the Islamic world, the search continues for the best model that combines Muslim values with contemporary modes of governance, human rights, and freedoms. In such countries as Turkey, Indonesia, Bangladesh, and Malaysia, just such a model is clearly being used effectively in practice. There is no doubt that many Muslim states badly need democratization, but their authoritarian regimes and dictatorships in no way draw their legitimacy from Islam, even though they use Islam to strengthen their positions. Note that almost all Islamist regimes in the world arose as a result of internal political changes (revolutions, coups, elections, etc.) within existing state frameworks, within the boundaries of their historically determined territories. Only two states were originally created on the basis of religion: Saudi Arabia and Pakistan. After the First World War, the Saudis extended their domination, using religious rhetoric,

* Vitaly Vyacheslavovich Naumkin, Professor, Doctor of Sciences in History, is director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences and general director of the Center for Arabic and Islamic Studies (Moscow).

¹ Translated from Russian by Avram Lyon, PhD Candidate, University of California at Los Angeles (UCLA).

² John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 113.

from the Nedj to number of other regions of Arabia, including Hejaz, and forced out the Hashemite sharifs, garnering the Saudi king the title of Protector of the Holies. In Pakistan, upon its separation from India, the state language was not Punjabi – the language of the local population (Punjabs) – but rather Urdu, the language of the Muhajirs, emigres from India.

One can note that the most heated debate between the Islamic world and the West is not so much about whether democracy is the best political system, as much as it is about **gender equality** and the freedom of the relations between the genders. In the West it is thought that the citizens of Muslim states are less supportive of women's equality than are citizens of western countries, and that Muslims are convinced, for example, that men are better prepared to be political leaders than women, etc. In fact, reality disproves these stereotypes, as best attested to by the election of women as leaders of political parties, heads of government, and heads of state (Turkey, Pakistan, Bangladesh, Indonesia, and other countries). Nonetheless, the problem of discrimination against women in the Islamic world exists, just as it does outside its boundaries. In the case of the Islamic world, this problem is usually attributed to Sharia law.

In this connection it is important to take note of efforts to reconcile Sharia and secular law, including those statutes providing for women's equality. A fair number of Islamic regimes, e.g., the Islamic Republic of Iran, have included elements of western law in their legal codes. In particular, Iran has rejected the traditional Islamic laws of divorce and inheritance for women, finding them inappropriate for the social needs of Iranian society. At the same time, in several countries where Muslims are not in the majority, there are calls to incorporate elements of Sharia in secular legal processes (only for Muslims, and only regarding questions of personal status). This was discussed in the early 1990s by Russia's Minister of Justice, Nikolay Fedorov (now head of Chuvashia). Altogether not long ago, the head of the Anglican Church, the Archbishop of Canterbury, proposed the very same idea, drawing mixed reactions in the political and cultural circles of Great Britain and other western countries.

Reform-minded religious and societal leaders argue for a combination of loyalty to Islam's incorruptible values and rejection of archaic legal strictures. Thus, Iranian-American Abdulaziz Sachedina, professor of religion, argues that Islamic governments must base themselves not only on Sharia when considering weighty, difficult questions like women's rights or equal protection of all citizens under the law. He says, "They [Muslims] must understand Sharia as a system of values, and not as a system of laws."³ In this vein, efforts undertaken by Islamic scholars in our country in search of new, authentic readings of the fundamental

³ Prof. Abdulaziz Sachedina's briefing at the Women's Foreign Policy Group, Washington, D.C., February 15, 2008. National Iranian American Council.

sources of Islamic belief, unblemished by latter-day interpretations, are quite revealing. Here, one must recall the works of Professor Taufik Ibrahim, who, for example, argues that the Qur'ān speaks not of *stoning* wives, but rather of *abandoning* them.

The resolution of all the questions raised here is directly dependent on the question of the **connection between Islam and politics**. Many moderate political organizations active in several Muslim countries in fact argue in defense of democracy. Yet their activities in this realm raise numerous questions; let us examine several of them with regard to the Egyptian organization, the Muslim Brotherhood. First, are they in fact dedicated to democracy, or do they use democratic institutions only in order to come to power, after which they will act altogether differently? Some analysts believe that the Brotherhood's appeal to democratic institution is exclusively tactical in nature, as demonstrated by the nearly complete coincidence of the catchphrases of the Brotherhood and those of secular opposition parties (including calls for liberalization of the law on political parties, release of political prisoners, bans on torture, and so on). Nonetheless, the majority of analysts believe that, considering the historical ideological platform of the Muslim Brotherhood, at least two fundamental democratic values – women's equality and rights of non-Muslim minorities – could not be protected if the Brotherhood came to power. Indeed, the leaders of the Brotherhood have always taken up fairly hard-line positions on divorce and women's rights. Even so, they argued during the 2005 election campaign that if they were to win, they would not demand obligatory wearing of the hijab for women, and they gave unclear answers to the other questions regarding the introduction of Islamic norms into Egyptian law.⁴

Second, how does the organization view the introduction of Sharia as the legal basis of the state and, more broadly, the creation of an Islamic state in general? In answering this question, all legal Islamists struggling for political power prefer to maintain ambiguity, in order to avoid scaring off potential followers.

Third, does the Muslim Brotherhood want to be an ordinary parliamentary political party? Their past political experience allows us to answer this question in the affirmative. Representatives of the Brotherhood have served in the parliament after being elected either independently or through alliances with other political parties who took them on in order to include them in their party lists. Answering a question on how his organization intended to conduct its political work during an interview on 29 November 2005, one of the Brotherhood's leaders, 'Isam al-'Aryan, answered that two organizations were to be created: one with a different name, that would be open to both Muslims and Christians, and

⁴ Otterman, Sharon. Muslim Brotherhood and Egypt's Parliamentary Elections. Council on Foreign Relations, December, 2005.

another civil, non-governmental organization that would be called the Muslim Brotherhood.⁵ This second organization was to propagandize the ideas of the Brotherhood and attract followers, as well as perform work in the societal sphere.

In 1995, a group of young people left the group as a result of disagreements over the inaction of its leadership, later founding the new party al-Wasat, which many saw as prefiguring a new type of political party: civil, oriented towards attracting very diverse segments of society, and based on Islamic values, but not at its core Islamist. Among the founders of the party were several Coptic Christians. According to the party platform, its understanding of Islam is based on the provision of equal rights in society for Muslims and non-Muslims, the right of all citizens to serve in any posts in the government, and coexistence with other cultures, rooted in respect for differences, justice and peace, interdependence, and mutual interest.⁶

A serious problem for the Islamic world lies in its **relationship with secularism**. On the one hand, there are numerous influential Muslim states with secular regimes and secular laws. The most visible example of such a state is Turkey, where even the Islamic AKP (Justice and Development Party), upon acceding to power, did not undertake any attempts to change the country's constitution, which guarantees the state's secular nature. On the other hand, there also exists a certain trend, supported by certain conservative Islamic regimes, of viewing secularism as a threat to the Islamic world. This was reflected in part in one of the decisions of the Council of the Islamic Academy of Legal Studies (Fiqh) of the Organization for the Islamic Conference (OIC), passed in November 1998. It recommended that leaders of Muslim countries "reject the principles of secularism in the conduct of state policies and protect Muslims from its influence."⁷

In the West, claims to the effect that Islam stands opposed to secularism are eagerly put forth. The most cautious of analysts say that secularism and liberal democracy stand in opposition not to the Islamic world as a whole, just to political Islam. Some politicians claim that secularism, as unifying ideology, forms a "fourth pole" in the world order, or a "**zone of faith**," the center of which is located in the Middle East.⁸ But just as the entire Islamic world cannot be equated with a single, quite conservative trend, neither can one speak of the antipode of a highly religious society, of secularism in general; there exists as well **aggressive secularism**. Such a phenomenon intrusively prevents people from preserving religious norms and values.

⁵ Ibid.

⁶ See the party platform at <http://www.alwasatparty.com>.

⁷ Decision 99 (2/11) "O sekularizme" [On Secularism]. *Postanovleniia i rekomendatsii Soveta Islamskoi akademii pravovedeniia (fikkha)*. Moscow: Ladomir, 2003. p. 232.

⁸ Leonard, Mark. *Divided World: The Struggle for Primacy in 2020*. London, Centre for European Reform, 2007, p. 25.

Questions of morals occupy a large space in the cultural and political dispute between Islam and the secular West, which applies growing civilizational pressure to the Muslim world. In Muslim countries, people more than ever raise the question of to what degree cultural models can be borrowed from the West, while in Muslim communities in the West, people raise questions of strictures on believers' self-expression of identification. Each country decides these questions in its own way. Sometimes the preservation of even the most innocent symbols of belonging to Islamic society becomes a problem. Take, for example, the question of women wearing the hijab in public, which led to a schism even in such a democratic country as France. This question turned into a serious political problem of human rights in one of the largest Muslim powers, Turkey. Even in cases where observance of Islamic traditions is protected by law in a country with a non-Muslim majority, there occurs what might be called **cultural dissonance**. A woman in a hijab (or even niqāb) alongside a friend in a tank top and miniskirt is an occurrence normal for highly modern and tolerant societies (for example, Tatarstan), but in other societies this dissonance bears the potential for conflict. Non-Muslim minorities and secular-oriented Muslims feel comfortable in some Muslim states and uncomfortable in others. Consider the Iranian model of Islamic state, in which, for example, Armenian society feels quite confident. Iran is also home to the largest Jewish community in the Middle East with about 25,000 people and 22 active synagogues. Last year, Iran, famous for its cinematography, released the film "Zero Degree Turn," in which the protagonist Habib Parsa, an Iranian diplomat in Paris, saves Jews during the Second World War by giving them Iranian passports with which they could leave for Palestine. The leitmotif of the film is sympathy for the victims of the Holocaust and for Judaism as a religion, but indictment of Zionism, which is seen as analogous to Nazism. It is also interesting that many of the Iranian actresses were performing in non-Islamic clothing for the first time in the film, and the tale of Habib's love for the French Jew Sara is notable.

In Iran, the archaic conception of the ban on human depictions is not followed; even in the sole women's university, Az-Zahrah, there is a department of applied arts where painting is taught. Students wear the hijab, but their paintings depict women with uncovered heads, and not dressed in Islamic attire. In painting classes, teachers do not insist in this case on questions of *halal* and *haram*, although limitations on "undressedness," of course, are observed. Still, even in the modernized and advanced state of Iran, there are examples of discrimination. For example, if among the heirs of a non-Muslim (a Christian or a Zoroastrian) there is a Muslim, then he will receive the entire estate, depriving the others of their inheritance.

Relations between the Islamic world and the West were not long ago poisoned by the publication of a caricature of the Prophet Muhammed, first in a

Danish newspaper and then in several others. Recently the caricature was printed again, in response to reports of plans to kill the journalist. It is noteworthy that the reaction of Muslim states was not as shrill as in the first instance. There were not numerous attacks on embassies or mass riots. Why? It seems that this time the majority of people understood that they were being provoked to act illegally and prove themselves “uncivilized,” to be accused yet again of being enemies of democracy and freedom of speech. At the same time, a number of states decided to boycott Danish goods, which fits international norms of reaction, albeit hardly productive ones. One can suppose that the conflict between the need to respect religious values that are holy to believers and the drive to guarantee liberal rights (in the course of which norms might be introduced that are unacceptable to believers, and not only to Muslims) is far some over.

The proclamation of Kosovar independence directly influenced the Muslim world and the relations between Muslim states and not only western states, but states from all over the world. Public opinion on the matter was at first split. On the one hand, as expected, part of these states’ populations was sympathetic to their fellow believers and therefore supported the Kosovars. Turkey, hurrying to recognize the region’s independence, did so for its own specific reasons: according to the Turkey’s Minister of Foreign Affairs, more Kosovars reside in Turkey than in Kosovo itself, and their position had to be considered. In addition, as it oriented itself towards entry into the European Union, Ankara did not want to unnecessarily enter into disagreements with the West. But for Turkey as well the decision was clearly not an easy one: the Kosovar president called for support for the Kurdish movement. On the other hand, many citizens of Muslim states saw Kosovar independence as a sort of “American project,” designed to “cover” anti-Islamic policies in the Middle East. If the United States indeed cares about the rights of Muslims, say followers of this view, they should have long ago concerned themselves with the creation of a Palestinian state. And the destruction of the Iraqi state also does not correspond to a supposedly friendly policy vis-à-vis Muslims. Those states that themselves are subject the threat of separatism also saw the Kosovar precedent negatively or with apprehension.

All the above speaks to the fact that the Islamic world, with its processes of political and cultural evolution, differentiation, and confrontation of powers and trends, has serious effects on the world community.



Leonid Syukiyainen*

Islamic Law and the Russian Legal System: Can They Work Together?¹

Sharia, Islamic Law, and European Legal Culture

Islam is not only a religious system that amounts to dogma and religious practice; it is also a body of principles and norms that forms the basis of the organization and activity of the state and that regulates the behavior of Muslims. A unified body of diverse norms that developed and functioned in medieval societies where Islam had spread continues, to a significant degree, to remain in effect in the present day, directing the individual behavior and defining social intercourse between Muslims. Such an all-embracing Islamic system of socio-normative regulation does not merely amount to a religious network. It also includes diverse regulating mechanisms among which could be found religious prescriptions, principles of morality and courtesy and even juridical norms.

In an Islamic system of socio-normative regulations all norms are closely linked – they interact and complement each other. However, a tight intertwining of diverse rules of behavior does not only *not* preclude, it even presupposes, their very distinctness. In practice juridical norms in many ways differ from other, namely religious, regulating mechanisms. An analysis of the correlation between actual legal norms with other (primarily religious) rules of behavior and their interaction allows us to suggest that the Islamic system of socio-normative regulation, as a self-sufficient system, has a legal element to it – Islamic law in the narrow, juridical sense.

Of course, the self-sufficiency of Islamic law as a juridical phenomenon and its independence from the religious postulates of Islam are relative. It would be incorrect to claim that there is no connection between the two. Moreover, Islamic law is a self-sufficient legal system whose particularity lies, above all, in the complex content of its religious and juridical foundations. An analysis of their interaction allows us to better understand the basic characteristic traits of Islamic law that make it distinct from other legal systems.

The intertwining of irrational and rational aspects largely predetermines the conceptual foundation of Islamic law, permeates its values and the general direction of Islamic legal consciousness, including legal understanding and Muslim

* Leonid Rudolfovich Syukiyainen, Doctor of Sciences in Law, is professor of the National Research University – Higher School of Economics (Moscow).

¹ Translated from Russian by Alexander Tedeschi, A.M. Candidate in Regional Studies – REECA, Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University (USA).

jurists' style of thinking. If the original principles of Islamic legal theories were predominantly of a religious character, in the present-day rational aspects prevail in positive Islamic law as a system of juridical norms. The historical tendency over the course of many centuries is that increasingly more emphasis has been put on the socio-normative regulation of Islamic law in the general Islamic system as a juridical phenomenon. This finding has been clearly demonstrated by the legal developments of many Muslim countries.

Right up until the nineteenth century Islamic law occupied a central place in the legal system of Muslim countries where it acted as the main regulating mechanism of marital and family affairs, property relations, and even criminal matters, and was applied to the resolution of an array of financial management and state legal issues. However, since the second half of the previous century, the state of Islamic law has undergone profound changes, which resulted in its jurisdiction becoming restricted mainly to regulating relations of a personal nature (marital and family issues, wills, inheritance, guardianship, custody, legal regulation of *waqf* property, etc.) in the most developed countries. Nowadays Islamic law is not the only law in force. Indeed, in the majority of cases it does not perform a central role in legal system. At the same time Islamic law has not completely been deprived of its role as a body of currently active norms, albeit in a modified form.

An analysis of modern legal systems in Muslim countries, taking the influence of the legacy of *sharia* into perspective, raises a set of questions concerning the current state of Islamic law. Developments that have been made in the form and technical legal content of modern Islamic law as a result of the codification of its separate branches and the inclusion of its norms, principles, and institutes in legislation are particularly significant to its character. In this respect it should be noted that over the course of centuries Islamic law developed as a traditional form of doctrine (*fiqh*) from different schools of thought (*mazhabs*) which were at times bitter rivals. The role of *ijtihad* was restricted by the development of *fiqh* within these *mazhabs*. Each school of thought was guided by the strength of Islamic law (*fiqh*), a unified logic and harmony that, in truth, was violated by a disparity of opinions within each school and which did not always adhere to strict legal criteria.

From the middle of the nineteenth century the schools of thought, challenged by *ijtihad*, underwent profound changes in their status and roles. This is connected with the fact that modern, currently active Islamic law is substantially different from its traditional form, content, and correlation to positive legislation. In modern legal systems, Islamic law, by comparison, rarely acts as a traditional form of doctrine and remains as its leading source only in a few countries where it applicable only to certain branches of law. In the majority of cases its norms are embedded in legislation approved by the government. In the end the doctrine

of Islamic jurisprudence (*fiqh*) as a principle source of Islamic law has given way to government legislation.

All of this evidences the formation of a sort of modern Islamic law in the present day which is distinguished by a variety of peculiarities. The codification of *fiqh*, or the inclusion of Islamic legal principles, norms, and other institutions in the foundation of legislation based on borrowed European legal models, is an illustrative example of modern interaction between Islamic and European legal cultures. In this regard it should be noted that *sharia* has characteristically always been in interaction and coexisted with other legal systems. It was never a singularly active law in the Muslim world. For example, over the course of centuries in Arabic countries other legal norms have been applied in conjunction with *sharia* – rules of non-Muslim religions dealing with marital and familial relations, legal acts introduced by governmental agencies (which frequently deviate from *sharia*), foreign law, and local customs that were given legal significance. The reception of European legal models in the nineteenth century by the most developed Muslim countries (above all, Arab states), where Islamic law had been given precedence in the legal system, was prepared by the entire previous history of the development of law in the Muslim world and can be explained by the specific characteristics of Islamic law as a system that is open to others' points of view and experience.

Islamic and European legal institutions and legal cultures on the whole interact and increasingly engage each other in modern legal systems of Muslims countries, primarily at the level of normative legislation and legal consciousness. It is important to keep in mind that modern Islamic law developed and evolved mainly under the decisive influence of European legal models. On the whole the interaction between the above-mentioned two cultures took place in several basic forms: 1) parallel regulation of similar issues regarding Muslims and non-Muslims (law of personal affairs); 2) the inclusion of Islamic legal norms, principles, and institutions in legislation that is derived from European models, and vice versa; 3) the enactment of legislation that cannot be solely ascribed to either Islamic or European legal systems but that is rather a synthesis of both; and 4) the adoption of legislation whose content and basic constitutional approaches are based on *sharia* and whose form and juridical technicalities simulate European legal models.

In other words, a unique national legal culture has formed in Muslim countries wherein the achievements of Islamic and European legal civilizations are organically blended in their unity and transfusion. Of course, Islamic and European legal cultures do not only interact positively, but they also compete with each other. This manifests itself at the level of application and interpretation of legislation based on a defined legal model created by jurists of another legal culture, and also at the level of legal consciousness. In particular, professional legal

consciousness in the majority of Muslim countries notably gravitates toward European legal culture. However, popular legal culture on the whole tends to be oriented toward traditional Islamic values. Conflict can also arise when non-Muslims do not adopt legislation that is based on the *sharia* because they associate this kind of legislation with Islam as a religion and not with law in the sense of legal culture of Islam (this is especially noticeable in criminal law).

Muslim law and Russian legislation

The possibility of the interaction and coexistence of European and Islamic legal cultures in the framework of a single national legal system is also relevant for Russia. Whereas in the Islamic world the basic theoretical problem lies in validating the permissibility of adopting European law, in our country, on the contrary, the problem lies in the feasibility of appealing to Islamic law and its doctrine as a legal source within the framework of European legal traditions.

It should be noted in this regard that in prerevolutionary Russia elements of Islamic law were applied in juridical practice. In the North Caucasus this practice was preserved until the end of the 1920s. Efforts have been made to revive Islamic legal culture in the present day in certain regions of Russia, and it is therefore that the future of Islamic law in Russia is especially relevant. Furthermore, if we consider it necessary to take advantage of the experience of other legal systems, most of all the European system whose rulings are being rigorously studied, then in principle we should not rule out the possibility of turning to Islamic legal culture in order to use its potential in the legal development of our country.

It is especially important to keep this in mind in the elaboration of legal judgments in the regions of Russia whose populations are predominantly Muslim. Local governments would at least strengthen their positions if in the foundation of legal policy lay the principle of coordinating applied legislation with the basics of Islamic law. It would be expedient for legislative bodies to create consulting groups that could rate legislation in the works from the Islamic legal perspective. Negotiations between the federal center and corresponding subjects of the Russian Federation should also be a subject of consideration. These negotiations will acquire an additional legitimacy if they are shown to correspond to Islamic law. Once again it would be useful to subject agreed-upon negotiations to this kind of expertise in the course of their preparation.

The implementation of different Islamic legal norms in official acts of legislation is not in contradiction with the general principles of Russian law, and in order for Muslims to exercise their religious rights (along with the rights of other religious groups) which are guaranteed under article 28 of the constitution of the Russian Federation, it is inevitable to address Islamic law as many religious issues in Islam are subsumed under the legal category. Specific legal-organizational measures (aimed at creating at ideal conditions for prayer, performing pil-

grimage, and fasting, etc.) should be adopted by government authorities in compliance with corresponding provisions in Islamic law. However, the Islamic revival is not limited to religious issues. In a number of regions of our country the revival raises the issue of legally integrating certain elements of Islamic legal culture in the areas where adherents of Islam are densely concentrated.

It should be immediately agreed upon that referring to the basics of *sharia* and Islamic law can only be valid when two important and interconnected conditions are met. The first is taking a consistent legal approach to filtering out which elements of the Islamic legacy should be used. In Russia, where Muslims are a religious minority and the government is secular, the only acceptable course of action is assimilating Islamic law as opposed to *sharia* in general. A secular legal system can only absorb elements of Islamic lifestyle that can fit into it without upsetting the secular character of the state.

The second condition that should be met in order to integrate the achievements of Islamic legal culture is making them compatible with common principles of the Russian legal system, primarily, the constitutional order. That being said, this would involve not only the compatibility of Islamic positions with the aforementioned common principles but also that the principles and norms being assimilated from Islamic legal culture fit in harmoniously with the technical juridical and structural features of the Russian legal system. The experience of modern-day Muslim countries bears testimony that this kind of adaptation is realistic, which makes studying them very relevant for Russia. By meeting the stated conditions, consideration of certain norms, principles, and institutions of Islamic law and their inclusion in a European-modeled legal system has a feasible potential for the legal systems of a number of republics within the Russian Federation.

In this sense the so-called realm of personal affairs – a branch of Islamic law that regulates the most important aspect of the legal standing of Muslims – deserves special attention. This branch is concerned with the subject of marital and familial affairs and issues of inheritance, mutual obligation between relatives, custody, wills, and other related issues. Insofar as the majority of norms regarding personal affairs are contained in the fundamental sources of Islamic law- the Quran and the Sunnah – they are of special significance for Muslims. It is important to highlight that Islam acknowledges the right of other religions to make the same arrangements (especially martial and familial matters) in accordance with their own rules.

Moreover, the regulation of personal affairs on religious grounds is characteristic not only for the modern Muslim world but also for a number of other states, for example, many African countries including South Africa, Israel, India, and even Greece, where Muslims adhere to the norms of Islamic law, envisaged by special legislation, in their marital and familial affairs.

In Russia these affairs are not made conditional upon the religious affiliation of interested parties, but that does not mean that certain provisions of this branch of Islamic law could not be used. In principle, the constitution of the Russian Federation allows for this possibility, referring familial issues to the joint competence of the Federation and its subjects. This allows republics with predominantly Muslim populations to adopt laws that take into account the provisions of Islamic law. Clearly, the matter at hand concerns the adoption of legal principles and norms and not about the regulation of familial affairs on religious grounds. In addition, the aforementioned provisions can be applied only on the condition that there be a smooth and gradual integration of Islamic law into corresponding Russian legislation. The content of these legal prescriptions should be compatible with the general principles of Russian law and their form compatible with modern Russian legal culture. An example could be the marriage contract which has been elaborated in Islamic law, the developments of which could be used by regional legal systems for a nuanced regulation of family law.

The sophistication of resolving issues of inheritance, custody/guardianship, and charity within Islamic law is also promising. It is noteworthy that although these are considered to be institutions that fall under the category of personal affairs, legislation that regulates these institutions, in many Muslim countries, is applied to all citizens regardless of their religious affiliation and is not perceived to be reinforcing religious principles. This indirectly confirms the legal character of such institutions.

In particular, the institution of *waqfs* (pious endowments) – property and assets which have been withdrawn from circulation and designated for charitable causes – are undoubtedly of interest in the regulation of charitable activities. This institution, refined by Islamic legal doctrine over the course of centuries, was widely used in earlier periods to support education and science and in the present day is also used to finance social programs. Moreover, Islamic law is significantly more effective than current Russian legislation as it regulates the legal status, mutual rights, and obligations of the three main parties involved in charity – the donor, the beneficiary, and the person who is authorized to manage *waqf* property and to channel the income received from its maintenance to satisfy the request of the consignee.

Certain types of business transactions that have been worked in detail in Islamic law, including those that relate to banking, can find a niche in the civil and commercial legislation of a number of republics. In the past decade Islamic banks have gained currency not only in the Muslim world but also in several Western countries such as Great Britain and Luxembourg. It seems that Islamic law, famous for its prohibition of receiving interest on credit and delays on paying back loans, goes against the principles of modern banking. However, comparative legal research that has taken several years has enabled business transac-

tions made by Islamic banks to acquire a form that, on one hand, corresponds to the demands of European banking law, and on the other hand, does not deviate from the fundamental principles of Islamic law.

Determination of the ways Islamic legal culture could potentially be used demands a detailed study of the historical practice of Islamic law both within and outside of the Russian context. It also requires a review of the most recent achievements of modern Islamic legal thought that would fulfill the legal criteria of the Russian Federation and which could be called for in the legal system of our country.



Rafik Mukhametshin*

**The Islamic Education System
in Contemporary Russia:
Formation and Challenges¹**

The first Muslim schools appeared in Russia in the post-Soviet period at the end of the 1980s. This was a time of spontaneous opening of Muslim educational institutions, although they had not yet fully fit into the legal and educational domains of Russia and had no permanent sources of funding. These institutions were mostly created based on the initiative of various foreign Muslim charities. They provided funds and teaching staff. It was their operation that created quite powerful centers of Muslim separatism in the Volga-Urals region, and acting independently they were able to organize influential centers of Islamic radicalism. Among these centers, the “Yoldyz” (in Naberezhnye Chelny) and “Al-Furqan” (in Buguruslan) madrasas were especially distinguished. Islamic radicalization in these institutions and the entire region is characterized by its theological orientation. There were no attempts to use political instruments in this process, at least in the initial stage. Through the educational system Muslim radicals spread Salafi interpretation, a non-traditional doctrine for Russian Muslims, and thereby gradually drove out the Hanafi legal school (madhhab), the more traditional one in this region, from daily religious practice. Formally, these institutions were under the authority of regional Muslim Religious Boards (DUM), but in reality they were independent from them.

This was a period of religious enthusiasm and an active return to religious values in Russia. It was considered very important after 80 years of atheism to bring religion back into life. But in what form? Not many people pondered this question at the time. Many believed that any religious knowledge was better than atheistic views. Subsequent experience has shown that it is much more complicated. During this period the government was an outside observer and had not been building any definite policies in the sphere of state-religious relations. In particular, it did not form any policies for Muslim education.

The first problem of Muslim education, or more precisely the results of Muslim schools’ activities, emerged after the entrance of graduates from these madrasas into Muslim parishes (mahalla) in Russia. Theologically well-educated graduates found themselves far different from the traditional Russian Muslims.

* Rafik Mukhametshovich Mukhametshin, Professor, Doctor of Political Sciences, is rector of the Russian Islamic University (Kazan).

¹ Translated from Russian by Natalya Pomeranceva (Kazan).

Young imams sincerely tried to convince their parishioners that the true spiritual values were far beyond the traditions of their ancestors. Therefore in those parishes with elder practitioners of Russian Islamic traditions, discrepancy erupted between the older generation of Muslims and the young imams.

Young imams also faced another difficult problem. They needed to clearly define their religious identity. They began to notice that Islam is single and at the same time diverse; it consists of various theological and juridical schools that not only shape Muslims' world views, but also allow them to adapt to different conditions and accordingly to understand what is happening around them. What could be offered by a young imam who had studied in the homeland of the Prophet Muhammad? Obviously, just what they had been taught. What they had brought back home was a religious system that was formed under the conditions of a mono-confessional society. This is unacceptable in Russia, not so much because it is not a part of the religious traditions of Russian Muslims, but because of its values that recognize only exclusive confessional spaces. This system has no knowledge of Muslims' behavior within a multi-religious environment. It also does not permit a constant intellectual quest for determination of one's place in this changing world. This doctrine affects primarily young people, who with full conviction boast of their spiritual superiority and try to set themselves against other coreligionists. Eventually they will encounter confusion and rejection from those around them. This embitters the younger generation and they try to assert themselves by radical methods. So, what kind of people did the first Muslim schools produce? They were a group of youth with limited intelligence and no national characteristics, but they tried to convince others of the correctness of the Islam with which they had familiarized themselves far from their homeland.

Secular intellectuals also did not contribute to the formation of the complete system of Islamic education over the years. On the contrary they showed obstinate constancy in their atheistic beliefs. They still stand as outside observers in the process of religious revival. Their position is defined by an arrogant, derogatory attitude to the contemporary Muslim clergy: "I will not go to mosque as long as they explain basics of Islam on such a primitive level. Later we will see." When they start talking about Islam, they will definitely praise Jadidism² as the "hope and support" of Russia's Islam.

It should be noted that, unfortunately, the return of religion to Russian society in the 1990s did not become a factor of spiritual consolidation. On the contrary, we witness the polarization of views concerning Islam progressing further.

² Jadidism is a phenomenon of Islamic reformists' movements in late imperial Russia. It produced a new generation of not only religious scholars but also Muslim intellectuals seeking social and political roles beyond Islamic scholarly tradition.

This problem which has developed into the confrontation between the older and younger generations of Muslims in some places has once again shed light on the importance and urgent necessity of creating a full-fledged Muslim educational system. This system should be built on the basis of historical traditions and should adapt to the Russian reality.

During this period there was another problem deriving from the need to define the place of Muslim educational institutions in Russian legislation and the educational system. This problem should not arise, since these educational institutions worked under the jurisdiction of the Muslim Religious Boards in the regions of Russia and trained imams for their own parishes.

This question had another aspect. According to the Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan (DUM RT), the number of mosques with professionally trained clerics did not exceed 15 percent of all active mosques in Tatarstan in 2006. This illustrated how necessary it was to take a wider view of religious education in the context of solving many social problems. Challenges faced by religious institutions were not limited to the training of specialists capable of meeting the spiritual needs of parishioners. Their goal should have been much broader, that is, to produce a new generation of Muslim intellectuals capable of active participation in the revival and invigoration of Russian society which had been transformed by Soviet rule. This is a very important issue not only for the clergy. Accordingly, the definition of a legal framework for religious schools, their licensing and accreditation became a primary challenge. It is not difficult to imagine the internal state of a young specialist, who had studied four or five years in an unlicensed madrasa and did not receive any legitimate diploma recognized by the state.

It is not surprising that almost all religious educational institutions of Russia operated under the license of regional ministries and departments of education; this is because they had the right to issue licenses only to low-level educational institutions. This problem is related not only to the legal status of educational institutions but also directly concerns their graduates who do not stay in the mosques because communities have no financial capabilities to keep imams in the mosques. Once an imam comes to a village, it is necessary to provide him with accommodation and salary. The young imam did not stay in the village if these conditions were not met.

Many of the regional Muslim Religious Boards see the solution of this situation in giving clearer legal status to madrasas so that they issue legitimate state diplomas. If alongside religious knowledge madrasa students could obtain legitimate diplomas allowing them to work in state institutions, they could perform many other functions (in particular work in schools) in addition to the responsibilities of the imams. There is also another point of view: if a future imam

receives secular education in parallel, then he will have a choice, which will unlikely be a Muslim parish. Indeed it is hard to disagree with this opinion.

In the beginning the Muslim educational system all over central Russia has been constructed with financial and personnel support from international Islamic charities, which in the early 1990s completely controlled this domain. From the mid-1990s the situation apparently changed. Many international funds in Russia were forced to terminate their activities; Arab teaching staff left religious schools. They were replaced mostly by Russian Muslim teachers who had been trained either by these Arabs or in Muslim countries. The educational system built by Arabs has not ceased, which accounts for the absence of a clear national and theological orientation in various types of religious schools until now. The so-called modernized "pure" Islam that has been taught in Muslim schools in Russia zealously alienated itself from traditional legal schools (madhhab), treated ethnic components disparagingly, and did not recognize any system of customs and rituals. It created problems rather than supporting the revival of Islam in the country.

Today there are ten Muslim educational institutions in Tatarstan. This number is optimal as long as they meet the needs of Muslim communities in the republic. There are about 1,300 Muslim communities in the Republic today. If you keep in mind the fact that each year about 100 imams graduate from Muslim schools of Tatarstan, it is easy to calculate that the years of the existence of these institutions should have been enough to meet the demand for imams in Tatarstan mosques. However, according to the Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan, only 10-15 percent of all communities are staffed by educated imams today.

This is of course not only due to Islamic school graduates' unwillingness to work in rural mosques. Today primary Muslim communities (mahalla) indeed do not have the capacity to maintain clergy and schools or to build and repair mosques and madrasas with their own means. Although they have received state registration, they have not become an independent unit of the Muslim community yet. The question of what the mahallas' main principles of function are in fact still remains open. How should they be rebuilt considering today's conditions? A classical Muslim mahalla is the product of a traditional agrarian society. Today their revival is expected in an industrial or industrial-oriented society. It should be noted that in an industrial society, people are not united so much by traditional personal relationships and affection within their religious community, as by ideological aims and symbols. Islam today has ceased to be merely a source of identity in the family and community, and has become one of the most important elements of ethnic identity and ideological thinking about the present reality.

Religious leaders have no ready remedies for these problems. Sadly, there is also no clear understanding that they must be solved through internal resources,

without forming consumer psychology. It is still too early to say that the Russian Muslims today have turned to their spiritual and religious traditions deriving from centuries of trials in creating a particular type of Muslim community that can function in a multi-confessional environment.

The opening of Islamic universities in the late 1990s was a new stage in the development of Muslim education in Russia. The first was the Russian Islamic University founded in Kazan in 1998.³ Later Islamic universities were established in Ufa, Moscow, Makhachkala, Nalchik, and finally in Grozny. This signified not only the appearance of new types of Muslim schools but also a new stage in the formation of state-Islam relations. It was in this period that the Russian society as well as governmental bodies realized that they should create conditions in order to bring back to spiritual and social-political life of Russian society not religious values alien to real life, but those traditions that the Russian Muslims had elaborated for many centuries. Today, we need to train Muslim

³ The Russian Islamic University (RIU) is one of the first and the largest institutions of Islamic higher education in Russia and the CIS countries. The university was founded in Kazan in 1998. The founders of RIU are the Russian Muftis Council, the Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan, and the Marjani History Institute of History within the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

The main mission of RIU is to create a new generation of Muslim intellectuals in Russia, to restore intellectual traditions, and to reinvigorate Muslim peoples' morality and spirituality. The dominant school of Islamic legal tradition adopted by the university is the madhhab of Imam Abu Hanifa. The university permits only Muslims to study there.

As for educational activities, RIU provides religious and secular disciplines at the faculties of Islamic Sciences and Theology.

The Faculty of Islamic Sciences trains bachelors in disciplines of Qur'an and Islamic legal tradition. Applicants to this faculty pass one year of training at the preparatory department. The total number of students is 80. Two hundred and fifty people study at the correspondence tuition department.

The Faculty of Theology trains bachelor and master degree students with intensive study of Islamic theology, and bachelors in Islamic economics and linguistics. The faculty also has a correspondence tuition department. The faculty accepts both young men and women. The total number of students is 150; 350 people study at the correspondence tuition department.

Thirty people study at the preparatory department.

Education in RIU is free. The total number of students as of September 1, 2010 is 860 people. Students are from 45 regions of Russia and all over the CIS countries, as well as from Turkey and Palestine.

RIU alumni work as imams and practitioners of cultural and pedagogical activities in the Republic of Tatarstan, the Muslim Religious Boards of the CIS countries (Kazakhstan, Uzbekistan, Kyrgyzstan), and several regions of the Russian Federation (provinces of Krasnoyarsk, Sverdlovsk, Perm, Orenburg, Samara, Magadan, Penza, and Nizhny Novgorod, the Republics of Bashkortostan and Mordovia, and the Far East).

The main pedagogic and research activities take place within divisions of RIU: Islamic law, Islamic theology, natural sciences and humanities, philology, and area studies. The division of ISESCO (Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization) "Arabic language and Islamic civilization" opened in 2010. A total of 42 teaching staff work in these divisions.

In 2009 RIU became a member of the Federation of the Universities of the Islamic World (FUIW).

religious leaders and scholars capable of understanding the needs and particularities of multi-confessional society and acting properly in Russian society.

Muslim educational institutions in general and universities in particular are charged with the primary mission of training highly educated religious leaders. However, an institution such as a university in modern conditions obviously cannot limit itself to the training of religious leaders only. This is why the training of Muslim intellectuals and theologians became one of the main tasks of the Islamic universities. A group of Muslim intellectuals should operate in the society so that they hold objective information about Islam, and thereby at least diminish, if not eliminate entirely, the grounds for Islamophobic attitudes, and support traditions of tolerant relations.

There are of course many problems in new Muslim schools.

1. Personnel problems. Substantial changes took place in this area in recent years. The most noteworthy is that these schools are mostly staffed by their own teaching personnel who received their theological education at the largest international Islamic institutions of Egypt, Malaysia, Jordan, Syria, and other countries. It is good to note that among the teachers there are alumni of these schools, who have come back after improving their knowledge in other educational institutions. Unfortunately among the teaching staff there are still not enough doctoral candidates and doctoral degree holders. Such people are mandatory for the full development of a Russian university. Though these teachers are of high professional quality, they represent very different theological and pedagogical schools. This may create many problems in establishing a unified education system. Once again this demonstrates the necessity of accelerating the revival process of Russian Muslims' traditional theology.

2. Funding. Islamic schools, as well as Islamic organizations, do not have stable financial resources and material or technical resources. The Muslim community in Russia has not managed to build a charitable fund system yet, nor does *waqf* (pious endowment) function. Religious organizations positioning themselves as "Zakat" foundations do not discharge their direct missions. This certainly makes Islamic institutions take a somewhat conformist position, which is primarily expressed by apparent loyalty to government bodies. Since the state, in turn, does not always reinforce this loyalty by providing financial support, these institutions are forced to take into account the interests of those providing them with funds from outside. This situation creates a problem in the area of theological interpretation of Islam, especially in disseminating a particular legal school (*madhhab*).

The year of 2007 was a turning point in terms of the state's financial support of Muslim educational institutions. This year Russian government adopted the decree "On assistance in training specialists of Islamic history and culture," based on which five Muslim schools in Russia launched new programs. These

certainly open new possibilities for the solution of many problems, including support of training methodology, improvement of educational process and advancement of teachers' qualification. Unfortunately, the mechanism of implementation is still imperfect. This state program tightly binds each Islamic university to one of the secular universities. As a result it supports Islamic universities not directly, but indirectly.

Since 2007 the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science, and Education has been actively involved in providing grants for the support of educational process and for academic publishing activities of Muslim educational institutions.

3. Legal status. This issue has always been a problem for religious schools in a secular state. For the solution of this problem an amendment was introduced to the federal law "on education," which opened new opportunities for religious schools. At least they may increase their legal status up to the level of state educational institutions and issue legitimate state diplomas to graduates.

4. Preparation of methodological materials. The formation of a full-fledged publishing system is also related to the training of appropriate staff. The main concern in this area is literature on training methodology, which is published and used as textbooks in Islamic educational institutions. During the 15 years of the existence of Islamic schools in Russia, no textbooks following local Islamic traditions have been produced. All literature used in the Islamic institutions are either imported or reprinted pre-revolutionary textbooks. They of course completely ignore the particularities of Islam in Russia and the current realities in the education system. Studying with these textbooks, students of these Islamic institutions would come to believe that Russian Muslims did not have appropriate textbooks and accordingly did not have their own theological ideas. It is well known that Russian Muslim scholars produced brilliant books covering all major directions of Islamic dogma, which are still used in the Central Asian Republics.

The complexity of the situation in the Muslim community (umma) of Russia is demonstrated by the fact that the process of bringing back Islamic values to society is accompanied by an attempt to replace the traditional ritual system. Those uneducated and unfamiliar with particularities of Islam in various regions of Russia regard these changes as a return to the true Islam. It is only a developed system of Islamic education that makes it possible to make positive adjustments to this difficult process of bringing back Islam to the public and political life of Russian society.



Taufik Ibrahim*

Tolerance – a Koranic Imperative¹

It is necessary to intensify our efforts in ideologically dismantling exclusivist rigidity and militant Jihadism in order to establish a positive dialogue and foster mutual understanding with other religious traditions, and for the affirmation and reinforcement of democratic freedoms in Islamic countries. The liberation of Islamic teaching from interpretations that accumulated during medieval times, which essentially obscured the authentic tolerant and pluralistic prescriptions of the Koranic message, is destined to be the most important step in this direction.²

It is well known that the concept of the unity of mankind is complementary to the concept of monotheism, common to all three of the Abrahamic religions (Judaism, Christianity, and Islam). Similar to the Bible, the Koran proclaims the metaphysical unity/equality of all people, created by and called upon to serve one God.

As in the Bible, the Koran preaches the ethnic unity of mankind, for all people, being the sons of common ancestors Adam and Eve, comprise one family. In the holy scripture of Muslims the concept of monotheism for the first time adds a new prophetic – Soteriacal dimension. From the beginning of human history, right after Adam and Eve's fall from grace, God promised people guidance: he bestowed upon us the Revelation, the Holy Scripture, and the Prophets, whose following guarantees of happiness in this world and the next (2:38).³

According to the Koran, prophetic guidance is universal and comprehensive as there is not one nation to which God had not sent a prophet (13:7; 16:35). And all prophets sermonized one religion (4:163; 21:92; 23:51-52; 42:15), consisting of a monotheistic core (16:36; 21:25; 41:14). In this sense all religions revealed by God are equal so that one group cannot hold a monopoly over the Truth.

Condemning exclusivity, the Koran on more than one occasion proclaims that God made eternal salvation conditional upon only two conditions – faith in Him and doing good deeds. In particular, ayat 69 of Sura 5 preaches:

* Kamel Taufik Ibrahim, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, is leading research fellow of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, chairman of the Russian Society of Islamic Experts (Moscow).

¹ Translated from Russian by Alexander Tedeschi, A.M. Candidate in Regional Studies – REECA, Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University (USA).

² For more details see T. Ibrahim, *On the Path to Koranic Tolerance*. Nizhny Novgorod, 2007.

³ Hereafter the Koran will be cited in our translation.

Surely, those who believe [in the Koran]
 Jews, Sabaeans, and Christians,
 Anyone who believes in God and the Day of Judgement
 And leads a righteous life,
 Has nothing to fear, nor will he grieve.

The Scripture particularly emphasizes these two criteria in the course of polemics of Arab Jews and Christians who lay claim to religious exclusivity. Either of the two religions boasts of being God's chosen one: believers of both religions haughtily professed that they are the only sons and favorites of God (5:18), the only ones led by God and therefore, simply by following Him they are guaranteed a gateway to the truth (2:135) and ascension to Heaven (2:111-112).

It seems that exclusivist thoughts entered the minds of the adherents even during the time of the Prophet when Islam was very new. The Scripture emphasizes this admonition:

Not your desires, nor those of the People of the Book (can prevail)
 Whoever works evil will be requited accordingly.
 Nor will he find, besides Allah, any protector or helper.

As for those who lead a righteous life,
 Male or female, while believing,
 They enter Paradise; without the slightest injustice (4: 123-134).

Alas, the condemnation of exclusivism that resounds in these any many other ayats was not sufficiently heard. Moreover, the majority of Muslim theologians, citing the very Scripture, speak of Islam as the only religion that guarantees eternal salvation.

Exclusivists who speak in the name of the Koran more often than not stick to ayats 19 and 85 from Sura 3, interpreting them to mean that Islam is the only religion that is pleasing to God.⁴ But this interpretation runs counter to the above mentioned ayats 2:112, 4:123-124 and 5:60, which unambiguously testify that God made eternal salvation conditional upon only two things – faith in Him and doing good deeds.

Apart from the given revelations, other reviews of the Koran discuss the inadequacy of an exclusivist interpretation to ayats 3:19, 85. These reviews discuss

⁴ See, for example, the translation and commentary to these ayats: "In truth, Islam is the religion of Allah"; "He who seeks a religion other than Islam will never be accepted" (E. Kuliev. *Translating the Meaning of the Holy Koran*, Medina 1425h.); "After Mohammed was selected by Allah to be his messenger, he who chooses another religion other than Islam and its *shariah*, calls forth the displeasure of Allah and in his future life a torturous punishment awaits" (al-Muntahab. *Interpreting the Holy Koran*. Cairo, 2000).

the contemporaries of the Prophet as Jews and Christians of Arabia who deviated from Jewish and Christian orthodoxy, regarded the Prophet with enmity and fought armed conflicts against Muslims. In particular, ayats 3:113-114 note that:

Not all of them are alike, the People of the Book
 Among them there are the pious
 They rehearse the God's revelations all night long,
 And they prostrate themselves in prayer
 They believe in Allah and the Last Day
 They enjoin what is right, and forbid what is wrong;
 And they hasten in emulation of all good works:
 They are in the ranks of the righteous.

And in Sura 7 it is written about Jews:
 Of the people of Moses there are those
 Who follow the true path
 And do justice in the light of truth (7:159).

The exclusivist interpretation of ayats 3:19 and 85 is inadequate in a different sense as well. The word "Islam" that figured originally in Arabic actually came to mean a religion that was preached by the prophet Mohammed. However, in the Koran, this word and its derivations have a broader meaning, expressing the idea of devotion to God and submission to His will. Therefore, according to the Koran, all of God's revelations are the essence of Islam and their adherents – *muslimun* (Muslims). The scripture widely applies epithets to the pre-Islamic prophets and their followers.⁵ The context of the ayats themselves also pointed to the usage here of the word "Islam" in a broader sense.⁶

According to the Koran, pluralism and diversities among people, their languages and skin color are the essence of "God's signs for people that know" (30:22), the manifestation of his greatest wisdom. With religious diversity the Almighty tests people by the revelations, reason and freedom bestowed upon them – are they used to serve Him worthily, for moral perfection and constructive cooperation, or not:

To each [community] have we prescribed [our] law and an open way.
 If Allah had so willed,

⁵ In particular to Noah (70:72), Abraham and Ismail (2:128; 3:67), Lot (51:36), Joseph (12:101), Moses (10:84), Solomon (27:42). Abraham and Jacob instructed their offspring to die only as "Muslims" (2:132), and the apostles of Jesus (*havarium*) declared themselves "Muslims" (5:111).

⁶ The first ayat follows a reference to the testimony given by God, the angels and wise men that there is no god other than Him. The second ayat completes the ayats in which it is written about the submission (*aslyama*) to God by all in the heavens and on earth, and about the commandment to believe in all prophets and not to differentiate between them.

He would have made you a single [religious] community,
 But (His plan is) to test you in what He has given you
 So strive as in a race in all virtues.
 To Allah you will return.
 And He will show you [the truth]
 Of the matters that divide you (5:48).

God divided people into tribes and nations in order that they know each other better (49:13). In order to deepen mutual understanding with other communities, Muslims needed to lead a dialog in the most positive, constructive and benevolent way with all adherents of different faiths (16:125), but especially with people of the Book from the ranks of Christians and Jews (29:46).

Having established different religions, God predetermined the preservation of diversity until Judgment day (2:213; 10:19). For this reason the Koranic revelations warn against coercive efforts of uniting people under the banner of the one and only religion. Noah, cast out by his own people, exclaimed:

O my people! Do you really think that if
 That which has been bestowed upon me by God [the revelation]...
 Remains inconceivable for you
 Do you really think we shall
 Compel you to accept it
 When you are averse to it? (11:28)

The Almighty reminds the prophet Mohammad in several suras:
 If it had been Allah's will
 They [inhabitants of the Arab lands] would not have taken false gods
 We made thee not one to watch over their doings,
 Nor art thou set over them to dispose of their affairs! (6:107)
 If it had been the Lord's will,
 Everyone on earth would all have believed
 Wilt you then compel mankind, against their will, to believe?! (10:99)
 No matter how hard you try
 The majority of people do not believe (12:103).

Ayat 2:256 to the utmost clarity lays out the principle of non-violence in matters of faith:

Let there be no compulsion in religion:
 [For] the Truth stands out clearly from Error⁷

⁷ The Koranic words "There is no compulsion in religion!" should be understood in the normative sense and as a stated fact – genuine faith originates from inner conviction and therefore cannot be

Ayat 2:256 is also echoed in the following verse:
Tell them, “The truth is from your Lord”
Then whosoever will, let him believe,
And whosoever will, let him reject it (18: 29).

In each of the revelations where armed struggle is sanctioned, the Koran stresses that the armed struggle have a strictly defensive objective. The first of these ayats (22:39-41), which came down during the second year of the hijra, begin likewise:

To those against whom war is made
To those who suffer oppression
[Henceforth] permission is given [to fight],
They have been expelled from their homes in unlawfully
And for no cause except that they say, “our Lord is Allah”.

Ayat 2:190, sent down not long afterwards, warns Muslims:
Fight in the cause of Allah
Against those who fight you
But do not create aggression
For Allah does not love aggressors (22:40).

A militant interpretation of the Holy Scripture by medieval theologians is exhibited above all in reference to ayats 5 and 29 in the 9th sura – the infamous “Ayat of the Sword” (“Kill pagans wherever you find them”) and “Ayat of Jizya” (“Fight those who have received the Scripture [i.e. Jews and Christians] until they pay *jizya*...”). Militant theologians believe that these two ayats “cancel” the hundreds of previous ayats from over 50 suras that instruct peacefulness and tolerance of other faiths. These theologians think that thereafter, the Prophet and Muslims were ordered to wage a total war against infidels: “people of the Book” (i.e. Jews and Christians are offered the choice to either accept Islam or pay *jizya* (head tax), but pagans had to choose between accepting Islam or death (some theologians add: or *jizya*).

Such a reading distorts the Holy Scripture – the Koran and the prophetic tradition – the Sunnah. This kind of reading distorts the Scripture because God’s instructions of religious tolerance laid out in these texts were designed as universal principles and cannot be “cancelled” as such. For this reason, no objective

established by means of force. In general, in order to judge a person who refuses to accept any given rule of faith, it is necessary to first determine whether these rules have actually reached him in their original version and secondly, whether he is convinced of their veracity. Only under these conditions can one speak of his disbelief before God, and about denying him eternal salvation. After all, “God asks from everyone not more than he can bear” (2:286).

meaning should be assigned to ayats 9:5 and 9:29 and instead they should be understood exclusively as isolated situations that deal with the enemies of Islam and those who intend to attack Muslims.

A militant interpretation of Sura 9 does not correspond to the reality of the prophetic activity carried out by the founder of Islam. After the appearance of this sura, which was sent down more than a year before his passing, the Prophet did not organize a single act of war against pagans or “people of the Book” with the goal of converting them to Islam or extracting *jizya*, he did not compel anyone either within or outside of Arabia to accept his faith.

Proponents of the militant interpretation of jihad often appeal to ayats 2:193 and 8:39, which are thematically consistent with each other. The word *fitna* in these ayats is understood by them as “polytheism” or “the temptation [of polytheism]” and the instruction of the ayats is interpreted in the sense that a dictate was given to Muslims to fight for the extermination of all forms of deviation from the true faith “for as long as religions do not belong only to God/Allah!”

The inconsistency of the militant interpretation of these ayats is even more obvious than the ayats of the sword and *jizya* as Sura 2 is one of the earliest, if not the earliest of the Medinan suras. All of the Prophet’s endeavors that follow contradict this interpretation: he never forced people to convert to Islam, and arms were not once taken up during the time of Mohamed (with or without his participation) against someone due to non-belief or heterodoxy.

In fact ayats 2:193 and 8:39 have a totally opposite, anti-violent meaning. In reality the word *fitna* means the violent aversion of religion. It is more appropriate to translate the given ayats as follows:

Fight them until
Persecution in the name of religion desists
Let God be the one who decides about matters of faith.

Medieval theologians-faqih established a norm that contravenes the Koranic principles of religious freedom, according to which changing ones religious affiliation and conversion from Islam is punishable by death. Not one of the ayats of the Holy Scripture supports this ruling; on the contrary, all of them do not testify in its favor.

Though it admonishes apostates, the Koran often does not mention what their punishment should be, and where it does threaten penalty, it solely concerns life in the next world (2:217, 3:85-91; 4:137 and others). Moreover, one should keep in mind the specific historical context of these threats of punishment. The Prophet and his followers lived under conditions of permanent confrontation – cruel and at times bloody – surrounded by hostile pagan tribes. In such circumstances, rejecting Islam often meant joining the pagans who were at war with Muslims. These kinds of apostates do indeed deserve punishment (not only in the

next world, but in this one as well!) not for their return to unbelief, but for siding with the enemy. This is precisely why ayat 4:90, while permitting war against those of little faith who left Islam, at the same time strictly warns Muslims against aggression in this regard:

God did not give you the right
[To wage war against] those who take refuge with a group of people
With whom you have a treaty of peace
Or against those who appear before you
Whose hearts are strained at [the prospect of] fighting you...
If they remove themselves from you
And do not fight you and offer you peace.

The following fact is noteworthy: the Koranic threat to apostates is addressed to those who live out their lives and die in unbelief (2:217; 3:91), whereas God's forgiveness is promised to apostates who have repented (3:89). One would like to know: if God grants an apostate a deferral of punishment until the end of his life, then how can one speak about the death penalty? An executed apostate will not manage to repent!

The Koran and Sunnah contain much evidence that indicates the Prophet did not punish anyone for merely changing their faith. If there were cases when apostates were sentenced to death, then it was in connection with their criminal activity. Ayat 4:137 narrates these cases:

He who [at first] believed,
Then turned his back,
Then again believed
And again turned his back...

And ayat 3:72 mentions the execution of Medinan Jews:

They talked amongst themselves and said
“At the beginning of the day
Let us proclaim our belief
In that which was revealed to the followers (of Mohammed)
And reject it at the day's end
So that perhaps they will abandon their religion.”

As we can see, the issue concerns more than a simple conversion from one faith to another and involves a conspiracy whose goal is to show that the Muslim religion is worth nothing. All of this took place in Medina, where the Prophet was the true sovereign of the city. At the same time none of those malevolent apostates were subject to any punishment!

The Sunnah informs us about one Bedouin who appeared before the Prophet in Medina and bowed down to him, swearing his allegiance to Islam. But on the next day that very Bedouin came down with a fever and went back to the Prophet to free him from his oath. His request was denied three times, but he nevertheless recanted his oath and abandoned the city.⁸ This is an unambiguous deviation from the faith which was not followed by any punishment!⁹

To prove the humanistic and tolerant ideals of Koranic/prophetic Islam is the task that faces Muslim theological thought today.



⁸ This hadith is delivered by to us by al-Bukhari and Muslim.

⁹ When rigorist theologians instituted the death penalty as punishment for falling away from the faith, they relied predominantly on the hadith – “Kill he who changes his religion.” This hadith, delivered by al-Bukhari, but not by Muslim, raises many questions about its authenticity. However, even if we considered the hadith to be authentic, we should not understand it by its literal meaning, but on a strictly individual and limited basis – applied to those apostates who sided with the enemy and those would nowadays be called deserters or traitors.

Souheil Farah*

What is the Future of Muslims in Democratic Russia? A View from the Levant¹

The Russian civilizational structure primarily consists two of the largest ethnic groups, each connected with a specific religion. The Slavic ethnic group has for the most part adopted Orthodox Christianity. Religious believers of the Turkic ethnic group, which ranks second by population, predominantly became adherents of Sunni Islam. Thus, the Eurasian factor played a fundamental role in the formation of the general sociological profile of the Russian citizen. A special relationship with peoples of the Islamic East sets Russia apart from the majority of Western European states. Russia is not only closer to them geographically, but also better understands their mentality. This is a result of its specific geopolitical, sociocultural, and religious features. Russia is where Europe and Asia, the East and the West, and Christianity and Islam have met.

We shall cite the words of N.S. Troitsky, a prominent figure in the Russian Eurasian movement: “The Eastern Slavs who settled on the expanses of Russia were constantly in contact with their neighbors to the South and to the East. The dynamic interaction between Russian and Turkic ethnic groups in all spheres of life weaves a common thread throughout all of Russian history.”

Of course, the Slavic ethnic group historically played an enormous role in the formation of Russian culture. Orthodoxy was at the heart of its religious and spiritual origins. Nevertheless, one should not get carried away with Slavocentrism in understanding Russian history. An objective observer will be aware that such a conception belittles the role of the Turkic, Asiatic-Muslim factor, which took part in the formation of the general cultural fabric of Russian society.

A multitude of data, facts, and numbers confirm the remarkable influence that this ethnic group had in wide array of different fields throughout different historical periods.

We shall discuss the most interesting influence.

One finds a curious citation from the newspaper *Minbar al-Islam*, and organ of the Religious Directorate of Muslims of the Central European region of Russia, dating from 1995: “The Asiatic presence occupies a prominent place at the

* Souheil Farah, Doctor of Sciences in Philosophy, is professor of the Lebanese University, Academic of the Russian Academy of Education and the Russian Academy of Natural Sciences (Beirut, Lebanon).

¹ Translated from Russian by Alexander Tedeschi, A.M. Candidate in Regional Studies – REECA, Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University (USA).

top of the pyramid of Russian power. Czar Boris and Fyodor Godunov were of Tatar heritage and adhered to Islam. Five women were accepted into the Czarist family: Salomeya Saburova, the first wife of Vasiliy the Third; Elena Glinskaya, the second wife of Vasiliy the Third; Natalia Naryshkina, the third wife of Alexei Mikhailovich and mother of Peter the Great; Marfa Apraksina, the wife of Czar Fyodor Alekseevich.”

Marriages were frequently mixed – Muslim blood was joined with Christian blood. One of these marriages involved the holiest of saints in Russian Orthodoxy. By this I have in mind saints Boris and Gleb. The eminent Russian historian Karamzin tells us that “the wife of Prince Vladimir (under whom Rus’ was baptized) was of the clan of Bulgar Muslims. She was the mother of princes Boris and Gleb, the first saints named by the Russian Orthodox Church.

Russian historians often argue over how the period characterized by the Tatar-Mongol yoke should be regarded. Some consider this period to be the darkest page of Russian history. Others see it is a form of contact whose final outcome should not be considered negative. Rus’ adopted different rules of succession to the throne and endured changes to the ethnic make-up and physiological features of the Russian population. Millions of mixed marriages that took place in the modern and contemporary periods gave rise to generations that could not be referred to as purely Slavic, purely Tatar-Mongol, or purely Turkic.

The ethno-cultural diversity predetermined the lifestyle and way of thinking for people in the Russian lands. Before the Peter the Great’s ascent to the throne, their existence was in essence close to the civilizational model of Eastern societies.

Nevertheless, despite the Slavo-Orthodox revival which began two centuries prior, an attraction to the Western European civilizational experience led the Eastern substance of Russian civilization to significantly fade. Changes came at the beginning of the eighteenth century during the reign of Peter the Great, who basically performed a surgical operation on the body of Russia, ridding it of Eastern influence and of the influence of the Orthodox Church. Moved by the spirit of rationalism, Peter the Great strove to secularize Russia, wishing to integrate it into the territory of European modernism.

Russian subjects of Turkic and Tatar heritage that adhered to Islam were not sidelined by historical changes – many of them were able to think in the spirit of the times. An intelligentsia formed that prized the values of modernism.

The spread of education as well as the development of both Czarist and Soviet interest in world culture played a large role. Broader and more prosperous civilizational perspectives were opened for the Turkic peoples and the peoples of the Asiatic region of Russia. Among them, a movement caught on that one should really call “Russo-Western European.” But another movement developed

as well. It was characterized by a surge of interest in reestablishing native roots – ethnic and religious, including Muslim roots.

In Czarist as well as in Soviet times, carriers of socio-cultural consciousness of the latter group took advantage of any opportunity to assert themselves, emphasizing particular features of their identity. Over the course of the last twenty years they were involved in a general increase in religiosity across the world. Islam nearly became the single identifying feature of their cultural-civilizational essence. The very same Islam that for centuries was subject to persecution and not long ago perceived to be a relic of the past all of a sudden manifested itself not only as an aspect of Russian Muslims, but also as a factor influencing the religious life, economics, culture and politics of the whole of Russia.

The Present

Muslims of the Russian Federation are enjoying a boom in many different spheres. Perhaps there are no religious groups in modern “democratic” Russia that could have developed so dynamically in every possible sense. The numbers, facts, and other data speak for themselves.

In 1999, mosques in Russia numbered at around 4,000. In 1998, the number of Muslim associations reached 3,745. 102 religious schools were operating, including higher schools of religious education. These data were borrowed from the Russian Ministry of Justice from 2000–2001.

The number of Muslims in Russia has not been accurately determined. Higher estimates put the number at around 33 million. This number is mentioned in sermons of the famous radical Muslim leader Geidar Jallalov. A more modest estimate – 14 million – has been determined by official sociological research. According to the data provided by the Central Religious Directorate of Russian Muslims, the number oscillates between 18 and 20 million within the population of the Russian Federation which consists of 147 million subjects. Taking into account that amongst Russians there are quite a few religiously observant people, and excluding adherents to non-traditional religions, we can conclude that Islam in Russia ranks second after Russian Orthodoxy, differing from Orthodoxy by its zeal and dynamism exhibited in performing religious rituals.

Muslims are no less dynamic in the political sense than they are in the religious sense. There are quite a few associations that are simultaneously occupied with religion and politics. There are associations and parties that primarily concern themselves with politics such as Nur, The Union of Russian Muslims and others. They say they express the real attitudes of Russian Muslims, maintain close contact with political parties, religious organizations and national communities that are active in Russia. It should be noted that they give special attention to relations with the Orthodox Church and state structures.

The Future

What can we say about the future of Islam in democratic Russia?

A number of examples from the fields of culture and religion convey that the Muslim religion is experiencing a revival in Russian society. There are reasons for this. As a minority, Muslims strive to strengthen their identity in the great Slavic territory of Russia. Small national groups, such as the Tatars, Bashkirs, Dagestanis, and Chechens are ill at ease with the prospect of being assimilated into “Westernized” Russian cultural space. Some representatives of the Muslim religious and political elite are convinced that Islam and Islam alone can help the self-preservation of their nations. The subject of their concern is not only assimilation into a Slavic-Orthodox area. They are likewise worried by Western globalized values that penetrate a broad spectrum of the Muslim society, especially amongst the youth. A threat is seen not only in the validation of the worldly political values of globalism, but also in the proselytism of Western churches – the spread of protestant and evangelist teachings.

It is characteristic of Russian society to be in a state of tension, owing to the unexpected and rapid break from the system of representations and ideological framework that characterized Soviet times. There was no longer one ideology, one economic option, one party. Muslims, Buddhists, and Orthodox Christians turned out to be divided in their ideological, moral, and spiritual attitudes. The Muslim world, in particular, was divided into three main movements: Islamism that combined religion and ethnic identity and either accepted or rejected the Eurasian essence of the Russian Federation, Islamism that was nostalgic of Soviet times, and Islamism that considers itself appropriate to the values around which globalization is oriented.

It is still early to speak of Islam as a factor of the overall political order in the Russian Federation. Time will tell whether this kind of movement will be able to become a reality. Muslim associations, of course, carry weight and have a great moral authority over Tatars, Chechens, Ingush, Bashkirs, and other Muslim peoples who inhabit Moscow, the Volga region, and Siberia. However, there are no grounds on which one can speak of a strong Muslim unity. They are divided and there are discrepancies between them. Not infrequently Muslims dispute ownership of property and fight over political power or the correctness of their understanding of the faith.

Firstly, the geographical scattering and varying population densities of Muslim regions impedes unifying efforts that are tirelessly made by the Union of Russian Muslims.

Secondly, ethnic differences, special interests and objectives, as well as differing attitudes towards central state policies concerning the complex predicament of Chechnya and the growth of separatist movements in Tatarstan and the

North Caucasus lead to Muslim cacophony, disagreements, and even open clashes.

Thirdly, rivalry between Muslim religious elites that rely on different conceptions of religious sources, religious law, and behavior creates a visible split in the Muslim community. The head of the Muslim Religious Administration of the Central European region of Russia Ravil Gainutdin and the head of the Central Religious Administration of Russian Muslims Talgat Tajuddin take different positions.

Fourthly, there is difference demonstrated by regular party members and party leadership in their approach to many issues. One of these issues is whether there should be a strategy of isolation from or assimilation into the central Russian government. Either position has its supporters and its opponents in official Muslim agencies. Even though the majority of Muslims live outside of the capital, the Russian Muslim movement is directed from Moscow.

Efforts have been made and are being made to achieve Muslim unity, one that could be headed by a leader chosen by Muslims. This occurred in 1996 when the moderate Muslim and public figure Ramazan Abdulatipov was temporarily chosen as the coordinator of the Federation of Muslim Organizations of Russia. This initiative, however, was not successful in the end.

Regardless of differences, discrepancies, and rivalries the Muslim factor still makes itself visible in the Russian space in political, cultural, and economic relations. Plans to strengthen ties with global Islam exist through the Organization of the Islamic Conference, the foundation of new schools and educational centers with sponsorship from Saudi Arabia, UAR, Kuwait, Iran, Turkey, and other Muslim countries. All of this is designed not only to assert cultural individuality, but also to maintain and reinforce the influence of a specific civilizational model.

In conclusion, we shall imagine several aspects of the future that await Islam in democratic Russia and offer the following assumptions:

1. The future of Islam as a religious factor is tied to the general status of religion in Russia.
2. The formation of political discourse of a Muslim ethno-religious community can play a decisive role in building Russian civil society, if democracy as such is destined to become entrenched in Russia. With this end in view Muslims should unify their efforts rationally, thinking about the long-term prospects and pragmatically strengthening their ties with other ethnic groups and forces in Russia.
3. A continuation of rivalry between adherents of isolationism, who enjoy support at the bottom end of society, and the moderate religious-political forces that have support within and outside of the country will not allow the Muslim factor to become stronger and can lead to its elimination from the political arena.

4. Continuing violence from radical and in particular, fundamentalist groups will not only stir up discord and strife in religious communities, it will also reflect upon the pluralistic structure of Russian society, causing a weakening of Russian nationhood.

The future will be determined not only by the nature of activity of political and religious forces. At the scientific level, it will be tied to the sensible recognition what role the religious factor plays in the experience of Russia. At the level of culture and politics, it will be determined by the creation of a healthy foundation for a reasonable and peaceful interfaith dialogue.



APPENDIXFrom the *Anthology of Tatar Theological Thought*Musa Jarullah Bigiev¹**Woman in Light of the Holy Verses of the Noble Koran**
(Excerpts)²**The Hijab Question**

In the previous pages at the beginning of this book, I already said a few words about the *hijab* question and promised to elaborate on it in one of the more specific chapters. Despite the fact that I have already quite clearly stated my view on this topic in the book that I translated, *Al-Luzumiyat*, and likewise in the books, *Fasting During Long Days*, and *Principles of Shariat*, this topic remains an extremely important and relevant issue due to its significance which takes precedence over all the other present issues.

Despite the fact that the respected and great *mujtahid*, Kasim Amin, in his strong hand, penned the blessed book, *Al-Mar'a al-jadid (The New Woman)*, in which he touches upon a variety of issues, including the *hijab* issue, and despite the fact that in the land of Egypt, Hejaz, and Syria, the *hijab* already lost some of its practical and ideological significance, the theoretical side of the *hijab*, in other words, the Eastern attitude to the *hijab* remains in its previous condition. When a few years ago in 1304 hijra the Board of Education in Afghanistan could not get a fatwa from Afghan ulema to open a special women's madrasa, it appealed to the religious scholars of Turkey, Hejaz, and Egypt with a request for a pronouncement of a relevant fatwa. The responses received from different countries turned out to be approximately the same and in short sounded like the following: "For women knowledge is obligatory (*fard*), womens' schools are an impermissible novelty (*bud'a*), the wearing of the *hijab* must be observed rigorously (*lazim*)."

I have a copy of the petition from the Afghan Board of Education as well as copies of the responses to it. For example, the response from Istanbul on March 18, 1341, was signed by Mustafa Fahmi and Mustafa Nuri. Understanding the importance of these documents, I made sure to get copies of them.

In other words, the perception of the *hijab* and the attitude to it in the East remains the same as it was one thousand years ago.

¹ Musa Jarullah Bigiev. *Selected Works*. Vol. 2. Kazan, 2006, p. 168-182.

² Translated from Russian by Natalia Anker-Lagos, A.M. Candidate in Regional Studies – REECA, Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University (USA).

Although among Northern Turks, the *hijab* question was solved long ago and despite the fact that the great warrior-ghazi, the venerable Mustafa Kemal, with his honest sword of truth resolved the problem of the *hijab* in Turkey, the theoretical side of the problem of the *hijab* still remains unsolved among us so that this decision conforms to the standards of morality dictated by life, convictions alive in our hearts, and religious canons. We should, without a doubt, grapple with this question and reach a definite conclusion.

The biggest difficulty turns out to be the fact that the necessities of life and reality do not conform to the requirements of faith and the admonitions of religion. Man is experiencing constant pangs of the conscience as a result of which the high status and holiness of religion disappear.

In the East, religion exists nominally, but it does not have values and it does not garner respect. The main reason for this contradictory situation is namely the conflict between the realities of life and the requirements of religious dogmas. Such a plight is worse than the complete lack of religiosity. It is overt hypocrisy, false shame and deceitful religion. This is the greatest misfortune of all of the possibilities. This the main cause of all troubles.

And by what virtue did there arise a need to ask for a fatwa sanctioning the opening of a women's school?

How is it possible today to build on the admonitions of the sacred ayats of the holy Koran and Sunnah of the wise Lawmaker, peace be upon him, and fatwas, which argue that only *ilm haal'* is obligatory for women and all remaining knowledge itself presents the danger of distemper and that women's school is an impermissible innovation?

Despite the fact that the question of the veil, concealing the faces of women, does not play such an essential role today for northern Turks and Turks of Turkey, the need for a dialogue on the problem of the *hijab* remains as important as ever.

Arab Bedouins on Veils of the Face

A DICTIONARY

1. Veil (*parda*) persists in various forms. If it covers the whole face, it is called a *burqa*. This item of clothing is unique to women.

Every time I visited her at night, she covered her face with a veil.

For her open face struck me as if it were clear morning.

Bedouin women wore the *burqa*. According to the book of the wise Dede Korkuda, such clothing was also present among Turk-Oguz. One woman complained to her husband by saying: "I have not satiated my appetite, my face has forgotten to smile, my legs did not see its shoes, nor my face – a *yashmak*." *Yashmak*, or *yashmek*, was considered an adornment for women among the Oguz

in those times. If she possessed a yashmak, she would not have had a reason to complain.

2. If the veil did not cover the whole face so that her eyes remained visible, this type of veil was called a *niqab*.

The sun glinted out from under her *niqab*.

It shielded me from her, – I thought in surprise.

(Translated from Arabic)

In this veil, he created the maiden.

A full moon less than a crescent moon, he made.

(Translated from Persian)

3. If both eyes remained open but the veil covered the nose, then it was called *lifaam*.

4. If the nose remained completely uncovered, but the veil covered the mouth, then it was called *lisaam*.

5. If the veil did not cover the face at all, it was called a *himaar*. Such a veil covers the neck and hair.

6. If the veil is a bit bigger than a *himaar*, then it is called *nasiif*.

7. If the veil is bigger than the *nasiif*, then it is called *maknaa*.

8. If the veil covers the head, face, both shoulders and chest and the face remains open, then it is called the *jilbaab*.

Radaa, *milhafa*, and *mulaa* like the *jilbaab* cover the whole head, neck and large part of the top half of the body. But the face remains open.

The honor of Bedouin Arabs was as sacred as the idols whom they adored. All the above-mentioned forms of the veils and *hijabs* existed among Arabs. They wore veils for the face like the *burqa*, *kinaag*, *niqab*, *lisaam*. But this item of clothing of Bedouin women was not viewed as a means to cover 'aurat (body parts, which were usually hidden from foreign eyes, genitals – *editor's note*). They were a symbol or sign of honor and dignity. They were adornments, widespread among free women and distinguished families. It was of course categorically prohibited for slaves to wear such clothes. Because such items of clothing were decorative, all of them were set aside in days of sorrow and loss...

According to the testimony of such couplets and the glorious history contained in the reservoir of the edifying literature, represented by the songs and stories of Bedouins, the *hijab* was a sign of dignity and an adornment of the notables. They did not wear them because it was acceptable to consider the face 'auram. And so, for Arabs of the desert, the tradition of wearing the *hijab* served to denote the honor and chastity of its owner.

I got used to her, as if she was a beast in a veil,

And these beasts became uncovered.

In these tribes, where morality was maintained by the internal atmosphere, which permeated the communal way of life, by the example of men and virtue of women, it was not acceptable to cover a face with a veil.

When we met and I greeted her,
Her beauty blossomed, despite her veil.

If the beauty and virtue of women could be beyond all doubt, then, in such a case, she would not require a *hijab*.

In this sense, there is a well-known saying, “The failure to deceive is the consequence of opening the veil.” It applies in this context, as it very well might be that the veil conceals person who is cheating.

The custom of wearing a *hijab* was inherent in all ancient civilized peoples. The *hijab*, which gained fame among different peoples, celebrated for its moral force, was prescribed by each of the heavenly religions. In chapters twenty-three to twenty-eight of the Book of Creation of the Torah, it is reported that the *hijab* was well-known in the time of Abraham. Before the appearance of vice, heavenly God’s laws were fully consistent with the national traditions and morals of the people.

The custom of wearing the *hijab* as a way of concealing a woman’s face and body was peculiar and unique, depending on the national traditions of different peoples and their standards of morality. It existed in various forms at all times and in all cultural spaces. At the same time in one polity, a woman’s *hijab* could be regarded as something undignified, while in a different state at the same epoch, it could be considered a sign of the distinguished origins of a woman.

The national prophets, sages and rulers, in an effort to strengthen the foundations of societal life and the moral character of the people, commonly enacted such traditions into law. In this manner, they themselves enforced laws fully and followed traditions. But the *hijab* was never considered as a means to cover intimate parts of the body. It was always a sign of honor, chastity and a garment of dignity.

And if there were veils on the faces of Bedouin or Turkish women, then this would be a cover, underlining their honor, esteem, dignity and chastity.

*Jamool o goft-e zan dar khomarast,
Azu yek nukta-i bardan: hemarast.*
(The beauty and chastity of women in veils.)

These words of a Turkic poet, the venerable Sufi Allahiyara from the poem “Murad al-Arifin” are an eloquent testimony to the opinions of Turkestani Turks: how important external beauty was for a woman in the temporal world as impor-

tant for her spiritual life as innocence and chastity. A veil on a woman was a sign of her chastity and the sanctuary of her honor.

For this reason, the tradition to open the face to the whole world at the time of completing the *hadj* became a sign of rectitude and high morals. If the *hijab* was not considered to be the most elevated adornment of women, then the tradition to remove the veil from the face in the days of wearing *ihram*, in the days of mourning and the hours of affliction, could not have become one of the religious and cultural practices or a natural thing to do.

Hijab in the Noble Koran

The decisions and laws, accepted under the influence of cultural standards of a particular epoch, the relevance of the time, the state of the locality, the natural temperament of the people, the requirements of the situation and the peculiarities of the particular state of affairs, are called the natural law (*ahkyam vifaqiya*). Precisely these laws are established or upheld in each heaven-sent shariat in the absence of vice. These laws tend to change.

The conscience strives for necessary aims. The conscience of each person is as sacred and inviolable as one's honor and reputation and as one's life itself. However, the veil for the face relates to a natural right. As a means of achieving a necessary and desired goal and corresponding with an inborn morality of people, the veil for the face, for example, among Arabs was accepted as a distinguishing mark. Islam only improved this beautiful tradition, slightly modifying it. According to self-evident verses of the noble Koran, Muslim women were commanded to cover all parts of their body except for the face and hands: "To not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof and to wrap [a portion of] their headcovers (*himar*) over their chests..." (Koran, Surah "An-Nur," 24:31).

Himaar is a veil, covering the head and neck of a woman. But it does not cover her face. In the Koranic verse, "To not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof," the prohibition concerns the intentions of women, but an exception pertains to the most visible from outside adornments. That is to say, the intended display of hidden adornments externally is immoral. However, this means that there is no sin in the fact that the face, decorations present on the face and on the hands and likewise the beautiful clothes, which women wear, remain visible.

"O Prophet, tell your wives and your daughters and the women of the believers to bring down over themselves [part] of their outer garments. That is more suitable that they will be known and not be abused. And ever is Allah Forgiving and Merciful" (Koran, Surah "Al-'Ahzab," 33:59).

Jilbaab is a veil which covers the head, neck, shoulders and chest of a woman but does not cover her face.

Despite the fact that Islam does not invalidate the great traditions of Arabs in regards to the veil for the face, the holy Koran does not command one to wear such veils in these two ayats. The exception about adornments, which can be found in the expression “except that which [necessarily] appears thereof,” noted in the preceding ayat, gives testimony to the permission to reveal one’s face. Adornments on the face and the hands, according to the words of the Wise Lawmaker, are included in this exception. And if it is not required to cover the adornments generally accessible to eyes present on the parts of the body usually revealed to eyes, like the face and hands, then, of course, it is not required to cover these parts of the body themselves.

The *hijab*, which is mentioned a few times in the ayats of the holy Koran, sometimes in the figurative and sometimes in the literal sense, does not appear as a material *hijab* in the terms so well-known to us.

One type of *hijab*, and the most important of its types, according to the sacred ayat of the noble Koran, is obligatory and lawful. This *hijab* does not pertain to the face or the body of the women but alludes to her honor and rights. This *hijab* is not a material piece of cloth rather it is her dignity, honor, and innocence.

In order for a woman to be respected, the rooms used by her were turned into a sanctuary of chastity and innocence. It is not permitted to enter them without permission. Likewise these were boundaries which did not admit interaction with strangers.

The habitation of a woman is a sanctuary, a protected territory. In comparison to Ka’aba, it is the Beit al-Haram.

The conscience is the most valuable adornment of a person. And a conscience for a woman is an even more valuable and holy decoration. Domestic happiness and well-being as a whole are founded on the chastity, good upbringing and dignity of a woman. Every person with a cultivated sense of personal dignity and honor prefers this most valuable pearl to any other treasure. He would take any means to protect it.

In this sense, the *hijab* is not a cover for the face but a cloak of respect; it is the spirit of culture and the basis of morality. There is no doubt that this most valuable treasure of a woman is protected by the strength of good deeds and the grace of good upbringing. If men and women possessed dignity and good upbringing, then, it would be possible that there would not be a trace of distrust, doubt and misunderstanding between them. If a man and woman knew the real value of chastity and its force, then the need for the veil to hide the face would disappear. If woman does not know the value of chastity, then it is of no use if she hides her face behind a pleated cloth. If a woman knows the value of chastity, but man relates it in a manner which does not show a slightest notion of its value, then, in this case, the *hijab* becomes a necessary item and may be useful. I

am not speaking about a veil for the face, but I am suggesting the necessity of a *hijab* as a means of protecting from confusion and disorder. The absolutely apparent need for such a type of *hijab* is confirmed not only by the admonitions of the sacred Koran or the dictates of wisdom but also by the hard lessons which life presents us and the countless victims of the Western world. For this reason, any discussions on this topic are similar to a rejection of self-evident truth, experience and of daily life itself.

In the existing situation, contentment and complacency with the veil for the face in the way it exists in the West today exemplifies a gate flung-open for incalculable harm and all types of vice. Such an attitude, without a doubt, is a sign of incredible carelessness.

“O you who have believed, do not enter the houses of the Prophet except when you are permitted for a meal, without awaiting its readiness. But when you are invited, then enter; and when you have eaten, disperse without seeking to remain for conversation. Indeed, that [behavior] was troubling the Prophet, and he is shy of [dismissing] you. But Allah is not shy of the truth. And when you ask [his wives] for something, ask them from behind a partition. That is purer for your hearts and their hearts. And it is not [conceivable or lawful] for you to harm the Messenger of Allah or to marry his wives after him, ever. Indeed, that would be in the sight of Allah an enormity” (Surah 33, “Al-‘Ahzab”: 53). In this holy ayat, attention is brought to the happy domestic life of the holy prophet, but there is no mention of his wives – the mothers of the faithful. This means that the ban on visits without previous agreement is not due to the presence of women in the homes. In foreign houses, it is not allowed to enter even if in the case there is no one there. “And if you do not find anyone therein, do not enter until permission has been given to you” (Surah “An-Nur,” 24:28). The quoted ayat doubtlessly includes in its fold the home of the prophet. The instance, “*And when you ask [his wives] for something,*” does not correspond to the wives of the prophet. Further on in the surah “Al-Ahzab” in the fifty-fourth ayat, it is said: “*There is no blame upon women concerning their fathers or their sons or their brothers.*” Possessive pronoun, “them,” of course, implies all women. There were no sons among the wives of the prophet.

Despite the fact that the holy ayat, “*And when you ask [his wives] for something, ask them from behind a partition,*” encompasses all women, it is not inclusive in the sense of the state of the situation. Clarity brings limitations, “*And when you ask [his wives] for something...*” If the situation does not correspond with given conditions, then the limitation turns out to be an empty expression.

If the object of limitation holds some sort of significance, then, in that case, even in the simplest situations, such as an appeal to any woman with a question, a *hijab*, a *hijab* of respect, is required. It is known that when it comes to simple situations, in the majority of cases in the male realm, the rules of deferential be-

havior are not observed. In light of this, the importance of limitations determining the rules of behavior towards women is evident. In other words, if, even in the most elementary everyday situations, it is required to follow the rules of propriety and respect, then such respect, of course, needs to be shown always and ubiquitously.

All of the further proposals of the holy ayat appeal to men. In this way, it turns out that the *hijab* fulfills its intended purpose in its application to men. It is relevant to men. According to the laws of rhetoric and laws of syntax, the expression “from behind a partition” refers to the person who asks or addresses a woman. The state of a man addressing a woman should be in its own way “from behind a *hijab*.”

Open the pages of the writing and glance at the text: all dictates, prohibitions and appeals, given in this holy ayat, are addressed towards men. In this ayat, there is not a single dictate, not a single word, directed at women. And if so, is it possible in general to say that the *hijab* is obligatory for women?

For this reason, the word “*hijab*,” which is present in the holy ayat, “...ask them from behind a partition (*hijab*),” in no way can mean a cover wrapped around the head, face and body of a woman. I do not contest that the word “*jilbaab*” in one of the mentioned ayats is directed towards women. However, the *jilbaab* does not conceal women’s faces. The thirty-first ayat from the surah “An-Nur” is directed towards women, but the *himaar*, which is discussed, does not cover the face.³

If we look at the clear admonitions of these three ayats, in which *himaar* (pl. *humur*), *jilbaab* and the *hijab* are mentioned, then we see that in the holy Koran, two different types of *hijabs* are discussed.

1) Covering of all parts of the body except for the hands and face. The peculiarities of such a *hijab* was sent in the word of the Lord addressed to women through the ayats: “To wrap [a portion of] their headcovers (*humur*) over their chests”(24:31); “To bring down over themselves [part] of their outer garments(*jilbaab*)” (33:59). This is about modesty of women.

2) The *hijab* of respect. The holy ayat, “And when you ask [his wives] for something, ask them from behind a partition,” was sent as a way to address men. Such a *hijab* turns out to be an obligation for men. This type of *hijab* denotes the condition of someone who addresses a women and remains in the frameworks of propriety. For this reason, the holy ayat begins with the words: “...do not enter the houses of the Prophet except when you are permitted for a meal...” In it, the most exalted home and the most ordinary everyday situation was chosen as an

³ “And tell the believing women to reduce [some] of their vision and guard their private parts and not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof and to wrap [a portion of] their headcovers over their chests...” An-Nur, 24:31. – Editor’s note.

example. And in this example of the simplest situation, a lesson on how to maintain the most deferential relationship with every woman is taught to every member of the *umma*. And this is not exorbitance (*mubaalagkha*) but eloquence (*ba-laagkha*).

The oft mentioned *hijab* implies a veneration and respect of women. In the most simple way, this means stopping before the doors, (before entering) the *harem* and asking from there, if there is a need. If it was not like this, then there would not remain a trace of order and eloquence in the words of the sacred verse. This attribution to the words of the noble Koran would indicate such a shortcoming as the excessive calling of attention to the simple fact in three ayats and the complete lack of attention to significantly more important moments and situations.

Conscience, as I have already said, is the highest adornment and the right of any individual and especially that of women. Chastity, purity and dignity are the highest virtues of women. In this light, exactly these qualities of women are the cornerstones of domestic felicity and well-being.

Islam favors these valuable moral characteristics over any other value. And it accepts all means and measures for the development and cultivation of these qualities.

Islam does not impede the appearance of women and girls with uncovered faces in mosques, schools and madrassas, educational institutions, *majlis* and important meetings. But Islam categorically prohibits women to be inclined to vulgarity. The morals of Islam categorically prohibit the vulgarization of women at different types of social evenings, balls, in the embrace of strangers. Not only Islam, but domestic principles and the hearts of men and women and domestic well-being, of course, prohibit such a vulgarization of women.

I have said what is prohibited but not to limit the freedom of individuals, but as a way to give gracious guidance. If man heard the admonitions of law and wisdom but did not act in accordance to the dictates of wisdom and instead acts as he pleases, he has not sinned unless he commits an evil deed. But he is in a dangerous position.

Hijab in the Conception of the Mukallids⁴

The *hijabs*, mentioned in the noble Koran, suggested a respectful attitude towards women and their rights. The books of various theological schools of jurisprudence, present in Islam, treated the problem of *hijabs* as a topic “fraught with turmoil.” Perhaps, the movement in such a direction was somewhat correct, considering the natural temperaments of some peoples. But, according to the

⁴ *Mukallids* are adherents to taqlid, i.e. they unconditionally follow the instructions of previous theological experts. – Editor’s note.

sacred ayats of the noble Koran and according to the spirit of the era of the prophecy of Muhammed and the epoch of righteous caliphs, such an approach to the topic of the *hijab* cannot be correct and acceptable.

The era when Muhammed fulfilled the prophetic mission, was the most pure and chaste era. The concept of the *hijab* was revealed to the prophet in regards to housing. For the first time the *hijab* was legalized in the context of domestic well-being of the prophet. The *umma* accepted this. And in an age of general safety, what is the century of the righteous caliphs, the *hijab* of the noble Koran existed. And if today in our minds there exists such a fantasy, like the “fear of trouble,” then for the families of the first centuries of Islam there was no such possibility for the occurrence of such fantasies, especially with regards to the abodes of the righteous caliphs and particularly with regard to home of the prophet.

However, something happened that had happened, and the tradition of the *hijab* in the East started to develop in the wrong direction. And if you specify the *hijab* as the cause for the current state of Eastern family, then this will be far from the truth.

But then what is the explanation for the turmoil? In the atmosphere, there is no confusion; in the daylight, there is also no turmoil, and in the light of knowledge there is none. If strife really exists, then it might live in the eyes of men or in their hearts and tongues. In other words, it is worth saying: it is necessary to wear the niqab in the eyes of men, their hearts require upbringing and their tongues require punishment.

In the *Masnavi*, Jalal al-Din Rumi said:

Agar dilam halg satirii dashti ruye khubam juz safa nafa-rashti
Ni bekhand imanni andar khotan on ke khasm ast ayakh khoishtan.

If a veil of morality is imposed on the heart, then only the face of a woman will give you purity. But if your own shadow is an enemy to you, then such a person you are.

One of the writers, criticizing *mukallids*, said such words:

What is the good of woman, if you are full of fear?
What is the sanctuary of the home, if he does not visit?
You threaten with the opinions of the people,
You assume that sensible opinions bring trouble?

One writer said very beautiful words, appropriate to educate *mukallids* and haughty men:

If your people are noble, but your religion is true,
Then your wife will always be chaste,
And there will be no need for veils for her face.

Philosophy of *Hijabs* in the Eyes of Sufis

The Noble Lawmaker establishes excellent rules and useful ways that are selected or can be selected in the path of the desired goal. For example, if one takes the veil for a face as a symbol of honor and dignity or by a woman's own volition or following national traditions, then Islamic shariat sanctifies and strengthens the good will of women and national customs. If some other people did not accept the veil for the face by virtue of its lack of necessity, then Islamic shariat will not blame that chaste nation and will not impose the wearing of such items of clothing. It will be satisfied with the dignity and moral purity of women. If such qualities are not present, then shariat will guide people and show them a way to ensure that every woman was respected in the manner that was accepted in the happy family circle of the holy prophet, peace be upon him! It is for this reason that the home of the prophet is referred to at the beginning of the verse about the *hijab*. In this holy verse, the wives of the prophet are not discussed.

The *hijab*, about which the Holy Koran speaks, does not signify only a cloak for the face; instead it emphasizes the high and esteemed status of women inside and outside of the home, in society, among people and in the state itself.

One of the manifestations of the high status of women is her latency from prying eyes (*masturlek*). "And when you recite the Koran, We put between you and those who do not believe in the Hereafter a concealed partition (*hijaban masturan*)" (17:45). If the *hijab*, for the sake of the noble prophet arising from the reading of the Koran, represented a material veil to cover something tangible, then the dignity, the purity of the venerable lawmaker, created from the presence of such a *hijab*, would be much lower in nature than the purity and dignity of the prophet, secured by him with an invisible veil.

In nature the majority of valuable things are hidden. The pearl is hidden in a shell. Hidden are such valuable metals like gold and silver. Vital organs of the body, such as the brain, heart, and uterus, are also hidden. Despite the fact that substance is known through the senses, the highest stage of life is a hidden treasure. The traces are always obvious, but the person, who left these traces, in most cases, is invisible.

The noble Koran, not setting the law about the veiling of the face, in many of its ayats, praises the concealing of women due to the respect shown to her. One of such example is found in the surah "Sad", in which the prophet David successfully overcame a serious test, which appeared to him in the form of two leading debaters. In the twenty-third ayat, sheep (the 'Adja) are discussed, although women are figuratively implied: "*Indeed this, my brother, has ninety-nine ewes, and I have one ewe; so he said, 'Entrust her to me,' and he overpowered me in speech.*"

Among animals, sheep are considered to be the most respected and blessed of the animals. Their bodies are hidden so that they are inaccessible to an outsider's gaze.

Despite the fact that the Arab poet compared woman to antelopes or gazelles, the holy Koran likens woman with sheep, due to the blessed roles these animals play in the life of man and the concealed nature of its body.

Despite the fact that in the Koran the names of more than seventy animals are mentioned, for this comparison in the Koran, sheep have been chosen. In the didactic books, such a story of the holy Prophet (Allah bless him!) is passed on with the entire chain of *isnaad*: "Allah did not make an animal more blessed than the sheep." And the blessedness of sheep consists of the concealed nature of its body. And the offspring of sheep in comparison with the offspring of other animals are lifted far above them in their abundance due to the presence of the great generosity in this blessed quality of the ordinary sheep.

In the surah "Rangers," there is such a verse: "And with them will be women limiting [their] glances, with large, [beautiful] eyes, as if they were [delicate] eggs, well-protected" (37:48-49). In this verse, two great benefits pertaining to women: 1) their eyes are only directed at their companions and 2) they themselves are hidden from all prying eyes. In other words, in order to achieve ultimate happiness in domestic life, comparable to a heavenly state, a husband and wife should be free from want, and their lives should be hidden from prying eyes, and wives should always be devoted (*ihiti-Saas*) to their men. In the surah "Event," there is an ayat which expresses this very thing: "The likenesses of pearls well-protected" (56:23).

In the Koran, there is a verse: "Fair ones reserved in pavilions" (55:72). In it is contained the idea that a woman, who lives in a tent, is venerated as highly as a queen, who resides in her palace.

Latency, praised in this ayat, does not signify a cape on one's face but a veil of honor, dignity and respect.

According to the beautiful thoughts of the brilliant Muhy al-Din ibn Arabi, which are contained in *The Meccan Illuminations* and *Diwan*, a woman is the beginning of creation and the creative force lies in women. But the creative cause always remains hidden. Only traces of it have become apparent. The *hijab* means respect, honor and dignity. This kind of seclusion (*ihitid-zhaab*) is a great power. The prophet Muhammed over the years for whole months at times retreated to a cave on Mount Nur. Thanks to his secluded retreat, he gained great power and revitalized the face of the earth. Woman is the begetter of the flame and the light of life. The *hijab* only strengthens the light and fire of female beings.

Today's most famous Hindustani poet, Dr. Sir Muhammad Iqbal Sahib, said such words about the *hijab* in his examination of the great insights of sufis: "The light of women resembles a precious stone, and it is best if it is guarded closely

to herself. Life is like river rapids, full of danger, and woman is in the deepest spot. Behold the waves and whirlpools. If you do not see its depths, that is even better. Openness means the distance from the mysteries of love. For the treasures of each inventor is kept only in a secluded place.”

These are the beautiful words of the friend of such great sufis like Mavlana Jalal al-Din Rumi and Shams al-Din Tabrizi. No matter it how poetically they are expressed, they are great and are important truths. On the pages of Rumi’s *Masnavi* and Arabi’s *Diwan*, they are expressed even more beautifully and colorfully.

However, such views have not been implemented in life in the arrangement of domestic life neither in the East nor the West, in the ancient states nor among young nations.

And yet I believe that the *hijab* is not just a veil for the face or that the veil for the face is not always a *hijab*. I believe that if a woman is not valued and does not enjoy respect in society, then the veil is useless and a *hijab* is completely inappropriate. The *hijab*, revealed and legitimized as a cover of respect and reverence for the establishment of illuminated family happiness at the home of the prophet (peace be upon him!), cannot only mean a veil for the face. It may be only a sign and means of expressing respect and veneration. Only this type of *hijab* is close to and corresponds to the interests of the family, the honor of women, the greatest level of civilization and the great philosophy of great Sufis.

If the veil is taken as a symbol of dignity, due to national traditions or by one’s own volition, then this will be true. But in any other form, such a veil will not be advantageous, and the revealing of the face will be harmful.

