

СЛЕДУЯ ЗА МУХАММАДОМ • КАРЛ В. ЭРНСТ

КАРЛ В. ЭРНСТ  
**СЛЕДУЯ ЗА  
МУХАММАДОМ**  
ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ ИСЛАМ  
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Карл В. Эрнст

**Следуя за Мухаммадом.  
Переосмысливая ислам  
в современном мире**

«Садра»

2010

УДК 28(0.062)  
ББК 86.38

**Эрнст К.**

Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире / К. Эрнст — «Садра», 2010

ISBN 978-5-906016-62-1

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой своего рода взгляд на ислам «с другой стороны». Это – попытка человека, принадлежащего к неисламской культуре, разобраться в феномене мусульманской религии. Американский исламовед Карл Эрнст пытается развенчать укоренившиеся в массовом сознании мифы об исламе и помочь представителям различных конфессий найти общий язык с целью упрочения мира и безопасности на планете. Для широкого круга читателей.

УДК 28(0.062)  
ББК 86.38

ISBN 978-5-906016-62-1

© Эрнст К., 2010  
© Садра, 2010

## Содержание

От издательства	6
Предисловие переводчика	7
Предисловие	18
Конец ознакомительного фрагмента.	21

# **Карл В. Эрнст**

## **Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире**

*Моим студентам, сегодняшним и будущим, и памяти моего  
преподавателя Аннемари Шиммель посвящаю эту книгу.*

Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World by Carl  
W. Ernst.

Copyright (c) 2010 by the University of North Carolina Press Published in  
the Russian Language by arrangement with the University of North Carolina Press,  
Chapel Hill, North Carolina, 27514 USA

[www.uncpress.unc.edu](http://www.uncpress.unc.edu)

© The University of North Carolina Press, 2015

© ООО «Садра», 2015

## От издательства

Книга, которую вы сейчас держите в руках, представляет собой своего рода взгляд на ислам «с другой стороны». Это – попытка человека, принадлежащего к неисламской культуре, разобраться в феномене мусульманской религии, понять, что же такое ислам на самом деле и так ли он страшен, как его рисуют средства массовой информации?

В конце XX – начале XXI вв. всё большую популярность стали приобретать различные экстремистские секты и течения, лишь прикрывающиеся именем ислама. Их адепты умело играют на слабой осведомленности людей, далеко не всегда представляющих себе истинный облик этой священной небесной религии. Именно поэтому столь остро встает в наши дни задача религиозного просвещения населения, раскрытия подлинной сути того светлого, исполненного любви учения, которое было ниспослано на землю через Пророка Мухаммада (С) почти полтора тысячелетия назад.

Американский исламовед Карл Эрнст предпринял попытку развенчать укоренившиеся в массовом сознании мифы об исламе и убедить читателя в том, что мусульмане – это обычные люди, не лишенные достоинств и заслуживающие уважения. Надо сказать, выводы автора не всегда бесспорны, ибо он рассуждает с точки зрения реалий современного американского общества. Однако похвально уже само его желание пойти наперекор навязанной идее, постараться взглянуть на проблему собственными, а не чужими глазами. И если хотя бы некоторые из тех, кто прочитал эту книгу, последуют примеру исследователя и откажутся от слепого неприятия «чужого», протянув руку дружбы представителям иной, но отнюдь не враждебной культуры, – можно надеяться, что мир станет хоть немного светлее и безопаснее.

## Предисловие переводчика

Наш уважаемый читатель держит в руках книгу американского исламоведа Карла Эрнста «Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам». Следует особо акцентировать научно-популярный характер этого исследования: выражая искреннюю неприязнь к сухому и менторскому тону стандартных учебников, автор повествует об исламе живым, красочным языком, как если бы он рассказывал студенческой аудитории о некоем увлекательном путешествии либо об интересной книге или фильме.

Такая стилистика не случайна: цель автора книги – развенчать стереотипы об исламе, созданные усилиями западной «желтой прессы», одержимой погоней за сенсациями и страшными картинками. А стереотипы, сколько ни облекай их в яркую и будоражащую воображение оболочку, всегда представляют собой нечто банальное, избитое. Поэтому и бороться с ними можно лишь нестандартными методами, в том числе и за счет добавления красок и наглядных примеров в повествование. Карл Эрнст справляется с этим мастерски, и книга читается «на одном дыхании».

Впрочем, ошибочно думать, что цель автора – это просто некое развенчание стереотипов. Формулировка самого автора звучит странно и даже несколько шокирующе: он хочет доказать американскому читателю, что мусульмане – это тоже люди! Удивительно, что такие очевидные вещи ученому пришлось в подробностях расписывать в стране, претендующей на то, что она является светочем демократии, призванной поучать весь остальной мир уважению к правам и свободам человека, а также равенству и братству. Впрочем, здесь уже дело касается стереотипов, тиражируемых применительно к самим Соединенным Штатам Америки. Довольно грустны пассажи о том, с какой травлей столкнулся автор книги, университетский ученый, когда он попытался просто-напросто познакомить студентов с переводом Корана и с исламской культурой.

Такое стремление представить вниманию студентов и читателей образ «ислама с человеческим лицом» в обществе, одержимом целенаправленно сформированными предрассудками, свидетельствует о недюжинном интеллектуальном мужестве автора книги и о его честности как исследователя. Посетив немало мусульманских стран, приобретя в них множество друзей, он предельно искренен в своей апологии исламской культуры и цивилизации.

И тем не менее, хотя Карл Эрнст поставил себе четкую цель развенчать стереотипы, связанные с исламом, увы, в своей книге он продолжает воспроизводить некоторые из них. Именно поэтому не следует относиться к данной книге как к труду, в котором не подлежит сомнению каждое утверждение. Скорее, эта работа служит отражением определенной вехи развития исламоведения в США, вынужденного преодолевать пелену косности, застывшей глаза даже образованным слоям американского общества.

Сохранение ряда досадных стереотипов в исследовании обусловлено изъянами методологии. Карл Эрнст смотрит на ислам скорее глазами пытливого путешественника, вооруженного привычным для собственной культуры и своего научного сообщества понятийным аппаратом, нежели воспроизводит внутреннюю логику ислама, его культуры, его философской и политической мысли. Это можно сопоставить с методиками преподавания арабского языка. Согласно первой, стандартной, правила арабского языка разясняются через призму понятий, присущих европейской лингвистике. Однако другой, более эффективный, подход заключается в том, чтобы преподавать арабский через изучение тех категорий, которые приняты в самом арабском языкознании. Тогда обучение языку будет основано не на зубрежке, а на органичном понимании внутренней логики языка, которое влечет за собой более легкое запоминание лексических единиц и грамматических форм.

Первое, что вызывает вопрос в книге Карла Эрнста, – это его несколько предвзятое отношение к термину «ислам». По мнению исследователя, на протяжении многих веков истории ислама это понятие, означающее «подчинение Богу» и указывающее на необходимость блюсти столпы ислама (исповедание единобожия, совершение намаза, выплата закята, соблюдение поста в месяц Рамадан, хадж в Мекку и т. д.), якобы было «второстепенным» по отношению к термину «иман» – «вера».

Это утверждение выглядит довольно странным, учитывая, что понятие «ислам» является одним из центральных с точки зрения самого главного и авторитетного источника – Священного Корана, не говоря уже о неоднократном упоминании его в Сунне.

«Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию (дин), довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (К, 5:3).

«Воистину, религией у Аллаха является ислам (подчинение Его воле)» (К, 3:9).

Сколько бы ни было таких аятов в Коране, сам их смысл говорит о том, что понятие «ислам» для религии мусульман – стержневое.

Карл Эрнст утверждает, что оно стало выходить на первый план только в эпоху модерна – в тех кругах, которые он называет «реформистскими» и «фундаменталистскими». Исследователь подчеркивает, что это понятие имеет отчетливо политическую коннотацию, а связь ислама и политики стали педалировать именно реформисты и фундаменталисты. По мнению Карла Эрнста, это было обусловлено агрессивной политикой колонизации, которую проводили европейские страны, одержимые расистскими предрассудками, и желанием мусульманских народов сформулировать политический ответ на основе отстаивания собственной культурной идентичности. Также Карл Эрнст отмечает, что только реформисты и фундаменталисты принялись призывать к возвращению к исламу и Шари'ату в «чистом первоизданном виде» и что на протяжении истории ислама никогда не существовало «шариатского правления» в его чистом виде; что в различных мусульманских империях официальное законодательство включало в себя как исламские нормы, так и местные обычаи, и постановления самих правителей, основанные на том, что они считали целесообразным.

Самое интересное, что эти замечания в основе своей справедливы. Если мы проанализируем хотя бы два приведенных нами аята, то в них понятие «ислам» увязывается со словом «дин». А термин «дин», в свою очередь, также увязывается с подчинением законам ислама и, в конечном итоге, исламской политикой. Само понятие «дин» переводится как «закон», «власть», «подчинение». Кроме того, и сам Шари'ат также вбирает в себя не только положения, касающиеся ритуальных предписаний и брачно-семейного законодательства, но и нормы, регулирующие политическую и экономическую жизнь, имущественные отношения и судопроизводство. И это не является модернистским веянием, ибо данный комплекс законов восходит к самому пророку Мухаммаду (С), который был для исламской уммы и религиозным лидером, и политическим руководителем, и духовным наставником. Тем самым, идея о связи ислама с политической сферой не является инновацией со стороны модернистов и фундаменталистов, ибо она всегда присутствовала в исламе с самого момента его возникновения. Более того, в основе разделения уммы на суннитов и шиитов изначально лежал вопрос о природе власти – хотя, конечно, это не единственное измерение данного размежевания.

Карл Эрнст использует размытый термин «фундаментализм», ставший своеобразным штампом в западном исламоведении. Фундаменталистами обычно называют мусульман, призывающих к учреждению исламского правления на основе исконного Шари'ата, не замутненного более поздними девиационными наслоениями, и Карл Эрнст следует этой сложившейся в исламоведении традиции.

Но стремление вернуться к чистому исламу Мухаммада (С) и учредить на этой основе правление – слишком общий и широкий признак, объединяющий порой антагонистически настроенные движения. Ибо представители разных направлений отнюдь не одинаково трак-



туют вопрос о том, что представляет собой этот «изначальный чистый ислам Мухаммада», и апеллируют далеко не к одному и тому же фундаменту. В итоге столь размытый термин, как «фундаментализм», в сегодняшних реалиях объединяет таких сторонников исламского правления и возврата к чистому исламу, как «Братья-мусульмане», движение «Талибан», приверженцы идей имама Хомейни и вилайат ал-факих в Иране и адепты различных салафитских группировок. А ведь сегодня между ними уже фактически идет полномасштабная внутримусульманская гражданская война, если принять во внимание ожесточенные сражения между шиитским ополчением в Ираке и боевиками «Исламского государства», а также бои между салафитской группировкой «Джабхат ан-Нусра» и бойцами ливанского движения «Хезболлах» в Сирии. А ведь и с той, и с другой стороны оружие в руках держат «фундаменталисты», «сторонники исламского правления» и «построения исламского государства на основе законов Шари'ата». Но насколько отличается интерпретация этих законов, настолько потрясающе разнятся и практика этих сил и движений!

Тезис о «возврате к исламу Мухаммада в его первоначальной чистоте» обычно увязывают преимущественно с салафитским направлением в исламе. Эта ассоциация стала настолько прочной, что многие исследователи называют «ваххабитскими» и «салафитскими» даже те движения, которые не имеют к доктринальному салафизму никакого отношения. Так, движение «Братьев-мусульман», в правовом и идеологическом плане достаточно эклектичное и ориентированное в основном на общественную работу (строительство школ, больниц, политическую борьбу в системе парламентаризма), изначально сложилось на основе политического альянса египетских суфиев и салафитов, объединившихся под эгидой общих социальных проектов и политических задач. А движение «Талибан» образовали суфии тариката Накшбандийя (выходцы из упоминаемой Карлом Эрнстом школы Деобанд) и приверженцы традиционного для классического суннизма ханафитского мазхаба. А жесткость практики, в свою очередь, во многом была парадоксальным образом обусловлена той самой гибкостью данного мазхаба, позволяющей ему с легкостью адаптироваться к местным обычаям (урф, адат), которые могут быть мягкими или ультраконсервативными. К примеру, у татар женщина всегда играла в обществе активную роль и пользовалась неизменным авторитетом, а в афганском пуштунском социуме и по сей день считается непристойным, если девочка обучена грамоте и посещает школу. При этом и татары, и афганцы-пуштуны являются ханафитами.

Это может прозвучать странно, но с самого начала существования уммы мусульман сторонниками чистого ислама Мухаммада были как раз шииты, сегодня выступающие в качестве непримиримых оппонентов салафитского направления.

Шиитами называли приверженцев имама Али ибн Аби Талиба, зятя, кузена и названного брата пророка Мухаммада (С), которого он объявил своим преемником близ пруда Гадир Хум во время возвращения из своего прощального хаджа. Круг шиитов 'Али начал формироваться еще во времена Мухаммада, и в него входили такие знаменитые сподвижники, как Микдад ал-Кинди, Салман ал-Фарси, Абу Зарр, первый муэдзин Билал, Ибн 'Аббас, Аммар Йасир и многие другие сахабы.

Изначально «партия Али» – «ши'ат Али» – жестко стояла на той позиции, что законы, данные в Коране и Сунне Мухаммада (С), не подлежат пересмотру и изменению. Али (А) и его сторонники занялись скрупулезной письменной фиксацией хадисного материала еще при жизни пророка Мухаммада (С), в то время как второй халиф 'Умар ибн ал-Хаттаб отдал приказ об уничтожении хадисов под предлогом того, чтобы они не смешались с текстом Священного Корана<sup>1</sup>. Шииты Али (А) не приняли инноваций, привнесенных вторым халифом, который запретил некоторые вещи, бывшие дозволенными в период жизни Мухаммада (С) и во

<sup>1</sup> См.: Доктор Мустафа Авлийа'и. Этапы развития науки хадисоведения. Доктор И.К.А. Ховард. О сборнике «Аль-Кутуб аль-арба'» (Четверокнижие). М.: Исток, 2010.

время правления Абу Бакра (как то: запрет временного брака – мут'а, разрешенного в аяте 24 суры «Ан-Ниса'»). Также они не считали правомерными вердикты ряда сподвижников, расхоdivшиеся с Сунной Мухаммада (С), которые повлекли за собой изменение формы призыва на молитву (азан), омовения (вуду), намаза (саят), развода (талак), правил наследования (ирс) и ряда других шариатских процедур. Тем самым, шиитов можно назвать своеобразными «старо-обрядцами от ислама», которые блюли ислам Мухаммада в его первоначальной чистоте. Кроме того, сохраняя хадисы, они также были и ревнителями Сунны. Что касается большинства в умме – мусульман, называющих себя «людьми Сунны и джама'ата» (суннитами), – то они осознали потребность в хадисах намного позже, уже во времена правления Омейядов, когда стало отчетливо понятно, что лишь на основе Корана и без помощи хадисов невозможно развивать фикх. Это привело к интенсивному сбору хадисов через различных передатчиков, причем многие хадисы неизбежно фабриковались или по ошибке, или целенаправленно<sup>2</sup>.

В эпоху Омейядов шииты также последовательно противостояли всем чуждым исламу инновациям, которые вводила эта династия. В частности, это касалось института наследной монархии, учрежденного Му'авией, который шииты рассматривали как несовместимый с исламом. Политика обогащения правящей верхушки, контрастировавшая со скромностью и аскетизмом пророка Мухаммада (С), также была объектом шиитской критики. Кроме того, противодействие со стороны шиитов вызывали и неисламские практики, получившие распространение при дворе Омейядов: открытое распитие спиртного, прослушивание недозволенной увеселительной музыки, содержание собак и обезьян. Все эти тенденции вначале привели к войне Сиффин, в ходе которой противостояние разворачивались между войсками имама 'Али ибн Аби Талиба (А), законного четвертого праведного халифа мусульман, и сторонниками Му'авии, который также провозгласил себя халифом; а впоследствии, усугубившись в период правления сына Му'авии Йазида, привели к восстанию сына имама Али, третьего имама шиитов ал-Хусейна, которое было жестоким образом подавлено близ Кербелы<sup>3</sup>.

В дальнейшем противодействие официальной политике халифатских властей со стороны шиитских Имамов Ахл ал-Бейт (А) велось уже преимущественно не в форме вооруженного восстания, а в формате развития науки фикха, сохранения Шари'ата и преподавания исламских дисциплин. Многие из Имамов (А.) воздерживались от участия в восстаниях, ибо считали, что их основой может служить лишь чистый ислам Мухаммада и справедливость на основе Шари'ата, а зачинщики и теневые покровители этих восстаний преследовали иные, более корыстные цели, не имевшие отношения ни к реальному желанию покончить с угнетением, ни к исламу и его законам.

И в том, что касается методологической базы фикха Имамов Ахл ал-Бейт (Б.), они, опять же, выступали как сторонники чистого ислама Мухаммада – что отчетливо видно, если проанализировать их полемику с суннитскими учеными и основателями канонических суннитских мазхабов. В частности, это касалось таких практик, как ра'и (опора на собственное мнение при вынесении шариатского вердикта), иджитхад и кийас.

Причину, по которой шиитские Имамы (А.) отвергли кийас и ра'и, разъяснил иранский мусульманский богослов и мыслитель Муртаза Мутаххари:

«Шииты отвергали кийас и ар-ра'и в силу двух причин. Во-первых, сторонники кийаса утверждали, будто бы закон не содержится в Книге и Сунне в полном виде. Эта идея была неприемлема для Имамов Ахл аль-Бейт (мир им). В проповедях из «Нахдж аль-балага» и других шиитских сборниках хадисов идея о том, что Коран и Сунна не полны, яростно опровергается. В «Усул ал-кафи» есть глава об обращении к Книге и Сунне, где говорится, что, поис-

<sup>2</sup> См.: Мухаммад Тиджани Самави. Ведомый по пути. 2003. Abdul Husayn Sharafuddeen al-Musawi. Al-Nass wel-Ijtihad. Translated by Abdullah al-Shahin. Oum: Ansariyan Publications, 2004.

<sup>3</sup> См.: Фазл Аллах Компани. Али ибн Абу Талиб. М.: Исток, 2011. Сайид Муртаза Аскари. Имам Хусейн. Внук пророка Мухаммада. Махачкала, ООО «Мавел», 2013.

тине, нет ничего из запретного (харам) и дозволенного (халал), и чего бы то ни было еще, в чем нуждаются люди, чего не было бы в Книге и в Сунне.

Вторая причина, по которой шииты выступали против кийаса, состояла в том, что в основе кийаса лежит предположение, что часто приводит к ошибкам. Эти две причины ясно изложены в книгах ранних шиитских ученых, а потому ради краткости мы не будем вдаваться в дальнейшие подробности касательно этой темы.

Лучшим свидетельством того, что шиитское неприятие кийаса и ар-ра'и не носит никакого оттенка враждебности по отношению к использованию разума в канонических вопросах, является то, что с самого начала в письменных трудах по шиитской юриспруденции разум указывался в качестве одного из источников (адилла) закона. Шиитские правоведы считали, что у Шари'ата четыре источника: Коран, Сунна, иджма' («единогласие», «единодушное мнение») и 'акл («разум»), в то время как захириты и Ахл ал-хадис полагали, что источниками (адилла) являются Коран, Сунна и иджма; что же до сторонников ар-ра'и и кийас, то они утверждали, что есть четыре источника: Книга, Сунна, иджма и кийас.

Критикуя кийас и ар-ра'и, шиитские правоведы принимали му'тазилитское утверждение о том, что у моральных и правовых суждений есть рациональная основа<sup>4</sup>.

Именно потому, что Имамы шиизма (А) считали Коран и Сунну полными источниками, в которых все нормы Шари'ата содержатся если не в эксплицитной, то в имплицитной форме (и в таком случае они извлекаются из источников за счет рациональных методик), они отвергали иджитihad в его суннитском понимании – то есть как легитимацию частного мнения сподвижника или факиха по тому или иному вопросу. С этим связано множество негативных высказываний со стороны шиитских Имамов (А) и ранних ученых в адрес иджитихада в его суннитской интерпретации<sup>5</sup>. Однако впоследствии, в ходе истории, когда было по объективным причинам утрачено множество хадисов и их сборников, шиитские факихи переосмыслили понятие иджитихада<sup>6</sup>.

В своем труде «[Краткая] история 'илм аль-усул» шиитский мыслитель XX века Мухаммад Бакир ас-Садр высвечивает эту разницу между суннитской и шиитской трактовкой иджитихада:

«Разница между двумя значениями термина "иджитihad" достаточно важна. В первом [суннитском] случае под иджитихадом понимается ситуация, когда факих выводит законы на основании своих собственных, личных представлений и специфических пристрастий, которые расходятся с достоверными священными текстами. Таким образом, если его спросят: "Каков довод в пользу этого закона, который вы вывели, и что служит его источником?", – он ответит: "Довод – мой собственный иджитihad и мои личные взгляды".

Тем не менее, в соответствии с новым пониманием иджитихада, правоведу не разрешается обосновывать выведенные им законы Шари'ата иджитихадом, в то время, как, согласно второму [шиитскому] значению, иджитihad – это не источник законов, а процесс выведения законов из их источников. Так, если правовед говорит: "Это мой иджитihad", – это означает, что он вывел шариатскую норму посредством дедукции из источников права посредством имеющих силу доводов. Таким образом, мы будем вправе потребовать от него, чтобы он указал нам эти источники и доводы, посредством которых он вывел закон»<sup>7</sup>.

Такое понимание иджитихада восторжествовало и было признано легитимным в усулитском направлении шиизма, которому противостояло движение ахбаритов – сторонников опоры исключительно на хадисы и противников института муджтахидов – ученых, осуществляющих

---

<sup>4</sup> Муртаза Мутаххари. Роль иджитихада в законодательстве: [www.islamfond.ru/articles/310-rol-idzhtihada-v-zakonodatelstve.html](http://www.islamfond.ru/articles/310-rol-idzhtihada-v-zakonodatelstve.html)

<sup>5</sup> Мухаммад Бакир ас-Садр. История 'илм аль-усул. М.: Исток, 2009. С. 35–37.

<sup>6</sup> Там же. С. 38.

<sup>7</sup> Там же. С. 39.

дедуктивный вывод шариатских норм из признанных шиитами источников. Исторически усультское направление победило, и в его русле сформировалось учение вилайат ал-факих – концепция, согласно которой в период сокрытия последнего, двенадцатого имама Мухаммада ал-Махди (А), призванного выйти из данного сокрытия в конце времен, чтобы покончить с мировой несправедливостью, руководство верующими осуществляют муджтахиды и факихи (высшие эксперты по исламскому праву – фикху).

Доктрина вилайат ал-факих подразумевает возможность двух интерпретаций: вилайат ал-факих гейр ал-мутлак (неабсолютное руководство факиха) и вилайат ал-факих ал-мутлак (абсолютное руководство факиха).

Муджтахиды, придерживающиеся концепции вилайат ал-факих гейр ал-мутлак, считают, что факих, обладающий вилайатом (властью и попечительством над рядовыми шиитами), уполномочен выводить из сакральных источников вердикты о дозволенном (халал) и запрещенном (харам), определять начало нового лунного месяца, собирать религиозный налог хумс, осуществлять судопроизводство, однако он не должен обладать высшей государственной властью. При этом одни из сторонников такого понимания вилайат ал-факих считают, что до прихода имама ал-Махди (А) шиитам следует сторониться любой политики; другие же из муджтахидов, придерживающиеся вилайат ал-факих гейр ал-мутлак, полагают, что для шиитов возможны различные формы политической деятельности и самоорганизации, однако верховные муджтахиды не должны занимать в шиитском движении высшие властные посты – скорее, они должны направлять его членов и руководителей на правильный путь и консультировать их по вопросам права<sup>8</sup>.

Муджтахиды, убежденные в том, что руководство факиха носит абсолютный (мутлак) характер, считают, что компетентный и справедливый факих должен быть высшим руководителем государства. В частности, этой точки зрения придерживался имам Хомейни, возглавивший Исламскую революцию в Иране, которой Карл Эрнст почему-то упорно отказывает в праве называться исламской (он употребляет такой оборот: «иранская революция 1979 г.», настаивая, что эта революция носила сугубо антиколониальный и национальный характер. Безусловно, эти факторы также были немаловажны, но доктрину вилайат ал-факих, глубокую, многомерную и стержневую для сегодняшнего государственного устройства Ирана, Карл Эрнст трактует очень узко, сугубо в том смысле, что в Иране присутствует официальная религия и что многие измерения иранской государственной риторики и политики имеют религиозную окраску:

«Что, однако, на первый взгляд кажется удивительным, так это то, какую значительную роль религия играет в иранской конституции. В Иране есть официальная государственная религия, коей является шиитский ислам, а религиозная власть воплощена в лице Ассамблеи экспертов (мусульманских законоведов), обладающей правом вето на принимаемые законы. Самой смелой инновацией аятоллы Хомейни была его теория «правления законоведа» [вилайат ал-факих]; согласно этой концепции, [правлящий шиитский законовед] обладает высшей государственной властью; власть Верховного лидера с политической точки зрения эквивалентна власти Пророка и двенадцати его преемников – Имамов. Однако если проанализировать ситуацию глубже, доминирование официальной религии не является чем-то необычным в современном мире. В мире есть ряд государств, где учреждена официальная религия и от главы государства требуется, чтобы он исповедовал определенную религию»<sup>9</sup>.

Однако если ознакомиться с доктриной имама Хомейни и его интерпретацией вилайат ал-факих, изложенной, в частности, в фундаментальном труде «Исламское правление» («Прав-

---

<sup>8</sup> Курбан Мирзаханов. «Марг бар зидди вилайат» – Смерть противникам вилайата. О чем же речь?//[www.dovodi.ru/news/a-239.html](http://www.dovodi.ru/news/a-239.html)

<sup>9</sup> Карл Эрнст. Следуя за Мухаммедом. Переосмысливая ислам. Стр. 181.

ление факиха»), эта «роль религии» перестанет казаться столь удивительной. Кроме того, станет ясно, что имам Хомейни не понимал ислам как «просто религию» в привычном для европейцев смысле слова. Так, для аятоллы Хомейни связь ислама и политики с очевидностью представлялась неразрывной: «Ислам является политико-религиозным учением, в котором политику дополняет богослужение, а богослужение дополняет политика», «ислам религия политическая, в ней все связано с политикой, даже акты поклонения»<sup>10</sup>.

Не все муджтахиды разделяли этот взгляд на шиитский ислам – некоторые из них считали, что создание системы исламского правления нелегитимно до возвращения имама ал-Махди) (А) из сокрытия. Но у имама Хомейни была своя система аргументации, основанная как на рациональных доводах, так и на сакральных источниках.

Внутренняя логика хомейнизма такова: одна из задач, возложенных на шиитских Имамов) (А), которые в шиизме имеют статус безгрешных в соответствии с аятом 33 суры 33 «Ал-Ахзаб», заключалась в сохранении аутентичного ислама и Шари'ата Пророка) (С), и эти исламские законы не должны оставаться голой теорией, переписываемой от руки поколениями муджтахидов, – мусульмане обязаны воплощать их в жизнь, чтобы, тем самым, создать платформу для противостояния несправедливости и угнетению и таким образом приблизить приход Имама ал-Махди) (А):

«Мы вновь подчеркиваем, что Аллах Всевышний предназначил законы для того, чтобы они регулировали жизнь людей, и чтобы благодаря ним [этим законам] они могли достигнуть счастья в этом мире и в мире следующем. Разум свидетельствует о том, что законы и предписания, данные Аллахом и Его Пророком) (С), должны претворяться в жизнь (людьми), а не быть отодвинутыми в сторону. Это факт, не нуждающийся в дополнительном обосновании, ибо чисто рациональные доводы говорят о том, что любой законодатель в этом мире издает законы для того, чтобы по ним жили на практике, а не только оглашали их или записывали их на бумаге»<sup>11</sup>.

Отвечая на упреки тех, кто считает абсолютный вилайат ал-факих узурпацией власти и полномочий Сокрытого Имама) (А.), имам Хомейни отмечал, что безгрешные Имамы) (А) не стремились к власти что власть была для них лишь средством воплощения в жизнь законов Шари'ата, а через них – справедливости:

«Руководство государством в принципе не имеет ранга и степени, а только является средством для исполнения законов и осуществления справедливой власти ислама. Повелитель правоверных<sup>12</sup> (А) относительно власти и руководства спросил у Ибн 'Аббаса: "Сколько стоят эти туфли?" – и тот ответил: "Они ничего не стоят". Имам 'Али сказал: "Руководство вами для меня имеет меньшую ценность, чем они [эти туфли], за исключением того случая, если я смогу при помощи руководства над вами установить справедливость (т. е. закон и исламскую власть) и уничтожить несправедливость (т. е. законы и власть зла)". Поэтому правление и руководство – само по себе лишь средство. И это средство не имеет никакой цены для людей Аллаха, если они не совершат праведного дела и не достигнут высших целей. Поэтому в книге "Нахдж аль-балага" говорится: "Если бы я не был обязан сделать это, то отказался бы от этого (т. е. правления и власти)"»<sup>13</sup>.

Тем самым, по мысли имама Хомейни, узурпация власти Имама) (А) имеет место лишь в том случае, когда правитель не праведен и когда он начинает подменять законы, данные Аллахом через Пророков) (С) и Имамов) (А), собственными измышлениями и нормами, не имею-

<sup>10</sup> Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 17.

<sup>11</sup> M.J. Khalili. Manafi Anari. Fundamentals of the Islamic Revolution. P. 143.

<sup>12</sup> Т. е. имам 'Али ибн Аби Талиб.

<sup>13</sup> Саид Рухолла Мусави Хомейни. Исламское правление (правление факиха). Тегеран, 2006. С. 65.

щими отношения к Шари'ату Ахл аль-Бейт) (А) – т. е. людей Дома Пророка) (С), безгрешных Имамов) (А).

Далее в той же книге имам Хомейни приводит множество доводов, почему для претворения в жизнь исламского закона необходимо исламское правление и исламское государство: это и централизованный сбор налогов<sup>14</sup>, и укрепление обороноспособности<sup>15</sup>, и противодействие несправедливости и угнетению на международной арене<sup>16</sup>.

Тем самым, де-факто хомейнистский проект, как и изначально шиизм в целом, зиждется на тезисе о возврате к чистому исламу Мухаммада) (С), и эта доктрина не является модернистской инновацией, ибо своими корнями уходит в самую сакральную шиитскую традицию (любопытно, что и оппоненты имама Хомейни настаивали на том, что они сохраняют чистый шиизм – то есть, в понимании шиитов, изначальный ислам Мухаммада).

По иронии, на то же самое претендуют и салафиты, которые в сегодняшнем мире являются не просто оппонентами, а непримиримыми антагонистами шиитов. Они также заявляют о том, что они представляют чистый ислам Мухаммада) (С) и желают построить государство на этой основе. Почему же тогда два этих проекта вошли в клинч и в фазу вооруженного противостояния, и почему так разительно отличается Исламская Республика Иран, где развивается наука, культура, искусство, где велика роль и высок уровень образования женщин, где защищены права конфессиональных меньшинств, от Исламского государства Ирака и Леванта (ИГИЛ, Да'иш), в котором ущемляются базовые права женщин (вплоть до невозможности получения медицинской помощи), уничтожаются культурные памятники и проводятся изуверские казни иноверцев и инакомыслящих?

Очевидно, потому, что, преследуя ту же искомую цель, салафиты апеллируют к принципиально иному базису, а именно – к изначальному исламу в интерпретации тех сподвижников, которые бросили вызов сакральным фигурам шиитов, а именно – имаму 'Али ибн Аби Талибу) (А), имаму Хусейну) (А). Некоторые из этих персон (Му'авийа, Йазид и др.) воевали против шиитских Имамов и предали их мученической гибели. Стоит особенно подчеркнуть, что подоплекой этих войн было разное понимание ислама и разная интерпретация исламского закона.

В случае с иными исламскими политическими движениями подоплека и вовсе может быть иной, в том числе связанной с классическим суннизмом и с расширенным представлением о «золотом веке мусульман», включающим не только период «праведного халифата», но и эпоху правления омейядов, 'аббасидов, османов и т. д. Разумеется, ни шииты, ни салафиты не считают период царствования этих династий «золотым веком ислама», однако некоторые движения – например, суфийский орден Мурабитун – апеллируют к этим эпохам как к некоему социальному идеалу<sup>17</sup>.

Поэтому все мусульманские политические движения эпохи модерна, апеллирующие к изначальному исламу Мухаммада) (С) как к основе, которая должна лечь в основу исламского государства, исследователю следует четко диверсифицировать, а не объединять их под общим невнятным и аморфным ярлыком «фундаменталисты».

Однако это не единственный вопрос, в котором Карл Эрнст не проводит должной диверсификации. Если ознакомиться с главой «Этика и жизнь в мире», можно обнаружить, что исследователь также не проводит грани разлиния между понятиями «исламская этика (ахлак)» и «исламское право (фикх)». Карл Эрнст ассоциирует этику с законом, рассматривая их в качестве эквивалентов. Хотя с точки зрения ислама это принципиально разные вещи.

---

<sup>14</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>15</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>16</sup> Там же. С. 44–51.

<sup>17</sup> Подробнее см.: <http://sunnizm.blogspot.ru/>

Закон – Шари'ат – регламентирует внешние стороны поведения – акты поклонения ('ибадат) и сделки (му'амалат). Он включает в себя весь комплекс предписаний, касающихся запретного (харам) и дозволенного (халал), причем в число разрешенных действий входят деяния категории ваджиб (обязательное), мустахабб (желательное), мубах (нейтральное) и макрух (предосудительное и не рекомендуемое, но не запрещенное)<sup>18</sup>. Если человек правильно исполняет все акты поклонения и не совершает запрещенного, по Шари'ату его деяния верны и действительны, т. е. имеют законную силу именно в юридическом смысле слова.

Значит ли это, что он автоматически становится нравственным человеком?

Нет, потому что, помимо внешней правильности, для этической оценки действия крайне важен нийат (намерение). Точнее, в сфере, относящейся к поклонению ('ибадат), намерение имеет не только этическое, но и юридическое значение: например, если намаз прочитан с неправильным намерением (например, вместо вечернего намаза человек намеревался прочитать полуденный) или человек вынужденно голодал в месяц Рамадан, не имея намерения держать пост, акт поклонения не считается выполненным. Однако в области взаимодействия между людьми (му'амалат) внешней правильности действий достаточно для того, чтобы они считались юридически корректными. Однако нравственное наполнение придает этим действиям намерение и цель.

Рассмотрим это на конкретных примерах. Допустим, два человека заключили никах (исламский брак), и с точки зрения соблюдения формальных правил фикха этот никах действителен. Однако этическая оценка этого никаха целиком и полностью зависит от того, какие цели преследуют вступившие в брак. Если никах увел человека от поклонения Аллаху – например, чтобы обеспечить семью, мужчина стал прибегать к запрещенным формам заработка (работа в сфере, связанной с ростовщичеством, продажей спиртного, в индустрии недозволенных развлечений) или оставил обязательное (намаз, пост и т. д.) – невозможно считать такой никах способствующим нравственному росту этого человека. Иными словами, с точки зрения закона этот брак будет действителен, но с точки зрения этики (ахлак) – предосудителен. То же самое можно сказать и о никахе, заключенном с корыстными целями. Однако если основой никаха будет любовь и духовная общность, и супруги начнут поощрять друг друга к совершению одобряемого, с этической точки зрения этот брак будет считаться благословенным (мубарак). При этом с точки зрения формальных правовых предписаний два этих никаха могут быть идентичны, т. е. заключены по одной и той же нормативной форме.

Абсолютно правильный намаз может совершать и законченный лицемер (мунафик). Человек, не верящий ни в одно из положений ислама, может на публике выполнять намаз соответственно всем предписаниям, но его намерения при этом будут совершенно мирскими: это снисхождение похвалы и уважения в конкретном обществе или же поднятие рейтинга на выборах, проходящих в мусульманской стране. Естественно, также нельзя назвать такого «мусульманина по форме» нравственным человеком.

В мистической философии ислама под это разделение между законом (фикх) и этикой (ахлак) подводится вполне четкое обоснование. Так, известный исследователь исламской философской мысли, французский ученый Анри Корбен, в своем труде «История исламской философии» пишет:

«...Мы оказываемся перед следующей дилеммой: можно ли ограничить ислам правовой и юридической интерпретацией, законничеством, эзотерикой (захир)?.. Или же подобная эзотерика, захир, которая как будто достаточна для упорядочения практической жизни, является лишь оболочкой чего-то другого, внутреннего, эзотерического, батин? Если да, то весь смысл мусульманской практики меняет окраску, так как буква позитивной религии, шари'ата,

---

<sup>18</sup> Мухаммад Бакир ас-Садр. История 'илм аль-усул. М.: Исток, 2009. С. 141–142.

обретает смысл только в хакикате, духовной реальности, являющейся эзотерическим смыслом Божественных Откровений»<sup>19</sup>.

И далее А. Корбен конкретизирует:

«В рамках нубувват выделяется нубувват ат-та'риф – пророчество учительное, «гностическое», и нубувват атташри' – пророчество законодательное. Последнее – это и есть собственно рисалат, пророческая миссия расула, или посланника, заключающаяся в том, чтобы объявить людям Шари'ат, закон Божий, «небесную Книгу, сошедшую в его сердце». Было множество посланных наби, в то время как число великих пророков, призванных открыть людям новый Шари'ат, ограничивается шестью улу ал-'азм («обладателями твердой решимости»): Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем, Иисусом, Мухаммадом, – или же семью, включая Давида-псалмопевца.

Наиболее характерной особенностью такой профетологии является определение отношений между валайатом, пророчеством (нубувват) и миссией посланника (рисалат) – и, соответственно, соотношения между вали, пророком и посланником. Если обозначить три этих образа тремя концентрическими кругами, то валайат будет представлен центральным кругом, так как является эзотерикой пророчества; пророчество, являясь эзотерикой или «внутренним» миссии посланника, представлено промежуточным кругом; посланничество заключено во внешнем круге. Всякий расул является одновременно наби и вали. Всякий наби есть одновременно вали. Вали же может быть только вали и никем иным. Порядок старшинства между этими рядами парадоксальным образом противоположен порядку старшинства между особами – их носителями. Наши авторы объясняют это таким образом.

Валайат, являясь сердцем эзотеризма, более значителен, нежели экзотерическая поверхность, так как она нуждается в нём: так же, как посланничество предполагает духовное состояние наби, последнее, в свою очередь, предполагает валайат. Чем ближе к внутренней реальности находится вещь, тем более она независима от внешнего мира и тем сильнее её близость к Богу, на которой зиждутся внутренние истины бытия. Отсюда следует, что валайат, степень друга Божьего, духовного посвящённого и посвятителя, пользуется большим почтением, чем степень наби, а последняя, в свою очередь, более почтенна, нежели посланничество. Или, как повторяют наши авторы: рисалат подобен коже, нубувват – мякоти, валайат – соку, выжатому из этой мякоти. Другими словами: миссия Посланника без состояния наби будет шариф'атом, религией законников, лишённой тариката – мистического пути, экзотеризмом без эзотеризма, пустой кожей без мякоти. А состояние наби без валайата будет мистическим путём (тарикатом), не имеющим перспективы духовной реализации (хакикат), эзотерикой без эзотерической сокровенности (батин била ал-батин), мякотью без сока»<sup>20</sup>.

В любом случае, – пророк Мухаммад (С) объединяет в себе все эти миссии – наби (пророк), расул (посланник) и вали (руководитель, посвященный в эзотерический духовный смысл ислама)<sup>21</sup>. Поэтому его фигура является центральной для исламского вероучения, и Карл Эрнст совершенно отчетливо и справедливо делает на этом моменте яркий акцент. Иной вопрос, что нельзя смешивать Мухаммада как судью и законодателя и Мухаммада как носителя этического примера – в том числе в силу разницы между Шари'атом, тарикатом и хакикатом.

Все эти нюансы стоит принять во внимание прежде, чем погрузиться в чтение увлекательной книги Карла Эрнста, который с симпатией и энтузиазмом, в ярких красках и образах рассказывает об исламе как о живой традиции, как о религии, которую исповедуют не обезумевшие отрезающие головы фанатики, а представители самых разных культур, стран, народов, рас и континентов – люди, подчас образованные, интересные и дружелюбные.

---

<sup>19</sup> *Апри Корбен*. История исламской философии. М.: Фонд исследований исламской культуры; ООО «Садра», 2014. С. 43.

<sup>20</sup> Там же, стр. 59–60.

<sup>21</sup> Там же, стр. 76–81.



*А.А. Ежова*

## Предисловие

Какие ассоциации сегодня вызывает слово «ислам»? Зайдите в любой книжный магазин, и сразу же ваше внимание привлекут поистине пугающие заголовки, от которых перехватывает дыхание. Это изыскания журналистов, раскрывающих хитроумные террористические интриги и коварные планы. Наряду с этими неистребимыми образцами халтуры можно найти и более сдержанные по тону книги, авторы которых в снисходительно-менторском ключе повествуют о закате исламской цивилизации и предвещают апокалиптическое столкновение между исламом и Западом. Где-нибудь в уголке можно найти несколько академических исследований в области исламской теологии и истории, написанных нудным языком, пригодным разве что для школьного учебника. Возможно, там притаится даже парочка апологетических брошюр, написанных самими мусульманами для того, чтобы защитить ислам от нападков. Наконец, самым непостижимым образом, в этом углу можно обнаружить и пару переводов Корана – текста, оригинальный язык которого остается таинственной и не поддающейся прочтению вязью. Какую пользу может принести кому-либо все перечисленное?

Эта книга позиционируется в качестве полной альтернативы той литературе об исламе, которая на сегодня доступна [в США]. Она написана с позиций разумной симпатии к исламу на основе аналитического подхода к исламской религиозной традиции и к тем вызовам, с которыми сегодня сталкиваются мусульмане. Мое самое радикальное отступление от «конвенциональной мудрости» заключается в предложении перейти к нефундаменталистскому пониманию ислама.

И сложность, и важность этой задачи можно проиллюстрировать двумя событиями, которые произошли в 2002 году. Первое приключилось летом того года, когда я представил полную рукопись этой книги вниманию издателя, который изначально согласился опубликовать ее. К моему полнейшему изумлению, после значительного промедления издатель уведомил меня, что он не сможет выпустить в свет эту книгу. И это был не вопрос качества рукописи – напротив, дело было в личном отношении членов редколлегии, обусловленном событиями 11 сентября 2001 года. Мне сказали, что для некоторых редакторов крайне неприятна мысль об издании книги, которая могла бы послужить оправданию терроризма. Не станем уточнять, какое это было издательство. Что в этом инциденте наиболее примечательно – он наглядно продемонстрировал, что предубеждение в отношении ислама в обществе возросло до такой степени, что некоторые люди просто не могут выносить разговоров о нем.

Другой пример связан с программой Летних чтений в Университете Северной Каролины в Чапел-Хилле, где я преподаю. Обычно такие мероприятия привлекают мало внимания, это всего лишь бесцеремонное посягательство на студенческие каникулы. В том году, однако же, оргкомитет пожелал выбрать какую-нибудь книгу, посвященную вопросам, возникшим после атак 11 сентября. Забрав несколько увесистых томов по истории Ближнего Востока, книг о терроризме и им подобной литературы, они спросили меня, приемлемо ли посоветовать нашим студентам-первокурсникам прочитать перевод Корана. Я с энтузиазмом порекомендовал им труд Майкла Селла «Понимая Коран: ранние откровения», блестящий всеобъемлющий перевод, идеальный для знакомства с этим трудным и интересным текстом. Однако книга Селла не была предназначена для объяснения ментальности террористов, она всего лишь была призвана представить нашим студентам одну из наиболее влиятельных книг в мировой истории. Этот прецедент привлек внимание как в США, так и за рубежом, поскольку группа консервативных христиан из Вирджинии принялась нападать на Университет Северной Каролины, обвиняя нас в том, будто бы мы посягаем на свободу совести студентов, пытаясь обратить их в ислам. Члены законодательного собрания штата Северная Каролина отреагировали на нашу инициативу с яростью, приравняв ее к «поддержке исламских террористов». Хотя федераль-

ные суды прекратили дело против нас, в результате чего более 2000 студентов получили возможность обсуждать эту книгу без каких-либо последствий для себя, сам этот эпизод с травлей университета только за то, что он посмел ознакомить учащихся с трудом об исламе, наглядно демонстрирует уровень страха и враждебности по отношению к книгам на эту тематику.

В этих обстоятельствах – когда издатели, религиозные группы и политики всячески противятся беспристрастному и объективному взгляду на ислам – становится до боли очевидным, что это именно та тема, в обсуждении которой мы все остро нуждаемся. Современные дискуссии об исламе в Америке и Европе в основном сводятся к журналистским сенсациям и идеологической войне. Хотя блестящие научные исследования, посвященные исламу, вполне доступны, очень часто они облечены в форму неудобоваримой прозы и похоронены в малоизвестных академических журналах. Книга «Следуя за Мухаммадом» представляет собой попытку прорвать завесу подозрительности и дезинформации; она предлагает читателям обрести независимое понимание тех ключевых тем и исторических выкладок, которые сегодня во всем мире будоражат умы мусульман, да и немусульман тоже.

Этот труд является плодом многолетних размышлений, преподавания и написания работ по исламской религии и культуре. Изначально я увлекся исламоведением благодаря случайному знакомству с персидской поэзией, которая создавалась великими суфиями (мусульманскими мистиками) – такими, как, например, Джалал ад-Дин Руми. И именно засилье невежества и непонимания того, что представляет собой ислам, в свое время натолкнуло меня на мысль, что изучение великой духовной и гуманистической суфийской традиции, воспринимаемой в качестве главного атрибута исламской мысли и практики, послужит наведению мостов над цивилизационной пропастью. Я до сих пор думаю, что это неплохая идея; однако спустя годы, к моему удивлению, я стал замечать, какой значительной популярностью Руми стал пользоваться в Америке – и все благодаря таким поэтам и переводчикам, как Колман Баркс и Роберт Блай. В процессе получения образования я выучил арабский, персидский и урду, а также получил степень доктора в области исламоведения. Я провел достаточно времени за границей – в частности, в Индии и Пакистане, также в качестве исследователя ездил в Иран и Турцию.

Как любой из американцев, принадлежащих к немногочисленной группе ученых-исламоведов, я обнаружил, что мои гуманистические цели все больше и больше расходятся с политической повесткой дня. Так, осенью 1978 года я уже забронировал авиабилеты в Тегеран, чтобы работать там над диссертацией, но иранская революция спутала мои планы, и вместо этого я поехал в Индию. В 1985 году я получил грант на изучение исламской цивилизации по программе Фулбрайта, но кто-то в индийском правительстве посчитал, что мои исследования по средневековому суфизму слишком сомнительны, чтобы мне дали визу. В результате я вместе со своей семьей провел чудесный год в Пакистане. Точно так же: я только-только завершил свое исследование в Стамбуле, когда в 1990 году Ирак вторгся в Кувейт. Осенью 1998 года я был вынужден отложить свою научную командировку в Пакистан, ибо американское правительство нанесло бомбовые удары по Судану и Афганистану в отместку за подрыв посольств в Восточной Африке. И мне пришлось начать работу над этой прекрасной книгой в Севилье, в одном из центров мавританской культуры, как раз когда прогремели на весь мир теракты 11 сентября.

Просветительская задача, стоящая перед специалистами-исламоведами, грандиозна. С одной стороны, в Европе и Америке царит чудовищное незнание ислама и недоверие к нему, в значительной степени обусловленное произошедшей в 2001 году трагедией. С другой стороны, в мусульманских странах действительно орудуют экстремисты, использующие исламскую риторику для оправдания насильственных акций против населения. Заложниками этой конфронтации стали миллионы ныне живущих мусульман, ставших аутсайдерами в западном мире и при этом не разделяющих идеологию Усамы бин Ладена. Те из нас, кто изучал текст Корана, произведения гениальных поэтов и историю исламской цивилизации, очень остро чувствуют ту

степень искажения исламских понятий, которому их подвергли сторонники террористических методов. Вы можете себе представить, насколько более болезненно это ощущает большинство мусульман, осуждающих террор и при этом страдающих от неоколониального давления на их страны?

Несмотря на все эти экстраординарные вызовы, задача исламоведения также может быть определена в качестве программы-минимум. В 1992 году я был участником семинара, посвященного образу ислама в Америке. Просветительская цель, которую мы в итоге выработали, была предельно проста: убедить американцев в том, что мусульмане – это люди. Эта миссия может показаться до абсурдного примитивной, однако именно исламская религия остается тем феноменом, по отношению к которому даже образованные люди не устают демонстрировать собственную предубежденность и враждебность. Десятью годами позже на семинаре, где обсуждались острые проблемы исламоведения, мы пришли к тем же выводам, только сформулировали их более четко: гуманизировать образ мусульман в глазах немусульман. В первой главе я рассмотрю в деталях природу исламофобии, но пока отмечу: меня все еще изумляет, что умные, казалось бы, люди с легкостью верят, будто все мусульмане склонны к насилию или что все мусульманки по определению угнетены, однако они не могут даже помыслить о том, чтобы высказать аналогичное стереотипное мнение о куда более малочисленных группах населения, будь то евреи или чернокожие. Этот зашкаливающий негатив в отношении мусульман очень бросается в глаза, и хотя он не основывается ни на личном опыте, ни на изучении феномена, средства массовой информации и популярная культура каждый день неустанно подпитывают исламофобию.

Доводы, которые приводятся в этой книге, призваны побудить читателя по-новому взглянуть на ислам, критически и независимо оценить доступную информацию о нем. В моих предыдущих книгах я разработал метод объяснения незнакомых религиозных феноменов, избегая специальной терминологии, принятой в научных кругах. Я верю, что писать ясно и просто – так, чтобы увлечь читателя предметом исследования – возможно. Этого нельзя добиться при помощи менторски-безапелляционных суждений – читателю необходимо объяснить спорные моменты и показать, что, собственно, находится на кону. Я черпаю разнообразные смыслы и сравнения из исследований в области религии и исторического контекста. Рассматривая предмет через призму религиоведения, я обращаю особое внимание на важную роль современного христианства – в частности, протестантской мысли – в формировании современных представлений об исламе. Следы этих интерпретаций можно обнаружить в трудах немусульманских европейских и американских экспертов в области ислама (так называемых востоковедов), и они также всплывают в работах сегодняшних мусульманских авторов и критиков. Уделяя внимание историческому контексту, я выявляю политические, экономические и социальные факторы, формирующие подоплеку тех феноменов, которые принято считать сугубо религиозными.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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