

# In memoriam

---



## МЕЖДУ KULTURKAMPF И POLITIKKAMPF: ВСПОМИНАЯ ДВУХ ПОКОЙНЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

**Кямал Гасымов**

*kamal.t.gasimov@gmail.com*

*Kamal Gasimov*

*Ph.D. student, Department of Near Eastern Studies, University of Michigan*

*Between the Kulturkampf and Politikkampf: Recalling two late Muslim Intellectuals*

*In March, 2016, two symbolic figures of the modern Islamic thought died — Taha Jabir Al-Alwani (b.2016) and Hassan At-Turabi (b.1932). They were two very different persons, theologians and thinkers, which embodied a whole epoch in the history of the modern Islamic ideological and socio-political movements. There is something mystic in that they passed away almost simultaneously.*

В марте 2016 г. скончались две знаковые фигуры современной исламской мысли — Таха Джабир аль-Альвани (род. 1935) и Хасан ат-Тураби (род. 1932). Это были два очень разных человека, богослова и мыслителя, олицетворявшие целую эпоху в истории современных исламских идейных и социально-политических движений. В том, что они практически одновременно покинули этот мир, есть что-то мистическое.

### АЛЬ-АЛЬВАНИ

Таха Джабир аль-Альвани родился в 1935 г. в городе Эль-Фаллуджа в Ираке. Высшее образование получил в университете аль-Азхар (Египет). В 1969 г. был вынужден покинуть Ирак из-за преследований баасистского режима. Защитив докторскую диссертацию в аль-Азхаре, он отправился в Саудовскую Аравию, где преподавал методологию исламского права в Исламском университете им. имама Мухаммада б. Сауда, в 1983 эмигрировал в США.

Аль-Альвани был одним из мусульманских богословов, которые разочаровались в методах исламского политического активизма в целом, и в политике движения «Братья мусульмане» в частности (организация запрещена в РФ. — прим. ред. *Islamology*). В 60-ых гг. он был близок к Исламской партии Ирака, связанной с иракскими «Братьями мусульманами», но отдалился от партии после того, как покинул Ирак. Он был недоволен определенной закрытостью, консерватизмом взглядов и некоторыми сторонами политической активности движения. Личный опыт общения с представителями «Братьев мусульман» привел его к мысли о том, что богослову трудно сохранить независимость, будучи связанным с каким-либо политическим исламским движением. Он считал, что «четверо должны избегать партийности — судья, солдат, полицейский и богослов». На подобное отношение аль-Альвани повлиял и его учитель шейх Мухаммад аль-Газали, который сам когда-то был сторонником «Братьев мусульман», но со временем пересмотрел и раскритиковал многие идеологические и политические аспекты данной организации.

**Кямал Гасымов**

*Аспирант  
факультета  
ближневосточных  
исследований Универ-  
ситета Мичигана*

Таким образом, аль-Альвани и его коллеги — Исмаил Раджи аль-Фаруки, Абд аль-Хамид Абу Сулайман и Джамал Барзинджи пришли к мнению, что серьезно говорить о реформах в условиях арабских стран невозможно. Для этого нужна среда, свободная от диктатуры властей и нетерпимости исламских организаций. Исходя из этого, они в 1981 г. основали Международный институт исламской мысли в США (в Вашингтоне), где до этого учились и преподавали, будучи вынужденными покинуть свои страны. Своей задачей Институт объявил обновление исламской мысли, реформирование системы образования в мусульманском мире, создание условий для формирования нового поколения мусульманских интеллектуалов, которые бы гармонично сочетали достижения западных гуманитарных наук с исламским знанием.

Работая над этой задачей, аль-Альвани и его соратники выдвинули проект «исламизации знания» (ислами́ят аль-ма'рифa), суть которого заключается в разработке исламской эпистемологии социальных наук. Авторы проекта предлагают новое прочтение исламских источников и реформирование методологий исламских дисциплин (прежде всего усул аль-фикх и ильм ат-тафсир) в свете современности. Кроме этого, они считают, что западное гуманитарное знание не нейтрально и является частью культурной гегемонии. Например, современные западные гуманитарные науки — социология, антропология, историография и другие — сформировались в социально-политическом контексте «западных стран» и, так или иначе, подвержены влиянию колониализма, ориентализма и часто предвзято объясняют процессы в мусульманских обществах. Поэтому авторы проекта предложили новую методологию и эпистемологию для изучения и описания истории ислама и современного мусульманского общества. В результате, появились работы об исламской теории международных отношений, исламских концепциях антропологии и социологии и исламском взгляде на биоэтику, предлагавшие альтернативную точку зрения постколониального мусульманского интеллектуала.

Аль-Альвани считал, что борьба за будущее мусульман должна проходить не в египетских, иракских или еще каких-либо парламентах, а в университетах и аудиториях.

Он не верил в проект исламизации общества сверху, но он верил в интеллектуальное освобождение мусульманской интеллигенции через исламизацию методологии социальных наук или, иначе говоря, через выработку исследовательских подходов и объяснительных моделей на основе исламских источников знания. В данном случае под исламизацией понимается объяснение социальных, политических и философских вопросов через призму коранического мировидения (у аль-Альвани и его соратников своя экзегетика Корана), использование (и новое прочтение) идей и концепций, выработанных классиками исламской мысли (аш-Шафи'и, Ибн Хазмом, аль-Газали, Ибн Рушдом, Ибн Таймией, Ибн Халдуном и многими другими), подчеркивание этических сторон (проблем) правовых и научных вопросов.

В Исламском университете «Куртуба» в Эшберне (штат Вирджиния), аль-Альвани пытался претворить свои замыслы в жизнь и занимался практическим применением новой теории образования и методов преподавания исламских дисциплин.

Таким образом, аль-Альвани и его коллеги противопоставили свой проект, хотя и не целенаправленно, проекту политического ислама.

Идея о том, что «исламская реформа» должна проходить через университеты, а не через парламенты, политические партии, государственные институты и армию, явилась новой вехой в истории исламского активизма.

Отметим, что аль-Альвани критиковали как исламисты — за вольное обращение с текстом, так и либеральные мыслители за желание найти «третий путь» между салафизмом и секуляризмом. В свою очередь, он не желал отказываться от исламского наследия, но и не хотел копировать опыт «праведных предшественников», а был сторонником широкого иджтихада и строил методологию исламского права на основе теории целей шариата. Его книга «Цели шариата» повлияла на правовое мышление нового поколения богословов, которые, в основном, либо родились, либо учились на Западе. Особое внимание аль-Альвани уделял фикху для мусульманских меньшинств, пытаясь выработать системную методологию или общие принципы, на основе которых можно было бы выводить фетвы для европейских и американских мусульман. Задача подобного фикха — помочь мусульманам гармонично сосуществовать в западном социальном контексте.

В конце 80-ых, с целью практического применения данных идей, аль-Альвани создает «Совет по исламскому праву (фикху) Северной Америки».

Кроме этого, аль-Альвани пытался выработать и описать комплексную кораническую методологию. В серии книг, входящих в цикл «Коранические чтения», он размышляет над связью между текстом (Кораном) и контекстом (миром), предлагает новую интерпретацию некоторых коранических терминов и концепций, размышляет над высшими целями Священного писания. Нужно отметить, что эти работы оказали влияние на Тарика Рамадана и некоторых других известных мусульманских интеллектуалов.

Наверное, самой известной книгой аль-Альвани является «Нет принуждения в религии», где он подвергает критике и опровергает норму о смертной казни за вероотступничество, которая до сих пор считается частью исламского права.

Кроме этого, в этой книге аль-Альвани отстаивает право богослова на независимый иджтихад и право каждого человека на свободный выбор, утверждая, что свобода убеждений является одной из целей шариата.

В то же время, у идей аль-Альвани было немало критиков. С одной стороны, критики называли проект исламизации знания «сугубо идеологическим проектом по приданию гуманитарным наукам исламской окраски». С другой стороны, данный проект рассматривался как продолжение «политического ислама» или его нового метода «культурной борьбы» за умы мусульманского студенчества и интеллигенции. Аль-Альвани и его коллеги отвечали на данную критику, но, на мой взгляд, не всегда убедительно и системно.

Аль-Альвани безусловно привнес в исламскую мысль новые темы и интерпретации и воспитал целое поколение исламских ученых, которые мыслят за пределами парадигм как «традиционных» (или «официальных») исламских институтов, так и исламских социально-политических движений.

## АТ-ТУРАБИ

**Х**асан ат-Тураби родился в 1932 г. в небольшом городке Кассала на востоке Судана. Получив классическое исламское образование в Судане, он решает изучать право в Лондонском университете. После защиты докторской диссертации в университете Сорбонны в 1964 г. ат-Тураби возвращается в Судан, и сразу же становится главным публичным исламским интеллектуалом.

В конце 60-ых ат-Тураби преподает на юридическом факультете Хартумского университета и активно занимается политической деятельностью. Позже ат-Тураби

создает партию «Фронт исламской хартии» (политическая организация суданских «Братьев мусульман»). С этого момента он мобилизует все силы ради реализации своего проекта по созданию исламского государства и исламской правовой реформы в Судане. Однако после военного переворота Джафара Нимейри в 1969 г. суданские исламисты подвергаются преследованиям. Ат-Тураби проводит несколько лет в заключении, а позже в изгнании в Ливии.

Однако в 1977 г. Нимейри, принимая во внимание рост популярности исламского движения и идей политического ислама среди суданцев, а также балансируя между коммунистами и исламистами, берет курс на сближение с последними. Нимейри начинает проводить политику, направленную на увеличение роли ислама в общественной и государственной сфере.

Ат-Тураби соглашается на сотрудничество с диктатором, желая извлечь максимальную выгоду для исламского движения.

В 1979 г. ат-Тураби был назначен генеральным прокурором и главой комитета, который занимался приведением статей конституции в соответствие с нормами исламского права. Эту должность и полномочия ат-Тураби использовал для претворения в жизнь своей идеологической и политической программы. Фактически, впервые исламский идеолог и его последователи, вышедшие из шинели «Братьев мусульман», получили возможность применить свой проект на практике.

Нужно отметить, что когда в 1983 г. Нимейри издал свои печально известные «Сентябрьские законы», которые включили в гражданское и уголовное право множество норм исламского права, ат-Тураби поддержал эту инициативу, хотя и не занимал уже должность генерального прокурора. В результате в Судане стали отрубать руки за воровство, высекать плетью за распутное поведение и казнить за вероотступничество. В 80-е были случаи, когда нормы исламского права применяли и в отношении представителей иных религий. Ат-Тураби, несмотря на то, что он всегда говорил о важности поэтапного введения исламских законов и умеренности в их применении, все-таки поддержал «шариатскую политику» Нимейри. Дело в том, что он, как и остальные представители политического ислама в Судане, не хотел упускать такую редкую возможность внедрения шариата, и считал, что все недостатки можно будет исправить позже.

В этот период ат-Тураби организовывал различные мероприятия на тему современности и важности исламского права, отправлял молодых активистов своего движения на учебу в Европу и США, способствовал назначению своих сторонников на важные государственные посты.

Однако Нимейри беспокоила растущая популярность и влияние исламского идеолога, и все закончилось тем, что ат-Тураби арестовали.

В 1985 г. после очередного переворота, который отстранил Нимейри от власти, ат-Тураби был освобожден, и его партия, которую он переименовал в Национальный исламский фронт, сразу же вступила в политическую борьбу и даже смогла получить около 18% голосов на парламентских выборах.

В этот период ат-Тураби говорит о свободах, правах и особенно о демократии в исламской системе, которую он объясняет через исламскую концепцию шуры. Несмотря на это, он и его сторонники поддерживают переворот 1989 г., который приводит к власти Омара Хассана аль-Башира.



В период правления аль-Башира ат-Тураби занимал должности председателя парламента и министра иностранных дел. После переворота 1989 г. к власти приходят ученики и сторонники ат-Тураби, люди, которые выросли на его книгах и выступлениях. Новые политические возможности позволяют ат-Тураби продолжить осуществление своего проекта по созданию исламской политической системы.

В 1991 г. ат-Тураби создает Исламскую народную и арабскую конференцию, членами которой стали известные идеологи политического ислама, лидеры Организации освобождения Палестины, представители «Хезболлы» и «афганские» муджахиды (такие, как Усама б. Ладен и Айман аз-Завахири). Можно сказать, что ат-Тураби собрал вместе всех диссидентов и радикалов, как шиитов, так и суннитов, которые были в оппозиции всем официальным институтам в арабском мире.

Однако политические амбиции, непредсказуемость и постоянная борьба за власть привели ат-Тураби к конфликту с аль-Баширом. В 1999 г. ат-Тураби основал оппозиционную режиму аль-Башира партию «Народный конгресс». После этого он неоднократно подвергался арестам, а деятельность его партии всячески ограничивалась. Но незадолго до своей смерти, старый, уставший и потерявший реальную власть ат-Тураби принял предложение аль-Башира о примирении.

В отличие от аль-Альвани, ат-Тураби искренне верил, что посредством политической борьбы возможно построение исламского общества и государства.

Именно поэтому ат-Тураби сотрудничал с разными политическими силами и диктаторами ради реализации своего исламистского проекта. Как мыслитель ат-Тураби постоянно пытался доказать миру и мусульманам, что исламское право все еще эффективно и способно функционировать в условиях современного государства. Ему просто надо дать шанс.

В то же время ат-Тураби отвергал салафитскую модель исламизации. Он критиковал салафитский подход за отсутствие гибкости, буквализм и закостенелость. Он считал, что современные салафиты следуют «букве» «праведных предков», но не видят целей и ценностей их наследия. По мнению ат-Тураби, опыт первого поколения мусульман безусловно идеальная модель, но попытка повторить эту модель не имеет смысла. Сегодня мусульмане, опираясь на эту модель, должны создать новую, исходя из нового исторического контекста.

Ат-Тураби понимал вопрос об аль-хакимийа (о том, что только Аллах устанавливает законы) иначе, чем Сайид Кутб и другие идеологи «Братьев мусульман». Он считал, что подчинение власти Аллаха предполагает не механическое установление норм шариата, а следование ценностям откровения и осуществления высших целей, сокрытых в нем.

Можно сказать, что во всех символах и концепциях ислама ат-Тураби видел политический смысл. Даже в обрядовой молитве он выделял политическую составляющую: молитва объединяет мусульман, так как собирает их всех вместе в мечети, молитва уравнивает всех мусульман — и богатый и бедный стоят в одном ряду, молитва способствует диалогу между мусульманами, так как они совещаются, прежде чем выбрать имама и т.д.

Кроме этого, ат-Тураби, как и его современник аль-Альвани, уделял большое внимание обновлению методологии исламского права. Он писал, что традиционный усул аль-фикх не способен решить проблемы современных мусульман.

Правовая методология ат-Тураби основана на теории целей шариата, которая при выведении нормы принимает во внимание социально-политический контекст, нравственные стороны и общественную пользу.

На основе этой методологии он издал фетвы о свободе слова в исламе, о равенстве между мужчиной и женщиной в религиозных и политических вопросах, о допустимости совместного обучения молодежи обоих полов и т.д. Ат-Тураби расширил понятие мусульманский богослов (‘алим, мн. ‘улема) и считал, что экономисты, биологи или социологи должны быть вовлечены в обсуждение вопросов исламской юриспруденции, так как для ответа на вызовы современной эпохи классического исламского образования недостаточно. Данную идею суданского мыслителя заимствовали многие представители «исламского обновления».

Ат-Тураби занимался не только вопросами исламского права, но и вопросами коранической экзегетики. Он долгое время работал над тафсиром, в котором применен метод, схожий с методом систематической теологии. В своем тафсире ат-Тураби осознанно не опирается на экзегетику средневековых богословов, а пытается комплексно, в контексте своей эпохи, индуктивным методом прочитать Коран и определить его основные идеи, связь между различными сюжетами, общие ценности и послания.

Однако, несмотря на весь этот реформаторский дискурс, будучи у власти ат-Тураби не удалось эффективно и в полной мере применить свои реформаторские проекты на практике. Более того, именно благодаря исламской политике Нимейри, которую он и его сторонники поддерживали, был казнен за свои убеждения мусульманский мыслитель (и ярый оппонент политики ат-Тураби) Махмуд Мухаммад Таха.

Интересно, что аль-Альвани в своей книге «Нет принуждения в религии» упомянул об этом событии, вскользь указав, что ат-Тураби, на самом деле отрицает «смертную казнь за вероотступничество», но, тем не менее, Таха был казнен без всяких возражений с его стороны.

Как бы ни была противоречива и неоднозначна политическая деятельность ат-Тураби, его политика и труды безусловно оказали сильное влияние на суданское общество и мусульманские социальные движения в мусульманском мире.

## Разлом эпох

**Н**аследие аль-Альвани и ат-Тураби — это две очень разные и в то же время удивительным образом похожие реакции исламского пост-колониального интеллектуала на «западный» модерн (аль-хадаса) и проблемы молодого арабского национального государства. Первый боролся с культурной гегемонией «Запада», предлагая исламские эпистемологические модели, второй боролся с политической гегемонией, пытаясь выстроить альтернативную политическую систему. Оба они строили свои концепции в противостоянии с Другим — колониалистом, сионистом, глобалистом. И оба пытались предложить пути возрождения и обновления политических и образовательных институтов мусульманских обществ, которые они рассматривали как единую умму.

Несмотря на разность подходов, оба мыслителя — продукт одной эпохи и сформировались они в контексте таких, центральных для мусульманского мира, проблем, как поиск модели арабо-мусульманского единства, конкуренция панарабизма с панисламизмом, арабского марксизма с политическим исламом, Палестинская проблема, культурная вестернизация, строительство национального государства и т.д.

Безусловно, наследие обоих мыслителей нуждается в критическом прочтении и в новой оценке, особенно в эпоху, когда национальное арабское государство переживает кризис, а транснациональные радикальные движения захватывают территории и с помощью насилия пытаются внедрить систему, которую называют «шариатской»; в эпоху, когда исламские политические движения демонстрируют политическую беспомощность и безжалостно подавляются со стороны авторитарных режимов. Именно в этот период и в контексте этих процессов тотальные идеи о конструировании «правильного» мусульманина с всеохватывающим исламским взглядом на вещи или о построении справедливого общества в котором ислам регулирует все сферы жизни человека, нуждаются, как минимум, в серьезном переосмыслении.

Уход этих двух мыслителей знаменует разлом эпох — что-то заканчивается, стремительно подходит к концу в исламском мире. Пока трудно сказать, что именно — парадигмы, взгляды на вещи, идеи, интеллектуальные и политические проекты...

Интересно, что за несколько месяцев до «Арабской весны» скончались такие «киты» арабского либерализма и гуманизма, как Мухаммад Абид аль-Джабири, Мухаммад Аркун и Наср Хамид Абу Зайд — все трое ушли в 2010-ом, а в 2011-м арабы вышли на улицу с лозунгами «свобода», «достоинство», «хлеб».