

МИР И ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ

*Выход за рамки классической концепции джихада*

Луай М. Сафи

*Книга напечатана при поддержке Института Интеграции Знаний*

*Центр исламоведческих исследований Национального университета*

*«Острожская академия»*



Международный Институт Исламской Мысли

*Острог – 2020*

Peace and the Limits of War:

Transcending Classical Conception of Jihad

*Louay M. Safi*

Мир и границы войны:

Выход за рамки классической концепции джихада

*Луай М. Сафи*

© Международный Институт Исламской Мысли, 2020 The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA [www.iiit.org](http://www.iiit.org/)

IIIT London Office

P.O. Box 126 Richmond, Surrey TW9 2UD, UK [www.iiituk.com](http://www.iiituk.com/)

ISBN:

Перевод: Екатерина Семко Редакция: Александра Конькова Обложка: Сидик Али

Верстка: Гасан Гасанов

# ОГЛАВЛЕНИЕ

[Предисловие 5](#_Toc33098814)

[Авторское предисловие к первому изданию 6](#_Toc33098815)

[Введение 8](#_Toc33098816)

[ГЛАВА ПЕРВАЯ 11](#_Toc33098817)

[КЛАССИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ 11](#_Toc33098818)

[Классическая доктрина джихада *11*](#_Toc33098819)

[Война за господство *14*](#_Toc33098820)

[Война урегулирования *21*](#_Toc33098821)

[Мирное сосуществование: Абиссиния и ислам *25*](#_Toc33098822)

[ГЛАВА ВТОРАЯ 28](#_Toc33098823)

[ИСЛАМ И МИР 28](#_Toc33098824)

[Мир – это сущность 28](#_Toc33098825)

[Уважение индивидуальной свободы вероисповедания 33](#_Toc33098826)

[ГЛАВА ТРЕТЬЯ 38](#_Toc33098827)

[ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ 38](#_Toc33098828)

[1. Война против угнетения 38](#_Toc33098829)

[2. Война в защиту мусульман и собственности 40](#_Toc33098830)

[3. Война против иностранной агрессии 40](#_Toc33098831)

[4. Война принудительного исполнения закона правоохранительных органов 41](#_Toc33098832)

[Мир и состояние войны 43](#_Toc33098833)

[ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ 47](#_Toc33098834)

[ПРИНЦИПЫ И РЕАЛИИ 47](#_Toc33098835)

[Принципы мира и его стратегия 47](#_Toc33098836)

[Заключение 50](#_Toc33098837)

[ПРИЛОЖЕНИЯ 51](#_Toc33098838)

[ПРИМЕЧАНИЯ 58](#_Toc33098839)

[Список литературы 64](#_Toc33098840)

[ГЛОССАРИЙ 66](#_Toc33098841)

Предисловие

М

еждународный институт исламской мысли (IIIT) с большим удовольствием представляет новое, пере- работанное и отредактированное издание научного

труда д-ра Лоули М. Сафи «Мир и границы войны: выход за рамки классической концепции джихада», опубликованного в серии «Воззрения исламской школы». С момента публикации первой редакции в 2001 году работа получила признание ши- рокого круга читателей, проявивших значительный интерес, учтенный издателями и оправдывающий публикацию второ- го издания.

Мир и концепция джихада имеют жизненно важное значе- ние. На повестке дня глобальных политических дебатов и дискуссий они прочно составляют основу основного объема анализа ислама и Ближнего Востока на сегодняшний день. Эта работа является важным дополнением к данному анализу.

Путем тщательного глубокого изучения области, чреватой культурологическими заблуждениями и неразберихой, автор стремился прояснить некоторые субъективные и отрицатель- ные основные принципы, которые стали доминировать в зна- чительной части дискурса по этому вопросу на сегодняшний момент, и восстановить сбалансированное понимание.

Мы хотели бы выразить нашу признательность д-ру Лоули М. Сафи, который на протяжении различных этапов работы над выпуском сотрудничал с редакционной группой лондон- ского офиса IIIT.

Мы также хотели бы поблагодарить редакционный и про- изводственный коллектив лондонского офиса и всех тех, кто участвовал в доработке этой книги: Сильвию Хант, Сохаила Нахуду, Керима Альтомара, Шираза Хана и д-ра Мариам Ма- хмуд, все они неустанно работали при подготовке книги к публикации. Да вознаградит Бог их и автора за все их усилия.

Джумада II, 1424

Август 2003 Лондонский офис IIIT

Авторское предисловие к первому изданию

та монография является расширенной версией статьи, опубликованной в Американском журнале исламских общественных наук (American Journal of Islamic Social

Э

Sciences (AJISS) в 1988 году под названием «Война и мир в ис- ламе». Тогда в этой статье была предпринята попытка прояс- нить некоторые заблуждения относительно понятия *джихад.* Тринадцать лет спустя те же самые ошибочные представле- ния и заблуждения относительно войны и мира в исламе ши- роко распространились как в мусульманских обществах, так и на Западе.

Атаки на Соединенные Штаты 11 сентября 2001 года, про- изведенные, видимо, религиозно-фанатичной группой, вы- несли на первый план вопрос о джихаде и войне. Дезинфор- мированные и заблуждающиеся люди не видят разницы меж- ду исламской концепцией джихада и средневековыми поняти- ями о священной войне. Их идентификация глубоко оши- бочна и вводит в заблуждение. Священные войны велись в Средневековой Европе против неверных, поскольку послед- ние воспринимались как противостоящие Богу. Джихад же ведется для отражения агрессии и освобождения от притесне- ний с помощью жесткой силы и никогда не был направлен против других религий. Тот факт, что оба эти понятия свя- щенная война и джихад) основаны на религиозной мотива- ции, не делает их равнозначными. На протяжении истории эта мотивация подвигала людей как на самые благородные, так и самые низкие поступки.

Поэтому я надеюсь, что эта монография будет способство- вать привнесению большей содержательности в дискуссии о понятии джихада и концепции войны и мира в исламской традиции. Я также надеюсь на возможность показать, что ис- ламское мировоззрение и ценности стоят на стороне всеоб-щего мира и глобальной справедливости и направлены про- тив агрессии и жестокости.

Я также хочу поблагодарить двух замечательных друзей, которые рекомендовали мне переработать первоначальную мою статью о войне и мире в настоящую монографию, – Джамала Барзинджи и Сайида М. Сайеда. Их воодушевление и поддержка были чрезвычайно ценны.

Введение

слам – это религия мира. Этот факт подтверждается как исламским учением, так и самим наименованием «ислам». Термин «ислам», по сути, означает подчи-

И

нение своей воли высшей истине и трансцендентному закону, чтобы это приводило к осмысленной жизни, наполненной Божественной целью творения, – жизни, в которой достоин- ство и свобода всех людей могут быть защищены в равной степени. Исламские учения декларируют основы свободы и равенства для всех народов. Они подчеркивают важность вза- имной помощи и уважения и призывают мусульман распро- странять дружбу и доброжелательность на всех, вне зависимо- сти от их религии, этнической или расовой принадлежности.

С другой стороны, ислам позволяет своим последователям прибегать к вооруженной борьбе для отражения военной агрессии и действительно призывает их бороться с угнетени- ем, жестокостью и несправедливостью. Термин в Коране, определяющий сущность такой борьбы, – джихад. Для мно- гих на Западе джихад – это не что иное, как священная война, т.е. война, служащая для того, чтобы навязать другим свою религию и убеждения. Большинство мусульман отвергло бы уравнивание джихада со священной войной, настаивая на том, что лучшее определение тому, что отражает суть исламской концепции джихада, – это *справедливая* война. Кроме того, еще существуют небольшие, но громогласно заявляющие о себе группы мусульман, которые воспринимают джихад как боже- ственную лицензию на использование насилия при насажде- нии своей воли всем, кого они могли бы заклеймить как не- верных, включая собратьев-мусульман, которые не соответ- ствуют их самопровозглашенному делению на категории правильного и неправильного.

Неувязка относительно смысла джихада и дебатов по по- воду того, является ли джихад «священной войной» или «спра-ведливой войной», имеет одинаково важное значение для му- сульман и немусульман, особенно на данном этапе истории, когда мир вновь отвергает узкую националистическую поли- тику и быстро движется к принятию идеи глобального мира и концепции мультикультурного и мультинационального со- общества. Следовательно, жизненно важно выявить заблуж- дения тех, кто настаивает, что джихад – это священная война, тех, кто сомневается в способности ислама поддерживать гло- бальный мир. Сторонники джихада как священной войны со- ставляют сегодня мизерное меньшинство интеллектуалов как в мусульманских обществах, так и на Западе. Западные уче- ные, которые принимают смысл джихада как священной вой- ны, подпитываются позициями радикальных мусульманских идеологов, так же как и обобщениями частного и исключени- ями из общего.

Учитывая тот факт, что радикальные интерпретации исла- ма имели диспропорциональное влияние на исламские пози- ции относительно восприятия и понимания мира и войны, я намерен сфокусировать свои рассуждения на опровержении положений классической доктрины джихада, принятой ради- кальными мусульманами, и показать, что эти положения были основаны на ряде правовых норм (*ахкам шариа*), касающихся конкретных вопросов, которые возникли при особых истори- ческих обстоятельствах, а именно: вооруженной борьбы Ис- ламского государства в эпоху Аббасидов с различными евро- пейскими династиями. Надеюсь, что я смогу продемонстри- ровать в ходе дальнейших рассуждений, что классические правоведы не намеревались развивать комплексную теорию с универсальными утверждениями.

Кроме того, я стремлюсь представить более полную кон- цепцию войны и мира, которая принималась в расчет Кора- ном и утверждениями Пророка в их совокупности. Эта новая концепция может затем использоваться и для формирования взгляда на фундаментальные цели войны, и на базовые усло- вия мира.

Упомянутая ранее проблема непонимания позиции ислама по отношению к войне и миру, по существу, является про-блемой теологического толкования. Это проблема того, как толкуется текст Корана и как он должен быть интерпретиро- ван. Какие правила использовали классические ученые при выведении концепций и доктрин из исламских источников, и какие правила мусульмане должны использовать сегодня. И поскольку анализ должен проводиться с использованием классических методов, использование терминологии ислам- ской юриспруденции, более известной как *усул ал-фикх*, явля- ется неизбежным. К юридическому и контентному анализу исламских текстов, однако, присоединяется исторический, а аналитическая дискуссия нацелена на изучение социально- политических условий вокруг вооруженного джихада между ранним Исламским государством и различными политиче- скими образованиями, с которыми оно боролось.

# ГЛАВА ПЕРВАЯ

# КЛАССИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ

октрина джихада разрабатывалась в первые три столе- тия существования ислама и находилась под влиянием политических структур тех дней. Мы аргументирован-

Д

но докажем в этой главе, что идеи и доктрины, выдвинутые ранними мусульманскими правоведами, были сформированы, с одной стороны, политической организацией Исламского государства, которое признавало духовную автономию раз- личных религиозных и этнических общин, подвергавшихся дискриминации, а с другой стороны – имперской политикой Византии.

Классическая доктрина джихада и вытекающая из нее тео- рия джихада – эти две концепции являются продуктом своего времени и должны пониматься именно с этой позиции.

## Классическая доктрина джихада

Хотя правила и принципы, касающиеся отношений между исламскими и неисламскими государствами, восходят к ран- нему, мединскому, периоду, классические догматы войны и мира были разработаны мусульманскими юристами (*фукаха*) в эпоху Аббасидов. Постулаты доктрины могут быть найдены или в общих сводах законов под такими заголовками, как: джихад, мирные соглашения, *аман*, или в некоторых специ- альных исследованиях, таких, как *ал-харадж* (земельный налог), *ал-сийар* (биография / история) и др. Работы мусуль- манских правоведов в основном включают в себя нормы и принципы, касающиеся инициирования и ведения войны, а также правил и принципов, которые основывались на специ-

фическом восприятии роли и целей Исламского государства в отношении других государств.

Классические мусульманские ученые часто отождествляли понятие джихада с войной. Эта концепция джихада не смогла полностью охватить весь спектр и богатый смысл его значе- ний, тем самым, по сути, сводя джихад к акту войны. В то вре- мя как Коран часто использует смысл термина *джихад* как акт войны, тем не менее он придает этому термину более широ- кое значение. Термин *джихад* впервые был введен в меккан- ский период ниспослания Корана – айаты 29: 6, 69 и 25: 52, – задолго до того, как мусульманам было разрешено сражаться. В этот период термин *джихад* носил понятие мирной борьбы на пути Аллаха.

«А тех, которые сражаются ради Нас, Мы непременно поведем Нашими путями. Воистину, Аллах — с творя- щими добро!» (Коран, 29: 69).

«Тот, кто сражается, сражается во благо себе…» (Коран, 29: 6).

«Посему не повинуйся неверующим и веди с ними по- средством него [Корана] великую борьбу» (Коран, 25: 52).

Эти три айата предписывают мусульманам перед лицом преследований и притеснений курайшитов терпеливо и на- стойчиво продолжать вести диалоги и уговоры с целью боль- шего охвата и распространения истины ислама. Из этого сле- дует, что боевые действия и применение военной тактики – это лишь один из нескольких путей, которыми может выпол- няться долг джихада. Методология джихада включает в себя, помимо всего прочего, мирное сопротивление и стойкость против угнетения и тирании, если общие условия момента показывают, что такой подход будет являться наиболее эф- фективным способом достижения целей мусульманской ум- мы.

Классическая доктрина войны и мира основана на трех важнейших принципах[[1]](#footnote-1):

* + 1. Мир разделен на две территории: *дар ал-Ислам* – об- ласть, попадающая под действие исламского права, и *дар-ал-Харб* – территории, которые еще не попали под влияние исламских законов. Аш-Шафии добавил еще третью территорию – *дар-аль-Ахд*, или область догово- ра. Третья территория, однако, является лишней, по- скольку он оговаривает, что неисламское государство может заключить мирный договор с исламским государ- ством только если оно отдает ежегодную дань – джизью (подушный налог). Таким образом, эта оговорка ставит его наравне с другими классическими правоведами.
    2. *Дар-аль-Ислам* находится под постоянной обязанностью ведения джихада до тех пор, пока *дар-аль-Харб* не погру- зится в небытие. Джихад, таким образом, является ин- струментом исламского государства в пропаганде ислама и расширении территории, на которой действует ис- ламское право.
    3. Мирное сосуществование между *дар-аль-Ислам* и *дар-аль- Харб* возможно только тогда, когда последняя выплачи- вает первой ежегодную дань – джизью.

Классическая концепция войны и мира сохранялась на протяжении столетий с несколькими небольшими и спора- дическими изменениями. Постулаты этой доктрины были не- оспоримы и передавались далее, несмотря на серьезные недо- статки в ее развитии и вопреки некоторым нарушениям ос- новных исламских принципов[[2]](#footnote-2).

Как будет показано ниже, это можно объяснить политиче- скими условиями, существовавшими в то время, когда док- трина была сформулирована и развита, и которые господ- ствовали на протяжении большей части мусульманской исто- рии.

Согласно классическим мусульманским правоведам, суще- ствует перманентное состояние войны между *дар-аль-Ислам* и *дар-аль-Харб*. Война эта, однако, делится на два типа. Первый – за доминирование над многобожниками, у которых два вари- анта выбора: бороться или принять ислам. Второй – это борьба за урегулирование отношений с людьми Писания, у которых существует три варианта: принять ислам и, таким образом, жить в мире; выплачивать джизью, и в этом случае они имеют право сохранить свою религию и пользоваться защитой мусульман; или сражение с мусульманской армией[[3]](#footnote-3). Понятно, что война, согласно вышеуказанной точке зрения, это нормальное положение вещей, и что мирные отношения между исламскими и неисламскими государствами возможны путем принятия ислама немусульманскими государствами или выплаты ими ежегодной дани исламским государствам.

## Война за господство

Классическая позиция относительно войны и мира в первую очередь была основана на трех айатах Корана и од- ном хадисе:

«Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия[[4]](#footnote-4) целиком не будет посвящена Аллаху…» (Ко- ран, 2: 193).

«Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую за- саду. Если же они раскаются и станут совершать намаз и выплачивать закят, то отпустите их, ибо Аллах – Про- щающий, Милосердный» (Коран, 9: 5).

«Сражайтесь с теми из людей Писания, которые не ве- руют ни в Аллаха, ни в Последний день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и Его По- сланник, которые не исповедуют истинную религию, пока они не станут собственноручно платить дань, оста- ваясь униженными» (Коран, 9: 29).

Мне было велено сражаться с людьми, пока они не ска- жут: «Нет Бога, кроме Аллаха». Когда они скажут это, их жизнь и их собственность станут неприкосновенными для меня, за исключением [случаев, когда] [законы] ис- лама позволяют [брать их]. Они будут отвечать перед Аллахом[[5]](#footnote-5).

Первый айат, ниспосланный в Медине, был истолкован некоторыми мусульманскими правоведами и толкователями, как обязывающий мусульман бороться с немусульманами до тех пор, пока те не примут ислам, что касается и многобож- ников, или не станут платить джизью, будучи людьми Писа- ния. Другими словами, айат был рассмотрен как общее пра- вило (*хукм ам*)[[6]](#footnote-6), которое должно быть интерпретировано в связи со специальными правилами, явленными в айатах 9:5 и 9: 29. Этот айат был истолкован в практическом плане, в том смысле, что немусульман следует заставить либо принять ис- лам, либо подчинить исламскому государству. Однако непо- средственное и прямое указание заключается в том, что му- сульмане должны сражаться с немусульманами до тех пор, по- ка последние не прекратят нападать и преследовать мусуль- ман[[7]](#footnote-7). Вторая интерпретация не только более правдоподобна и последовательна, но и единственно возможным способом объясняет (*тавил*) айат, когда он прочитывается в его контек- сте.

«Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается про- тив вас, но не преступайте границы дозволенного. Во- истину, Аллах не любит преступников» (Коран, 2: 190).

«Убивайте их [многобожников], где бы вы их ни встре- тили, и изгоняйте их оттуда, откуда они вас изгнали. Искушение хуже, чем убийство…» (Коран, 2: 191).

«Но если они прекратят, то ведь Аллах – Прощающий, Милосердный» (Коран, 2: 192).

«Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия целиком не будет посвящена Аллаху. Но если они прекратят, то враждовать можно только с беззакон- никами» (Коран, 2: 193).

Эти айаты начинаются с повеления мусульманам сражаться с теми, кто начал войну против них, подчеркивая, что му- сульмане никогда не должны быть агрессивной стороной. Термин *удван*, переведенный здесь, как «агрессия», использует- ся в Коране для обозначения подстрекательства к вражде[[8]](#footnote-8). Некоторые правоведы утверждают, что айат «Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас…» отменен (*мансух*) айатами суры «Ат-Тауба»; это утверждение отклонено другими толкователями и учеными, включая Ибн Аббаса, Умара ибн Абдул-Азиза, Муджахида ибн Джабара и других, которые утверждали, что это – твердое правило (*мухкам*)[[9]](#footnote-9). Ат- Табари, также считавший этот айат не отмененым, выбрал интерпретацию Умара ибн Абдул-Азиза, который истолковал его следующим образом: «Не сражайся с теми, кто не сража- ется с тобой, в смысле женщин, детей и монахов»[[10]](#footnote-10). И хотя Умар ограничивает применение этого айата только к женщи- нам, детям и монахам, сам айат приводит общее положение, которое включает всех тех, кто не сражается и не проявляет враждебности по отношению к мусульманам. Как будет пока- зано далее, конкретизация (*тахсис*), сделанная Умаром, была вызвана не утверждениями[[11]](#footnote-11) текста (*ибарах ан-насс*), а скорее историческими и практическими соображениями.

Следующий айат – 2: 191– постулирует причину, по кото-

рой мусульманам было дано указание объявить войну арабам- язычникам, тем, кто сражался с мусульманами, изгонял их из жилищ и преследовал их за исповедание ислама, т.е. ото- мстить за зло, причиненное ими.

Заключительный айат – 2: 193 – предписывает цели войны как нейтрализацию деспотических сил, которые мешают лю- дям избирать веру и религию. Из этого айата очевидно, что война должна осуществляться против лиц и институтов, прак- тикующих угнетение и преследование людей, но отнюдь не насилие и принуждение людей к исламу. Тот же айат настав- ляет мусульман прекратить боевые действия, как только эта цель будет достигнута. Другими словами, предыдущие четыре айата предписывают борьбу только против угнетателей и ти- ранов, которые используют силу, чтобы помешать людям свободно исповедовать и практиковать свою религию.

Давайте теперь рассмотрим айаты суры «Ат-Тауба», кото- рую некоторые мусульманские юристы считают финальными словами Корана относительно принципов, регулирующих начало войны против немусульман. Правоведы расходятся в мнениях относительно того, отменяют ли эти айаты другие айаты Корана, посвященные началу войны. Те, кто утвержда- ет, что эти айаты отменяют другие айаты на эту тему, основы- вают свое суждение на том, что эти айаты воплощают общие правила, отменяющие все предыдущие положения. Отмена, таким образом, основывается не на текстовых доказательствах (*насс*), а скорее на рассуждениях и предположениях. Из этого следует, что вопрос об отмене является предметом мнения и, как таковой, подлежит обсуждению и опровержению. «Если между мусульманскими учеными существует спор, подлежит ли конкретная норма отмене, – поясняет ат-Табари, – мы не можем определить, что эта норма отменена, пока не будут представлены доказательства»[[12]](#footnote-12). Излишне говорить, что ат- Табари подразумевал под доказательствами утверждения, предоставленные Кораном или Сунной [традицией Пророка] в поддержку заявлений об отмене. В противном случае эти доказательства являются лишь мнением еще одного ученого.

В айатах суры «Ат-Тауба» прямо говорится, что мусульмане должны сражаться с многобожниками, пока они не примут ислам:

«… убивайте многобожников, где бы вы их ни обнару- жили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду. Если же они раскаются и станут со- вершать намаз и выплачивать закят, то отпустите их…» (Коран, 9: 5).

Слово «мушрикин» (ед. ч. *мушрик*) в данном контексте обо- значает конкретно арабов-язычников[[13]](#footnote-13), как это можно вывести из первого айата, который гласит:

«Аллах и Его Посланник освобождены от договоров, которые вы заключили с многобожниками» (Коран, 9: 1).

Причиной этой напряженной войны с арабами-язычника- ми была их постоянная борьба и заговоры против мусульман, чтобы выдворить их из Медины, так же как они были изгнаны из Мекки, их неверность и пренебрежение к договору, что они заключили с мусульманами: «Неужели вы не сразитесь с людьми, которые нарушили свои клятвы и вознамерились изгнать Посланника? Они начали первыми…» (Коран, 9: 13).

Можно сказать, что здесь важны не конкретные обстоя- тельства ниспослания откровения, а общее значение текста, как это обычно принято рассматривать в принципах ислам- ской юриспруденции (*усул ал-фикх*). Ответ на этот аргумент заключается в том, что особенность (*тахсис*) предыдущего ай- ата определяется не обстоятельствами его ниспослания, но его смыслом (*хикма ал-насс*), что также в целом приемлемо для ограничения применения текста.

Абд ал-Ваххаб Халлаф писал:

«Следует отметить, что цель текста состоит в том, чтобы различать обстоятельства его откровения, мусульман- ские юристы единодушны в том, что замысел текста может быть использован для ограничения его примене- ния без каких-либо разногласий между ними, в то время, как обстоятельства его раскрытия – это то, на что они ссылаются, когда говорят: “Главное – это общее значе- ние текста, а не обстоятельства его откровения”»[[14]](#footnote-14).

Таким образом, айаты 1–14 суры «Ат-Тауба» могут быть применимы только к арабам-язычникам, жившим во времена Пророка. Причина, по которой они были вынуждены принять ислам, заключалась в том, что они были враждебны к мусульманам, пренебрегали своими клятвами и замышляли заговор против исламской общины в Медине. Это понимание подкрепляется айатом 9: 4, освобождающим тех, кто был ве- рен своим договорам с мусульманами:

«Это не относится к тем многобожникам, с которыми вы заключили договор и которые после этого ни в чем его не нарушили и никому не помогали против вас. Со- блюдайте же договор с ними до истечения его срока. Воистину, Аллах любит богобоязненных» (Коран, 9: 4).

Предыдущий аргумент также может быть применен к хади- су: «Мне было приказано сражаться с людьми, пока они не объявят, что нет бога кроме Аллаха». Слово «люди» здесь подразумевает только арабов-язычников. Ибо, если воспри- нимать это слово как всеохватывающее, то правила, запечат- ленные в этом хадисе, следует применять и к византийским христианам, и к персидским зороастрийцам (*маджус*). Но, по- скольку это не так, слово «люди» имеет исключительное зна- чение и подразумевает только арабов-язычников. Это объяс- нение поддерживается и другим хадисом, сообщенным Аб- дуллахом ибн Умаром ибн ал-Хаттабом, который записал, что сказал Пророк:

«Мне было велено сражаться с людьми, пока они не объявят, что нет бога кроме Аллаха, и Мухаммад – По- сланник Аллаха, не станут совершать намаз и выплачи- вать закят. Если они это сделают, то их жизни и имуще- ство станут неприкосновенными для меня, за исключе- нием [случаев, когда] [законы] ислама позволяют [брать их]. Они будут отвечать перед Аллахом»[[15]](#footnote-15).

Очевидно, что слово «люди» здесь подразумевает только арабов-язычников, которые согласно суре «Ат-Тауба» должны быть принуждены принять ислам. Совершенно очевидно, что это слово не может охватывать всех людей, поскольку это противоречит предписаниям Корана, а также деяниям Проро- ка, который позволяет «людям Писания» придерживаться их религии. Что касается слова «люди», то включение в это по- нятие всех будет таким образом нарушать положения, предо- ставленные «людям Писания» Кораном и Сунной.

Абу Ханифа и его ученик Абу Юсуф, заявляли, что при- нудить к исламу следует только арабов-язычников. В своей книге «Ал-Харадж» Абу Юсуф рассказывает, что Мухаммад ибн ал-Хасан сказал:

Пророк, мир ему, заключил мирный договор с зоро- астрийцами ал-Хаджара на условиях, что они будут пла- тить джизью, но не разрешал [мусульманам] брать их женщин в жены или есть убитых ими животных[[16]](#footnote-16).

Он также заявлял, что джизья может быть собрана со всех многобожников, таких, как зороастрийцы, язычники, поклон- ники огня и камня и сабии, но не с отступников или арабов- язычников, ибо последняя группа должна быть понуждена к принятию ислама[[17]](#footnote-17). Аш-Шафии и Малик также утверждали, что джизью можно собирать с многобожников[[18]](#footnote-18).

## Война урегулирования

В предыдущей дискуссии мы увидели, что война за господ- ство, в которой люди должны быть понуждаемы к принятию ислама, связана с особыми правилами (*хукм хасс*) и ограничи- вается арабами-язычниками в связи с их враждебностью и не- верностью. Большинство ведущих правоведов, включая Абу Ханифа и двух его знаменитых учеников – Абу Юсуфа и Му- хаммада ибн ал-Хасана, а также аш-Шафии и Малик высту- пают исключительно за войну урегулирования, в которой «люди Писания» и неарабы-многобожники могут заключать мирные договоры с мусульманами при условии, что они пла- тят ежегодную дань – джизью – исламскому государству. По- этому война за урегулирование рассматривается этими право- ведами как общее правило, применимое ко всем немусульма-нам. Таким образом, мусульманские законоведы делили мир на две территории: *дар ал-Ислам* и *дар ал-Харб*, объявив посто- янное состояние войны между этими двумя территориями до тех пор, пока *дар ал-Харб* не будет аннексирована *дар ал-Ислам*. Такое их понимание основано на айате 29 суры «Ат-Тауба»:

«Сражайтесь с теми из людей Писания, которые не ве- руют ни в Аллаха, ни в Последний день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и Его По- сланник, которые не исповедуют истинную религию, пока они не станут собственноручно платить дань, оста- ваясь униженными» (Коран, 9: 29).

Первое не получившее разрешения замечание относи- тельно этого айата состоит в том, что он не всеобъемлющ и, таким образом, не является общим правилом. Айат устанавли- вает четыре критерия для тех, с кем необходимо сражаться среди «людей Писания»: это те, кто не верит в Бога; те, кто не верит в Последний день; не запрещают то, что запрещено Богом и Его Посланником; не признает истинной религии. Айат, очевидно, не был сформулирован таким образом, что подразумевал бы всех «людей Писания» в целом[[19]](#footnote-19), но в образ, что он задает, включена особая группа «людей Писания».

Общее правило (*хукм ам*) было выведено мусульманскими правоведами путем толкования текста (*тавил ал-насс*). Ал- Маварди, например, утверждал, подразумевая под «людьми Писания»:

«Как сказал Аллах Всемогущий: “Те, кто не верует в Бо- га [это утверждение включает в себя «людей Писания»], поскольку, хотя они признают Единого Бога, их вера [в Бога] может опровергаться одним из двух толкований: первое – [говоря, что] они не веруют в Книгу Бога, то есть в Коран. И второе – [говоря, что] они не веруют в пророчество Мухаммада, мир ему, ибо признание про- роков – это часть веры в Господа, который послал их»[[20]](#footnote-20).

Очевидно, что рассуждения ал-Маварди не вытекают ни из буквы текста, ни из его духа. Скорее, этот аргумент был пред- ставлен ал-Маварди, так же как и другим традиционным пра- воведам, под влиянием фактических обстоятельств и практи- ческих условий, этот вопрос также мы рассмотрим ниже.

Из вышеизложенных рассуждений можно сделать вывод, что фразеология айата 9: 29, подразумевает особое правило (*хукм хасс*), т.е. в этом айате предписывается руководствоваться четырьмя критериями, приведенными выше. Мы также можем сделать вывод, что расширение применения этих критериев для «людей Писания» в целом основано не на текстовых дока- зательствах (*насс*), а на умозаключениях и аргументации; и что интерпретация, представленная традиционными правоведами, спорная. Тем не менее я не буду пытаться здесь переосмыс- лить этот айат, а также вдаваться в пространные рассуждения о том, могут ли эти четыре критерия подразумевать «людей Писания» в целом, поскольку, как будет показано далее, Про- рок, как и первые поколения мусульман, не распространял эти критерии на всех «людей Писания». Вместо этого я подробнее остановлюсь на условиях, которые обязывают мусульман продолжать наступление против «людей Писания»: «пока они не станут собственноручно платить джизью, оставаясь уни- женными».

Джизья налагалась на «людей Писания» не с целью увели- чения доходов мусульманского государства или стимулирова- ния благосостояния мусульманской общины. Это также не было финансовым бременем для частных лиц, не являвшихся мусульманами, чтобы заставить их принять ислам, поскольку сумма джизьи была самой минимальной и взималась только с состоятельных мужчин, когда как женщины, дети, монахи и мусульмане-бедняки были освобождены от нее[[21]](#footnote-21). Скорее, акт установления джизьи имел историческое и символическое значение, как направленный на подчинение враждебных го- сударств и деспотических режимов, а также для убеждения мусульман, что они могут продвигать ислам в этом сообщес- тве, и в качестве гарантии немусульманам, что они могут ис- поведовать ислам, не подвергаясь гонениям.

Ас-Сарахси заявлял:

«Цель наложения джизьи – это не деньги, а скорее при- глашение к исламу в наилучшей форме. Поскольку при заключении мирного договора [с немусульманами] пре- кращается война и мирным [немусульманам] гарантиру- ется безопасность, которые, соответственно, получают возможность жить среди мусульман, из первых рук по- лучать красоту ислама или приобретать наставления, которые могут привести их к принятию ислама»[[22]](#footnote-22).

Другими словами, джизья была призвана обеспечить сво- боду слова для мусульман, пропагандирующих ислам на не- мусульманских территориях, и свободу вероисповедания для тех, кто примет ислам. Поскольку джизья была нацелена на превращение враждебных территорий в дружественные, му- сульмане не взимали джизью с тех, кто относился к ним дру- желюбно или вступал с ними в обоюдный альянс, обещаю- щий им, таким образом, военную поддержку. Ат-Табари, например, сообщает в своем историческом трактате, что Саид ибн Мукрин заключил соглашение с сообществом немусуль- ман, в котором, в частности, говорилось: «Кто из вас оказыва- ет нам услуги, получит скорее вознаграждение, чем необхо- димость уплаты джизьи, и вы, ваши жизни, имущество и ре- лигия будут в безопасности, и никто не может изменить усло- вия этого соглашения»[[23]](#footnote-23). Сурака ибн Амр точно так же подпи- сал договор с армянами в 22/642 году, в результате которого последние были освобождены от уплаты джизьи за военную поддержку мусульман[[24]](#footnote-24). Хабиб ибн Муслим ал-Фахри, по- мощник Абу Убайды, тоже подписал соглашение с антакья- нами, в котором последние были освобождены от уплаты джизьи в обмен на услуги и помощь, оказываемую мусульма- нам[[25]](#footnote-25).

Это сообщалось и Ахмадом ал-Балазури в *Китаб футух ал- булдан*:

«Муавия ибн Абу Суфьян подписал договор с армянами, в котором религиозные институты, политический поря- док и судебная система последних остались нетронуты- ми, а армяне освобождались от обязанности уплаты джизьи на три года, после чего они, по своему выбору, могли либо заплатить сумму джизьи, либо, если они не желали платить джизью, выставить пятнадцать тысяч воинов для помощи мусульманам и защиты армянских земель. Муавия обязался предоставить материально- техническую поддержку, если на них нападут византий- цы»[[26]](#footnote-26).

Из приведенных выше примеров очевидно, что ранние мусульмане рассматривали джизью как меру нейтрализации враждебных политических образований и открытие своих территорий для мусульман, а не меру доминирования над ни- ми или возложения на них финансового бремени. Прежнее понимание реального предназначения джизьи очевидно в еще более ясной форме в дружеских отношениях между ис- ламским государством и Эфиопией во времена раннего исла- ма.

## Мирное сосуществование: Абиссиния и ислам

Отношения между Абиссинией и ранним Исламским госу- дарством являются отличным примером для опровержения классической концепции о двух территориях (*дар аль-Ислам* и *дар аль-Харб*), которая предусматривает перманентную войну с немусульманскими политическими образованиями, пока они не примут ислам или не начнут выплачивать джизью. Малик ибн Анас, основатель школы права маликитов, советовал му- сульманам не покорять Абиссинию, основывая свое мнение на хадисе Пророка: «Оставьте абиссинцев в покое на такой долгий срок, на какой они остаются в мире». Он признавал, что не уверен в подлинности заявления, но говорил: «Люди должны избегать нападения на них»[[27]](#footnote-27). Абиссиния еще долго сохраняла свою христианскую идентичность после того, как ислам утвердился в Аравии и Северной Африке. Только не- сколько мусульманских родов можно было там найти даже в IV веке хиджры[[28]](#footnote-28). С самого начала абиссинцы проявили дру- желюбие по отношению к ранним мусульманам, которые, спасаясь от преследования курайшитов, искали убежище в Абиссинии. Абиссинцы привечали мусульманских эмигран- тов и защищали их от преследователей, которые направили делегацию, чтобы вернуть мусульманских беглецов домой. Хорошие отношения между Абиссинией и Исламским госу- дарством продолжались, это был единственный народ, при- знавший ислам в то время[[29]](#footnote-29).

Мирные отношения между Абиссинией и Исламским го- сударством имеют большое значение для опровержения кон- цепции разделения мира на две территории и вытекающей из нее концепции перманентного состояния войны, которая не допускает признания любого немусульманского государства как суверенного образования и настаивает на том, что по- следнее всегда должно платить дань исламскому государству. Ибо, хотя Абиссиния никогда не была мусульманской стра- ной, она была признана ранним Исламским государством, как независимая держава, которую можно оставить в покое без введения какого-либо налога или принуждения ее к попада- нию в орбиту исламского государства. Очевидно, что Абис- синию нельзя было считать частью территории ислама (*дар ал-Ислам*), ибо в ней никогда не существовало исламских за- конов правления[[30]](#footnote-30); но она также не может быть рассмотрена как часть территории войны (*дар ал-Харб*), поскольку не было попыток принуждения ее к исламу или объявления против нее перманентной войны. Единственное удовлетворительное объяснение особого положения Абиссинии заключается в том, что доктрина двух территорий основывается на хрупкой основе. Некоторые мусульманские источники утверждают, что ан-Наджаши, король Абиссинии во времена Пророка, принял ислам после призыва Пророка[[31]](#footnote-31). Ибн ал-Асир, на- пример, в этой связи писал:

«Когда ан-Наджаши получил письмо Пророка, он пове- рил ему, следовал его [инструкциям] и принял ислам в присутствии Джафара ибн Аби Талиба, а затем послал шестьдесят абиссинцев во главе со своим сыном к Про- року, однако группа утонула вовремя плавания [в Меди- ну]»[[32]](#footnote-32).

Предание о принятии ислама ан-Наджаши не повлияло на статус Абиссинии как территории, на которой не господство- вал ислам, и, соответственно, должна рассматриваться, со- гласно определению традиционных писателей, территорией войны[[33]](#footnote-33).

# ГЛАВА ВТОРАЯ

# ИСЛАМ И МИР

истематический анализ исламских текстов и мусуль- манской истории показывает, что мир всегда был ис- ходной позицией и конечной целью ислама. Войну

С

можно и нужно, однако, вести, чтобы отразить агрессию и освободиться от порабощения, но только в качестве послед- него средства. Войну не стоит рассматривать как инструмент государства, продвигающий вперед идеологические ценности носителей политической власти.

В этой главе мы порассуждаем о том, что мир должен стать руководящим принципом политических действий как на ло- кальном, так и на глобальном уровне. Война не является и ни- когда не должна являться политическим выбором. Война в исламе имеет специфические цели, и эти цели вращаются вокруг защиты человеческих прав, против грубой силы. Про- движение узких интересов и навязывание религиозных убеж- дений не являются легитимными целями войны в исламе.

### Мир – это сущность

С самого начала Коран выделяет мир, как неотъемлемую часть исламских ценностей. На самом деле термины «ислам» и «мир» имеют одно и то же значение и общий корень «*са- лам*». Более того, Бог избрал слово «мир» (*салам*) как мусуль- манское приветствие. Рассмотрение эпохи раннего ислама и размышления об опыте первых мусульманских поколений ясно показывают, что мир всегда был изначальной позицией мусульман, что война была либо карательной мерой, отража- ющей тиранию и угнетение, либо защитным действием, что- бы остановить агрессию.

С самого начала пророк Мухаммад получил наставления использовать дружеский и корректный подход, чтобы призы- вать людей к исламу.

«Призывай на путь Господа мудростью и добрым уве- щеванием и веди спор с ними наилучшим образом…» (Коран, 16: 125).

Несмотря на яростное сопротивление курайшитов, Про- рок продолжил мирно призывать людей к исповеданию ис- лама, а мусульманам позже было приказано, по соображениям благоразумия, не отвечать на насилие курайшитов. Как это будет рассмотрено более подробно в дальнейшем, мусуль- манский пацифизм в мекканский период был политическим выбором в пользу мирных перемен и в защиту сообщества от саморазрушения.

После переселения в Медину мусульманам было разреше- но сражаться против тех, кто объявил им войну.

«Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, по- тому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им. Они были несправедливо изгнаны из своих жилищ только за то, что говорили: “Наш Господь – Аллах…”» (Коран, 22: 39–40).

В результате мусульмане провели ряд сражений против ку- райшитов, включая битвы при Бадре и Ухуде. Положение еще более обострилось, когда другие арабские племена при- соединились к курайшитам в войне против зарождающегося исламского государства в битве при Медине и попытались уничтожить его. Кампания по ликвидации мусульман достиг- ла кульминации в сражении ал-Хандак (Битва у рва), когда десять тысяч воинов курайшитов и их союзников окружили Медину[[34]](#footnote-34). Мусульмане, тем не менее, предприняли несколько попыток нейтрализовать своих врагов, подписав мирный до- говор с курайшитами и их союзниками в ал-Худайбийе[[35]](#footnote-35). К сожалению, арабские соплеменники из числа курайшитов и их союзников, которые исторически преуспели в войне и развитии, а следовательно, были носителями воинственной культуры, не уважали договор и нарушили его условия. Таким образом, стало вполне очевидно, что единственный способ остановить этих людей – это уничтожить культурную основу их враждебности и неверности, что могло быть достигнуто только путем принуждения их к принятию ислама.

Истинная позиция мусульман относительно иудеев Меди- ны также основана на принципах мирного сосуществования. Через несколько месяцев после того, как Пророк прибыл в Медину, он заключил соглашение о дружбе, альянсе и со- трудничестве между мухаджирами и ансарами, с одной сторо- ны, и иудеями – с другой[[36]](#footnote-36).

Соглашение не только признавало свободу религии для иудеев и обеспечивало их безопасность, но и предоставляло им полную автономию, связывая их при этом определенными и взаимными обязательствами и повинностями, применяемы- ми как к иудеям, так и к мусульманам. Выдержка из документа гласит:

«…Как иудеи сражаются на стороне мусульман, так они должны и расходовать свое богатство наравне с мусуль- манами. Иудеи имеют собственную религию, как и му- сульмане. Оба народа наслаждаются безопасностью своего населения и подзащитных, кроме несправедли- вых и преступников среди них. Несправедливый или преступник уничтожает только себя и свою семью»[[37]](#footnote-37).

Дружеские отношения между иудеями Медины и мусуль- манами продолжались до встречи Пророка с Абдуллахом ибн Саламом, раввином и видным иудейским лидером, приняв- шим при этом ислам. Этот инцидент, очевидно, вызвал серь- езную панику среди иудейских лидеров, которые стали опа- саться мусульманского присутствия в Медине, испугавшись, что ислам проникнет в их ряды. Именно на этом этапе иудеи начали кампанию против мусульман, сначала с помощью войны слов, направленных на опровержение учения Корана и инициирование подозрений в отношении Пророка и его по- слания, а позже через сговор с врагами ислама[[38]](#footnote-38).

Первое противостояние между иудеями и мусульманами имело место после битвы при Бадре, когда некоторые иудеи из племени Бану Кайнука нарушили права мусульманской женщины, силой и хитростью показав ее наготу. Этот инци- дент перерос в схватку между мусульманскими прохожими и иудейскими нападавшими, в котором один иудей и прохожий были убиты. Поэтому разгорелись боевые столкновения меж- ду кланом убитого мусульманина и Бану Канука. Когда Про- рока проинформировали о противостоянии, он направил весть в Бану Канука, прося их остановить кровавые стычки и сохранить соглашение о взаимном мире и безопасности. Бану Кайнука ответили высмеиванием просьбы Пророка, не оста- вив мусульманам другого выбора кроме борьбы[[39]](#footnote-39).

Аналогично, кампания против Бану ан-Надир была вызва- на их неверностью и неправомерным поведением, когда они открыто нарушили положения своего соглашения с мусуль- манами, отправив трех своих лидеров: Хуайу ибн Актаба, Са- лама ибн Абу ал-Хукайка и Кананаха ибн аль-Хукайка – сов- местно с двумя лидерами клана Бану Ваил в Мекку, с прика- зом спровоцировать курайшитов атаковать мусульман в Ме- дине и с обещанием поддержки. И действительно, иудейская делегация смогла мобилизовать арабов-язычников на борьбу против мусульман, а их советы привели к кампании ал- Хандак, запустившей самые ужасные события, которые му- сульмане когда-либо претерпевали в своей борьбе против ку- райшитов и их союзников[[40]](#footnote-40).

Схожим образом борьба между Исламским государством и Византией и Персией началась не потому, что мусульмане хотели расширить господство исламского государства или, опираясь на классическую терминологию *дар ал-Ислам*, а ско- рее потому, что и Византия, и Персия либо нападали на от- дельных мусульман и караваны, либо препятствовали распро- странению послания ислама.

Кампания при Даумат ал-Джандале – первая кампания про- тив северных христианских племен, которые находились под протекторатом Византии, была карательной экспедицией, чтобы отомстить за нападения на мусульманские караваны в аш-Шаме (Сирия), осуществленные некоторыми из этих пле- мен, такими, как Кадаах и Бану Калб[[41]](#footnote-41).

Кроме того, карательной экспедицией была и битва при Мутахе, чтобы отомстить за несколько грубых нарушений в отношении мусульманских миссионеров и посланников, ко- торых Мухаммад отправил на север, чтобы они призвали лю- дей в ислам и принесли новую веру в северные регионы. Например, Пророк отправил ал-Хариса ибн Умайра к прави- телю Басры. Достигнув Мутаха, ал-Харис встретился с Шар- хабилом Амиром ибн ал-Гассани, который спросил его: «Ты посланник Мухаммада?» Ал-Харис ответил: «Да». И тогда Шархабил приказал своим людям убить его, и тот был каз- нен[[42]](#footnote-42).

[Пророк также отправил] пять человек в Бану Сулайман с единственной целью: обучить их исламу, и претерпел их хладнокровное убийство хозяевами. Только их пред- водителю удалось спастись, но он сделал это совершен- но случайно. Пророк также послал пятнадцать человек в Дхат ат-Талх, на окраине аш-Шама, чтобы призвать этот народ к исламу. И там тоже посланники Мухаммада и миссионеры были хладнокровно преданы смерти[[43]](#footnote-43).

Также сообщалось, что северные христианские племена убивали тех из них, кто исповедовал ислам[[44]](#footnote-44), мусульман, и поэтому не было иного выбора – лишь сражаться с ними про- тив их агрессии и тирании. Эти и другие инциденты запусти- ли кампании Мута и ал-Худайбийя, приведшие в конечном счете к завоеванию аш-Шама и Ирака.

Очевидно, что доктрина деления мира на две территории и вытекающая из нее концепция состояния перманентной войны находились под влиянием фактических условий, суще- ствовавших в период зарождения этой концепции, а именно враждебных отношений между Халифатом Аббасидов и Ви- зантийской империей. Правоведы, разработавшие классиче-скую доктрину, очевидно, упустили из виду не только мирное сосуществование между ранним Исламским государством и Абиссинией, но и также предыдущую враждебность Визан- тии и ее союзников к зарождающемуся исламскому государ- ству[[45]](#footnote-45). Мухаммад Абу Захра писал, протестуя против класси- ческой доктрины:

«Мы возражаем против включения этого разделения (т.е. дар ал-Ислам и дар ал-Харб) в мусульманскую правовую теорию, в качестве одного из ее принципов. Это разде- ление при Аббасидах соответствовало фактическим от- ношениям между исламским государством и неислам- скими странами. Классические авторы всего лишь намеревались дать правовое обоснование этой ситуа- ции»[[46]](#footnote-46).

### Уважение индивидуальной свободы вероисповедания

Из вышеизложенных рассуждений мы пришли к выводу, что вопреки заявлениям классической доктрины территори- ального разделения мира, война не является инструментом исламского государства для пропаганды ислама и расширения своей территории. Теперь мы обратимся к вопросу, тесно свя- занному с предыдущей аргументацией: признает ли ислам индивидуальную свободу совести, т.е. свободен ли человек принять или отвергнуть ислам? И если да, то как мы можем объяснить тот факт, что мусульмане боролись с отступника- ми во времена правления Абу Бакра?

Ответ на первый вопрос – однозначное «да». Принцип свободы убеждений был недвусмысленно установлен двумя айатами Корана:

«Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обра- титься в верующих?» (Коран, 10: 99).

«Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отли- чился от заблуждения…» (Коран, 2: 256).

Первый айат был ниспослан в Мекке, еще до хиджры. Вто- рой – в Медине. Как ал-Куртуби упоминал в своем толкова- нии Корана *Ал-Джами Ли Ахкам ал-Коран*, некоторые толко- ватели утверждают, что второй айат был отменен айатами су- ры «Ат-Тауба», которая разрешила мусульманам сражаться с «людьми Писания», в то время, как другие убеждают, что он не был отменен. Ал-Куртуби цитирует интерпретацию этого айата от Абу Джафара: «Смысл слов “да не будет принужде- ния в религии” в том, что никто не должен быть принужден принять ислам. *Ад* был добавлен в мир *ди* так, чтобы их ком- бинация *ад-Дин* означала бы ислам»[[47]](#footnote-47).

Этот принцип не может быть отменен хадисом: «Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут: “Нет Бога, кроме Аллаха”». Ибо, как было указано выше, хадис содержит специальное правило (*хукм хасс*), которое применимо только к арабам-язычникам. Даже если мы гипотетически будем от- носиться к хадисам, как к общему правилу, их нельзя исполь- зовать для отмены айатов Корана. В то время как предыдущий хадис является исключительно хадисом, имеющим одного передатчика (*хадис ахад*), и потому ненадежен (*занни ад- далалах*), айат, как и все остальные айаты Корана, изложен по- дробно (*мутаватир*), а следовательно, является бесспорным[[48]](#footnote-48).

Заявление об отмене явно ошибочно, поскольку оба айата содержат твердое правило (*мухкам*)[[49]](#footnote-49). Первый айат недву- смысленным образом указывает, что не было на то воли Ал- лаха, чтобы заставить всех уверовать; а второй айат предо- ставляет больше пояснений, почему люди не должны быть вынужаемы принимать ислам, означая, что «истина явно от- личается от заблуждения». Поскольку воля Господа не под- вержена изменениям и поскольку истина всегда отличается от заблуждения, эти два айата, следовательно, не подлежат от- мене[[50]](#footnote-50).

Но если общее правило состоит в том, что никто не дол- жен быть принужден к принятию ислама, как мусульмане должны решать вопрос об отступничестве (*ридда*)? Классиче- ская позиция в отношении вероотступников заключается в том, что они должны быть убиты. Эта позиция основывается в первую очередь на двух фрагментах доказательства: джихад мусульман под руководством Абу Бакра против арабов- отступников; и этом хадисе: «Кровь мусульманина может быть законно пролита только в трех случаях: женатый человек со- вершает прелюбодеяние; жизнь за жизнь; и тех, кто отрекся от своей религии и покинул сообщество (*джамаа*)»[[51]](#footnote-51).

Мы должны разграничивать два различных случая, когда имеем дело с вопросом вероотступничества. Первое – это ко- гда коллектив людей восстает против мусульманских властей и отказывается подчиняться законам ислама, как это было в случае отступников (*муртаддун*), которые отказались платить закят Абу Бакру и мобилизовали свои силы для того, чтобы воспрепятствовать ему собирать его. С этими отступниками нужно бороться не из-за того, что они отвергают ислам, а из- за их мятежа и неповиновения закону. Война против них не может, таким образом, считаться правоохранительной вой- ной. Второе – это когда индивид отказывается выполнять од- ну из своих публичных обязанностей, как, например, человек, который отказывается платить закят, он будет вынужден за- платить его, согласно мнению большинства мусульманских юристов, но не должно сражаться с ним или убивать его. Только если он яростно сопротивляется мусульманским вла- стям и использует силу оружия для воспрепятствования вы- полнению ими своих обязанностей и установлению законно- сти, он может быть атакован[[52]](#footnote-52).

В приведенном выше хадисе прямо говорится, что отдель- ные отступники могут быть убиты не столько из-за неприятия ислама, сколько вследствие их бунта и восстания против му- сульманского сообщества. Другими словами, просто уход от персональных исламских обязанностей не является достаточ- ным основанием для того, чтобы подвергнуть человека смер- ти. Только когда дезертирство человека из ислама использу- ется в качестве политического инструмента для подстрека- тельства к беспорядкам или бунта против законов ислама, возможно предать отдельного отступника смерти в качестве справедливого наказания за измену и предательство мусуль- манского сообщества.

Война против отступников ведется не для того, чтобы за- ставить их принять ислам, но для приведения в исполнение исламских законов и поддержания порядка. Поэтому индиви- дуальное отступничество, которое происходит спокойно и не является причиной общественных беспорядков, не должно вызывать обеспокоенность исламских властей. Только когда индивид открыто отрекается от ислама и нарушает исламский закон, он должен быть наказан за нарушение законодатель- ства и оспаривание норм и убеждений мусульманского сооб- щества; и когда группа людей восстает против мусульманских властей и отказывается исполнять исламское законодатель- ство в области, им контролируемой, – например, отказывается от коллективных молитв или упраздняет институт закята – может ли исламская власть объявить им войну. Из этого сле- дует, что, если группа мусульман сопротивляется определен- ным взглядам, принятым широкой общественностью или опротестовывает отдельные решения, принятые публичной властью, они не будут наказаны, пока не нарушают исламские законы и не представляют собой угрозы исламскому государ- ству, т.е. развязывая войну против мусульман или объединяясь с их врагами. Когда хариджиты (*ал-хаваридж*) выступили про- тив Али ибн Аби Талиба и отказались признать его власть, противопоставляя ему лозунг: «Власть есть только у Бога», он не объявил им войну и заявил, что они могут притязать на три права: «Не быть лишенными возможности присутствовать в мечети, не подвергаться превентивным атакам и не быть лишенными их доли военных трофеев, пока они сражаются совместно с нами»[[53]](#footnote-53). «Если противоположная группа восстала против справедливого общества, – писал ал-Маварди, – и контролирует регион, делая его своей исключительной тер- риторией, с этой группой нельзя бороться до тех пор, пока они не нарушают каких-либо прав или пока подчиняются общему законодательству»[[54]](#footnote-54).

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ

# ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ

ы пришли к заключению в предыдущей дискуссии, что целью войны не должно быть ни распростра- нение ислама, ни расширение территории ислам-

М

ского государства или его политического и военного влияния в немусульманских регионах. Скорее цель войны – это уста- новление и обеспечение справедливости, а также уничтоже- ние угнетения и отмена тирании. Это правда, что право пере- дачи послания ислама находится под защитой исламского права, и поэтому исламское государство должно уважать и защищать это право. Но обязательство защищать право му- сульман и все религиозные общины в этом вопросе, чтобы содействовать их убеждениям и ценностям, должно быть осуществлено мирным путем и в дружеской форме. Восста- новление гарантий справедливости и уничтожение тирании, таким образом, является основной целью войны. Однако, по- скольку термины «справедливость» и «тирания» охватывают широкий круг вопросов и позволяют обширную интерпрета- цию, они нуждаются в переводе в более конкретные формы. Мы можем выделить четыре ситуации, где нарушение прин- ципов справедливости и чрезмерное проявление тирании призывают исламское государство к войне и оправдывают использование им насилия против политических образова- ний, которые замешаны в подобной практике.

### 1. Война против угнетения

Это обязанность мусульман – бросить вызов любой поли- тической власти, которая либо запрещает свободный обмен идеями, либо препятствует людям свободно исповедовать или практиковать религию, которую они приняли.

«Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия целиком не будет посвящена Аллаху…» (Коран, 2: 193).

«Отчего вам не сражаться на пути Аллаха и ради слабых мужчин, женщин и детей, которые говорят: “Господь наш! Выведи нас из этого города, жители которого яв- ляются беззаконниками. Назначь нам от Себя покрови- теля и назначь нам от Себя помощника”?» (Коран, 4: 75).

Здесь следует прояснить, что угнетение со стороны кон- кретного режима не определяется путем сравнения ценностей и осуществления этим режимом исламских норм и стандар- тов, а скорее его уважением к базовым человеческим правам и свободам: свободе выбора религии, свободе передачи своих ценностей и убеждений, а также свободе общения с сообще- ством по своему выбору. Поэтому коррупция и бесхозяй- ственность не должны рассматриваться как критерии, которые классифицируют тот или иной режим как репрессивный и заслуживающий, таким образом, борьбы с ним, поскольку, как можно вспомнить, мусульманам велено призывать чело- вечество в ислам дружелюбными способами и осуществлять социальные и политические изменения, используя мирные методы воспитания и нравственной реформации. Только ко- гда их мирные усилия не удались или были встречены наси- лием, они вправе использовать насилие для подчинения агрессивной стороны. Как это было показано выше, Пророк не прибегал к войне с арабами-язычниками, пока они не пре- следовали мусульман и не посягали на их жизнь и имущество; он не сражался с иудеями Медины, пока они не предали му- сульман и не сговорились с их врагами. Точно так же Пророк объявил войну Византии и ее арабским союзникам только тогда, когда они стали убивать посланников и миссионеров, которые были отправлены для мирного призыва людей к ис- ламу и знакомства их с новым откровением Господа.

### 2. Война в защиту мусульман и собственности

Когда вред причинен мусульманину членом уммы членом из другого политического сообщества, независимо от того, как именно был причинен вред его персоне: путем нападения или его убийства, или ограбления, или несправедливой кон- фискации, исламское государство обязано обеспечить, чтобы человек или его семья получили компенсацию за свои стра- дания и их права были соблюдены. Так как это находится за рамками этого документа, рассуждающего о правовой проце- дуре по данному вопросу, достаточно сказать, что исламское государство должно обеспечить справедливость для каждого мусульманина, которому был причинен вред, даже если это означает объявление войны против политического образова- ния, которое толерантно к агрессии, при условии, что власти этого политического сообщества отказались компенсировать вред, причиненный мусульманину, после того, как они были официально уведомлены, и им было предоставлено разумное время на ответ.

«…Если кто покусился на вас, то и вы покуситесь на не- го, подобно тому, как он покусился на вас. Бойтесь Ал- лаха и знайте, что Аллах – с богобоязненными» (Коран, 2: 194).

### 3. Война против иностранной агрессии

Наглядным примером иностранной агрессии является во- енное нападение на исламское государство или его союзни- ков. Мусульмане, однако, не обязаны ожидать, пока враги начнут атаку, для того чтобы ответить. Скорее, исламское го- сударство может инициировать войну и нанести предвари- тельный удар, если мусульманские власти убедятся, что поми- мо тени сомнения существует угроза мобилизации сил врага и осуществления наступления, либо если состояние войны уже существует между исламским государством и его противника- ми.

Если агрессия осуществляется против другого политиче- ского субъекта, с которым исламское государство заключило взаимный союз или подписало соглашение, предусматрива- ющее военную помощь и сотрудничество, то исламское госу- дарство также должно выполнить свои обязательства перед союзником и предоставить необходимую военную поддерж- ку. Завоевание Мекки было ускорено атакой курайшитов на владения Хузааха, бывшего союзником исламского города- государства Медины, нарушившей, таким образом, договор ал-Худайбийя, запрещающий подобные акты[[55]](#footnote-55).

### 4. Война принудительного исполнения закона правоохранительных органов

Когда часть населения, проживающего в границах ислам- ского государства яростно выступает против применения ис- ламского законодательства или угрожает территориальной целостности исламского государства, мусульманские власти вправе использовать вооруженные силы для подавления вос- стания. Следует подчеркнуть, однако, что вопрос здесь не просто в противостоянии определенной общественной по- литике, а в мятеже, который пытается достичь своих целей с помощью военной тактики, угрожая тем самым жизни и имуществу других членов общества. Три типа распрей, одна- ко, должны быть дифференцированы, из них лишь два явля- ются причинами бунта, который может быть подавлен силой, в то время, как третий случай – это легитимная политическая оппозиция, с которой следует бороться мирным путем.

*а) Отступничество*

Когда группа мусульман укрепляется в районе мусульман- ских территорий и не дает разрешения применять на терри- тории, которую они контролируют, основные исламские практики и законы, такие как отправление общественной мо- литвы (*салах ал-джамаа*), уплата закята и тому подобное; это является случаем отступничества, за которое с этой группой необходимо бороться до тех пор, пока ее члены не прекратят бунт и не позволят другим мусульманам практиковать ислам- ское право. Должно быть очевидно, что с отступниками стоит бороться не потому, что они отказываются исповедовать или практиковать ислам, а поскольку они не подчиняются закону и подрывают общественный порядок. Итак, никто не должен быть спрошен и привлечен к ответственности за то, что не выполняет своих личных обязательств по отношению к Богу; ибо он ответствен перед Богом, а не перед мусульманской общиной в том, что касается заботы о его личных обязанно- стях, до тех пор пока он исполняет свой общественный долг. Например, человек, который в частном порядке пренебрегает молитвой, не должен становиться субъектом применения ка- ких-либо карательных мер до тех пор, пока он не будет пуб- лично осуждать молитву. Он также не может быть принужден участвовать в коллективных молитвах, поскольку посещение собраний – это добровольное дело и вопрос личного выбора. Он может быть, однако, принужден к уплате закята и быть наказан за отказ отдавать свою долю мусульманским властям, поскольку закят – это не только личная обязанность, но и общественный долг.

*b) Восстание*

Когда группа мусульман усиливается внутри мусульман- ской территории, отказываясь от реализации государственной политики, сформулированной государственной властью и ведущейся путем установленной процедуры, и использует во- оруженную силу, препятствуя взятию под стражу властями и привлечению к ответственности тех, кто не согласен с госу- дарственной политикой, – это случай мятежа, что оправдыва- ет применение вооруженной силы мусульманскими властями при подавлении восстания.

*с) Политическая оппозиция*

Когда группа мусульман мирно выступает против государ- ственной политики, используя публичный форум для возра-жений против ее применения и пытаясь убедить остальное население принять свою точку зрения относительно этой по- литики, это случай политической оппозиции, который не оправдывает применение силы властями для того, чтобы ограничить влияние оппозиции или уничтожить ее. Если власти осознают, что оппозиция представляет угрозу общему благосостоянию, они могут ответить путем возбуждения за- конного разбирательства процесса в суде или путем наложе- ния санкций через институт *ал-шура* (консультаций), или ис- пользуя любые другие мирные меры, которые разрешены ос- новными законами исламского государства.

### Мир и состояние войны

Мир в исламе означает не отсутствие войны, а отсутствие угнетения и тирании. Ислам считает, что настоящий мир мо- жет быть достигнут только тогда, когда торжествует справед- ливость. Таким образом, ислам оправдывает войну против режимов, которые препятствуют людям выбирать их идеалы и практиковать их убеждения. Однако он не оправдывает войну против немусульманских образований, которые не противятся проповеди ислама и не причиняют зла мусульманам. Ислам- ское государство должно поддерживать мир с теми, кто про- являет доброжелательность к мусульманам. Но исламское го- сударство вправе, с другой стороны, объявить войну тем, кто осуществляет агрессию против него или его миссии. Саид Кутб писал: «Это движение использует методы проповедей и уговоров для преобразования идей и убеждений, но исполь- зует физическую силу и джихад для упразднения организаций и властей систем *джахилийи*, которые мешают людям рефор- мировать свои идеи и убеждения»[[56]](#footnote-56).

Классические юристы, которые разработали доктрину двойного разделения на *дар аль-Ислам* и *дар аль-Харб*, огульно относят все мусульманские общины к одной категории и вы- ступают за перманентное состояние войны против них, заяв- ляя, что мусульмане не должны устанавливать мирные отно- шения, если только их не принуждают к этому[[57]](#footnote-57). Очевидно, что эта доктрина, которая отражает фактические отношения между исламскими и неисламскими государствами в эпоху Аббасидов, потерпела поражение при учете совокупных принципов и реальных целей уммы. Как отмечает Ибн Тай- мийя в своей книге *Ал-Сийаса аш-шарийа*, борьба с немусуль- манами не является целью исламского государства, однако борьба может быть использована против тех, кто отрицает, что мусульмане вправе осуществлять свою миссию – распро- странение ислама.

Борьба была разрешена так, чтобы становление религии практиковалось только во имя единого Бога и с той це- лью, чтобы Слово Господа могло быть поставлено наивысшим совершенствованием. Было решено, что с теми, кто препятствует [мусульманам в исполнении] этой [миссии], предстоит бороться. Но те, кто не сража- ется [против мусульман], как женщины, дети, монахи, старики, слепые, калеки и тому подобные, за исключе- нием случаев, когда они сражаются словом или делом, не должны быть убиты, согласно большинству ученых. Некоторые [ученые], однако, утверждают, что все [неве- рующие] должны быть убиты за их святотатство, за ис- ключением женщин и детей, поскольку они – мусуль- манская собственность[[58]](#footnote-58). Верно, однако, только первое утверждение, поскольку борьба [разрешена] против тех, кто борется с нами, чтобы помешать призывать [людей] в религию Аллаха. Как сказал Всевышний: *«Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не пре- ступайте границы дозволенного. Воистину, Аллах не любит пре- ступников*» (Коран, 2: 190).

Как заявлял Ибн Таймийя:

«Аллах разрешил отнимать жизнь лишь постольку, по- скольку это необходимо пропаганде праведности и до- стойного поведения… Поэтому любые [неверующие], кто не препятствует мусульманам практиковать религию Аллаха, не ранят своим неверием никого, кроме своей собственной души»[[59]](#footnote-59).

Навешивание на всех немусульман ярлыка и объявление перманентного состояния войны безосновательно и полно- стью ошибочно. Это правда, что между исламским государ- ством и враждебными державами может существовать состоя- ние войны, однако враждебность должна быть проявлена до объявления военного положения. Мусульмане, таким обра- зом, должны разграничивать мирное и враждебное, относясь друг к другу соответственно. Это различие было определено Кораном, а позднее и пророком Мухаммадом, и его сподвиж- никами, задолго до того, как была сформулирована доктрина двух территориальных делений. Сура «Ал-Мумтахана» (айаты 8–9) дает совершенно ясно понять, что немусульмане делятся не на одну категорию, а на две, а также заявляет, что иметь с ними дело необходимо по-разному.

«Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливы- ми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах лю- бит беспристрастных» (Коран, 60: 8).

«Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из жилищ и способствовали вашему изгнанию. А те, которые бе- рут их себе в помощники и друзья, являются беззакон- никами» (Коран, 60: 9).

# ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

# ПРИНЦИПЫ И РЕАЛИИ

жихад, как мы утверждали ранее, относится к усилиям, которые человеком прилагаются для поддержания принципов порядка и справедливости. Джихад может осуществляться словом, мирным действием или вой-

Д

ной. Вопрос в том, когда и с использованием какого метода следует практиковать джихад? Эта глава направлена на реше- ние этого вопроса.

### Принципы мира и его стратегия

Если война оправдана в ситуациях, описанных в предыду- щей главе, возникает вопрос, обязаны ли мусульмане воевать в этих ситуациях, независимо от сложившихся обстоятельств, или это просто вопрос допустимости или выбора, и, следова- тельно, мусульманская община осуществляет свое право объ- явить войну в подобных случаях. Для ответа на этот вопрос мы должны разграничить принцип джихада, как постоянного обязательства, возложенного на мусульман, и метод джихада, который должен быть определен после оценки превалирую- щих в данный момент условий и выбора наиболее соответ- ствующего способа джихада для эффективной борьбы с эти- ми условиями. Другими словами, в то время как умма обязана поддерживать принцип джихада и соответствовать его усло- виям, метод соблюдения принципа – это вопрос стратегии. Устранение порабощения и защита человеческой жизни, от- стаивание мусульманского суверенитета и поддержка ислам- ского законодательства являются целями уммы. Принцип джихада обязывает мусульман сохранять и добиваться своих целей. Лучший путь достижения этих целей и самый подхо- дящий метод отстаивания принципа джихада являются, одна- ко, вопросами лидерства и стратегии.

На протяжении всего мекканского периода мусульмане придерживались пацифистского подхода в отношениях со своими противниками, несмотря на физическое насилие и нравственные страдания, причиняемые им курайшитами. По- скольку пацифизм был тогда наилучшим методом для эф- фективного достижения целей мусульман[[60]](#footnote-60). Некоторые могут утверждать, что мусульмане не прибегали к насилию в мек- канский период, поскольку борьба не была разрешена на этой ступени, – этот аргумент легко опровергается, когда мы осо- знаем отсутствие принципа самообороны; в мекканский пе- риод существовала временная приостановка применения это- го принципа, нежели его аннулирование или отвержение. Ра- зумеется, Коран однозначно утверждает, что принцип само- защиты и военной уступчивости является неотъемлемым эле- ментом социальной жизни и фундаментальным принципом, на котором основано развитие человеческой цивилизации.

«…Если бы Аллах не сдерживал одних людей посред- ством других, то земля пришла бы в расстройство…» (Коран, 2: 251).

«…Если бы Аллах не позволил одним людям защи- щаться от других, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Аллаха…» (Коран, 22: 40).

Таким образом, именно мусульманские правители должны оценить ситуацию и взвесить обстоятельства, а также способ- ности мусульманской общины, прежде чем принять решение о применении соответствующего вида джихада. На одном этапе мусульмане могут обнаружить, что джихад через угово- ры и мирное сопротивление является лучшим и наиболее эффективным методом достижения мира, как это было в мек- канский период. На другом этапе фортификация и оборони- тельная тактика могут быть лучшим способом достижения этих целей, как это было в случае битвы ал-Хандак. Существу- ет еще третий этап, когда мусульманское руководство может решить, что тотальная война является наиболее подходящей мерой для установления справедливого мира, как это случи- лось во время войны против арабских отступников.

Выбор метода джихада, однако, не является произвольным решением, он должен учитывать, общую обстановку как в му- сульманской общине, так и у ее противников, в том числе во- енный баланс между мусульманами и их врагами, а также мо- ральный дух мусульманской армии. Коран ограничивает воз- можности мусульман к военной конфронтации с их против- никами двумя соотношениями (десять к одному и два к одно- му), устанавливая верхний и нижний пределы мусульманских сил с точки зрения их людских ресурсов.

«О Пророк! Вдохновляй верующих на сражение. Если будет среди вас двадцать терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет сотня, то они одо- леют тысячу неверующих, потому что они – люди нера- зумеющие» (Коран, 8: 65).

«Теперь Аллах облегчил ваше бремя, ибо Ему известно, что вы слабы. Если среди вас будет сто терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет ты- сяча, то с позволения Аллаха они одолеют две тысячи. Воистину, Аллах – с терпеливыми» (Коран, 8: 66).

Эти айаты явно утверждают, что при благоприятных усло- виях и высоком боевом духе мусульмане могли, в силу своей веры, одержать победу при перевесе десять к одному. Но ко- гда их организация и оснащенность слабы, а боевой дух не дотягивает до оптимальной величины, они должны бороться с перевесом не более чем два к одному. Первую ситуацию иллюстрирует битва при Бадре, когда мусульманская армия разгромила силы, превышающие ее втрое; вторая ситуация была продемонстрирована в битве ал-Хандак, когда мусуль- мане противостояли силе, во много раз более крупной, чем они, избрав укрепление своего города путем выкапывания рва вокруг Медины и тем самым избежав военного столкновения со своими врагами[[61]](#footnote-61).

# Заключение

Очевидно, что классическая доктрина войны и мира не была основана на всеобъемлющей теории. Эта доктрина опи- сывает фактические условия, которые исторически превали- ровали в исламском государстве в византийскую эру и эпоху Аббасидов; и, таким образом, выводит правила, которые от- вечают конкретным историческим требованиям. Отсутствие всесторонней теории войны и мира привело в дальнейшем к серьезным ошибкам в понимании роли войны и реальных целей исламского государства по отношению к немусульман- ским сообществам.

Классическая доктрина ошибочно воспринимает войну как инструмент исламского государства для расширения мусуль- манских территорий и господства над немусульманскими странами. Как было показано в настоящей работе, цели вой- ны – это обеспечение справедливости и ликвидация угнете- ния и тирании. Продвижение ислама должно достигаться пу- тем убеждения и использования мирных методов, а не силой и принуждением. Только когда мирные усилия претерпели неудачу, исламское государство вправе прибегнуть к войне. Однако истинный мир в исламе не означает отсутствие вой- ны, поскольку ислам считает, что настоящий мир может быть достигнут только тогда, когда восторжествовала справедли- вость. И поэтому ислам оправдывает войну против режимов, что препятствуют людям выбирать свои идеи и практиковать свои верования.

И напоследок, хотя это рассуждение было ограничено концепцией войны и мира, оно также может распространять- ся на вопросы, касающиеся объявления войны и заключения мира, такие, например, как договоры, военнопленные и так далее. Многие правила относительно этих проблем основаны на обычаях, традициях и концепциях, свойственных тому ис- торическому периоду, в котором эти правила были впервые сформулированы и, таким образом, имеют исторически огра- ниченное применение.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

*МЕДИНСКОЕ СОГЛАШЕНИЕ*

Мединское соглашение (*Сахифат ал-Мадина*) было написа- но под руководством Пророка ислама и послужило хартией для первого мусульманского государства после прибытия Пророка и принятия им высшего государственного поста в новообразованном городе-государстве Медина.

Это соглашение установило первый плюралистический порядок, при котором была признана равная автономия мно- гоконфессиональных сообществ, включая свободу религии, передвижения, ассоциаций и т.д.

В Соглашении совершенно ясно говорится, что исламская мораль и свод законов не должны навязываться немусульма- нам, а также, что принципы, обязательные для многоконфес- сионального сообщества, должны признавать общие интере- сы для всех.

Текст Соглашения:

*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!*

1. Этот документ (книга) написан пророком Мухаммадом для верующих из племени Курейш города Ясриб, для мусульман и людей, следовавших за ними, а также для тех, кто впослед- ствии присоединились к ним и участвовали с ними в Джиха- де.

2. Все они отличаются от других и составляют одну умму.

3. Мухаджиры из Курейша, согласно своим обычаям (риб’а), вместе участвуют в оплате “дийа” (сумма за кровь) и выкупа за военнопленных (“фидйа”), распределяя его по справедливо- сти и в разумной форме.

4. Племя Бану Ауф, согласно своим обычаям и как было ука- зано выше, совместно участвует в оплате “дийа”, и каждая “таифа” (группа мусульман), входящая в племя на основе принципа справедливости и в разумной форме, принятых у мусульман, принимает участие в выкупе пленных войны.

5. Племя Бану Харис, согласно своим обычаям, и как было указано выше, участвует в оплате “дийа”, и каждая “таифа”, на основе справедливости и в разумной форме, принятых у му- сульман, участвует в выкупе пленных.

6. Племя Бану Саид, согласно своим обычаям, и как было от- мечено выше, участвует в оплате “дийа” и каждая группа, на основе справедливости и в разумной форме, принятых у му- сульман, принимает участие в выкупе пленных.

7. Племя Бану Химам, согласно своим обычаям, и по выше- указанной форме, совместно участвует в оплате “дийа” и каж- дая “зумра” (группа), на основах справедливости и разумно- сти, принятых у мусульман, участвует в выкупе пленных.

8. Племя Бану Наджар, согласно своим обычаям, и как было отмечено выше, участвует в оплате “дийа” и каждая “зумра”, согласно принципам справедливости и разумности, приня- тым у мусульман, участвует в выкупе пленных.

9. Племя Бану Амр Бин Ауф, согласно своим обычаям, в вы- шеуказанной форме, участвует в оплате “дийа” и каждая группа, согласно принципам справедливости и разумности, принятым у мусульман, участвует в выкупе пленных.

10. Племя Бану Набит, согласно своим обычаям, в указанной форме, совместно участвует в оплате “дийа” и каждая его группа, по справедливости и разумности, принятых у мусуль- ман, участвует в выкупе пленных.

11. Племя Бану Аус, согласно своим обычаям, в выше отме- ченной форме, совместно выплачивает “дийа” и каждая “тайфа” (“зумра”), по принципу справедливости и разумно- сти, принятых у мусульман, участвует в оплате “фийда”.

12. Верующие не должны оставлять в беде любого из своих, кто испытывает финансовую трудность и имеют много детей, и должны, в лучшей и приемлемой формах оплатить их дол- ги за “дийа” и “фийда”.

12В. Ни один верующий не должен заключать сепаратный договор с другим верующим.

13. Богобоязненные верующие должны вместе выступить против любой вражды среди них, любого несправедливого действия, направленного против какого-либо учреждения (ор- ганизации) или права, а также против любого действия, лю- бого лица, направленного на создание неразберихи среди них. Если этот человек явится даже сыном одного из них, то все они должны (руки их всех должны подняться) выступить против него.

14. Ни один верующий не может убивать другого верующего ради одного гяура (неверующего) и не должен оказывать по- мощь гяуру против верующего.

15. Защита и покровительство Аллаха едины для каждого из верующих; если даже самый незначительный верующий пользуется этой защитой и этим покровительством, то это считается общим для всех, ибо все верующие, в отличие от других, являются братьями (друзьями).

16. Не причиняйте зло тем евреям, которые подчиняются нам, и не оказывайте помощь тем, кто выступает против них.

17. Мир (примирение) един для всех верующих. Ни один ве- рующий в войне во имя Аллаха не может заключить мир (пе- ремирие) с другими. Подобный мир (перемирие) может быть достигнуто лишь на основах справедливости и общности всех верующих. Сепаратный мир за спиной самих верующих недопустим.

18. Все воины, участвующие вместе с нами в войне будут че- редоваться между собой.

19. Верующие вместе обязаны мстить за кровь, пролитую ими во имя Аллаха.

20. Богобоязненные верующие на самом правильном и луч- шем путях.

20В. Ни один мушрик (язычник) не может брать под свою защиту богатство и личность лица из племени Курейш и не может препятствовать в этом другому верующему.

21. Если неопроверженными фактами будет доказана при- частность какого-либо лица в смерти какого-либо верующего без причин, то будет применено право мести, все верующие выступают против убийцы. Только в этом случае их действия по осуществлению мести считаются дозволенными (“халал”). Кроме этого случая, подобные действия верующих будут не- дозволенным (“харам”).

22. Оказание помощи любому человеку, творящему зло, или же предоставление ему убежища одним из верующих, при- нимающих и выполняющих содержание данного документа (акта) и верующих в Аллаха и Судный день, – не “халал”. Ли- цо, оказавшее подобному человеку помощь или же предоста- вившее ему убежище, будет наказано в Судный день прокля- тием Аллаха и Его гневом. Тогда его покаяние и возмещения не будут приняты.

23. По всем спорным вопросам (вещам) необходимо обра- щаться ко Всевышнему и Мухаммаду.

24. Евреи, как и верующие, обязаны сами участвовать в расхо- дах войны, пока она продолжается.

25. Евреи племени Бану Ауф вместе с верующими составля- ют одну группу. Религия евреев – своя, верующих – своя. Евреи останутся при своей, мусульмане при своей религиях. Сюда (в это понятие) входят они сами и их друзья. Это так и для них, и для их друзей.

25В. Если кто-то из них совершит несправедливый поступок или же проступок, то он навредит самому себе и членам своей семьи.

26. (Правила) определения для евреев племени Бану Наджар такие же, как и для евреев племени Бану Ауф.

27. (Правила) определения для евреев племени Бану Харис такие же, как и для евреев племени Бану Ауф.

28. (Правила) определения для евреев племени Бану Саида такие же, как и для евреев племени Бану Ауф.

29. (Правила) определения для евреев племени Бану Джузам такие же, как и для евреев племени Бану Ауф.

30. (Правила) определения для евреев племени Бану Аус такие же, как и для евреев племени Бану Ауф.

31. (Правила) определения для евреев племени Бану Са’лаба такие же, как и для евреев племени Бану Ауф. Однако, если кто-то из них совершит несправедливый поступок или же проступок, то навредит самому себе и членам своей семьи.

32. Джафна – один из ветвей племени Са’лаба. С этой точки зрения она (Джафна) будет приравнена к племени Са’лаба.

33. (Правила) определения для евреев племени Бану Шутейба такие же, как и для евреев племени Бану Ауф. Нет сомнения в том, что добрые дела лучше, чем худшие.

34. Друзья племени Са’лаба будут приравнены (оценены) точ- но так же, как члены этого племени.

35. Лица, присоединившиеся к евреям (их родственники), и связанные с ними, такие же, как и евреи.

36. Никто из них (евреев) без разрешения Мухаммада, не мо- жет участвовать в военных походах.

36В. Запрещена месть за раненого. В случае, если кто-то убь- ет человека, то поставит себя и членов своей семьи под ответ- ственность. Подобные действия против несправедливого че- ловека – исключение. Аллах рядом с тем, кто наилучшим об- разом и верно ведет себя.

37. В условиях войны евреи несут своих расходы, а мусульмане – свои. Безусловно, при объявлении войны владельцам этого документа, они будут помогать друг другу. Основными между ними должны быть наставления и желание добра. Безусловно, добро лучше чем зло. Никто не должен совершать зло против своего союзника; безусловно, угнетенному обязательно будет оказана помощь.

38. Евреи будут участвовать в расходах лишь за время участия в войне вместе с мусульманами.

39. Для тех, кто упоминается в этом документе (акте) внутрен- няя территория долины Ясриб (Джауф) является святым (ха- рам) местом.

40. Лицо, находящееся под защитой (“джарр”) является точно таким, как его защитник, если он не творит вред и не совер- шает зло.

41. Никто из слуг (он или она) не может быть взят под защиту без разрешения хозяина.

42. При возникновении какого-либо случая или конфликта среди владельцев этого документа, если имеется опасение его разрушительного действия среди них, то он будет вынесен на суд (разрешение) Всевышнего Аллаха и посланника Аллаха – Мухаммада. Нет сомнения в том, что Аллах доволен теми, кто выполняет данный документ и делает добро своим лозунгом.

43. В обратном случае ни курейшитам, ни лицам, оказавшим им помощь, не будет оказана помощь.

44. Между ними (мусульманами и евреями) будет взаимопо- мощь против тех, кто нападает на Ясриб.

45. Если они (евреи) будут приглашены / призваны (со сто- роны мусульман) на мирное соглашение или для участия в мирном соглашении, они должны подписать его или принять участие в нем. Если они (евреи) предложат то же самое му- сульманам, то вправе требовать от мусульман ответить на их предложение положительно. Воюющие во имя религии – ис- ключение.

45В. Каждый несет ответственность за свой участок.

46. Условия и правила, указанные /определенные/ данным документом для его владельцев одинаково полностью и ак- тивно будут применены добрыми намерениями к евреям пле- мени Аус, т.е. к ним самим и их друзьям со стороны владельцев документа. Лица, получившие прибыль незаконным путем, наносят ущерб самим себе. Несомненно, добро лучше, чем зло. Выгода, заработанная человеком, принадлежит только ему. Аллах всегда доволен теми, кто наиболее точно и полно будет соблюдать все пункты данного документа.

47. Данный документ (акт) не будет препятствием (преградой) в деле наказания совершившего зло и злого человека. Уходя- щие из Медины, так же как и остающиеся в городе, одинаково будут в безопасности. Покровительство Аллаха для тех, кто верит в Него, делает добро, отказывается от дурных поступков и зла, и Мухаммад посланник – Аллаха.

# ПРИМЕЧАНИЯ

1. Muhammad Talaat al-Ghunaimi. The Muslim Conception of Inter- national Law and the Western Approach (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1399/1978). P.156; and Ibn Rushd, Chap- ter on Jihad, in BidҐyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqta|id, trans. Rudolph Peters in Jihad in Mediaeval and Modern Islam (Belgium: E.J. Brill, 1938/1977). P. 24.

2. Доктрина была подвергнута критике со стороны некоторых современных ученых, таких как Мухаммад Абу Захр, Махмуд Шальтут и Мухаммад ал-Гунайми.

3. Al-Ghunaimi. Pp.138‒139; and Ibn Rushd. Pp. 24‒25, and 61.

4. «Религия» – это перевод арабского термина «ад-Дин», кото- рый также обозначает «правосудие», «ответственность», «соблюдение требований» и «долговое обязательство».

5. Zakiyy al-Din al-Mundhiri, ed., Mukhtasar Sahih Muslim, ed. Na- sir al-Din al-Albani. 2nd edn. Al-Maktab al-Islami wa Dar al- Arabiyyah, 1392/1972. P. 8.

6. Ibn Rushd. P. 24.

7. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. Tafsir al-Tabari. Cairo: Dar al- Maarif, n.d. Vol. 3. Pp. 572‒574; and Fakhr al-Din al-Razi. Al- Tafsir al-Kabir. Cairo: Abd al-Rahim Muhammad, 1938). Vol. 5. P. 145.

8. Это подтверждается в айате: «…Если кто посягнул на вас, то и вы посягните на него, подобно тому, как он посягнул на вас…» (Коран, 2: 194).

9. Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi. Jami Ahkam al-Qur’an. Cairo: Matbaah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1354/1935. Vol. 2. P. 348.

10. Ibid.

11. В соответствии с положениями исламского права при от- сутствии иных подтверждающих доказательств (караин), значение, переданное утверждениями в тексте (ибара ан-насс) превалирует над любым другим значением, полученным путем извлечения признаков (ишара), выводов (далала) или умозаключений (муктада) из текста. Предыдущее толкование вследствие этого туманно и открыто для изучения, ибо оно неоправданно замалчивает (туаттил) прямой смысл айата. См.: Abd al-Wahhab Khallaf, Ilm Usul al-Fiqh. Al-Dar al-Kuwaytiyyah, 1388/1968. Pp. 143‒153; and Abd al-Malik ibn Abdullah al-Juwayni. Al-Burhan fi Usul al-Fiqh, ed Abd al- Aziz al-Dib. Cairo: Dar al-Ansar, 1400/1979. Vol. I. P. 551.

12. Al-Tabari. Tafsir. Vol. 3. P. 285.

13. Абу Ханифа, аш-Шафии и Малик различают арабов- язычников и неарабов-многобожников и считают, что ай- аты суры «Ат-Тауба» применимы только к первым. См.: Ali ibn Muhammad al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah. Cairo: Dar al-Fikr, 1404/1983. P. 124; Ibn Rushd. P.24; and Muham- mad ibn Idris al-Shafii. Al-Risalah, ed. Ahmad Shakir (n.p., 1309/1891). Pp. 430‒432.

14. Khallaf. P. 191.

15. Al-Mundhiri. P. 9.

16. Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj. Cairo: Al-Tiba’ah al-Muniriyyah, 1397/1976. P. 9.

17. Ibid. P. 139.

18. Ibn Rushd. Pp. 23‒24.

19. Например, «…Сражайтесь с “людьми Писания” до тех пор, пока они не выплатят джизью» или любое другое заявление, которое было бы сформулировано таким образом, чтобы включать «людей Писания» в целом, т.е. структура предложения была бы следующей: «бороться с теми, кто… или «бороться с теми из “людей Писания”, кто…» вместо «бороться с теми, кто… из “людей Писания”», союз «of», который обычно переводится как «из», в арабском языке используется для конкретизации и отделения одной группы людей или вещей от другой, см.: Al-Juwayni. Vol. 1. P. 191.

20. Al-Mawardi. P. 124.

21. Ibid. Pp. 125‒126.

22. Kamil Salamah al-Daqs. Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam. Jed- dah: Dar al-Shuruq, 1396/1976. P. 302.

23. Ibid.

24. Ibid., citing Tarikh al-Tabari. Vol. 3. P. 236.

25. Al-Daqs. P.303, citing Futuh al-Buldan. P. 166.

26. Al-Daqs. P. 308.

27. Ibn Rushd. P. 11; Majid Khadduri. War and Peace in the Law of Islam. NY: AMS Press, 1400/1979. P. 256; and Fathi al-Ghayth. Al-Islam wa al-Habashah Abra al-Tarikh. Cairo: Maktabah al- Nahdah al-Masriyyah, n.d. P. 57, citing Al-Sirah al-Halabiyah. Vol. 3. P. 294.

28. T.W. Arnold. The Preaching of Islam. London: Constable and Company, 1332/1913. P. 113.

29. Ibid. Pp. 113‒114; Muhammad Haykal. The Life of Muhammad, trans. Ismail al-Faruqi. North American Trust Publications, 1397/1976. Pp. 97‒101; and Ibn Hisham. Sirat ibn Hisham, in Mukhtasar Sirah ibn Hisham, ed. Abdal Salam Harun. Beirut: Al- Majma al-Ilmi al-Arabi al-Islami, n.d. Pp. 81‒87.

30. Классическое определение «Дар ал-Ислам» было сформу- лировано первыми мусульманскими юристами и обознача- ет территории, на которых действует исламское право. См.: Al-Daqs. Pp. 126–128; Khadduri. War and Peace. P. 62; and al- Ghunaimi. Pp. 155‒158. Некоторые юристы, такие, как аш- Шаукани, расширяют понятие исламской территории, включая любую область, где могут безопасно проживать мусульмане, «даже, если территория не находится под му- сульманским управлением», цитата в работе: al-Ghunaimi. Pp. 157–158.

31. Zahir Riyad. Al-Islam fi Ethyubiya. Cairo: Dar al-Marifah, 1384/1964. P. 46.

32. Ibn al-Athir. Al-Kamil fi al-Tarikh. Cairo: Al-Tibaah al- Muniriyyah, 1349/1930. Vol. 2. P. 145.

33. Маджид Каддури перевел текст письма, которое ан-Над- жаши предположительно отправил Пророку. В письме го- ворится: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного. Мухаммаду, посланнику Аллаха, мир тебе. Пусть Аллах укроет тебя своим милосердием и в избытке дарует тебе благословение. Нет бога, кроме Аллаха, что привел меня в ислам. Я прочел твое письмо. То, что ты говоришь об Иисусе – истинная вера, ибо он не сказал ничего кроме этого. Я свидетельствую о своей вере в Царя небесного и земного. Я серьезно обдумал твой совет… и говорю, что ты посланник Господа, и поклялся в этом в присутствии Джафара и принял ислам пред ним. Я приобщаюсь к поклонению Господину миров. О Пророк, я отправляю своего сына в качестве своего посланника для твоей священной миссии. Я подтверждаю, что твои слова истинны» (См.: Khadduri. War and Peace. Pp. 205–206).

34. Ibn Hisham. Pp. 214‒215; and Haykal. Pp. 300‒302.

35. Ibn Hisham. Pp. 256‒260; and Haykal. Pp. 346‒354.

36. Ibn Hisham. P. 140; and Haykal. P. 180.

37. Ibn Hisham. P.142; and Haykal. P. 181.

38. Haykal. Pp. 191–193.

39. Ibid. Pp. 244‒245, and Ibn Hisham. P. 175.

40. Haykal. Pp. 300‒301; and Ibn Hisham. P. 214.

41. Haykal. P.284; and al-Daqs. P. 287.

42. Al-Daqs. P. 287.

43. Haykal. P. 387.

44. Al-Daqs. Pp. 287‒288, citing Ibn Taymiyyah “Risalah al-Qital” in Majmu ah al-Rasail al –Najdiyah. Pp. 126‒128.

45. Al-Daqs. Pp. 128–129.

46. Muhammad Abu Zahrah. Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam. Cai- ro: 1384/1964. P. 51, quoted in al-Ghunaimi. P. 202.

47. Al-Qurtubi. Vol. 5. Pp. 407–412.

48. Когда существует несоответствие между твердым (кати) и нетвердым (занни) правилом, твердое превалирует. Многие ведущие юристы, такие, как аш-Шафии и Ибн Таймийя, утверждают, что айат Корана может быть отменен только другим айатом Корана. См.: Al-Shafii. Pp. 106‒107; and Salah ibn Abd al-Aziz al-Mansur. Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah, n.p., 1400/1980). Vol. 1. P. 227, and vol. 2. P. 168.

49. Твердое правило (мухкам) определяется мусульманскими правоведами как утверждение, значение которого ясно и недвусмысленно, так, что его нельзя считать предметом текстуального толкования (тавил). См.: Khallaf. P. 168.

50. В соответствии с нормами исламского права, твердое пра- вило (мухкам) не подлежит отмене. См.: Khallaf. P. 168. Ал- Газали утверждает, что только айат, который выводит юридическое или практическое правило, соответствующее исламскому законодательству (хукм шари), может быть предметом отмены, в то время, как айаты, которые приво- дят общие факты (хукм акл), таковыми быть не могут. См.: Abu Hamid al-Ghazali. Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul. Cairo: Al- Matbaah al-Amiriyyah, 1322/1804.

51. Yahya ibn Sharaf al-Din al-Nawawi. Forty Hadith, trans. Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies. Beirut: Dar al- Qur’an al-Karim, 1386/1976. P. 59.

52. Al-Mawardi. P. 192.

53. Ibid. P. 53.

54. Ibid.

55. Haykal. P. 397, and Ibn Hisham. P. 277.

56. Sayyid Qutb. Milestones. Cedar Rapids: Unity Publishing Co., n.d. P.55.

57. Majid Khadduri. The Islamic Law of Nations: Shaybani’s Siyar. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1386/1966. P. 154; and Ibn Rushd. P. 22.

58. Замечание относительно женщин и детей как собственно- сти мусульманина не отражает чистое восприятие исламом человеческого достоинства. Следует отметить, что, хотя исламское законодательство не отказывается от практики порабощения военнопленных, которая была обычным правилом среди арабов, так же как и среди других народов во времена Пророка, это также поощрялось не всеми. Напротив, ислам повысил статус рабов от простой «соб- ственности» до лиц, обладающих определенными челове- ческими правами, установив несколько способов, с помо- щью которых раб мог быть освобожден, как, например, му- катаба (заключение с хозяином договора об освобожде- нии) и каффара (акт выкупа). Коран устанавливает два спо- соба обращения с военнопленными: они могут быть как выкуплены, так и освобождены в качестве милости или доброй воли: «…Когда же вы ослабите их, то крепите оковы. А потом или милуйте, или же берите выкуп до тех пор, пока война не сложит свое бремя…» (Коран, 47: 4). Эта практика рабовладения, таким образом, не должна рассматриваться как обязанность мусульман, скорее, как обычай, к которому шариат был толерантен и от которого мусульмане могли отказаться, если бы посчитали его вредным для дела исла- ма.

59. Ibn Taymiyyah. Al-Siyasah al-Shariyyah. Dar al-Katib al-Arabi, n.d. Pp. 131‒132.

60. Qutb. Pp. 65‒67.

61. Haykal. P. 303; and Ibn Hisham. P. 215.

# Список литературы

ARABIC

Abu Yusuf. *Kitab al-Kharaj*. Cairo: Al-Tibaah al-Muniriyyah, 1976. al Daqs, Kamil Salamah. *Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam*. Jeddah: Dar al-Shuruq, 1976.

al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul*. Cairo: Al- Matbaah al-Amiriyyah, 1904.

al-Ghayth, Fathi. *Al-Islam wa al-Habashah Abra al-Tarikh*. Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Masriyyah, n.d.

Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Cairo: Al-Tibaah al-Muniriyyah, 1349 AH.

Ibn Hisham. *Sirah Ibn Hisham. In Tahdhib Sirah Ibn Hisham*, edited by Abd al-Salam Harun. Beirut: Al-Majma al-Arabi al-Islami, n.d. al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abdullah. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, edited by Abd al-Aziz al-Dib. Cairo: Dar al-Ansar, 1980.

Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Shariyyah*. Dar al-Katib al-Arabi, n.d. Khallaf, Abd al-Wahhab. Ilm Usul al-Fiqh. Al-Dar al-Kuwaytiy- yah, 1968.

al-Mansur, Salah ibn Abd al-Aziz. *Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah*. n.p., 1980.

al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Cairo: Dar al-Fikr, 1983.

al-Mundhiri, Zakki al-DÏn, ed. *Mukhtasar Sahih Muslim*, edited by Nasir al-Din al-Albani, 2nd edn. Al-Maktab al-Islami wa Dar al- Arabiyyah, 1972.

al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. *Jami Ahkam al-Qur’an*. Cairo: Matbaah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1935.

al-Razi, Fakhr al-DiÏn. *Al-Tafsir al-Kabir*. Cairo: Abd al-Rahim Muhammad, 1938.

Riyad, Zhir. *Al-Islam fi Ethyubiya*. Cairo: Dar al-Marifah, 1964.

al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Tafsir al-Tabari.* Cairo: Dar al- Marifah, n.d.

al-Shafii, Muhammad ibn Idris. *Al-Risalah,* edited by Ahmed Shakir, n.p., 1891.

ENGLISH

Abu Sulayman, AbdulHamid. *The Islamic Theory of International Rela- tions: Directions for Islamic Methodology and Thought*. Herndon,Va.: The International Institute of Islamic Thought, 1987.

Arnold, T.W. *The Preaching of Islam*. London: Constable and Com- pany, 1913.

Haykal, Muhammad H. *The Life of Muhammad*, trans. by Ismail al- Faruqi, 8th edn. North American Trust Publications, 1976.

al-Ghunaimi, Muhammad Talaat. *The Muslim Conception of Interna- tional Law and the Western Approach*. The Hague, Netherlands: Mar- tinus Nijhoff, 1978.

Ibn Rushd, “Chapter on Jihad,” in *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, trans. by Rudolph Peters in Jihad in Mediaeval and Modern Islam. Belgium: E.J. Brill, 1977.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. New York: AMS Press, 1979.

*The Islamic Law of Nations: Shaybani’s Siyar*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1966.

al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf al-Din. *Forty Hadith*, trans. by Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies. Beirut/Damascus: Dar al- Qur’an al-Karim, 1976.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. Cedar Rapids, Ia: Unity Publishing Co., n.d.

# ГЛОССАРИЙ

***Аббасиды***: династия, которая правила с середины II века по исламскому календарю до VIII века. Особенно доминировали в Центрально-Ближневосточном регионе: Сирия, Ливан, Па- лестина, Иордания, Египет, Иран, Ирак и Аравийский полу- остров.

***Абу Ханифа***: юрист II века (по хиджре), основатель первой школы фикха.

***Абу Убайда***: генерал, возглавивший мусульманские армии в завоевании Византийской империи во время правления пер- вого халифа – Абу Бакра.

***Абу Юсуф***: юрист, служивший в качестве главного судьи во время правления третьего халифа Аббасидов.

***Абиссиния***: сильное королевство, процветавшее в четвертом и шестом столетии хиджры в Северо-Восточной Африке, в районе современных Эфиопии и Эритреи.

***Ахкам***: мн.ч. от *хукм*, см.: *хукм*.

***Ал-Табари***: мусульманский историк, создавший первый объ- емный труд, описывающий историю раннего мусульманства. ***Аман***: разрешение на въезд на мусульманскую территорию (*дар ал-Ислам*), исторически выдавалось мусульманину, про- живавшему на территории войны (*дар ал-Харб*).

***Бану Кайнука***: иудейский клан, проживавший в Медине во времена Пророка.

***Дар ал-Харб***: политическое сообщество, участвующее в во- енных действиях и являющееся врагом мусульман. Террито- рия войны, территория неверия

***Дар аль-Ислам***: территория, на которой преобладает му- сульманское право. Территория ислама.

***Фикх***: термин, относящийся к различным доктринам и пра- вилам, полученным из источников ислама мусульманскими правоведами.

***Футух ал-Булдан***: объемная книга IV века хиджры, написан- ная мусульманским историком ал-Баладхури. В книге по- дробно описана жизнь в различных мусульманских городах.

***Хадис***: записанная традиция Пророка Мухаммада.

***Хиджра***: буквальное значение слова – эмиграция. Как прави- ло, обозначает эмиграцию первых мусульман из Мекки в Ме- дину. Это событие знаменует собой начало мусульманского календаря.

***Худайбийя***: место недалеко от Мекки, где был подписан важ- ный мирный договор (Исламская Конституция) между первы- ми мусульманами и курайшитами.

***Хукм***: правило шариата. Хукм может быть как общим прави- лом (*хукм ам*), так и специальным (*хукм хасс*).

***Ибарах ал-Насс***: прямой смысл высказывания.

***Джафар ибн Аби Талиб***: спутник Пророка, который пере- селился в Абиссинию.

***Джизья***: налог, исторически налагаемый на членов нему- сульманской общины.

***Хандак***: траншея, вырытая вокруг города в оборонительных целях; одно из сражений мусульман.

***Харадж***: налог, взимаемый с плодородных земель, или вест- ник.

***Медина***: город в Западной Аравии к северу от Мекки, где Пророком была основана первая исламская община.

***Мединский***: прилагательное от Медина.

***Мекка***: город в Западной Аравии, где родился Пророк. Мекка – это центр, к которому мусульмане поворачиваются лицом во время ежедневных молитв и место ежегодного паломничества (*хадж*).

***Мекканский***: прилагательное от Мекка.

***Малик***: Малик ибн Анас – мусульманский правовед и основа- тель одной из четырех основных школ фикха.

***Мансух***: айаты Корана, которые считаются отмененными другими айатами.

***Маварди***: мусульманский правовед, живший в IV веке хиджры в халифате Аббасидов.

***Мухаммад ибн ал-Хасан***: ведущий мусульманский правовед ханафитской школы фикха.

***Мухкам***: твердое правило шариата; означает, что это правило имеет четкое значение и отсутствие противоречий в отноше- нии применения.

***Мушрик***: многобожник, поклоняющийся идолам.

***Мутах***: город в современной Иордании, который был местом первой битвы между армиями Византии и мусульман.

***Наджаши***: Царь Абиссинии во времена Пророка. Сочув- ствовал мусульманам и давал защиту тем мусульманам, кто искал убежища в его стране.

***Насс***: буквально означает «текст». Обычно используется в отношении текста Корана.

***Коран***: Книга, мусульмане считают, что это – Слово Аллаха, ниспосланное пророку Мухаммаду.

***Курейш (курайшит)***: курайшиты (курейшиты) правящее племя древней Мекки; из купцов этого племени происходит Пророк.

***Ридда***: акт отречения от ислама, отступничество.

***Салат***: пятикратная молитва.

***Салам***: мир.

***Сарахси***: мусульманский правовед ханафитской школы. ***Шафии***: ведущий мусульманский правовед и основатель второй школы фикха суннитской ветви ислама.

***Шам***: территория Сирии, Ливана, Иордании и Палестины.

***Шариат***: исламское право.

***Сийар***: термин, используемый ханафитскими законниками для обозначения постановлений, регулирующих цели и ме- тоды войны.

***Сунна***: предание, излагающее примеры жизни Пророка. ***Сурака ибн Амр***: член клана курайшитов, который пытался пленить Пророка во время его исхода из Мекки в Медину. Позже он принял ислам и сражался в мусульманской армии при завоевании Персии.

***Сура***: глава Корана.

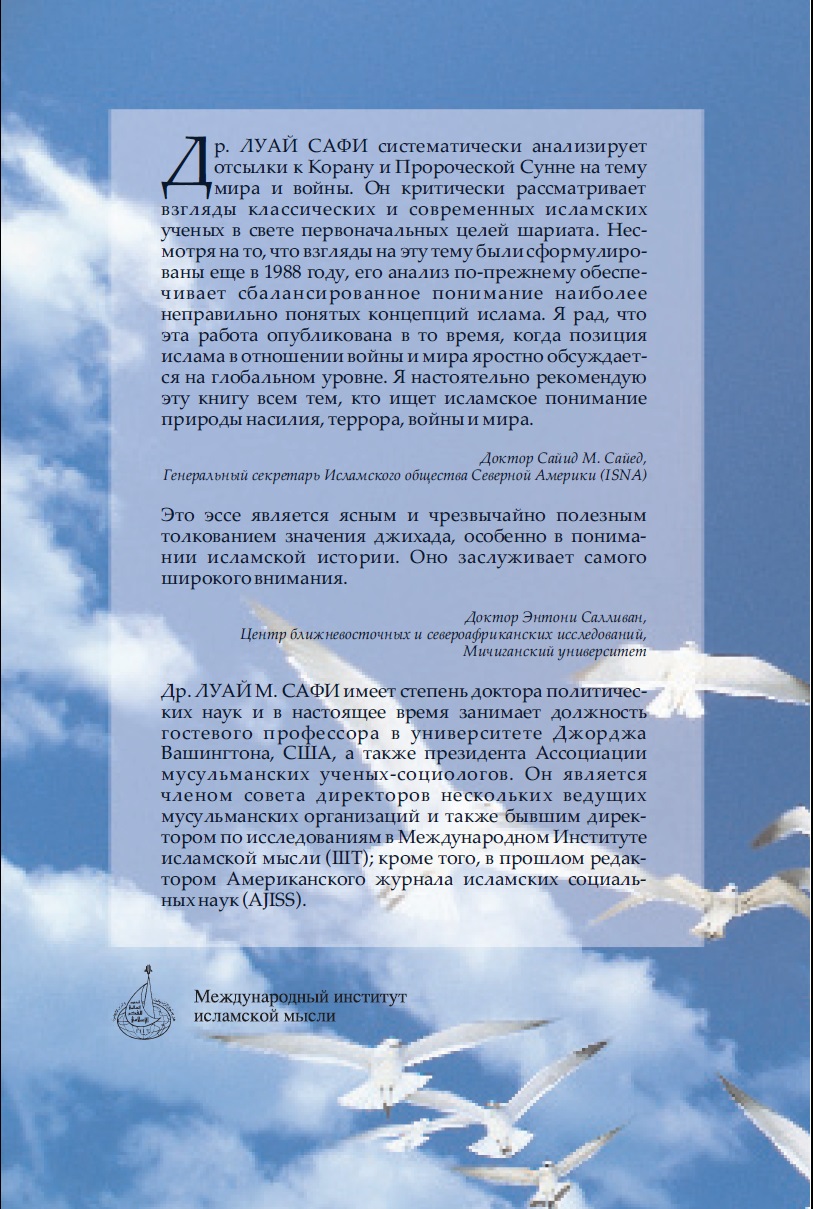
***Тавил***: метод толкования Корана.

***Удван***: агрессия.

***Умма***: община верующих, часто используется для обозначе- ния мусульманского сообщества.

***Усул ал-фикх***: исламская юриспруденция.

***Закят***: обязательная милостыня, выплачиваемая мусульмана- ми. Один из пяти столпов ислама.



1. Muhammad Talaat al-Ghunaimi. *The Muslim Conception of Inter- national Law and the Western Approach* (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1399/1978). P.156; and Ibn Rushd, Chapter on *Jihad,* in *BidҐyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqta|id,* trans. Rudolph Peters in *Jihad in Mediaeval and Modern Islam* (Belgium: E.J. Brill, 1938/1977). P. 24. [↑](#footnote-ref-1)
2. Доктрина была подвергнута критике со стороны некоторых современных ученых, таких как Мухаммад Абу Захр, Махмуд Шальтут и Мухаммад ал-Гунайми. [↑](#footnote-ref-2)
3. Al-Ghunaimi. Pp.138‒139; and Ibn Rushd. Pp. 24‒25, and 61. [↑](#footnote-ref-3)
4. «Религия» – это перевод арабского термина «ад-Дин», который также обозначает «правосудие», «ответственность», «соблюдение требований» и «долговое обязательство». [↑](#footnote-ref-4)
5. Zakiyy al-Din al-Mundhiri, ed., *Mukhtasar Sahih Muslim,* ed. Na- sir al-Din al-Albani. 2nd edn. Al-Maktab al-Islami wa Dar al- Arabiyyah, 1392/1972. P. 8. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibn Rushd. P. 24. [↑](#footnote-ref-6)
7. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Tafsir al-Tabari.* Cairo: Dar al- Maarif, n.d. Vol. 3. Pp. 572‒574; and Fakhr al-Din al-Razi. *Al- Tafsir al-Kabir.* Cairo: Abd al-Rahim Muhammad, 1938). Vol. 5. P. 145. [↑](#footnote-ref-7)
8. Это подтверждается в айате: «…*Если кто посягнул на вас, то и вы посягните на него, подобно тому, как он посягнул на вас*…» (Коран, 2: 194). [↑](#footnote-ref-8)
9. Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi. Jami Ahkam al-Qur’an. Cairo: Matbaah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1354/1935. Vol. 2. P. 348. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid. [↑](#footnote-ref-10)
11. В соответствии с положениями исламского права при отсутствии иных подтверждающих доказательств (*караин*), значение, переданное утверждениями в тексте (*ибара ан-насс*) превалирует над любым другим значением, полученным путем извлечения признаков (*ишара*), выводов (*далала*) или умозаключений (*муктада*) из текста. Предыдущее толкование вследствие этого туманно и открыто для изучения, ибо оно неоправданно замалчивает (*туаттил*) прямой смысл айата. См.: Abd al-Wahhab Khallaf, Ilm Usul al-Fiqh. Al-Dar al-Kuwaytiyyah, 1388/1968. Pp. 143‒153; and Abd al-Malik ibn Abdullah al-Juwayni. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed Abd al- Aziz al-Dib. Cairo: Dar al-Ansar, 1400/1979. Vol. I. P. 551. [↑](#footnote-ref-11)
12. Al-Tabari. *Tafsir*. Vol. 3. P. 285. [↑](#footnote-ref-12)
13. Абу Ханифа, аш-Шафии и Малик различают арабов- язычников и неарабов-многобожников и считают, что ай- аты суры «Ат-Тауба» применимы только к первым. См.: Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah.* Cairo: Dar al-Fikr, 1404/1983. P. 124; Ibn Rushd. P.24; and Muham- mad ibn Idris al-Shafii. *Al-Risalah*, ed. Ahmad Shakir (n.p., 1309/1891). Pp. 430‒432. [↑](#footnote-ref-13)
14. Khallaf. P. 191. [↑](#footnote-ref-14)
15. Al-Mundhiri. P. 9. [↑](#footnote-ref-15)
16. Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*. Cairo: Al-Tiba’ah al-Muniriyyah, 1397/1976. P. 9. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid. P. 139. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibn Rushd. Pp. 23‒24. [↑](#footnote-ref-18)
19. Например, «…Сражайтесь с “людьми Писания” до тех пор, пока они не выплатят джизью» или любое другое заявление, которое было бы сформулировано таким образом, чтобы включать «людей Писания» в целом, т.е. структура предложения была бы следующей: «бороться с теми, кто… или «бороться с теми из “людей Писания”, кто…» вместо «бороться с теми, кто… из “людей Писания”», союз «of», который обычно переводится как «из», в арабском языке используется для конкретизации и отделения одной группы людей или вещей от другой, см.: Al-Juwayni. Vol. 1. P. 191. [↑](#footnote-ref-19)
20. Al-Mawardi. P. 124. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid. Pp. 125‒126. [↑](#footnote-ref-21)
22. Kamil Salamah al-Daqs. *Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam.* Jed- dah: Dar al-Shuruq, 1396/1976. P. 302. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid., citing *Tarikh al-Tabari*. Vol. 3. P. 236. [↑](#footnote-ref-24)
25. Al-Daqs. P.303, citing *Futuh al-Buldan*. P. 166. [↑](#footnote-ref-25)
26. Al-Daqs. P. 308. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibn Rushd. P. 11; Majid Khadduri. *War and Peace in the Law of Islam*. NY: AMS Press, 1400/1979. P. 256; and Fathi al-Ghayth. *Al-Islam wa al-Habashah Abra al-Tarikh*. Cairo: Maktabah al- Nahdah al-Masriyyah, n.d. P. 57, citing *Al-Sirah al-Halabiyah*. Vol. 3. P. 294. [↑](#footnote-ref-27)
28. T.W. Arnold. *The Preaching of Islam*. London: Constable and Company, 1332/1913. P. 113. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid. Pp. 113‒114; Muhammad Haykal. *The Life of Muhammad*, trans. Ismail al-Faruqi. North American Trust Publications, 1397/1976. Pp. 97‒101; and Ibn Hisham. *Sirat ibn Hisham, in Mukhtasar Sirah ibn Hisham*, ed. Abdal Salam Harun. Beirut: Al- Majma al-Ilmi al-Arabi al-Islami, n.d. Pp. 81‒87. [↑](#footnote-ref-29)
30. Классическое определение «Дар ал-Ислам» было сформулировано первыми мусульманскими юристами и обозначает территории, на которых действует исламское право. См.: Al-Daqs. Pp. 126–128; Khadduri. *War and Peace*. P. 62; and al- Ghunaimi. Pp. 155‒158. Некоторые юристы, такие, как аш-Шаукани, расширяют понятие исламской территории, включая любую область, где могут безопасно проживать мусульмане, «даже, если территория не находится под мусульманским управлением», цитата в работе: al-Ghunaimi. Pp. 157–158. [↑](#footnote-ref-30)
31. Zahir Riyad. *Al-Islam fi Ethyubiya*. Cairo: Dar al-Marifah, 1384/1964. P. 46. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Cairo: Al-Tibaah al- Muniriyyah, 1349/1930. Vol. 2. P. 145. [↑](#footnote-ref-32)
33. Маджид Каддури перевел текст письма, которое ан-Наджаши предположительно отправил Пророку. В письме говорится: «*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного. Мухаммаду, посланнику Аллаха, мир тебе. Пусть Аллах укроет тебя своим милосердием и в избытке дарует тебе благословение. Нет бога, кроме Аллаха, что привел меня в ислам. Я прочел твое письмо. То, что ты говоришь об Иисусе – истинная вера, ибо он не сказал ничего кроме этого. Я свидетельствую о своей вере в Царя небесного и земного. Я серьезно обдумал твой совет… и говорю, что ты посланник Господа, и поклялся в этом в присутствии Джафара и принял ислам пред ним. Я приобщаюсь к поклонению Господину миров. О Пророк, я отправляю своего сына в качестве своего посланника для твоей священной миссии. Я подтверждаю, что твои слова истинны*» (См.: Khadduri. *War and Peace*. Pp. 205–206). [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibn Hisham. Pp. 214‒215; and Haykal. Pp. 300‒302. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibn Hisham. Pp. 256‒260; and Haykal. Pp. 346‒354. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ibn Hisham. P. 140; and Haykal. P. 180. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibn Hisham. P.142; and Haykal. P. 181. [↑](#footnote-ref-37)
38. Haykal. Pp. 191–193. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid. Pp. 244‒245, and Ibn Hisham. P. 175. [↑](#footnote-ref-39)
40. Haykal. Pp. 300‒301; and Ibn Hisham. P. 214. [↑](#footnote-ref-40)
41. Haykal. P.284; and al-Daqs. P. 287. [↑](#footnote-ref-41)
42. Al-Daqs. P. 287. [↑](#footnote-ref-42)
43. Haykal. P. 387. [↑](#footnote-ref-43)
44. Al-Daqs. Pp. 287‒288, citing Ibn Taymiyyah “Risalah al-Qital” in *Majmu ah al-Rasail al –Najdiyah*. Pp. 126‒128. [↑](#footnote-ref-44)
45. Al-Daqs. Pp. 128–129. [↑](#footnote-ref-45)
46. Muhammad Abu Zahrah. *Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam*. Cairo: 1384/1964. P. 51, quoted in al-Ghunaimi. P. 202. [↑](#footnote-ref-46)
47. Al-Qurtubi. Vol. 5. Pp. 407–412. [↑](#footnote-ref-47)
48. Когда существует несоответствие между твердым (*кати*) и нетвердым (*занни*) правилом, твердое превалирует. Многие ведущие юристы, такие, как аш-Шафии и Ибн Таймийя, утверждают, что айат Корана может быть отменен только другим айатом Корана. См.: Al-Shafii. Pp. 106‒107; and Salah ibn Abd al-Aziz al-Mansur. *Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah*, n.p., 1400/1980). Vol. 1. P. 227, and vol. 2. P. 168. [↑](#footnote-ref-48)
49. Твердое правило (*мухкам*) определяется мусульманскими правоведами как утверждение, значение которого ясно и недвусмысленно, так, что его нельзя считать предметом текстуального толкования (*тавил*). См.: Khallaf. P. 168. [↑](#footnote-ref-49)
50. В соответствии с нормами исламского права, твердое правило (*мухкам*) не подлежит отмене. См.: Khallaf. P. 168. Ал-Газали утверждает, что только айат, который выводит юридическое или практическое правило, соответствующее исламскому законодательству (*хукм шари*), может быть предметом отмены, в то время, как айаты, которые приводят общие факты (*хукм акл*), таковыми быть не могут. См.: Abu Hamid al-Ghazali. *Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul.* Cairo: Al- Matbaah al-Amiriyyah, 1322/1804. [↑](#footnote-ref-50)
51. Yahya ibn Sharaf al-Din al-Nawawi. *Forty Hadith*, trans. Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies. Beirut: Dar al- Qur’an al-Karim, 1386/1976. P. 59. [↑](#footnote-ref-51)
52. Al-Mawardi. P. 192. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid. P. 53. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibid. [↑](#footnote-ref-54)
55. Haykal. P. 397, and Ibn Hisham. P. 277. [↑](#footnote-ref-55)
56. Sayyid Qutb. *Milestones*. Cedar Rapids: Unity Publishing Co., n.d. P.55. [↑](#footnote-ref-56)
57. Majid Khadduri. *The Islamic Law of Nations: Shaybani’s Siyar*. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1386/1966. P. 154; and Ibn Rushd. P. 22. [↑](#footnote-ref-57)
58. Замечание относительно женщин и детей как собственности мусульманина не отражает чистое восприятие исламом человеческого достоинства. Следует отметить, что, хотя исламское законодательство не отказывается от практики порабощения военнопленных, которая была обычным правилом среди арабов, так же как и среди других народов во времена Пророка, это также поощрялось не всеми. Напротив, ислам повысил статус рабов от простой «собственности» до лиц, обладающих определенными человеческими правами, установив несколько способов, с помощью которых раб мог быть освобожден, как, например, *мукатаба* (заключение с хозяином договора об освобождении) и *каффара* (акт выкупа). Коран устанавливает два способа обращения с военнопленными: они могут быть как выкуплены, так и освобождены в качестве милости или доброй воли: «…*Когда же вы ослабите их, то крепите оковы. А потом или милуйте, или же берите выкуп до тех пор, пока война не сложит свое бремя…*» (Коран, 47: 4). Эта практика рабовладения, таким образом, не должна рассматриваться как обязанность мусульман, скорее, как обычай, к которому шариат был толерантен и от которого мусульмане могли отказаться, если бы посчитали его вредным для дела ислама. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Shariyyah*. Dar al-Katib al-Arabi, n.d. Pp. 131‒132. [↑](#footnote-ref-59)
60. Qutb. Pp. 65‒67. [↑](#footnote-ref-60)
61. Haykal. P. 303; and Ibn Hisham. P. 215. [↑](#footnote-ref-61)