

# МИР



## И ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ

Выход за рамки классической концепции джихада



Луай М. Сафи

Международный Институт Исламской Мысли

Библиотека сайта "Ислам для всех" [www.islam.plus](http://www.islam.plus)



# 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
Авторское предисловие к первому изданию .....	6
Введение.....	8
ГЛАВА ПЕРВАЯ.....	11
КЛАССИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ.....	11
Классическая доктрина джихада .....	11
Война за господство .....	14
Война урегулирования .....	21
Мирное сосуществование: Абиссиния и ислам.....	25
ГЛАВА ВТОРАЯ.....	28
ИСЛАМ И МИР .....	28
Мир – это сущность.....	28
Уважение индивидуальной свободы вероисповедания .....	33
ГЛАВА ТРЕТЬЯ.....	38
ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ.....	38
1. Война против угнетения .....	38
2. Война в защиту мусульман и собственности.....	40
3. Война против иностранной агрессии .....	40
4. Война принудительного исполнения закона правоохранительных органов .....	41
Мир и состояние войны .....	43
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ .....	47
ПРИНЦИПЫ И РЕАЛИИ.....	47
Принципы мира и его стратегия.....	47
Заключение.....	50
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	51
ПРИМЕЧАНИЯ .....	58
Список литературы .....	64
ГЛОССАРИЙ.....	66

## *Предисловие*

**М**еждународный институт исламской мысли (ИИМ) с большим удовольствием представляет новое, переработанное 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 широкого круга читателей, проявивших значительный интерес, учтенный издателями и оправдывающий публикацию второго издания.

Мир и концепция джихада имеют жизненно важное значение. 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 отрицательные основные принципы, которые стали доминировать в значительной 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 лондонского офиса ИИМ.

Мы также хотели бы поблагодарить редакционный и производственный коллектив лондонского офиса и всех тех, кто участвовал в доработке этой книги: Сильвию Хант, Сохаила Нахуду, Керима Альтомара, Шираза Хана и д-ра Мариам Махмуд, 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 ИИМ

## *Авторское предисловие к первому изданию*

Эта монография является расширенной версией статьи, опубликованной в Американском журнале исламских общественных наук (American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)) в 1988 году под названием «Война и мир в исламе». Тогда в этой статье была предпринята попытка прояснить некоторые заблуждения относительно понятия *джихад*. Тринадцать лет спустя те же самые ошибочные представления и заблуждения относительно войны и мира в исламе широко распространились как в мусульманских обществах, так и на Западе.

Атаки на Соединенные Штаты 11 сентября 2001 года, произведенные, видимо, религиозно-фанатичной группой, вынесли на первый план вопрос о джихаде и войне. Дезинформированные и заблуждающиеся люди не видят разницы между исламской концепцией джихада и средневековыми понятиями о священной войне. Их идентификация глубоко ошибочна и вводит в заблуждение. Священные войны велись в Средневековой Европе против неверных, поскольку последние воспринимались как противостоящие Богу. Джихад же ведется для отражения агрессии и освобождения от притеснений с помощью жесткой силы и никогда не был направлен против других религий. Тот факт, что оба эти понятия (священная война и джихад) основаны на религиозной мотивации, 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 способствовать привнесению большей содержательности в дискуссии о понятии джихада и концепции войны и мира в исламской традиции. Я также надеюсь на возможность показать, что исламское мировоззрение и ценности стоят на стороне всеобщего мира и глобальной справедливости и направлены против 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

**И**слам – это религия мира. Этот факт подтверждается как исламским учением, так и самим наименованием «ислам». Термин «ислам», по сути, означает подчинение своей воли высшей истине и трансцендентному закону, чтобы это приводило к осмысленной жизни, наполненной Божественной целью творения, – жизни, в которой достоинство и свобода всех людей могут быть защищены в равной степени. Исламские учения декларируют основы свободы и равенства для всех народов. Они подчеркивают важность взаимной помощи и уважения и призывают мусульман распространять дружбу и доброжелательность на всех, вне зависимости 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 угнетением, жестокостью и несправедливостью. Термин в Коране, определяющий сущность такой борьбы, – джихад. Для многих 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 божественную лицензию на использование насилия при насаждении своей воли всем, кого они могли бы заклеить как неверных, включая собратьев-мусульман, которые не соответствуют их самопровозглашенному делению на категории правильного и неправильного.

Неувязка относительно смысла джихада и дебатов по поводу того, является ли джихад «священной войной» или «справедливой войной», имеет одинаково важное значение для мусульман и немусульман, особенно на данном этапе истории, когда мир вновь отвергает узкую националистическую политику и быстро движется к принятию идеи глобального мира и



концепции мультикультурного и мультинационального общества. Следовательно, жизненно важно выявить заблуждения тех, кто настаивает, что джихад – это священная война, тех, кто сомневается в способности ислама поддерживать глобальный мир. Сторонники джихада как священной войны составляют сегодня мизерное меньшинство интеллектуалов как в мусульманских обществах, так и на Западе. Западные ученые, которые принимают смысл джихада как священной войны, подпитываются позициями радикальных мусульманских идеологов, так же как и обобщениями частного и исключительного из общего.

Учитывая тот факт, что радикальные интерпретации ислама имели диспропорциональное влияние на исламские позиции относительно восприятия и понимания мира и войны, я намерен сфокусировать свои рассуждения на опровержении положений классической доктрины джихада, принятой радикальными мусульманами, и показать, что эти положения были основаны на ряде правовых норм (*ахкам шариа*), касающихся конкретных вопросов, которые возникли при особых исторических обстоятельствах, а именно: вооруженной борьбы Исламского государства в эпоху Аббасидов с различными европейскими династиями. Надеюсь, что я смогу продемонстрировать в ходе дальнейших рассуждений, что классические правоведы не намеревались развивать комплексную теорию с универсальными утверждениями.

Кроме того, я стремлюсь представить более полную концепцию войны и мира, которая принималась в расчет Кораном и утверждениями Пророка в их совокупности. Эта новая концепция может затем использоваться и для формирования взгляда на фундаментальные цели войны, и на базовые условия мира.

Упомянутая ранее проблема непонимания позиции ислама по отношению к войне и миру, по существу, является проблемой теологического толкования. Это проблема того, как толкуется текст Корана и как он должен быть интерпретирован. 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 исламской юриспруденции, более известной как *уsul ал-фикх*, является 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 политическими образованиями, с которыми оно боролось.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### КЛАССИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ

**Д**октрина джихада разрабатывалась в первые три столетия существования ислама и находилась под влиянием политических структур тех дней. Мы аргументированно 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 различных религиозных и этнических общин, подвергавшихся дискриминации, а с другой стороны – имперской политикой Византии.

Классическая доктрина джихада и вытекающая из нее теория 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 раннему, 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 специальных исследованиях, таких, как *ал-харадж* (земельный налог), *ал-сийар* (биография / история) и др. Работы мусульманских правоведов в основном включают в себя нормы и принципы, касающиеся инициирования и ведения войны, а также правил и принципов, которые основывались на специфическом 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 значений, тем самым, по сути, сводя джихад к акту войны. В то время как Коран часто использует смысл термина *джихад* как акт войны, тем не менее он придает этому термину более широкое значение. Термин *джихад* впервые был введен в мекканский 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 творящими добро!» (Коран, 29: 69).

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

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

Эти три айата предписывают мусульманам перед лицом преследований и притеснений курайшитов терпеливо и настойчиво продолжать вести диалоги и уговоры с целью большего охвата и распространения истины ислама. Из этого следует, что боевые действия и применение военной тактики – это лишь один из нескольких путей, которыми может выполняться 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 эффективным способом достижения целей мусульманской уммы.

Классическая доктрина войны и мира основана на трех

важнейших принципах<sup>1</sup>:

1. Мир разделен на две территории: *дар ал-Ислам* – область, 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 договора. Третья территория, однако, является лишней, поскольку он оговаривает, что неисламское государство может заключить мирный договор с исламским государством 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 погрузится в небытие. Джихад, таким образом, является инструментом исламского государства в пропаганде ислама и расширении территории, на которой действует исламское право.
3. Мирное сосуществование между *дар-аль-Ислам* и *дар-аль-Харб* возможно только тогда, когда последняя выплачивает первой ежегодную дань – джизью.

Классическая концепция войны и мира сохранялась на протяжении столетий с несколькими небольшими и спорадическими изменениями. Постулаты этой доктрины были неоспоримы и передавались далее, несмотря на серьезные недостатки в ее развитии и вопреки некоторым нарушениям основных исламских принципов<sup>2</sup>.

Как будет показано ниже, это можно объяснить политическими условиями, существовавшими в то время, когда доктрина была сформулирована и развита, и которые господствовали на протяжении большей части мусульманской исто-

---

<sup>1</sup> Muhammad Talaat al-Ghunaimi. *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1399/1978). P.156; and Ibn Rushd, Chapter on *Jihad*, in *Bid'iyah 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.

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

рин.

Согласно классическим мусульманским правоведам, существует 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 варианта 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<sup>3</sup>. 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 одном хадисе:

«Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия<sup>4</sup> целиком не будет посвящена Аллаху...» (Коран, 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 засаду. Если же они раскаются и станут совершать намаз и выплачивать закят, то отпустите их, ибо Аллах – Прощающий, Милосердный» (Коран, 9: 5).

<sup>3</sup> Al-Ghunaimi. Pp.138–139; and Ibn Rushd. Pp. 24–25, and 61.

<sup>4</sup> «Религия» – это перевод арабского термина «ад-Дин», который также обозначает «правосудие», «ответственность», «соблюдение требований» и «долговое обязательство».

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

Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут: «Нет Бога, кроме Аллаха». Когда они скажут это, их жизнь и их собственность станут неприкосновенными для меня, за исключением [случаев, когда] [законы] ислама позволяют [брать их]. Они будут отвечать перед Аллахом<sup>5</sup>.

Первый аят, 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 многобожников, или не станут платить джизью, будучи людьми Писания. Другими словами, аят был рассмотрен как общее правило (*хукм ам*)<sup>6</sup>, которое должно быть интерпретировано в связи со специальными правилами, явленными в аятах 9:5 и 9: 29. Этот аят был истолкован в практическом плане, в том смысле, что немусульман следует заставить либо принять ислам, либо подчинить исламскому государству. Однако непосредственное и прямое указание заключается в том, что мусульмане должны сражаться с немусульманами до тех пор, пока последние не прекратят нападать и преследовать мусульман<sup>7</sup>. Вторая интерпретация не только более правдоподобна и последовательна, но и единственно возможным способом объясняет (*тавил*) аят, когда он прочитывается в его контексте.

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

<sup>6</sup> Ibn Rushd. P. 24.

<sup>7</sup> 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.

«Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не преступайте границы дозволенного. Воистину, Аллах не любит преступников» (Коран, 2: 190).

«Убивайте их [многобожников], где бы вы их ни встретили, 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 беззаконниками» (Коран, 2: 193).

Эти аяты начинаются с повеления мусульманам сражаться с теми, кто начал войну против них, подчеркивая, что мусульмане никогда не должны быть агрессивной стороной. Термин *удван*, переведенный здесь, как «агрессия», используется в Коране для обозначения подстрекательства к вражде<sup>8</sup>. Некоторые правоведы утверждают, что аят «Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас...» отменен (*мансукх*) аятами суры «Ат-Тауба»; это утверждение отклонено другими толкователями и учеными, включая Ибн Аббаса, Умара ибн Абдул-Азиза, Муджахиду ибн Джабара и других, которые утверждали, что это – твердое правило (*мухкам*)<sup>9</sup>. Ат-Табари, также считавший этот аят не отмененным, выбрал интерпретацию Умара ибн Абдул-Азиза, который истолковал его следующим образом: «Не сражайся с теми, кто не сражается с тобой, в смысле женщин, детей и монахов»<sup>10</sup>. И хотя Умар ограничивает применение этого аята только к женщинам, детям и монахам, сам аят приводит общее положение, которое включает всех тех, кто не сражается и не проявляет

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

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

<sup>10</sup> *Ibid*.



враждебности по отношению к мусульманам. Как будет показано далее, конкретизация (*тахсис*), сделанная Умаром, была вызвана не утверждениями<sup>11</sup> текста (*ибарах ан-нас*), а скорее историческими и практическими соображениями.

Следующий аят – 2: 191 – постулирует причину, по которой 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. отомстить за зло, причиненное ими.

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

Давайте теперь рассмотрим аяты суры «Ат-Тауба», которую некоторые мусульманские юристы считают финальными словами Корана относительно принципов, регулирующих начало войны против немусульман. Правоведы расходятся в мнениях относительно того, отменяют ли эти аяты другие аяты Корана, посвященные началу войны. Те, кто утверждает, что эти аяты отменяют другие аяты на эту тему, основывают свое суждение на том, что эти аяты воплощают общие правила, отменяющие все предыдущие положения. Отмена, таким образом, основывается не на текстовых доказательствах (*нас*), а скорее на рассуждениях и предположениях. Из этого

---

<sup>11</sup> В соответствии с положениями исламского права при отсутствии иных подтверждающих доказательств (*караин*), значение, переданное утверждениями в тексте (*ибара ан-нас*) превалирует над любым другим значением, полученным путем извлечения признаков (*ишара*), выводов (*далала*) или умозаключений (*муқтада*) из текста. Предыдущее толкование вследствие этого туманно и открыто для изучения, ибо оно неоправданно замалчивает (*муаттил*) 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.

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»<sup>12</sup>. 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 аятах суры «Ат-Тауба» прямо говорится, что мусульмане должны сражаться с многобожниками, пока они не примут ислам:

«... убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду. Если же они раскаяются и станут совершать намаз и выплачивать закят, то отпустите их...» (Коран, 9: 5).

Слово «мушрикин» (ед. ч. *мушрик*) в данном контексте обозначает конкретно арабов-язычников<sup>13</sup>, 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-язычниками 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).

<sup>12</sup> Al-Tabari. *Tafsir*. Vol. 3. P. 285.

<sup>13</sup> Абу Ханифа, аш-Шафи и Малик различают арабов-язычников и неарабов-многобожников и считают, что аяты 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 Muhammad ibn Idris al-Shafi. *Al-Risalah*, ed. Ahmad Shakir (n.p., 1309/1891). Pp. 430–432.

Можно сказать, что здесь важны не конкретные обстоятельства ниспослания откровения, а общее значение текста, как это обычно принято рассматривать в принципах исламской юриспруденции (*усул ал-фикх*). Ответ на этот аргумент заключается в том, что особенность (*тахси*) предыдущего аята 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, мусульманские юристы единодушны в том, что замысел текста может быть использован для ограничения его применения без каких-либо разногласий между ними, в то время, как обстоятельства его раскрытия – это то, на что они ссылаются, когда говорят: “Главное – это общее значение текста, а не обстоятельства его откровения”»<sup>14</sup>.

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 замыслили заговор против исламской общины в Медине. Это понимание подкрепляется аятом 9: 4, освобождающим тех, кто был верен 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. Соблюдайте же договор с ними до истечения его срока. Воистину, Аллах любит богобоязненных» (Коран, 9: 4).

Предыдущий аргумент также может быть применен к хадису: «Мне было приказано сражаться с людьми, пока они не объявят, что нет бога кроме Аллаха». Слово «люди» здесь

<sup>14</sup> Khallaf. P. 191.

подразумевает только арабов-язычников. Ибо, если воспринимать это слово как всеохватывающее, то правила, запечатленные в этом хадисе, следует применять и к византийским христианам, и к персидским зороастрийцам (*маджус*). Но, поскольку это не так, слово «люди» имеет исключительное значение и подразумевает только арабов-язычников. Это объяснение поддерживается и другим хадисом, сообщенным Абдуллахом 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 – Посланник Аллаха, не станут совершать намаз и выплачивать закят. Если они это сделают, то их жизни и имущество станут неприкосновенными для меня, за исключением [случаев, когда] [законы] ислама позволяют [брать их]. Они будут отвечать перед Аллахом»<sup>15</sup>.

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 Пророка, который позволяет «людям Писания» придерживаться их религии. Что касается слова «люди», то включение в это понятие всех будет таким образом нарушать положения, предоставленные «людям Писания» Кораном и Сунной.

Абу Ханифа и его ученик Абу Юсуф, заявляли, что принудить 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 зороастрийцами ал-Хаджара на условиях, что они будут платить джизью, но не разрешал [мусульманам] брать их женщин в жены или есть убитых ими животных<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Al-Mundhiri. P. 9.

<sup>16</sup> Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*. Cairo: Al-Tiba'ah al-Muniriyyah, 1397/1976. P. 9.

Он также заявлял, что джизья может быть собрана со всех многобожников, таких, как зороастрийцы, язычники, поклонники огня и камня и сабии, но не с отступников или арабов-язычников, ибо последняя группа должна быть понуждена к принятию ислама<sup>17</sup>. Аш-Шафии и Малик также утверждали, что джизью можно собирать с многобожников<sup>18</sup>.

## Война урегулирования

В предыдущей дискуссии мы увидели, что война за господство, в которой люди должны быть понуждаемы к принятию ислама, связана с особыми правилами (*хукм хасс*) и ограничивается арабами-язычниками в связи с их враждебностью и неверностью. Большинство ведущих правоведов, включая Абу Ханифа и двух его знаменитых учеников – Абу Юсуфа и Мухаммада ибн ал-Хасана, а также аш-Шафии и Малик выступают исключительно за войну урегулирования, в которой «люди Писания» и неарабы-многобожники могут заключать мирные договоры с мусульманами при условии, что они платят ежегодную дань – джизью – исламскому государству. Поэтому война за урегулирование рассматривается этими правоведами как общее правило, применимое ко всем немусульманам. Таким образом, мусульманские законоведы делили мир на две территории: *дар ал-Ислам* и *дар ал-Харб*, объявив постоянное состояние войны между этими двумя территориями до тех пор, пока *дар ал-Харб* не будет аннексирована *дар ал-Ислам*. Такое их понимание основано на аяте 29 суры «Ат-Тауба»:

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

<sup>17</sup> Ibid. P. 139.

<sup>18</sup> Ibn Rushd. Pp. 23–24.

Первое не получившее разрешения замечание относительно этого аята состоит в том, что он не всеобъемлющ и, таким образом, не является общим правилом. Аят устанавливает 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. Аят, очевидно, не был сформулирован таким образом, что подразумевал бы всех «людей Писания» в целом<sup>19</sup>, но в образ, что он задает, включена особая группа «людей Писания».

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

«Как сказал Аллах Всемогущий: “Те, кто не верует в Бога [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 пророков – это часть веры в Господа, который послал их»<sup>20</sup>.

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

Из вышеизложенных рассуждений можно сделать вывод, что фразеология аята 9: 29, подразумевает особое правило

---

<sup>19</sup> 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 «об», 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.

<sup>20</sup> Al-Mawardi. P. 124.

(*хукм хас*), т.е. в этом аяте 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 доказательствах (*наси*), а на умозаключениях и аргументации; и что интерпретация, представленная традиционными правоведами, спорная. Тем не менее я не буду пытаться здесь переосмыслить этот аят, а также вдаваться в пространные рассуждения о том, могут ли эти четыре критерия подразумевать «людей Писания» в целом, поскольку, как будет показано далее, Пророк, 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 униженными».

Джизья налагалась на «людей Писания» не с целью увеличения доходов мусульманского государства или стимулирования 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<sup>21</sup>. Скорее, акт установления джизьи имел историческое и символическое значение, как направленный на подчинение враждебных государств и деспотических режимов, а также для убеждения мусульман, что они могут продвигать ислам в этом сообществе, и в качестве гарантии немусульманам, что они могут исповедовать ислам, не подвергаясь гонениям.

Ас-Сарахси заявлял:

«Цель наложения джизьи – это не деньги, а скорее приглашение к исламу в наилучшей форме. Поскольку при заключении мирного договора [с немусульманами] прекращается война и мирным [немусульманам] гарантиру-

---

<sup>21</sup> Ibid. Pp. 125–126.

ется безопасность, которые, соответственно, получают возможность жить среди мусульман, из первых рук получать красоту ислама или приобретать наставления, которые могут привести их к принятию ислама»<sup>22</sup>.

Другими словами, джизья была призвана обеспечить свободу слова для мусульман, пропагандирующих ислам на немусульманских территориях, и свободу вероисповедания для тех, кто примет ислам. Поскольку джизья была нацелена на превращение враждебных территорий в дружественные, мусульмане не взимали джизью с тех, кто относился к ним дружелюбно или вступал с ними в обоюдный альянс, обещающий им, таким образом, военную поддержку. Ат-Табари, например, сообщает в своем историческом трактате, что Саид ибн Мукрин заключил соглашение с сообществом немусульман, в котором, в частности, говорилось: «Кто из вас оказывает нам услуги, получит скорее вознаграждение, чем необходимость уплаты джизьи, и вы, ваши жизни, имущество и религия будут в безопасности, и никто не может изменить условия этого соглашения»<sup>23</sup>. Сурака ибн Амр точно так же подписал договор с армянами в 22/642 году, в результате которого последние были освобождены от уплаты джизьи за военную поддержку мусульман<sup>24</sup>. Хабиб ибн Муслим ал-Фахри, помощник Абу Убайды, тоже подписал соглашение с антакьянами, в котором последние были освобождены от уплаты джизьи в обмен на услуги и помощь, оказываемую мусульманам<sup>25</sup>.

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

«Муавия ибн Абу Суфьян подписал договор с армянами, в котором религиозные институты, политический порядок и судебная система последних остались нетронутыми, а армяне освобождались от обязанности уплаты

<sup>22</sup> Kamil Salamah al-Daq. *Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam*. Jed- dah: Dar al-Shuruq, 1396/1976. P. 302.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., citing *Tarikh al-Tabari*. Vol. 3. P. 236.

<sup>25</sup> Al-Daq. P.303, citing *Futuh al-Buldan*. P. 166.



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 византийцы»<sup>26</sup>.

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 ними или возложения на них финансового бремени. Прежнее понимание реального предназначения джизьи очевидно в еще более ясной форме в дружеских отношениях между исламским государством и Эфиопией во времена раннего ислама.

## Мирное сосуществование: Абиссиния и ислам

Отношения между Абиссинией и ранним Исламским государством 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 мусульманам 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»<sup>27</sup>. Абиссиния еще долго сохраняла свою христианскую идентичность после того, как

<sup>26</sup> Al-Daqs. P. 308.

<sup>27</sup> 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.

ислам утвердился в Аравии и Северной Африке. Только несколько мусульманских родов можно было там найти даже в IV веке хиджры<sup>28</sup>. С самого начала абиссинцы проявили дружелюбие по отношению к ранним мусульманам, которые, спасаясь от преследования курайшитов, искали убежище в Абиссинии. Абиссинцы привечали мусульманских эмигрантов и защищали их от преследователей, которые направили делегацию, чтобы вернуть мусульманских беглецов домой. Хорошие отношения между Абиссинией и Исламским государством продолжались, это был единственный народ, признавший ислам в то время<sup>29</sup>.

Мирные отношения между Абиссинией и Исламским государством имеют большое значение для опровержения концепции 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 последнее всегда должно платить дань исламскому государству. Ибо, хотя Абиссиния никогда не была мусульманской страной, она была признана ранним Исламским государством, как независимая держава, которую можно оставить в покое без введения какого-либо налога или принуждения ее к попаданию в орбиту исламского государства. Очевидно, что Абиссинию нельзя было считать частью территории ислама (*дар ал-Ислам*), ибо в ней никогда не существовало исламских законов правления<sup>30</sup>; 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

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

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.

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<sup>31</sup>. Ибн ал-Асир, на- пример, в этой связи писал:

«Когда ан-Наджаши получил письмо Пророка, он поверил ему, следовал его [инструкциям] и принял ислам в присутствии Джафара ибн Аби Талиба, а затем послал шестьдесят абиссинцев во главе со своим сыном к Пророку, однако группа утонула вовремя плавания [в Медину]»<sup>32</sup>.

Предание о принятии ислама ан-Наджаши не повлияло на статус Абиссинии как территории, на которой не господствовал ислам, и, соответственно, должна рассматриваться, согласно определению традиционных писателей, территорией войны<sup>33</sup>.

---

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

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

<sup>33</sup> Маджид Каддурри перевел текст письма, которое ан-Наджаши предположительно отправил Пророку. В письме говорится: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного. Мухаммаду, посланнику Аллаха, мир тебе. Пусть Аллах укрепит 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 перед ним. Я приближаюсь к поклонению Господу 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).

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ИСЛАМ И МИР

**С**истематический анализ исламских текстов и мусульманской истории показывает, что мир всегда был исходной позицией и конечной целью ислама. Войну можно и нужно, однако, вести, чтобы отразить агрессию и освободиться от порабощения, но только в качестве последнего 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 локальном, так и на глобальном уровне. Война не является и никогда не должна являться политическим выбором. Война в исламе имеет специфические цели, и эти цели вращаются вокруг защиты человеческих прав, против грубой силы. Продвижение узких интересов и навязывание религиозных убеждений 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 мусульманское 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, отражающей тиранию и угнетение, либо защитным действием, чтобы остановить агрессию.

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

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

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

После переселения в Медину мусульманам было разрешено сражаться против тех, кто объявил им войну.

«Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому 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 курайшитов, включая битвы при Бадре и Ухуде. Положение еще более обострилось, когда другие арабские племена присоединились к курайшитам в войне против зарождающегося исламского государства в битве при Медине и попытались уничтожить его. Кампания по ликвидации мусульман достигла кульминации в сражении ал-Хандак (Битва у рва), когда десять тысяч воинов курайшитов и их союзников окружили Медину<sup>34</sup>. Мусульмане, тем не менее, предприняли несколько попыток нейтрализовать своих врагов, подписав мирный договор с курайшитами и их союзниками в ал-Худайбийе<sup>35</sup>. К сожалению, арабские соплеменники из числа курайшитов и их союзников, которые исторически преуспели в войне и развитии, а следовательно, были носителями воинственной

<sup>34</sup> Ibn Hisham. Pp. 214–215; and Haykal. Pp. 300–302.

<sup>35</sup> Ibn Hisham. Pp. 256–260; and Haykal. Pp. 346–354.

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 Медины также основана на принципах мирного сосуществования. Через несколько месяцев после того, как Пророк прибыл в Медину, он заключил соглашение о дружбе, альянсе и сотрудничестве между мухаджирами и ансарам, с одной стороны, и иудеями – с другой<sup>36</sup>.

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, применяемыми 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 мусульманами. Иудеи имеют собственную религию, как и мусульмане. Оба народа наслаждаются безопасностью своего населения и подзащитных, кроме несправедливых и преступников среди них. Несправедливый или преступник уничтожает только себя и свою семью»<sup>37</sup>.

Дружеские отношения между иудеями Медины и мусульманами продолжались до встречи Пророка с Абдуллахом ибн Саламом, раввином и видным иудейским лидером, принявшим при этом ислам. Этот инцидент, очевидно, вызвал серьезную панику среди иудейских лидеров, которые стали опасаться 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-

<sup>36</sup> Ibn Hisham. P. 140; and Haykal. P. 180.

<sup>37</sup> Ibn Hisham. P.142; and Haykal. P. 181.

слания, а позже через сговор с врагами ислама<sup>38</sup>.

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 инцидент перерос в схватку между мусульманскими прохожими и иудейскими нападавшими, в котором один иудей и прохожий были убиты. Поэтому разгорелись боевые столкновения между кланом убитого мусульманина и Бану Канука. Когда Пророка 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 оставив мусульманам другого выбора кроме борьбы<sup>39</sup>.

Аналогично, кампания против Бану ан-Надир была вызвана их неверностью и неправомерным поведением, когда они открыто нарушили положения своего соглашения с мусульманами, отправив трех своих лидеров: Хуайу ибн Актаба, Салама ибн Абу ал-Хукайка и Кананаха ибн аль-Хукайка – совместно с двумя лидерами клана Бану Ваил в Мекку, с приказом спровоцировать курайшитов атаковать мусульман в Медине 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 мусульмане когда-либо претерпевали в своей борьбе против курайшитов и их союзников<sup>40</sup>.

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 скорее потому, что и Византия, и Персия либо напали на отдельных мусульман и караваны, либо препятствовали распространению послания ислама.

Кампания при Даумат ал-Джандале – первая кампания про-

<sup>38</sup> Haykal. Pp. 191–193.

<sup>39</sup> Ibid. Pp. 244–245, and Ibn Hisham. P. 175.

<sup>40</sup> Haykal. Pp. 300–301; and Ibn Hisham. P. 214.

тив северных христианских племен, которые находились под протекторатом Византии, была карательной экспедицией, чтобы отомстить за нападения на мусульманские караваны в аш-Шама (Сирия), осуществленные некоторыми из этих племен, такими, как Кадаах и Бану Калб<sup>41</sup>.

Кроме того, карательной экспедицией была и битва при Мутахе, чтобы отомстить за несколько грубых нарушений в отношении мусульманских миссионеров и посланников, которых Мухаммад отправил на север, чтобы они призвали людей в ислам и принесли новую веру в северные регионы. Например, Пророк отправил ал-Хариса ибн Умайра к правителю Басры. Достигнув Мутаха, ал-Харис встретился с Шархабиллом 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 казнен<sup>42</sup>.

[Пророк также отправил] пять человек в Бану Сулайман с единственной целью: обучить их исламу, и претерпел их хладнокровное убийство хозяевами. Только их предводителю удалось спастись, но он сделал это совершенно 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<sup>43</sup>.

Также сообщалось, что северные христианские племена убивали тех из них, кто исповедовал ислам<sup>44</sup>, мусульман, и поэтому не было иного выбора – лишь сражаться с ними против их агрессии и тирании. Эти и другие инциденты запустили кампании Мута и ал-Худайбийя, приведшие в конечном счете к завоеванию аш-Шама и Ирака.

Очевидно, что доктрина деления мира на две территории и

---

<sup>41</sup> Haykal. P.284; and al-Daqs. P. 287.

<sup>42</sup> Al-Daqs. P. 287.

<sup>43</sup> Haykal. P. 387.

<sup>44</sup> Al-Daqs. Pp. 287–288, citing Ibn Taymiyyah “Risalah al-Qital” in *Majmu ab al-Rasail al – Najdiyyah*. Pp. 126–128.



вытекающая из нее концепция состояния перманентной войны находились под влиянием фактических условий, существовавших в период зарождения этой концепции, а именно враждебных отношений между Халифатом Аббасидов и Византийской империей. Правоведы, разработавшие классическую доктрину, очевидно, упустили из виду не только мирное сосуществование между ранним Исламским государством и Абиссинией, но и также предыдущую враждебность Византии и ее союзников к зарождающемуся исламскому государству<sup>45</sup>. Мухаммад Абу Захра писал, протестуя против классической 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 разделение при Аббасидах соответствовало фактическим отношениям между исламским государством и неисламскими странами. Классические авторы всего лишь намеревались дать правовое обоснование этой ситуации»<sup>46</sup>.

### Уважение индивидуальной свободы вероисповедания

Из вышеизложенных рассуждений мы пришли к выводу, что вопреки заявлениям классической доктрины территориального разделения мира, война не является инструментом исламского государства для пропаганды ислама и расширения своей территории. Теперь мы обратимся к вопросу, тесно связанному 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 отступниками во времена правления Абу Бакра?

---

<sup>45</sup> Al-Daqs. Pp. 128–129.

<sup>46</sup> Muhammad Abu Zahrah. *Al-Ilaqat al-Dawliyyah fi al-Islam*. Cairo: 1384/1964. P. 51, quoted in al-Ghunaimi. P. 202.

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

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

«Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения...» (Коран, 2: 256).

Первый аят был ниспослан в Мекке, еще до хиджры. Второй – в Медине. Как ал-Куртуби упоминал в своем толковании Корана *Ал-Джами Ли Ахкам ал-Коран*, некоторые толкователи утверждают, что второй аят был отменен аятами сурь «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 аята от Абу Джафара: «Смысл слов “да не будет принуждения в религии” в том, что никто не должен быть принужден принять ислам. *Ад* был добавлен в мир *ди* так, чтобы их комбинация *ад-Дин* означала бы ислам»<sup>47</sup>.

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 (*хужм хасс*), которое применимо только к арабам-язычникам. Даже если мы гипотетически будем относиться к хадисам, как к общему правилу, их нельзя использовать для отмены аятов Корана. В то время как предыдущий хадис является исключительно хадисом, имеющим одного передатчика (*хадис ахад*), и потому ненадежен (*занни ад-далалах*), аят, как и все остальные аяты Корана, изложен по-дробно (*мутаватиф*), а следовательно, является бесспорным<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Al-Qurtubi. Vol. 5. Pp. 407–412.

<sup>48</sup> Когда существует несоответствие между твердым (*кати*) и нетвердым (*занни*) правилом, твердое превагирует. Многие ведущие юристы, такие, как аш-Шафин и Ибн Таймийя, утверждают, что аят Корана может быть отменен только другим аятом 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.

Заявление об отмене явно ошибочно, поскольку оба аята содержат твердое правило (*мухкам*)<sup>49</sup>. Первый аят недвусмысленным образом указывает, что не было на то воли Аллаха, чтобы заставить всех уверовать; а второй аят предоставляет больше пояснений, почему люди не должны быть вынуждены принимать ислам, означая, что «истина явно отличается от заблуждения». Поскольку воля Господа не подвержена изменениям и поскольку истина всегда отличается от заблуждения, эти два аята, следовательно, не подлежат отмене<sup>50</sup>.

Но если общее правило состоит в том, что никто не должен быть принужден к принятию ислама, как мусульмане должны решать вопрос об отступничестве (*ридда*)? Классическая 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 совершает прелюбодеяние; жизнь за жизнь; и тех, кто отрекся от своей религии и покинул сообщество (*джмаа*)»<sup>51</sup>.

Мы должны разграничивать два различных случая, когда имеем дело с вопросом вероотступничества. Первое – это когда 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-

---

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> В соответствии с нормами исламского права, твердое правило (*мухкам*) не подлежит отмене. См.: Khallaf. P. 168. Ал-Газали утверждает, что только аят, который выводит юридическое или практическое правило, соответствующее исламскому законодательству (*хукм шафи*), может быть предметом отмены, в то время, как аяты, 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-Amiriyah, 1322/1804.

<sup>51</sup> 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.

за их мятежа и неповиновения закону. Война против них не может, таким образом, считаться правоохранительной войной. Второе – это когда индивид отказывается выполнять одну из своих публичных обязанностей, как, например, человек, который отказывается платить закят, он будет вынужден заплатить его, согласно мнению большинства мусульманских юристов, но не должно сражаться с ним или убивать его. Только если он яростно сопротивляется мусульманским властям и использует силу оружия для воспрепятствования выполнению ими своих обязанностей и установлению законности, он может быть атакован<sup>52</sup>.

В приведенном выше хадисе прямо говорится, что отдельные отступники могут быть убиты не столько из-за неприятия ислама, сколько вследствие их бунта и восстания против мусульманского сообщества. Другими словами, просто уход от персональных исламских обязанностей не является достаточным основанием для того, чтобы подвергнуть человека смерти. Только когда дезертирство человека из ислама используется в качестве политического инструмента для подстрекательства к беспорядкам или бунта против законов ислама, возможно предать отдельного отступника смерти в качестве справедливого наказания за измену и предательство мусульманского сообщества.

Война против отступников ведется не для того, чтобы заставить их принять ислам, но для приведения в исполнение исламских законов и поддержания порядка. Поэтому индивидуальное 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 законодательства и оспаривание норм и убеждений мусульманского сообщества; и когда группа людей восстает против мусульманских властей и отказывается исполнять исламское законодательство в области, им контролируемой, – например, отказывается от коллективных молитв или упраздняет институт закята –

---

<sup>52</sup> Al-Mawardi. P. 192.

может ли исламская власть объявить им войну. Из этого следует, что, если группа мусульман сопротивляется определенным 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 государству, т.е. развязывая войну против мусульман или объединяясь с их врагами. Когда хариджиты (*ал-хаваридж*) выступили против 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»<sup>53</sup>. «Если противоположная группа восстала против справедливого общества, — писал ал-Маварди, — и контролирует регион, делая его своей исключительной территорией, с этой группой нельзя бороться до тех пор, пока они не нарушают каких-либо прав или пока подчиняются общему законодательству»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Ibid. P. 53.

<sup>54</sup> Ibid.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

## ГРАНИЦЫ ВОЙНЫ

**М**ы пришли к заключению в предыдущей дискуссии, что целью войны не должно быть ни распространение ислама, ни расширение территории исламского государства или его политического и военного влияния в немусульманских регионах. Скорее цель войны – это установление и обеспечение справедливости, а также уничтожение угнетения и отмена тирании. Это правда, что право передачи послания ислама находится под защитой исламского права, и поэтому исламское государство должно уважать и защищать это право. Но обязательство защищать право мусульман и все религиозные общины в этом вопросе, чтобы содействовать их убеждениям и ценностям, должно быть осуществлено мирным путем и в дружеской форме. Восстановление гарантий справедливости и уничтожение тирании, таким образом, является основной целью войны. Однако, поскольку термины «справедливость» и «тирания» охватывают широкий круг вопросов и позволяют обширную интерпретацию, они нуждаются в переводе в более конкретные формы. Мы можем выделить четыре ситуации, где нарушение принципов справедливости и чрезмерное проявление тирании призывают исламское государство к войне и оправдывают использование им насилия против политических образований, которые замешаны в подобной практике.

## 1. Война против угнетения

Это обязанность мусульман – бросить вызов любой политической 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 являются беззаконниками. Назначь нам от Себя покровителя и назначь нам от Себя помощника”?» (Коран, 4: 75).

Здесь следует прояснить, что угнетение со стороны конкретного режима не определяется путем сравнения ценностей и осуществления этим режимом исламских норм и стандартов, а скорее его уважением к базовым человеческим правам и свободам: свободе выбора религии, свободе передачи своих ценностей и убеждений, а также свободе общения с сообществом по своему выбору. Поэтому коррупция и бесхозяйственность 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 человечество в ислам дружелюбными способами и осуществлять социальные и политические изменения, используя мирные методы воспитания и нравственной реформации. Только когда их мирные усилия не удались или были встречены насилием, они вправе использовать насилие для подчинения агрессивной стороны. Как это было показано выше, Пророк не прибегал к войне с арабами-язычниками, пока они не преследовали мусульман и не посягали на их жизнь и имущество; он не сражался с иудеями Медины, пока они не предали мусульман 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 исламу 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 конфискации, исламское государство обязано обеспечить, чтобы человек или его семья получили компенсацию за свои страдания и их права были соблюдены. Так как это находится за рамками этого документа, рассуждающего о правовой процедуре 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 образования, 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 него, подобно тому, как он покусился на вас. Бойтесь Аллаха и знайте, что Аллах – с богобоязненными» (Коран, 2: 194).

## 3. Война против иностранной агрессии

Наглядным примером иностранной агрессии является военное нападение на исламское государство или его союзников. Мусульмане, однако, не обязаны ожидать, пока враги начнут атаку, для того чтобы ответить. Скорее, исламское государство может инициировать войну и нанести предварительный удар, если мусульманские власти убедятся, что помимо тени сомнения существует угроза мобилизации сил врага и осуществления наступления, либо если состояние войны уже существует между исламским государством и его противниками.

Если агрессия осуществляется против другого политиче-



ского субъекта, с которым исламское государство заключило взаимный союз или подписало соглашение, предусматривающее военную помощь и сотрудничество, то исламское государство также должно выполнить свои обязательства перед союзником и предоставить необходимую военную поддержку. Завоевание Мекки было ускорено атакой курайшитов на владения Хузааха, бывшего союзником исламского государства Медины, нарушившей, таким образом, договор ал-Худайбийя, запрещающий подобные акты<sup>55</sup>.

#### 4. Война принудительного исполнения закона правоохранительных органов

Когда часть населения, проживающего в границах исламского государства яростно выступает против применения исламского законодательства или угрожает территориальной целостности исламского государства, мусульманские власти вправе использовать вооруженные силы для подавления восстания. Следует подчеркнуть, однако, что вопрос здесь не просто в противостоянии определенной общественной политике, а в мятеже, который пытается достичь своих целей с помощью военной тактики, угрожая тем самым жизни и имуществу других членов общества. Три типа распрей, однако, должны быть дифференцированы, из них лишь два являются 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 мусульманских территорий и не дает разрешения применять на территории, которую они контролируют, основные исламские практики и законы, такие как отправление общественной молитвы (*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

---

<sup>55</sup> Haykal. P. 397, and Ibn Hisham. P. 277.

бунт и не позволяют другим мусульманам практиковать исламское 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 обязанностях, до тех пор пока он исполняет свой общественный долг. Например, человек, который в частном порядке пренебрегает молитвой, не должен становиться субъектом применения каких-либо карательных мер до тех пор, пока он не будет публично 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 мусульманской территории, отказываясь от реализации государственной политики, сформулированной государственной властью и ведущейся путем установленной процедуры, и использует вооруженную силу, препятствуя взятию под стражу властями и привлечению к ответственности тех, кто не согласен с государственной политикой, – это случай мятежа, что оправдывает применение вооруженной силы мусульманскими властями при подавлении восстания.

#### *c) Политическая оппозиция*

Когда группа мусульман мирно выступает против государственной политики, используя публичный форум для возражений против ее применения и пытаясь убедить остальное население принять свою точку зрения относительно этой политики, 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 законного разбирательства процесса в суде или путем наложения санкций через институт *ал-шура* (консультаций), или используя любые другие мирные меры, которые разрешены основными законами исламского государства.

## Мир и состояние войны

Мир в исламе означает не отсутствие войны, а отсутствие угнетения и тирании. Ислам считает, что настоящий мир может быть достигнут только тогда, когда торжествует справедливость. 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. Исламское государство должно поддерживать мир с теми, кто проявляет доброжелательность к мусульманам. Но исламское государство 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 использует физическую силу и джихад для упразднения организаций и властей систем *джахилийи*, которые мешают людям реформировать свои идеи и убеждения»<sup>56</sup>.

Классические юристы, которые разработали доктрину двойного разделения на *дар аль-Ислам* и *дар аль-Харб*, огульно относят все мусульманские общины к одной категории и выступают за перманентное состояние войны против них, заявляя, что мусульмане не должны устанавливать мирные отношения, если только их не принуждают к этому<sup>57</sup>. Очевидно, что эта доктрина, которая отражает фактические отношения

<sup>56</sup> Sayyid Qutb. *Milestones*. Cedar Rapids: Unity Publishing Co., n.d. P.55.

<sup>57</sup> 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.

между исламскими и неисламскими государствами в эпоху Аббасидов, потерпела поражение при учете совокупных принципов и реальных целей уммы. Как отмечает Ибн Таймийя в своей книге *Ал-Сийаса аш-шарийа*, борьба с немусульманами не является целью исламского государства, однако борьба может быть использована против тех, кто отрицает, что мусульмане вправе осуществлять свою миссию — распространение ислама.

Борьба была разрешена так, чтобы становление религии практиковалось только во имя единого Бога и с той целью, 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 сражается [против мусульман], как женщины, дети, монахи, старики, слепые, калеки и тому подобные, за исключением случаев, когда они сражаются словом или делом, не должны быть убиты, согласно большинству ученых. Некоторые [ученые], однако, утверждают, что все [неверующие] должны быть убиты за их святотатство, за исключением женщин и детей, поскольку они — мусульманская собственность<sup>58</sup>. Верно, однако, только первое утверждение, поскольку борьба [разрешена] против тех, кто борется с нами, чтобы помешать призывать [людей]

---

<sup>58</sup> 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, *мука таба* (заключение с хозяином договора об освобождении) и *каффа ра* (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.

в религию Аллаха. Как сказал Всевышний: *«Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не преступайте границы дозволенного. Воистину, Аллах не любит преступников»* (Коран, 2: 190).

Как заявлял Ибн Таймийя:

«Аллах разрешил отнимать жизнь лишь постольку, поскольку это необходимо пропаганде праведности и достойного поведения... Поэтому любые [неверующие], кто не препятствует мусульманам практиковать религию Аллаха, не ранят своим неверием никого, кроме своей собственной души»<sup>59</sup>.

Навешивание на всех немусульман ярлыка и объявление перманентного состояния войны бесосновательно и полностью ошибочно. Это правда, что между исламским государством и враждебными державами может существовать состояние войны, однако враждебность должна быть проявлена до объявления военного положения. Мусульмане, таким образом, должны разграничивать мирное и враждебное, относясь друг к другу соответственно. Это различие было определено Кораном, а позднее и пророком Мухаммадом, и его сподвижниками, 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 справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» (Коран, 60: 8).

«Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из жилищ

---

<sup>59</sup> Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Shariyyah*. Dar al-Katib al-Arabi, n.d. Pp. 131–132.

и способствовали вашему изгнанию. А те, которые берут их себе в помощники и друзья, являются беззаконниками» (Коран, 60: 9).

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### ПРИНЦИПЫ И РЕАЛИИ

**Д**жихад, как мы утверждали ранее, относится к усилиям, которые человеком прилагаются для поддержания принципов порядка и справедливости. Джихад может осуществляться словом, мирным действием или войной. Вопрос в том, когда и с использованием какого метода следует практиковать джихад? Эта глава направлена на решение этого вопроса.

#### Принципы мира и его стратегия

Если война оправдана в ситуациях, описанных в предыдущей главе, возникает вопрос, обязаны ли мусульмане воевать в этих ситуациях, независимо от сложившихся обстоятельств, или это просто вопрос допустимости или выбора, и, следовательно, мусульманская община осуществляет свое право объявить 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 превалирующих в данный момент условий и выбора наиболее соответствующего способа джихада для эффективной борьбы с этими условиями. Другими словами, в то время как умма обязана поддерживать принцип джихада и соответствовать его условиям, метод соблюдения принципа – это вопрос стратегии. Устранение порабощения и защита человеческой жизни, отстаивание мусульманского суверенитета и поддержка исламского законодательства являются целями уммы. Принцип джихада обязывает мусульман сохранять и добиваться своих целей. Лучший путь достижения этих целей и самый подходящий метод отстаивания принципа джихада являются, однако, 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. Поскольку пацифизм был тогда наилучшим методом для эффективного достижения целей мусульман<sup>60</sup>. Некоторые могут утверждать, что мусульмане не прибегали к насилию в мекканский период, поскольку борьба не была разрешена на этой ступени, – этот аргумент легко опровергается, когда мы осознаем отсутствие принципа самообороны; в мекканский период существовала временная приостановка применения этого принципа, нежели его аннулирование или отвержение. Разумеется, Коран однозначно утверждает, что принцип самозащиты и военной уступчивости является неотъемлемым элементом социальной жизни и фундаментальным принципом, на котором основано развитие человеческой цивилизации.

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

«...Если бы Аллах не позволил одним людям защищаться 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 способности мусульманской общины, прежде чем принять решение о применении соответствующего вида джихада. На одном этапе мусульмане могут обнаружить, что джихад через уговоры и мирное сопротивление является лучшим и наиболее эффективным методом достижения мира, как это было в мекканский период. На другом этапе фортификация и оборонительная тактика могут быть лучшим способом достижения этих целей, как это было в случае битвы ал-Хандак. Существует еще третий этап, когда мусульманское руководство может решить, что тотальная война является наиболее подходящей

---

<sup>60</sup> Qutb. Pp. 65–67.



мерой для установления справедливого мира, как это случилось во время войны против арабских отступников.

Выбор метода джихада, однако, не является произвольным решением, он должен учитывать, общую обстановку как в мусульманской общине, так и у ее противников, в том числе военный баланс между мусульманами и их врагами, а также моральный дух мусульманской армии. Коран ограничивает возможности мусульман к военной конфронтации с их противниками двумя соотношениями (десять к одному и два к одному), 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 одолеют тысячу неверующих, потому что они — люди неразумные» (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 тысяча, то с позволения Аллаха они одолеют две тысячи. Воистину, Аллах — с терпеливыми» (Коран, 8: 66).

Эти айаты явно утверждают, что при благоприятных условиях и высоком боевом духе мусульмане могли, в силу своей веры, одержать победу при перевесе десять к одному. Но когда их организация и оснащённость слабы, а боевой дух не достигает 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 мусульмане 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<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Haykal. P. 303; and Ibn Hisham. P. 215.

## Заключение

Очевидно, что классическая доктрина войны и мира не была основана на всеобъемлющей теории. Эта доктрина описывает фактические условия, которые исторически превалировали в исламском государстве в византийскую эру и эпоху Аббасидов; и, таким образом, выводит правила, которые отвечают 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 немусульманским сообществам.

Классическая доктрина ошибочно воспринимает войну как инструмент исламского государства для расширения мусульманских территорий и господства над немусульманскими странами. Как было показано в настоящей работе, цели войны – это обеспечение справедливости и ликвидация угнетения и тирании. Продвижение ислама должно достигаться путем 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 войны, поскольку ислам считает, что настоящий мир может быть достигнут только тогда, когда восторжествовала справедливость. 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 распространяться 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 историческому периоду, в котором эти правила были впервые сформулированы и, таким образом, имеют исторически ограниченное применение.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

## МЕДИНСКОЕ СОГЛАШЕНИЕ

Мединское соглашение (*Сахифат ал-Мадина*) было написано 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 многоконфессиональных сообществ, включая свободу религии, передвижения, ассоциаций и т.д.

В Соглашении совершенно ясно говорится, что исламская мораль и свод законов не должны навязываться немусульманам, а также, что принципы, обязательные для многоконфессионального сообщества, должны признавать общие интересы 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 впоследствии присоединились к ним и участвовали с ними в Джихаде.
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 справедливости и в разумной форме.
4. Племя Бану Ауф, согласно своим обычаям и как было указано выше, совместно участвует в оплате "дийа", и каждая "гаифа" (группа мусульман), входящая в племя на основе принципа справедливости и в разумной форме, принятых у мусульман, принимает участие в выкупе пленников войны.
5. Племя Бану Харис, согласно своим обычаям, и как было указано выше, участвует в оплате "дийа", и каждая "гаифа", на основе справедливости и в разумной форме, принятых у мусульман, участвует в выкупе пленников.
6. Племя Бану Саид, согласно своим обычаям, и как было отмечено выше, участвует в оплате "дийа" и каждая группа, на основе справедливости и в разумной форме, принятых у мусульман, принимает участие в выкупе пленников.
7. Племя Бану Химам, согласно своим обычаям, и по вышеуказанной форме, совместно участвует в оплате "дийа" и каждая "зумра" (группа), на основах справедливости и разумности, принятых у мусульман, участвует в выкупе пленников.
8. Племя Бану Наджар, согласно своим обычаям, и как было отмечено выше, участвует в оплате "дийа" и каждая "зумра", согласно принципам справедливости и разумности, принятым у мусульман, участвует в выкупе пленников.
9. Племя Бану Амр Бин Ауф, согласно своим обычаям, в вышеуказанной 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 мусульман, участвует в выкупе пленных.

11. Племя Бану Аус, согласно своим обычаям, в выше отмеченной форме, совместно выплачивает “дийа” и каждая “гайфа” (“зумра”), по принципу справедливости и разумности, 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 долги 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 (организации) или права, а также против любого действия, любого 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 помощь 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 верующий в войне во имя Аллаха не может заключить мир (перемирие) 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 войны, участвующие вместе с нами в войне будут чередоваться между собой.

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

20. Богобоязненные верующие на самом правильном и лучшем 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 причастность 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 недозволенным (“харам”).

22. Оказание помощи любому человеку, творящему зло, или же предоставление ему убежища одним из верующих, принимающих и выполняющих содержание данного документа (акта) и верующих в Аллаха и Судный день, – не “халал”. Лицо, оказавшее подобному человеку помощь или же предоставившее ему убежище, будет наказано в Судный день проклятием Аллаха и Его гневом. Тогда его покаяние и возмещения не будут приняты.

23. По всем спорным вопросам (вещам) необходимо обращаться ко Всевышнему и Мухаммаду.

24. Евреи, как и верующие, обязаны сами участвовать в расходах войны, пока она продолжается.

25. Евреи племени Бану Ауф вместе с верующими составляют 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) точно 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 может участвовать в военных походах.

36В. Запрещена месть за раненого. В случае, если кто-то убьет человека, то поставит себя и членов своей семьи под ответственность. Подобные действия против несправедливого человека – исключение. Аллах рядом с тем, кто наилучшим образом 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) внутренняя территория долины Ясриб (Джауф) является святым (харам) местом.

40. Лицо, находящееся под защитой (“джарр”) является точно таким, как его защитник, если он не творит вред и не совершает 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 взаимопомощь против тех, кто нападает на Ясриб.

45. Если они (евреи) будут приглашены / призваны (со стороны 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 мусульманам, то вправе требовать от мусульман ответить на их предложение положительно. Воюющие во имя религии – исключение.

45В. Каждый несет ответственность за свой участок.

46. Условия и правила, указанные /определенные/ данным документом для его владельцев одинаково полностью и активно будут применены добрыми намерениями к евреям племени 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. Уходящие 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, Chapter on Jihad, in *Bid'iyah 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», который также обозначает «правосудие», «ответственность», «соблюдение требований» и «долговое обязательство».
5. Zakiyy al-Din al-Mundhiri, ed., *Mukhtasar Sahih Muslim*, ed. Nasir 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 айте: «...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 отсутствии иных подтверждающих доказательств (караин), значение, переданное утверждениями в тексте (ибара ан-насс) превагирует 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-Шаффи и Малик различают арабов-язычников и неарабов-многобожников и считают, что айаты 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 Muhammad 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 «об», 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*. Jeddah: 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 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.
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 Кадури перевел текст письма, которое ан-Наджашин 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).
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 Taumiyyah “Risalah al-Qital” in *Majmu ah al-Rasail al –Najdiyah*. Pp. 126–128.
  45. Al-Daqs. Pp. 128–129.
  46. Muhammad Abu Zahrah. *Al-Ilalat 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 аят Корана может быть отменен только другим аятом Корана. См.: Al-Shafii. Pp. 106–107; and Salah ibn Abd al-Aziz al-Mansur. *Usul al-Fiqh wa Ibn Taumiyyah*, 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 правило (мухкам) не подлежит отмене. См.: Khallaf. P. 168. Ал-

- Газали утверждает, что только аят, который выводит юридическое или практическое правило, соответствующее исламскому законодательству (хукм шари), может быть предметом отмены, в то время, как аяты, 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-Amiriyah, 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 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.

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. *Sirab Ibn Hisham*. In *Tabdhib Sirab 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-Kuwaytiyyah, 1968.
- al-Mansur, Salah ibn Abd al-Aziz. *Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah*. n.p., 1980.
- al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. *Al-Abkam al-Sultaniyyah*. Cairo: Dar al-Fikr, 1983.
- al-Mundhiri, Zakki al-Dīn, 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 Abkam al-Qur'an*. Cairo: Matbaah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1935.
- al-Razi, Fakhr al-Dīn. *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-Risalab*, edited by Ahmed Shakir, n.p., 1891.



## ENGLISH

- Abu Sulayman, AbdulHamid. *The Islamic Theory of International Relations: 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 Company, 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 International Law and the Western Approach*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.
- Ibn Rushd, "Chapter on Jihad," in *Bidayah al-Mujtahid wa Nibayah 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, Палестина, Иордания, Египет, Иран, Ирак и Аравийский полуостров.

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

**Абу Убайда:** генерал, возглавивший мусульманские армии в завоевании Византийской империи во время правления первого халифа – Абу Бакара.

**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 объемный труд, описывающий историю раннего мусульманства.

**Аман:** разрешение на въезд на мусульманскую территорию (*дар ал-Ислам*), исторически выдавалось мусульманину, проживавшему на территории войны (*дар ал-Харб*).

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

**Дар ал-Харб:** политическое сообщество, участвующее в военных действиях и являющееся врагом мусульман. Территория войны, территория неверия

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

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

**Футух ал-Будан:** объемная книга IV века хиджры, написанная мусульманским историком ал-Баладхури. В книге подробно описана жизнь в различных мусульманских городах.

**Хадис:** записанная традиция Пророка Мухаммада.

**Хиджра:** буквальное значение слова – эмиграция. Как правило, обозначает эмиграцию первых мусульман из Мекки в Ме-

дину. Это событие знаменует собой начало мусульманского календаря.

**Худайбийя:** место недалеко от Мекки, где был подписан важный мирный договор (Исламская Конституция) между первыми мусульманами и курайшитами.

**Хукм:** правило шариата. Хукм может быть как общим правилом (*хукм ал*), так и специальным (*хукм хас*).

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

**Джафар ибн Аби Талиб:** спутник Пророка, который переселился в Абиссинию.

**Джизья:** налог, исторически налагаемый на членов немусульманской общины.

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

**Харадж:** налог, взимаемый с плодородных земель, или вестник.

**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 основатель 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 отношении применения.

**Мушрик:** многобожник, поклоняющийся идолам.

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

**Наджаш:** Царь Абиссинии во времена Пророка. Сочувствовал 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 методы 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 обозначения мусульманского сообщества.

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

**Закят:** обязательная милостыня, выплачиваемая мусульманам. Один из пяти столпов ислама.

Др. ЛУАЙ САФИ систематически анализирует отсылки к Корану и Пророческой Сунне на тему мира и войны. Он критически рассматривает взгляды классических и современных исламских ученых в свете первоначальных целей шариата. Несмотря на то, что взгляды на эту тему были сформулированы еще в 1988 году, его анализ по-прежнему обеспечивает сбалансированное понимание наиболее неправильно понятых концепций ислама. Я рад, что эта работа опубликована в то время, когда позиция ислама в отношении войны и мира яростно обсуждается на глобальном уровне. Я настоятельно рекомендую эту книгу всем тем, кто ищет исламское понимание природы насилия, террора, войны и мира.

*Доктор Сайид М. Сайед,  
Генеральный секретарь Исламского общества Северной Америки (ISNA)*

Это эссе является ясным и чрезвычайно полезным толкованием значения джихада, особенно в понимании исламской истории. Оно заслуживает самого широкого внимания.

*Доктор Энтони Салливан,  
Центр ближневосточных и североафриканских исследований,  
Мичиганский университет*

Др. ЛУАЙ М. САФИ имеет степень доктора политических наук и в настоящее время занимает должность гостевого профессора в университете Джорджа Вашингтона, США, а также президента Ассоциации мусульманских ученых-социологов. Он является членом совета директоров нескольких ведущих мусульманских организаций и также бывшим директором по исследованиям в Международном Институте исламской мысли (ИТМ); кроме того, в прошлом редактором Американского журнала исламских социальных наук (AJISS).



Международный институт  
исламской мысли