

## **TAJDID, ISLAH AND CIVILISATIONAL RENEWAL IN ISLAM\***

**Mohammad Hashim Kamali**

*email@iais.org.my*

---

*The basic theme of this article is that civilisational renewal is an integral part of Islamic thought. The article looks into the meaning, definition and origins of tajdid, islah and their relationship with ijtiḥad, and how these have been manifested in the writings and contributions of the thought leaders of Islam throughout its history. The article develops tajdid-related formulas and guidelines that should lead the efforts of contemporary Muslims in articulating the objectives of inter-civilisational harmony and their cooperation for the common good.*

**Keywords:** *update in Islam, tajid, islah, ijtiḥad.*

---

Professor, Founding Chairman  
and General Director  
of the International Institute  
for Advanced Islamic Studies (IAIS),  
Malaysia  
*Mohammad Hashim Kamali*

---

\* This is a translation of paper by Kamali (2013) published in *Islam and Civilisational Renewal*, v4, n4. P. 484-511.

# ТАДЖДИД, ИСЛАХ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ В ИСЛАМЕ\*

Мохаммад Хашим Камали

*email@iais.org.my*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.05>

*Цивилизационное обновление является неотъемлемой частью исламской мысли. В статье рассматривается значение, определение и истоки тадждида, ислаха и их связи с иджтихадом, а также то, как они проявляются в работах исламских мыслителей на протяжении всей истории Ислама. В статье разработаны формулы и руководящие принципы тадждида, которые должны направлять современных мусульман при постановке задач межкультурной гармонии и сотрудничества ради общего блага.*

**Ключевые слова:** обновление в исламе, тадждид, ислах, иджтихад.

**Мохаммад  
Хашим Камали**

Профессор, председатель-основатель и генеральный директор Международного института перспективных исламских исследований (IAIS), Малайзия.

## ВВЕДЕНИЕ И ОБЗОР

История исламской мысли отмечена непрерывной традицией внутренней ревитализации и реформирования, встроенной в принципы *ислаха* и *тадждида*. Конечная цель заключалась в приведении существующих реалий и социальных изменений в соответствие с трансцендентным и универсальным стандартом Корана и Сунны в процессе обновления и реформ. Таким образом, традиция *ислаха/тадждида* последовательно оспаривала мусульманский статус-кво и побуждала к новой интерпретации Корана и Сунны, понималась и осуществлялась посредством методологий толкования и *иджтихада*, а также отказа от необоснованного разрастания оригинального послания Ислама (Voll, 1983).

Данная статья содержит две части: первая состоит из анализа *тадждида*, его определения и сферы охвата, его текстуального происхождения и влияния на него схоластических изменений. Вторая часть рассматривает *ислах* в контексте исламских движений за возрождение, взаимодействия и реакций на западную современность и секуляризм. Те задачи, которые Запад ставит перед исламом, также породили новые, более пытливые подходы к *ислаху* и *тадждиду*. В приведенном далее кратком обзоре рассматривается

\* Перевод статьи М.Х. Камали, вышедшей в 2013 году в журнале *Islam and Civilisational Renewal*, т.4, №4. С.484-511

актуальность *макасид* (целей шариата) для *ислаха* и *тадждид*, за которым следует анализ западной критики и ответов, полученных от мусульманских мыслителей. В заключительном разделе рассмотрен вопрос о том, как следует понимать цивилизационное обновление (*ал-тадждид ал-хадари*) в его исламском контексте. В конце статьи сделан вывод и даны некоторые рабочие рекомендации.

## ЗНАЧЕНИЕ И ОБЛАСТЬ ДЕЙСТВИЯ

**Т** *адждид* буквально означает «обновление», когда что-то делается или становится новым и когда оно восстанавливается до своего первоначального состояния. Обновление как таковое допускает появление какого-либо изменения в предмете, к которому оно относится: нечто когда-то существовало в исходном состоянии, затем изменилось под влиянием неких факторов. Когда оно восстанавливается до того состояния, каким оно было до этого изменения, то это и будет *тадждид*. Таким образом, *тадждид* также допускает существование обоснованного прецедента, принципа или совокупности принципов, ставших жертвой искажения и пренебрежения и требующих восстановления их первоначальной чистоты. *Тадждид* не обязательно связан с новыми начинаниями и новыми принципами, однако, как будет показано далее, задача обновления и *тадждид* не допускает чрезмерно ограничительного применения или простого возрождения прошлого сценария. Поэтому применение *тадждид*, вероятно, приобретет разные измерения по мере изложения.

Мусульманские ученые дали *тадждиду* множество определений, некоторые из которых тесно связаны с прецедентом, тогда как другие, как правило, более открыты. Самое раннее зафиксированное определение *тадждид* дал Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 741 г.), написав, что *тадждид* в хадисе (см. ниже) означает «возрождение (*ихйа'*) исчезнувшего или умершего из-за несоблюдения Корана и Сунны и их требований» (Ibrahim, 1999, p. 100). Определение *тадждид*, данное Ибн ал-Асиром (ум. 1233 г.), в большей степени отражает схоластические изменения, появившиеся к его времени. Тадждид, соответственно, приравнивается к возрождению (*ихйа'*) наследия ведущего *мазхаба*. *Муджаддид*, или носитель *тадждид*, описывается, таким образом, как «видный лидер, появляющийся в начале каждого века, чтобы возродить религию для уммы и сохранить *мазхабы* под руководством их имамов» (Imamah, 2001, p. 19). В более общем ключе, ас-Суйути (ум. 1505 г.) писал, что «*тадждид* в религии означает обновление ее руководства, объяснение ее истины, а также искоренение пагубных нововведений (*бид'а*), экстремизма (*зулуф*) или слабости в религии». Далее он добавляет, что *тадждид* также означает «соблюдение народных благ, социальных традиций и норм цивилизации и священного права» (Ibn al-Athir, 1983, p. 321).

Кардави понимает *тадждид* как «сочетание благотворного старого с целесообразным новым (*ал-кадим ан-нафи ва ал-джадид ал-салих*)» и как «открытость для внешнего мира без растворения в нем». Он сопоставил *тадждид* с *иджтихадом* и добавил, что «*иджтихад* охватывает интеллектуальное и информационное измерение *тадждид*, но *тадждид* шире в том смысле, что он также включает в себе психологическое и практическое измерение [возрождения]» (Qaradawi, 1992, pp. 85–86). Поэтому *иджтихад* и *тадждид* примерно одинаковы в интеллектуальном плане, но *тадждид* имеет эмоциональную составляющую, которая проявляется в коллективной активности и движении. Многие из современников Кардави официально поддержали его, например, Камал Абу-л-Маджад, Мунир Шафик, Умар Убайд Хасанах и Фатхи ад-Дарини

(Ibrahim, 1999, p. 115). С другой стороны, Хасан ат-Тураби открыто раскритиковал тех, кто ограничивает *тадждид* только лишь возрождением духа религиозности и богословскими доктринами. Поскольку *тадждид* вполне может состоять из индивидуального или коллективного *иджтихада* в теоретических и практических вопросах или же визуализировать новый прототип, объединяющий вневременные ориентиры шариата с новой реальностью и обстоятельствами (Turabi, 1978, pp. 32, 176). Тураби добавил также, что религиозный *тадждид* имеет два аспекта: первый рассматривает шариат изнутри и заключается, главным образом, в его возрождении (*ихйа'*), тогда как другой расширяет границы, привнося новые элементы, способные принять участие в *татвир ли-д-дин*, то есть диверсификации ресурсов религии. Понятие *тадждида* расширяется до «полного возрождения во всех аспектах», включая область политических реформ, путем разработки механизма для системы управления, основанной на принципе *шура* (Ibrahim, 1999, p. 125).

Таким образом, понимание *тадждида* и его значения для толкователей подвержено влиянию различных факторов, один из которых является историческим, поскольку очевидно, что перед людьми и обществом в разные периоды истории стоят разные проблемы. Это также подразумевает, что люди склонны интерпретировать *тадждид* в свете своего собственного опыта и условий. Другим фактором является точка зрения и специализация толкователя. Правовед может понимать *тадждид* иначе, чем историк или социолог. Распространенность подражания (*таклида*) на протяжении многих веков является еще одним фактором, влияющим на понимание *тадждида* (Ibrahim, 1999, p. 103). Фактор времени, очевидно, важен для *тадждида*: знакомство со взглядами ученого или *факиха* XX века вполне может создать иное видение *тадждида*, нежели идеи его более ранних предшественников. Отчасти это объясняется тем, что *тадждид* является динамичным и многомерным по своей природе и может совпадать со многими другими идеями и принципами. Всестороннее прочтение *тадждида* также, вероятно, выходит за строгие богословские рамки и затрагивает вопросы, важные для обновления исламского общества и цивилизации (Bugagie, p. 5). По мнению Мухаммада Имары, поскольку при столкновении с современностью умма испытывает кризис, то *тадждид*, вероятнее всего, воспринимает Писание вместе с новой реальностью через призму рациональности и *иджтихада* (Imarah, 1990, pp. 83, 85).

Можно вспомнить два других арабских выражения, которые встречаются в исламском реформистском дискурсе, а именно *тагйир* и *татвир*. *Тагйир* (перемена) может означать возрождение и обновление того, что существовало раньше, что эквивалентно *тадждиду*, или это может означать стремление изменить статус-кво без ссылки на прецедент, то есть *татвир*. Оба они относятся к постепенной реконструкции и реформе, но если изменение внезапное и беспрецедентное, то тогда оно уже будет квалифицироваться как *саура/инкилаб* (революция). Некоторые изменения могут, кроме того, предполагать очищение и чистку от нежелательных дополнений, происходящих от сомнительных практик во имя религии, — это, скорее всего, будет сродни *танких* (очищение, очистка), а не обновлению как таковому (Dajani, 1955, p. 20). Тем не менее, здесь нельзя представить черно-белые категории, так как в действительности многие из этих понятий накладываются друг на друга.

Другим релевантным словом является *ихйа'* (возрождение), что, очевидно, означает восстановление исходного состояния без каких-либо попыток его улучшить или реформировать. Тем не менее, некоторые авторы использовали термин *ихйа'* в общем смысле,

не исключавшем обновление и реформу. Это можно сказать о знаменитой работе имама ал-Газали (ум. 1111 г.) «*Ихйа' 'улум ад-дин*» («Возрождение религиозных наук»), тогда как выбор выдающимся индийским автором Вахидуллин Ханом названия «*Тадждид 'улум ад-дин*» («Обновление религиозных наук») для своей книги на самом деле должно было передавать исключительно понятие возрождения (*ихйа'*), а не *тадждид*. Однако в своих работах Джалаладин ас-Суйути использовал понятие *тадждид*, в основном, в значении *иджтихада*. Две заслуживающие внимания работы XX века — «*ал-Муджаддидун фи-л-ислам*» («Обновители в исламе») египтянина 'Абд ал-Мута'ал ас-Са'иди и «Реконструкция религиозной мысли в исламе» Мухаммада Икбала представили различные аспекты *тадждид* (Sayyid, 2009, p. 364). К другим авторам, которые за последнее время внесли свой вклад в дискурс о *тадждиде*, относятся, помимо Мухаммада Абдо и Рашида Риды, Йусуф ал-Кардави, Мухаммад ал-Газали, Абу-л-'Ала ал-Маудуди, Хасан ат-Тураби, Исмаил Раджи ал-Фаруки, Фазлур Рахман, Таха Джабир ал-'Алвани и многие другие. И хотя их нельзя назвать обновителями в традиционном смысле, их существенный вклад в этот вопрос несомненен. По всей видимости, само традиционное понятие *тадждид* менялось, возможно, с появлением глобализации, огромного количества и скорости возникновения идей и работ (Rafiq, 2009, p. 603).

Можно также коротко упомянуть арабские слова *нахда* и *сахва* (пробуждение, возрождение), которые, как правило, обозначают движение и потребность в переменах. Некоторые движения, использующие эти слова в своих девизах, требуют полного возрождения прошлого наследия, тогда как другие критикуют современность и вестернизацию, а третьи придерживаются более сбалансированного представления о *тадждиде*.

Из-за присущего ему динамизма *тадждид* едва ли можно уложить в рамки определенной методологии и структуры, что в какой-то мере объяснило бы, почему мусульманские ученые часто выражали свою озабоченность по поводу исламской основы того, что можно было бы справедливо отнести к этому понятию. По словам Кардави: «Истинный обновитель — это тот, кто обновляет религию ей самой. *Тадждид* через синкретизм и насаждение того, что не имеет основы в религии, не является *тадждидом*» (Qaradawi, 2006, p. 89). Однако Кардави также опровергает утверждение некоторых авторов о том, что религия, ее догматы и принципы не открыты для *тадждид*, говоря, что, хотя ислам открыт для *тадждид* через четкий текст, изменять основные столпы и убеждения ислама во имя *тадждид* было бы неправильно (Qaradawi, 2006, p. 85). Другими словами, вне этих конкретных рамок ислам остается открытым для *тадждид* во всех областях.

Потребность в *тадждиде* подчеркивается как нормой, так и практикой. На определенном этапе своего развития связь сообщества с изначальным посылом и предпосылками ислама может быть ослаблена или даже потеряна под действием сложных условий, таких как *таклид*, колониализм, безудержный секуляризм и глобализация, как уже упоминалось ранее.

За свою долгую историю ислам, несомненно, был свидетелем случаев как возрождающего *тадждид*, так и мертвого застоя и *таклида*. Под гнетом ненужных наслоений врата творческого мышления и *иджтихада* в какой-то момент даже были объявлены закрытыми. Отсюда потребность сообщества во вдохновляющих мыслителях и обновителях в лице таких светил, как Абу Хамид ал-Газали; аш-Шатиби (ум. 1388 г.) с его новаторским вкладом в высшие цели (макасид) шариата; Ибн Таймийа (ум. 1328 г.), предвестник политического возрождения; энциклопедисты цивилизационного обновления Ибн Хал-

дун (ум. 1406 г.), Шах Валиаллах Дихлави (ум. 1762 г.) и многие другие. Некоторые даже упоминают Салахаддина ал-Айуби (ум. 1193 г.) как обновителя иного рода.

Можно также отметить перегруженность информацией. Поколения и поколения ученых добавляли свои личные выводы и интерпретации к оригинальным учениям о религии, что могло возыметь нежелательный эффект, сделав религию более сложной и далёкой от простого человека. Вместо того чтобы знать религиозное учение так, как это делали предшественники, — путём непосредственного личного понимания, обычный человек часто бывает вынужден полагаться на вторичные толкования людей, которые специализировались на изучении некоторых аспектов ислама. Мнения этих посредников, естественно, различаются, и установление верного толкования зачастую требует большого объёма учёного труда, что ещё больше усложняет дело. Следовательно, прямой контакт и знание мусульманами сущности ислама замещается сложными правилами и обременительными экстраполяциями.

### ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ТАДЖДИДА

Истоки *тадждид* восходят к известному хадису, который был тщательно проанализирован и интерпретирован учеными толкователями. Хадис звучит следующим образом: «В конце каждого столетия Аллах посылает умме обновителя веры». Ключевым словом здесь является форма настоящего времени *йуджаддид* глагола *джаддада*, означающего «обновлять что-либо». *Муджаддид*, будучи его причастием действительного залога, обозначает того, кто обновляет или возрождает применение ислама в мусульманской общине. Таким образом, *тадждид* подразумевает обновление и возрождение применения ислама в обществе, заново возвращая его на первоначальный путь ислама (Bugagie, pp. 2-3). Акцент сделан на возрождении исламских догматов и принципов, которые были заброшены, проигнорированы или забыты под влиянием новых условий и изменений. Восстановление и распространение чистоты этих принципов среди людей является основной задачей *муджаддид* (Imamah, 2001, p. 17). По словам толкователя хадиса: «*Тадждид* означает возрождение Кораном и Сунной того, что было проигнорировано, и вынесение суждения на их основе, а также искоренение пагубных нововведений (*бид'а*), противоречащих принятой Сунне» (Imamah, 2001, p. 17). Как видно, это определение соответствует определению ал-Зухри, как отмечалось ранее, хотя и с незначительными дополнениями, которые будут рассмотрены ниже. Комментируя рассматриваемый хадис, ал-Манави (ум. 1621 г.) добавил, что *муджаддид* разъясняет и отделяет Сунну от того, что является пагубным нововведением и *бид'а*, и борется с этим (Imamah, 2001, p. 17).

Также толкователи добавили, что посыл данного хадиса может выходить за рамки его буквального значения: в основном он подчеркивает необходимость обновления, толкования и *иджтихада* в отношении ранее неизвестных вопросов и событий, с которыми умма может столкнуться с течением времени. В юридических вопросах, относящихся к шариату, *тадждид* сродни *иджтихаду* и потому должен регулироваться его методологическими принципами. Общеизвестно, что *иджтихад* в исламе является главным инструментом конструктивного возрождения и обновления, что вполне можно отнести и к *тадждиду*, но между этими терминами есть техническое отличие в том, что *иджтихад*, как правило, сопровождается практическими вопросами *фикха*, юридическими и правовыми вопросами, тогда как *тадждид* не столь ограничен и распространяется на все аспекты религии, в том числе и на жизнь уммы, ее идеалы, образ жизни и цивилизацию. Если коротко, *иджтихад* можно разделить на два типа: творческий (*инши'а*) и разъясни-

тельный (*интика'и*), причем, чтобы называться *иджтихадом*, оба они должны содержать элемент оригинальности и свежее понимание исходных принципов.

Рассматриваемый хадис также понимают в том смысле, что ислам не умрет и не станет лишним и что Аллах поможет этой умме вновь вернуться к изначальному послыу ислама. Также предполагается, что хадис передает послания надежды и заверения в том, что Аллах поможет этой умме стоять на правильном пути и разобраться со своим прошлым наследием, чтобы встретить новые вызовы.

*Муджаддид* должен обладать определенной квалификацией, включающей:

1. Четкое понимание изменчивого и неизменного в исламе. Неизменное в исламе относится к основам веры, поклонения и морали, а также к его определяющим предписаниям. С другой стороны, исламские принципы в сфере гражданских дел (*му'амалат*) открыты для толкования и корректировки.
2. Знание правил необходимости и уступок (*дарура, рухса*) шариата, относящихся к исключительным обстоятельствам.
3. Знание места рациональности и обоснования (*та'лил*) в понимании писания.
4. Учет *маслаха* и законных интересов людей.
5. Соблюдение общепринятых обычаев общества (Imamah, 2001, p. 26).

Тот факт, что рассматриваемый хадис упоминает *муджаддид* в единственном числе, не обязательно означает появление только одного *муджаддид* в какой-либо местности или веке. Это объясняется тем, что арабское местоимение «ман» может означать одного или нескольких человек. Соответственно, *тадждид* может предпринять один человек или группа лиц, партия или движение. Несмотря на появление отдельных *муджаддидов*, занимавших видное место в работах ранних толкователей, современные интерпретации *тадждид* отдают предпочтение коллективному *тадждиду*, осуществляемому группами улемов, специалистов и ученых разных дисциплин. Один *муджаддид* может быть юристом, другой политологом, третий экономистом и т.д. В современных условиях *тадждид* и связанная с ним концепция *ислаха* (см. ниже) ориентированы на движение, и их совместное влияние как на внутреннюю жизнь людей, так и на их коллективное действие все чаще становится более значимыми в наше время. Более того, *тадждид* и *ислах* нельзя осмысленно разделить, так же как внутреннее «я» и внешнее поведение человека, которые переплетены между собой. В случае Малайзии мусульманское молодежное движение Малайзии (АВМ), появившееся в 1971 г., во многом черпает свою мотивацию из сочетания *тадждид* и *ислаха*, призывающего к духовной и моральной трансформации людей и представляющего более равноправное и справедливое общество.

Ислам занимается не только личной духовностью, и если она не проявляется во внешнем поведении людей в общественных отношениях, то духовность сама по себе может быть субъективной, неверно истолкованной, и даже считаться антисоциальной, что часто говорят о некоторых суфийских движениях. В случае господствующего суфизма такая интеграция внутреннего духовного «я» с внешним поведением согласуется с главным принципом ислама — единобожием. Поэтому несложно увидеть, что *тадждид* и *ислах* должны быть неотъемлемым и логичным продолжением друг друга.

Кроме того, *тадждид* не ограничивается традиционными дисциплинами, такими как теология, *фикх* или хадисы, но распространяется также на науку, технологию, экономику и другие области знаний, имеющие смысл для возрождения уммы и исламской цивили-

зации. Есть также еще одна точка толкования: должен ли *муджаддид* обновить религию в свете условий того времени, в котором он живет, или же того ислама, который существовал при жизни Пророка. Формулировка хадиса подтверждает первый вариант: то есть *муджаддид* возрождает для уммы ту религию, которую она практикует на момент появления *муджаддида*. Хадис не упоминает, например, «религию Аллаха, или Пророка Мухаммада, или Ислам как таковой», но имеет в виду ту религию, которую соблюдает умма. *Муджаддид*, если быть точным, «не стремится создать некий прошлый сценарий в истории уммы. Скорее, он должен повторно ввести принципы ислама в их современном контексте, чтобы община могла жить и символизировать эти идеалы и принципы» (Bugagie, p. 5).

Как в данном хадисе следует понимать фразу «каждое столетие»? Многие поняли это буквально и занялись рядом мелких вопросов: появится ли *муджаддид* в конце года, знаменующего конец века или его начало; и если кто-то умер за неделю или месяц до начала века, то это исключает известных имамов, таких как Малик (ум. 975 г.), Абу Ханифа (ум. 767 г.) и Ибн Ханбал (ум. 855 г.) просто потому, что они не подходят под эти тщательные расчеты? Другие добавили, что «столетие» может быть не более чем указанием периода времени, по истечении которого мусульманская община или, если на то пошло, любое человеческое общество может нуждаться в обновлении. Теория Ибн Халдуна о взлете и падении цивилизаций, занимающем около четырех поколений, может послужить основанием для такой интерпретации. Циклический характер восхождения и упадка цивилизаций, выявленный Ибн Халдуном, тесно связан с состоянием искусств и наук, глубиной и разнообразием ремесел и отраслей производства, а также, прежде всего, с хорошим руководством, и особенно с приверженностью правосудию (Ibn Khaldun, 2004, p. 483). Посыл хадиса может заключаться всего лишь в том, что *тадждид* будет происходить достаточно часто, чтобы мусульманская община не теряла контакт со своими корнями. Что Аллах будет посылать *муджаддидов* всякий раз, когда умма в них нуждается, и это действительно может произойти в любое время или на любом временном отрезке века (Bugagie, p. 4). Некоторые авторы подчеркивают потребность в *муджаддидах* во время волнений и внешней агрессии. В этой связи Абу Дауд ас-Сиджистани, составитель знаменитого *Сунан Абу Дауда*, поставил хадис о *тадждиде* первым в главе о «невзгодах и бедствиях» (*китаб ал-малахим*).

Как отмечалось ранее, *тадждид* предполагает степень застоя, характеризующуюся упадком общества и дегенерацией. *Муджаддид* оповещает и пробуждает людей для выполнения ими своих обязанностей, пытаясь возродить в них желание стремиться и изменяться к лучшему (Ibrahim, 1999, p. 104). Отдельные мусульмане и их группы должны в этой связи прислушаться к Корану: «Аллах не изменит положения людей, пока они не изменят самих себя» [Коран, 13:11].

Многие отнесли 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (ум. 719 г.) и Имама аш-Шафии (ум. 895 г.) к *муджаддидам*, соответственно, второго и третьего столетия по хиджре. Многие также добавили Абу-л-Хасана ал-Аш'ари (ум. 936 г.), Абу Бакра ал-Бакиллани (ум. 1013 г.) и Абу Хамида ал-Газали, которые появлялись в начале следующих трех столетий, в качестве, соответственно, третьего, четвертого и пятого *муджаддида*. Упоминают обычно только первые два имени, но, с другой стороны, из-за преобладания *мазхабов* толкователи, как правило, ссылаются на имена, известные только в их собственных *мазхабах*.

Некоторые говорят, что имеется в виду именно конец века. Поскольку первый *муджаддид*, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, умер только в начале второго столетия, появившись, та-



ким образом, в конце первого столетия. Это также учитывает тот факт, что в первом веке это был сам Пророк, отсюда и мнение, что это должен быть конец того столетия, с которого начинается отсчет.

Возникновение и кристаллизация *мазхабов* стали фактором, определившим преобладание неизбирательной имитации (*таклида*), что, в свою очередь, способствовало так называемому «закрытию врат *иджтихада*» и подавлению духа свободного исследования и учености. Может ли это также означать, что разговор о *тадждиде* в те моменты, когда *иджтихад* подавлен, а *таклид* доминирует, имеет не так уж много смысла? Это не означает, что *тадждид* остановился, поскольку это не так, но ученые продолжают говорить об ограниченном *тадждиде*, зачастую в рамках собственной школы.

Еще один вопрос: предполагает ли данный хадис *муджаддида* для всей уммы, или же каждая страна и сообщество могут иметь своих собственных *муджаддидов*? В ответ было сказано, что *тадждид* для обновления ислама должен в принципе означать, что он предполагается для всей уммы. Тем не менее, с практической точки зрения указывается, что из-за обширного территориального охвата ислама различные региональные и географические сегменты уммы могут иметь своих собственных *муджаддидов*. Таким образом, Таки ад-Дин ан-Надви пришел к выводу, что правильное понимание хадиса не ограничивает *тадждид* ни одним человеком, ни одной конкретной общиной и местом, и что он одинаково открыт для множества участников.

Однако утверждение некоторых ранних толкователей о том, что хадис о *тадждиде* фактически предполагает членов семейства Пророка (*ахл ал-байт*) в качестве носителей *тадждид* или *муджаддидов*, не согласуется с общим содержанием многих других хадисов, говорящих о знаниях и эрудиции, а не о семье и происхождении ученых как таковых. Если бы *ахл ал-байт* являлось надежным толкованием, то некоторые фигуры, такие как Умар ибн 'Абд ал-Азиз, аш-Шафии и другие, не принадлежавшие к *ахл ал-байту*, вообще бы не упоминались. В ходе обсуждения этого вопроса один наблюдатель даже процитировал хадис, в котором Пророк назвал Салмана ал-Фариси одним из членов *ахл ал-байт* в виде простого знака близости и привязанности, хотя он и не являлся членом его семьи.

Кардави заметил, что применительно к религии *тадждид* в упомянутом хадисе подразумевает ее обновленное понимание, повторное подтверждение веры и обновление приверженности подлинным принципам ислама. По его словам, основное послание хадиса — это неизбежность социальных изменений с течением времени, чего можно ожидать в каждом поколении и веке. Хотя хадис, по всей видимости, имел в виду отсчет по хиджре, его применение к аналогичному промежутку времени по другому календарю не оспаривается. Что касается вопроса о том, следует ли отсчитывать начало века с даты рождения или с даты смерти Пророка Мухаммада, то наиболее значимым Кардави считал переселение Пророка из Мекки в Медину, поскольку оно во многих отношениях знаменует собой новое начало и потому является наиболее подходящей отправной точкой для *тадждид* (Qaradawi, 2006a, p. 10; Qaradawi, 2001, p. 13). Это также относится к исламскому календарю по хиджре, который начинается с переселения Пророка.

Некоторые толкователи также добавили к пониманию *тадждид* борьбу с вредными нововведениями в религии (*каср ал-бид'а*). Это дополнение, похоже, возникло после сектантских явлений, таких как *хариджиты*, *мутазилиты* и другие. Затем знатоки хадисов попытались ввести понятие *бид'а* в сферу действия этого хадиса. Однако при более пристальном рассмотрении представляется, что *тадждид* и правда может включать борьбу

с *бид'а*, но она не обязательно является неотъемлемой частью его значения. Андалусский юрист Абу Исхак аш-Шатиби справедливо заметил, что хадис содержит положительное послание и ставит целью общее благо для уммы в целом (Ibrahim, 1999, p. 102). Другими словами, не следует придавать хадису сектантское и фракционное толкование. Комментируя наблюдение аш-Шатиби, Мухаммад 'Абид ал-Джабири писал, что обновление и *таджид* в наше время означают поиск практических решений проблем, вызывающих озабоченность и не встречавшихся в прошлом (Jabiri, 1996, p. 133).

## Ислах и таджид: СИТУАЦИЯ В XX ВЕКЕ

**И**слах (реформа) в современном контексте относится, в первую очередь, к работам ученых XX века — Мухаммада Абдо (ум. 1905 г.), Мухаммада Рашида Риды (ум. 1935 г.) и их наставника Джамаладдина ал-Афгани (ум. 1897 г.). Коранические истоки *ислаха* обозначают более общее значение слов «примирение», «стремление к миру» и «благочестивые действия», как будет описано ниже.

*Салах* и *ислах* в Коране часто подразумевают общее благо народа. Таким образом, верующих призывают к праведным деяниям (*'амал салих*), то есть то, что хорошо и рекомендовано (*ма'руф*) или нацелено на мир и примирение между людьми (*ислах байна-н-нас*) [Коран, 4:114]. *Ислах* может также состоять в искоренении коррупции (*фасад*), которая является противоположностью *ислаха* [Коран, 7:56]. Стремление людей к достижению мира, а не только их действия, также приносит им вознаграждение, поскольку «Аллах, безусловно, отличает *муфсида* (распространяющего порок) от *муслиха* (творящего добро)» [Коран, 2:220] и вознаградит последних и всех тех, кто занимается предназначенной Аллахом работой на благо человечества [Коран, 7:170].

Тесную связь между *ислахом* и *таджидом* подтверждает то, что *таджид* мало значит сам по себе, если его конечной целью не является *ислах*. Также есть мнение, что *ислах* непременно станет вызовом преобладающему религиозному, культурному и интеллектуальному статус-кво. Эффективность *ислаха-таджид* в исламской истории возникла из письменных истоков и развивающегося консенсуса, определившего границы традиционных устоев. Стимулируя эволюцию религиозной и культурной жизни уммы, главной целью традиции *таджид-ислаха* было сохранение ее единства и сплоченности. В этой связи важной целью проекта реформ на рубеже XX века было восстановление консенсуса среди мусульман. В то же время допускается, что исламская мысль в XX веке формируется уже не полностью внутри, но во многом подвержена влиянию или состоит из реакций на внешние вызовы со стороны западных и незападных идей и доктрин (Taji-Farouki, 2004, p. 18).

В отношении определения *ислаха* в исламском контексте не существует общего мнения. Это отчасти объясняется тем, что почти каждое сектантское движение утверждало, что является проводником *ислаха*. Даже ультраконсервативный ваххабизм может считаться реформистским, поскольку слишком стремился очистить религию от вредного влияния нововведений и призвать к первоначальной простоте раннего ислама. Данное Мухаммадом Абдо определение *ислаха* приближает его к *таджиду*: «Освобождая свою мысль от оков *таклида*, чтобы понять религию так, как ее понимали предшественники этой уммы (*салаф*) до появления разногласий — путем прямого обращения к источникам ислама и с учетом норм рациональности, которыми Аллах наделил интеллект человека. Это должно устранить путаницу и выполнить послание Аллаха для сохранения человечества и мирового порядка» (Imarah, 1980, pp. 40-69).

Это довольно длинное определение вызвало некоторую критику за попытки вплести следы западного модернизма и рационализма в ткань *ислаха*. Но даже в этом случае ведущие фигуры в движении *ислаха*, такие как Мухаммад Абдо, Джамаладдин ал-Афгани, Хайрадин ат-Туниси (ум. 1899 г.), ‘Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (ум. 1903 г.), критиковали слепое подражание Западу. В соответствии с учением Ибн Рушда (ум. 1198 г.), ал-Афгани и Абдо также отказались признать, что рациональное восприятие несовместимо с *иманом* (верой), и утверждали, что реформистское движение потерпит неудачу, если мусульманские священнослужители продолжают проповедовать достоинства *таклида*. Странники *ислаха* также подчеркнули необходимость непрерывного *иджтихада*, будучи убеждены, что современные проблемы требуют современных ответов (Abu Khalil, 1995).

Движение *салафиййа* отличается от ваххабизма тем, что последний направлен на очищение религиозной практики и мысли от всех ее чужих элементов, чтобы спасти мусульманский народ от божественного гнева; они противостояли всем суфийским проявлениям ислама и больше интересовались борьбой с *бид‘а*, чем позитивными аспектами реформы. Движение также не видело необходимости в повторном толковании текста или *иджтихаде* для адаптации к условиям современной жизни (Abu Khalil, 1995).

Движение Абдо-Рида за *ислах* впоследствии разделилось на две ветви, одна из которых склонялась к модернизму (*хадаса*), а другая — к возрождению прошлого сценария (*ас-салафиййа ал-ихйа‘иййа*). Первая преимущественно связана с идеями ученых XX века — Касима Амина, Лутфи ас-Сайида, Хусайна Хайкала, а вторая — в основном Абдо и Риды. Осталась центристская школа мысли *ислахитов*, главным образом проявившаяся в работах Мустафы ал-Мараги, Али ‘Абд ар-Разика, Махмуда Шалтута, ‘Абдаллаха Дар-раза и других (Ibrahim, 1999, p. 106).

Тем не менее, движение *салафиййа*, ориентированное на праведных предков (*салафов*), иногда искажается и используется, например, террористами Аль-Каиды. Любая такая отсылка не должна означать, как правильно заметил Насар Мир, что салафиты каким-либо образом связаны с терроризмом или даже склонны быть террористами или экстремистами. В этом контексте может применяться только искаженное понимание *салафитов*. Разумеется, террористов следует оценивать по их поведению, независимо от их связи, реальной или предполагаемой, с каким-либо конкретным движением (Meer, 2012, p. 15).

Обновление и реформа получили дальнейшее развитие после падения Османского халифата в 1924 году. Некоторые реформаторы, такие как ал-Афгани и ал-Кавакиби, связывали обновление религии с крупными политическими реформами. Сегодня складывается общее мнение, например, о включении в управление коранического принципа *шурры* (совета) и его ответственности перед электоратом. Некоторые реформаторы также стремились улучшить положение женщин в обществе. Мухаммад Абдо и Мухаммад ал-Газали в принципе отказались объяснять неравенство женщин исламом, но считали его результатом невежества и неверного толкования исламских текстов. Странники реформы также подчеркнули возрождение исламского образования и интеграцию научных знаний в учебные программы исламских учебных заведений.

Сейид Хоссейн Наср отстаивает примат *тадждида* над *ислахом*: у *тадждида* есть исламские корни, которых нет у *ислаха*. Наср считает, что именно *тадждид* является источником некоторых из наиболее значимых исламских ответов современному миру (Nasr, 1987, p. 92). Более сильное текстуальное обоснование *тадждида* неоспоримо, но в более общем смысле можно говорить, что *тадждид* и *ислах* дополняют друг друга.

Если рассматривать более широкий спектр исламских убеждений и принципов, то *ислах*, несмотря на отсутствие четкой формулировки, соответствует по духу и смыслу текстовым принципам ислама. Дискурс двадцатого века о *тадждиде* фактически оформился благодаря движению за *ислах*, которое началось с ал-Афгани и Абдо.

На основании хадиса стремление к знаниям стало обязательным для мусульман. Ислам также утверждает неразрывную связь между знанием и праведными деяниями, повелением благого и запрещением дурного, предписанием творить справедливость — все это в совокупности создает динамическую перспективу для *ислаха* и *тадждид* в мусульманском обществе. Внутренняя связь между знанием (*‘илм*) и *ислахом*, наиболее выраженная в исламе, также означает, что *муджаддид* должен быть авторитетным *‘алимом*. Ученый обновитель, несомненно, должен стремиться творить добро и отвергать зло, налаживать дела людей, устанавливая среди них справедливость, поддерживать правду, а не ложь, и поддерживать угнетенных, а не угнетателей.

Недавняя формулировка более общего понятия *тадждид-ислах* в его современном контексте содержится, возможно, в Мекканской декларации Саммита глав государств Организации Исламской Конференции:

Все правительства и народы уммы единодушно убеждены в том, что реформа и развитие являются теми приоритетами, на которые должны быть направлены все усилия в рамках контекста, тесно связанного с нашей исламской социальной структурой. В то же время эти рамки должны по-прежнему гармонизировать с достижениями человеческой цивилизации и основываться на принципах консультации, справедливости и равенства в стремлении достичь хорошего управления, расширить участие в политической жизни, установить верховенство права, защитить права человека, применять социальную справедливость, прозрачность и ответственность, бороться с коррупцией и создавать институты гражданского общества (Makkah al-Mukarramah Declaration, 2005, p. 3).

## ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ, МОДЕРНИЗМ И ТАДЖДИД

Такие выражения, как «исламский модернизм», «исламское возрождение» и «исламская реформа», заложены в понятия *ислах* и *тадждид*. Как упоминалось ранее, их часто приписывают ал-Афгани, Абдо и Риде. Исламский модернизм в трудах этих и других мыслителей стремился совместить современные ценности, такие как конституционализм, научное исследование, современные методы образования, права женщин, культурное возрождение, с установками и принципами ислама. Исламское возрождение конца XX века привело к усилению сходства *тадждид* с текстуальными принципами ислама. основополагающая работа Мухаммада Икбала, «Реконструкция религиозной мысли в исламе», была переведена на арабский язык ‘Аббасом Махмудом ал-Аккадом в 1955 году. В том же году была опубликована книга ‘Абд ал-Мута’ал ас-Са’иди «*ал-Муджаддидун фи ал-ислам*». Оба объясняли масштабы возрождения и обновления, устанавливаемые самими исламскими источниками. Труд Амина ал-Холи «*ат-Таджид фи ад-дин*», первоначально вышедший в виде статьи, а затем отдельной книгой, также был посвящен аналогичным вопросам.

Интересно упомянуть, что предыдущая книга ас-Са’иди, опубликованная в начале 1950-х гг., «*Тарих ал-ислах фи ал-Азхар*» («История реформ в аль-Азхаре»), в большей степени была посвящена концепции *ислаха*, одновременно иницилируя призыв к революции-

одному реформатору (*ал-муслих ас-са'ир*), но она почти не упоминает о *таджиде*, который впоследствии стал центральной темой его следующей книги в 1955 году (Ibrahim, 1999, p. 109). Основной причиной для такой смены направленности было осознание того, что западный модернизм начал проникать и запутывать *ислах* потоками мнений, не имевших обоснования в исламе. Другой причиной было распространение в постколониальный период национализма и светских идеологий, состоявших главным образом из политических лозунгов. К этому следует добавить поражение арабов в конфликте с Израилем и последующую борьбу между исламскими движениями и действующими правительствами во многих мусульманских странах. Преобладала атмосфера кризиса и *ислах* начал уступать место *таджиду*, главным образом из-за более сильного письменного обоснования последнего.

Фазлур Рахман (ум. 1988 г.) хвалил Абдо за признание необходимости реформы, а также Хасана ал-Банну (ум. 1949 г.) и Абу-л-'Ала Маудуди (ум. 1979 г.) за то, что они противостоят крайностям исламского модернизма и защищают ислам от секуляризма. Но, в то же время, он критиковал их за отсутствие «метода» и за ситуативность предлагаемых ими решений основных вопросов. Рахман, в свою очередь, попытался сформулировать новую исламскую методологию, так как полагал, что традиционные методы не смогли привести мусульманскую мысль в интеллектуальные рамки современности. Он сосредоточил свое внимание на Коране и, в частности, на правильной методологии его толкования. Миссию Рахмана можно охарактеризовать как попытку восстановить моральный смысл Корана, чтобы сформулировать выстроенную вокруг него этику. Без четко сформулированной этической системы вряд ли можно оценить ислам должным образом (Saeed, 2004, pp. 42-43).

Фазлур Рахман раскритиковал «атомистический подход» традиционной науки. В методологии правоведов также не хватает систематической и общей социально-этической теории, которая, по его мнению, должна лежать в основе права. Действительно, правоведы в своем стремлении разработать высокоструктурированную правовую систему упустили из виду ту изменчивость, которая могла бы быть результатом такой теории (Saeed, 2004, pp. 44). Рахман объяснил тесную связь коранического наставления с религиозной, политической, экономической и культурной жизнью народа Хиджаза и, в более широком смысле, народа Аравии. Однако позднее эта тесная связь была нарушена долгими спорами по поводу исламского богословия и права, лишь углубив разрыв. Откровение стало восприниматься как историческое и трансцендентное, недоступное человечеству. Обстоятельства ниспослания (*асбаб ан-нузул*), игравшие жизненно важную роль в объяснении определенных текстов, были забыты, и связь между *тафсиrom*, *фикхом*, теологией и реальной жизнью мусульман еще более ослабла (Saeed, 2004, pp. 48). Примечательно также то, что мусульманские труды по этике в основном развивались вне рамок шариата и явно основывались на греческих и персидских источниках (Saeed, 2004, pp. 52).

В своих работах о *таджиде* в *фикхе* Джамаладдин Атия поднял несколько вопросов, требовавших пересмотра и обновления *фикха* во многих областях. Начав с религиозных вопросов поклонения (*'ибадат*), Атия отметил, что ритуальным практикам уделяется слишком много внимания в ущерб духовной составляющей *'ибадата*. В то время как психологи отмечали множество полезных психологических и воспитательных эффектов молитвы и поста, это полностью отсутствует в *фикхе*. Что касается брака, то Коран характеризует его как «дружбу и сострадание» (*мавадда ва рахма*), которые ученые *фикха* свели к договору собственности (*'акд ат-тамлик*), знаменовав полный отход от первоначального духа Корана (Atiyah & Zuhaili, 2002, pp. 31-32). Вместо этого в *'ибадате* и дого-

ворах акцент делается на формальностях, столпах и условиях (*аркан ва шурут*) в высокоструктурированных формулировках, которые зачастую компрометируют сущность и дух предмета ('Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 35). Опять же, ислам — это религия единства (*таухид*), в то время как разделяющее влияние школ *фикха* или *мазхабов* на мусульманское единство либо преувеличено, либо неверно понято. Школы права были проявлением широты научных исследований и *иджтихада*, но они утратили свою направленность и стали инструментом фанатизма и разобщенности среди мусульман. Другими словами, знание *фикха* в эпоху *таклида* сосредоточилось на деталях и приняло атомистический подход к праву за счет разработки общих теорий и подробных принципов. Кроме того, существует определенная разобщенность между *фикхом*, верованиями и этическими нормами ислама и тем, как все это должно быть связано с управлением ('Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 35).

На более легкой ноте Атия рассказывает, что он слышал от Кардави, как тот в юности посещал уроки Рамадана между вечерней и ночной молитвами в местной мечети в Египте. Уроки были посвящены омовению и чистоте. Затем Кардави с юмором добавил, что «мы изучали этот предмет все 30 ночей». Сравните это с подходом Пророка, мир ему, когда к нему пришел бедуйин и спросил его о том, как выполнить молитву, и Пророк просто сказал ему: «Молись так же, как молюсь я» ('Atiyah & Zuhaili, 2002, p. 46).

В своей книге «ал-Фихх ал-ислами фи тарик ат-таджид» («Исламский фикх на пути обновления») Мухаммад Салим ал-'Ава говорит о застое *фикха* из-за давней практики *таклида* и поднимает ряд вопросов, требующих решения ('Awa, 1998). Он также отметил, что политическая юриспруденция (*ал-фикх ас-сийаси, ас-сийаса аш-шар'ийя*) не сумела интегрировать коранические принципы *шуры* и ответственности. Ал-'Ава утверждает, что ограничение срока полномочий главы государства является уже не возможностью, а необходимостью, и что во многих других областях необходимо разрабатывать *фикх* с учетом полного *иджтихада*: для получения соответствующих ответов на вопросы гражданства, свободы объединений, политических партий в контексте национального государства и мирных отношений с другими государствами. Кроме того, право женщин на участие в политической жизни общества, их право выступать в качестве судей и свидетелей, а также абсолютное равенство в их праве на жизнь, о чем говорится в некоторых учебных трудах, были явно дискриминационными — в отношении, например, *диййа*. Аналогичные вопросы возникают касательно равенства в части основных прав немусульман и формулировок *фикха* в отношении обложения подушной податью (*джизйа*), позиции ислама в отношении искусства и музыки, а также в вопросах уголовного права, касающихся отступничества и доказательного права, особенно методов доказательства, которые следует привести в соответствие с современными и более надежными научными средствами установления фактов.

Ал-'Ава начал свою работу с обзора книги Джамала ал-Банна, озаглавленной «*Нахва фикх джадид*» («К новому фикху»), и находит общие черты в их подходах к некоторым сложным аспектам обновления *фикха*. Однако ал-'Ава отмечает и разницу между его собственным подходом и подходом ал-Банна: в то время как ал-Банна, по-видимому, отклоняется от устоявшихся методологий обновления и реформ, ал-'Ава полагает, что большинство вопросов можно решить с помощью принятых исламских методологий *иджтихада* ('Awa, 1998, pp. 20-222).

Выше упоминается довольно длинный список вопросов, содержащий здоровую дозу самокритики среди мусульманских ученых, — можно сказать, зарождение об-

новления и *тадждида*. Некоторый прогресс по многим из них был достигнут за счет принятого в XX веке закона о реформе семейного права и образовании, хотя прогресс в разных странах неодинаков и в целом эклектичен. Многие из рассмотренных мной авторов не только ставили вопросы и поднимали проблемы, но также анализировали их и обсуждали возможные решения. Формат статьи не позволяет рассуждать более подробно, но в другой работе я попытался дать более полную картину мер по реформированию исламского права в двадцатом веке с помощью статутного права, юридической доктрины и научных исследований (Kamali, 2008). Двадцатый век стал свидетелем различных аспектов исламского возрождения, включавшего как возрождение салафитского типа, так и современное реформирование посредством статутного права. Однако конституционное право и правительство остаются той областью, в которой отсутствуют ощутимые улучшения на основе *тадждида*. Но даже здесь «арабская весна», которая все еще продолжается, может начать процесс политических реформ, где возрожденческая и новаторская исламская мысль, демократия и права человека могут смешаться и привести, надеюсь, к комплексным изменениям, в противовес случайному импорту западных законов и конституций, которые мы наблюдали в прошлом и которые сейчас находятся под пристальным вниманием и, вероятно, будут изменены и заменены.

## РЕЛЕВАНТНОСТЬ МАКАСИД

**В**озобновление интереса к *макасид аш-шари'а* — высшим целям исламского права, отмечающущееся в исламской мысли и науке в последние десятилетия, является частичным ответом на текстуалистский подтекст схоластических методологий толкования и *иджтихада*. *Макасид* теперь стали общепринятой сферой компетенции и критерием реформистской идеи и инициативы. Всякий раз, когда *тадждид* вводит инициативу, план или цель, которые можно отнести к пяти основным целям<sup>1</sup> (то есть *даруриййат*), его подлинность чаще всего подтверждается в этом контексте. Однако в том случае, когда *тадждид* не может быть связан ни с одной из признанных целей шариата, представляется возможным применить негативный тест — то есть *тадждид* действителен, если он не противоречит ни одной из неизменных норм и принципов ислама. В этом случае, чтобы доказать применимость *тадждида*, не нужно приводить подтверждающие доказательства из исламских источников. Применение *тадждида* к догме и основным столпам ислама явно ограничено. Однако поскольку *тадждид* может с большей гибкостью заниматься вопросами вне этой сферы, а также проблемами, касающимися человеческих отношений и *му'амалат*, то нетрудно увидеть его релевантность для проблем модернизма и цивилизационного обновления.

Связь *макасид* с *тадждидом* можно проследить применительно к экономическому развитию, которое не является юридической или явно религиозной концепцией, однако борьба с бедностью посредством экономического развития и справедливого распределения богатства являются важными аспектами одновременно и целей шариата, и *тадждида*. Имамы ал-Газали и аш-Шатиби полагали, что исламская мысль должна заниматься более широкими целями нашей религии, а не только ее запретительными аспектами или исключительно буквальными толкованиями (Kamali, 2008, pp. 40-41). Эффективнее всего это видение может быть достигнуто путем привлечения внимания к *макасид*, це-

1. Пять основных целей: защита жизни, религии, человеческого интеллекта, собственности и семьи. Шестым пунктом в этот список добавлено личное достоинство или честь. Подробнее см. (Kamali, 2008, pp. 123-140).

ликом ориентированному на цель, с более широким охватом и способному быть выше особенностей, которые иногда могут идти в разных направлениях и требуют согласования в свете целей шариата.

Если посмотреть с противоположной стороны, то сами цели могут развиваться через *тадждид*. Таким образом, некоторые аспекты *макасид*, остающиеся недостаточно развитыми, могут разрабатываться за счет исследований, ориентированных на *тадждид*. Это можно сказать о роли рациональности (*'акл*) в идентификации целей шариата, а также о возможности расширения обычного поиска основных целей или *даруриййат*, чтобы включить в него другие ценности и цели, которые явно подкрепляются письменными источниками. Другими словами, двум другим категориям *макасид*, а именно дополнениям (*хаджиййат*) и улучшениям (*тахсиниййат*), может не хватать более подходящих индикаторов и методологических уточнений, чтобы минимизировать произвольность их идентификации. Поскольку эту тему я уже более подробно рассматривал в других работах (Kamali, 2008; Kamali, 2008a), то здесь достаточно сказать, что более важным аспектом *тадждида* в отношении *макасид* является установление более тесной взаимосвязи между письменными наставлениями (*нусус*) и их целями. Поэтому уже недостаточно выводить положение (*хукм*) шариата из текста в полном отрыве от его целей и задач (Bashir, 2009, p. 94).

## КРИТИКА ТАДЖДИДА

Атмосфера кризиса, преобладавшая в постколониальном мусульманском мире, также начала подрывать доверие к *тадждиду*. Например, общественное мнение становилось все более критичным по отношению к движениям за *тадждид* в Турции, видя распад Османского халифата и рост сомнительных групп *тадждид-ислах*, таких как движение Ататюрка с его западными и секуляристскими целями, которые Рашид Рида позже назвал подражательным *тадждидом*, зараженным западными моделями. Корни *тадждида* уже видели не в пророческом хадисе, а в западном модернизме, и потому его аутентичность подвергалась сомнению. Некоторые даже стали приравнивать *тадждид* к секуляризму, а другие — к пагубным нововведениям (*'бида*) под видом ислама (Bashir, 2009, pp. 111-112).

События двадцатого века в дискурсе о *тадждиде* можно сгруппировать в четыре следующих кластера:

1. Прецедентно-ориентированный *тадждид*, главным образом стремящийся решать новые проблемы через *иджтихад*. Сторонники этой позиции связывали *тадждид* с прошлым сценарием, который также был важной составляющей движения *салафизма*. В данном случае предполагается, что сценарий состоит не только из текста Писания, но также из школ, ученых личностей и имамов прошлого, что, очевидно, приближает его к подражанию и *таклиду*, за исключением того, что сторонники этого течения оставались открытыми для *иджтихада*, пусть ограниченного и тщательно регулируемого. Такого направления придерживались Рашид Рида, Рамадан ал-Бути и Махмуд ат-Таххан (Bashir, 2009, pp. 113-114).
2. Пропаганда открытого *иджтихада* (*ал-иджтихад ал-мафтух*), одинаково подерживающая Писание и рациональность. Мухаммад Икбал, Абд ал-Мута'ал ас-Са'иди, Амин ал-Холи и Йусуф ал-Кардави придерживались данного направления в своем призыве к освобождению исламской мысли, пропаганде *шариата* и *иджтихада* в сочетании с современными реалиями и изменениями.



3. Исламизация знаний (*исламиййат ал-ма'рифат*) и движение за эпистемологическую реформу, направленное на преодоление кажущегося кризиса цивилизации (*азмат ал-хадара*) через методологические инновации и реформы. Это направление выражает Международный институт исламской мысли в Вирджинии с момента его основания в 1981 г. Институт и его основатели критически относятся к *таклиду* с одной стороны и видят вызовы современности через призму западных доктрин с другой. *Тадждид* для сторонников этого направления означает реформирование методологий мышления (*ислах манахидж ал-фикр*), состоящих из двух совместных прочтений, а именно прочтения текста (*кира'ат ан-насс*) и прочтения экзистенциальной реальности (*кира'ат ал-кавн*) в свете исламских ценностей. Очевидно, что основное внимание уделяется инструментам и методологиям, а не предмету и содержанию. Данного течения придерживаются 'Абд ал-Хамид Абу Сулейман, Таха Джабир ал-'Алвани, Имададдин Халил, Мухаммад Камал Хасан и другие (Abu Sulayman, 1994, p. 40; 'Alwani, 1995, pp. 72-72).
4. *Тадждид*-глобализация, предлагающая гораздо более общее понимание *тадждида*, которое не привязано к какой-либо конкретной методологии или рамкам, но стремится преодолеть вызовы современности в их собственном контексте. Глобализация заставила мусульманский мир столкнуться с задачами цивилизационных пропорций, а потому усилия по обновлению и *тадждиду* должны учитывать характер задачи и воплощать ее расширенный масштаб и размеры. К сторонникам данного течения относятся Мухаммад 'Абид ал-Джабири, Абу-л-Касим Хадж Ахмад, 'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, Мухаммад ат-Талби и другие, утверждающие, что движения прошлого за *тадждид* не смогли достичь своих целей главным образом из-за своих эклектичных подходов к методологическим вопросам, прошлому наследию и современным изменениям, воспринимающих современную реальность главным образом через призму религии и наследия прошлого.

По словам Малика Беннаби (ум. 1973 г.), мусульманские реформистские движения страдали от плохого планирования и отсутствия контроля. Результатом стало смешение двух школ мысли, а именно модернистов и реформистов. Первая школа сбилась с пути, обратившись к Западу в поисках готовых решений для местных проблем, в то время как вторая оставалась зависимой от прошлой славы, верна статус-кво и была не в состоянии постичь сами причины недуга (Bagum, 1993, pp. 163-164). Другой наблюдатель отметил, что ислам пал жертвой местничества и стал сводиться к ряду ритуальных действий, подавлявших его более широкие цивилизационные цели. «К сожалению, строго не цивилизационные проблемы» заняли повестку дня многих недавних движений исламского возрождения (Ahsan Khan, 2003, p. 58). На конференции Каирского университета «Диалог цивилизаций» в 2005 г. Тарик ал-Бишри заметил, что «модернизм (*му'асара*) у мусульман постколониального периода в целом основывался на западном модернизме и западной цивилизации. Мусульмане смотрели на себя через призму Запада». Другой участник того же события, Ибрагим ал-Байуми, отметил, что «дискурс модернизма среди исламских движений в основном заключался в приближении и сравнении с западной моделью. Либеральные секуляристские движения некритически приняли эту модель для своих собственных задач» (Ahsan Khan, 2003, p. 58). Иллюстрацией могут служить работы Касима Амина, который защищал гендерное равенство под влиянием идей Абдо, но вскоре поддался течению западного модернизма, так что его авторитет в исламе все более омрачался западной мыслью.

## ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ (ТАДЖДИД ХАДАРИ)

**Д**алее я рассмотрю вопрос о том, как мы понимаем идею цивилизационного обновления в исламе.

Исламские учения в целом выражают определенное осознание и понимание своего внутреннего «я» и внешней среды, будучи информированным и просвещенным за счет набора принципов и здравого смысла. Внешним аспектом этого осознания является цивилизационная миссия, касающаяся отношений между людьми и сообществами и, в свою очередь, их связи с земным местом и средой обитания. На этом основано учение ислама о наместничестве человека на земле (*истихлаф фи-л-'ард*) и его ответственности за построение и создание справедливого общественного порядка, этически обоснованного и обогащенного духом благодати (*ихсан*). В исламских учениях также излагаются понятия напоминания (*зикр*), добрых советов (*насиха*) и извечной борьбы (*джихад*) за самосовершенствование и само общество, в котором человек живет, а затем, конечно, *ислах* и *тадждид*. Напоминание и добрый совет считаются необходимыми, поскольку эти ценности могут пасть жертвой забвения и пренебрежения человеком. Поскольку носитель *тадждид* напоминает о том, что является религиозным обязательством и «привлекает внимание к цивилизационному видению ислама, то *тадждид* является для ислама одновременно религиозной и практической необходимостью» (Ashur, 2009, p. 636).

Идея сознательного понимания теоцентрического ядра исламских учений выражена в Коране следующим образом: «Скажи [О Пророк]: Это — мой путь. Я призываю к Аллаху, обладая видением — я и те, кто за мной последовали» [Коран, 12:108].

«Призыв к Аллаху», провозглашенный Пророком, описывается в этом аяте как результат осознанного понимания и убеждения, доступного и поддающегося проверке светом разума, что также демонстрирует подход Корана к самой религии. Осознанное понимание должно означать интеграцию внутреннего пробуждения верующего с его внешним поведением и ролью, которую он должен играть в постоянном стремлении к социальному совершенствованию.

Цивилизационное обновление является общим и глобальным явлением, как и роль *тадждид* в нем, которая должна быть насыщенной по содержанию и всеобъемлющей. *Тадждид* также может быть общим или затрагивать только те аспекты цивилизации, которые требуют обновления. Как уже отмечалось, *тадждид* включает в себя все мусульманское сообщество и не ограничивается его отдельными группами и регионами. Он также не ограничивается какой-либо конкретной сферой религии, но включает в себя весь ислам. Таким образом, *тадждид* может заниматься религиозными вопросами и аспектами исламских верований (*ибада* и *'акида*), хотя и не в эссенциалистском смысле, а в смысле устранения необоснованных наслоений и отклонений от них, а также достижения более высоких уровней интеграции рационального мышления с сущностью веры и поклонения. Если религиозные практики стали слишком ритуалистическими вплоть до отрыва от их значения и духа, то обновления, очевидно, необходимы. Аналогичным образом, если неуверенность относительно влияния секуляристской современности и науки поднимает вопросы об их приемлемости или иные вопросы с точки зрения ислама, то *ислах* и *тадждид* вполне могут сыграть свою роль (Bashir, 2009, p. 204).

Как отмечалось ранее, *тадждид* и *ислах* не ограничиваются определенным отрезком времени и могут быть реализованы при выявлении явного пренебрежения или отклонения от норм ислама. Не предавая монополию какой-либо группы на эти идеи, важно от-

метить, что *тадждид*, *ислах* и *иджтихад* в специализированных областях и вопросах реализуются экспертами, будь то физические лица или органы и учреждения, в соответствии с кораническим обращением к верующим: «Спрашивайте обладателей знания, если сами вы не знаете» [Коран, 16:43]. Это особенно актуально в наше время повсеместной специализации дисциплин. *Тадждид* и *иджтихад* в вопросах, касающихся шариата, должны объединить текст и правовые нормы (*нусус* и *ахкам*) с их действительными целями и *макасид*, как отмечалось ранее. Исламская цивилизация, основанная на умеренности, согласуется с кораническим видением *васатыййи* (умеренности, серединного пути), является универсальной и всесторонней, рассматривая все человечество как единое братство (Kamali, 2010). Исламская цивилизация также развивается, так что обновление и реформа рассматриваются в связке с реальными потребностями и благами (*маслах*) людей. Об этом также сообщают коранические наставления о сострадании (*рахма*) и мудрости (*хикма*). Двумя другими важными аспектами этого видения являются беспристрастное правосудие и, как уже отмечалось, стремление быть добрым к другим (*ал-‘адл ва ал-ихсан*).

Теперь я кратко изложу различные аспекты цивилизационного обновления в исламе, особенно в его взаимоотношениях с другими крупными цивилизациями:

1. Отвечать тем, что лучше. Это основано на тезисе Корана о том, что «Добро и зло не могут быть равны. Так отклони же зло добром, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет тебе горячим другом» [Коран, 41:34]. Это важный ориентир для исламского представления о взаимодействии с иным Другим — в самом деле превосходный ориентир для мирного сосуществования и сотрудничества во взаимовыгодных делах (Kamali, 2010).
2. Признание и пропаганда плюрализма в культурной, политической и социально-правовой составляющей цивилизации. Это основано на кораническом принципе: «Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах...» [Коран, 5:48, 49:13].
3. Развитие взаимовыгодного сотрудничества и обмена с другими сообществами и цивилизациями. Возможности такого сотрудничества (*та‘авун*) обширны, в частности, в науке и торговле, заботе об окружающей среде, борьбе с терроризмом и насилием, в области ядерного оружия и оружия массового поражения. Отношения с немусульманскими сообществами и народами должны основываться, прежде всего, на рациональности, а не на положениях Писания и шариата.
4. Укрепление и дальнейшее развитие правовой практики меньшинств (*фикх ал-акаллиййат*) для мусульманских меньшинств в немусульманских странах. Оно должно основываться на кораническом принципе, согласно которому «Ни на одного человека не возлагается сверх его возможностей» [Коран, 2:233], а также на его указаниях об устранении трудностей (*раф‘ ал-харадж*). Это также подразумевает определенную приверженность общему гражданству для меньшинств в странах с мусульманским большинством в соответствии с принципом равенства перед законом и принципом взаимного переселения (*му‘амала би-л-мисл*) с более широким сообществом, а также отношениями между мусульманскими и немусульманскими странами по всему миру.
5. Цивилизация, как правило, связана с красотой, искусством и культурой, поэтому ислам советует подчеркивать свои способствующие красоте ценности

(*ал-киййам ал-джамилыййа*). В Коране имеется множество ссылок на неограниченный потенциал Земли для роста прекрасной флоры и фауны, садов и рек, а также заповеданной Аллахом красоты птиц, животных и морских обитателей. Поучительными в этом отношении являются также два известных хадиса, которые можно процитировать: «Аллах красив, и Он любит красоту» и «Воистину, Аллах наделил все красотой». Таким образом, мы должны приложить усилия, чтобы обнаруживать и проявлять ее между собой и в наших отношениях с другими сообществами и цивилизациями.

6. Непокколебимая приверженность делу продвижения равенства, свободы, прав человека, гендерной справедливости и защиты человеческого достоинства женщин. Мы также обращаем внимание на поддержку этических норм и аспектов цивилизации, которые слишком часто игнорируют и обходят (Kamali, 2010, pp. 95-96).
7. Решительная позиция и приверженность делу ликвидации межрелигиозного конфликта между суннитами и шиитами. Это призыв к принятию всесторонних мер, чтобы сделать кораническое видение «Воистину, верующие — братья. Посему примиряйте братьев» [Коран, 49:10] реальностью взаимоотношений между всеми мусульманскими сообществами и народами. Суть этого богословского единства подтверждается трюизмом о том, что все шесть догматов веры (*иман*) и пять столпов ислама у суннитских и шиитских последователей ислама идентичны.

Могу также добавить примечание о Международном институте передовых исламских исследований (IAIS) в Куала-Лумпуре, который начал свою деятельность в качестве исламского аналитического центра в октябре 2008 года<sup>2</sup>. Это неправительственный институт по продвижению исследований ислама и современных проблем. Институт принял базовое видение цивилизационного обновления (*тадждид хадари*), направленное на расширение сферы возрожденческого дискурса последних десятилетий XX века с его чрезвычайно узкой ориентацией на проблемы *фикха*, манеры, на то, что мусульмане носят и что они едят и пр., то есть проблемы, едва ли значимые для всей уммы, на более широкие темы и цели исламской цивилизации. При этом мало внимания уделялось вопросам справедливости и хорошего управления, борьбе с нищетой, науке, технике и окружающей среде, а также отношениям ислама с другими цивилизациями, т.е. вопросам, в настоящее время составляющим основную программу исследований IAIS Малайзии. Институт издает ежеквартальный рецензируемый журнал «Ислам и цивилизационное обновление», посвященный современным и политическим исследованиям, и служит платформой для продвижения общественных дебатов, конференций и семинаров<sup>3</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ И РЕКОМЕНДАЦИИ

**Н**есмотря на несколько дезориентирующие взгляды, поразившие исламскую мысль в постколониальный период, очевидно, что «потенциал *тадждида* является постоянной чертой уммы от ее зарождения до конца времен... Потенциал может сдерживаться или усиливаться рядом факторов, но он остается в сообществе именно потому, что его компоненты содержатся в Коране и Сунне» (Bugagie, 5). Даже, казалось бы, в вестернизированных мусульманских обществах сегодняшнего дня

2. Автор является основателем-председателем и старшим научным сотрудником IAIS Малайзия.

3. Подробности см. на сайте IAIS Малайзия [www.iais.org.my](http://www.iais.org.my)

этот потенциал *тадждид* присутствует. Сложность нашего современного общества может модифицировать роль *алима-муджаддид*, так как сама программа *тадждид*, как и само дело по реорганизации и управлению государством сегодня, требует участия множества активистов, технократов, профессионалов и, конечно же, ученых (*улама*). Но стремление к *тадждиду* и способность уммы осуществить его явно подтверждается появлением движений исламского возрождения во многих мусульманских странах. «Очевидно, что в каждом мусульманском сообществе есть скрытая энергия для *тадждид*, даже в тех, которые могут показаться отклонившимися от центра» (Bugagie, 5).

Современная наука явно расширила сферу *тадждид*, распространив ее на вопросы, выходящие за рамки установленного текста и прецедента. Отчасти это стало следствием столкновений ислама с современностью и характера проблем, с которыми умма должна столкнуться в эпоху глобализации. Вопросы подлинности и проверки идей, представленных во имя *ислаха* и *тадждид*, всегда находились в центре внимания ученых. Проблема приверженности прошлому сценарию стала преувеличенной и переоцененной, зачастую за счет сужения сферы реформистского дискурса. Задача, которая по-прежнему остается и требует постоянного вовлечения видных мусульманских мыслителей, заключается в нахождении правильного равновесия того внимания, которое уделяется действительным, но подчас противоречивым проявлениям исламской аутентичности, и формированию адекватных ответов на современные проблемы. Например, проблемы хорошего управления, экономического развития, науки и техники нельзя полностью решить за счет прошлого сценария или с точки зрения права и религии. Более общие проблемы науки и цивилизации также свидетельствуют о необходимости более разнообразных мер реагирования, которые при этом не противоречат исламским ценностям. Теперь я предлагаю следующее:

- Предыдущий анализ показал, что *тадждид* является важным инструментом достижения обновления и социального прогресса в гармонии с религиозными принципами. И все же это общая и глобальная концепция, которая не должна ограничиваться узкими техническими аспектами и ограничительными толкованиями.
- Исламский дискурс об обновлении и *тадждиде* развивался совместно с преобладающими условиями истории и времени. Он продемонстрировал внутреннее разнообразие и возможности для решения новых задач. Мы показали, что изначально относительно открытое понимание *тадждид* было впоследствии ограничено по мере кристаллизации ведущих школ богословия и права. Дискурс о *тадждиде* в XX веке был склонен смотреть на новые горизонты, но затем оказался в напряженных условиях противостояния с западной современностью и международными вызовами. Тем не менее, дискурс о *тадждиде* продолжил развиваться и, возможно, теперь начинает восстанавливать свою динамику. Таким образом, *тадждид* стал шире, перестал быть обязанностью лишь отдельных *муджаддидов*, привлекая внимание видных мыслителей, политиков, педагогов, основных СМИ и международного сообщества. *Тадждид* теперь следует рассматривать в этом более широком контексте и не считать больше прерогативой исключительно отдельных лиц и *муджаддидов*.
- *Тадждид* и *ислах* дополняют друг друга в том смысле, что попытки обновления и возрождения предпринимаются, когда имеет место пренебрежение или даже

неверное понимание и искажение принципов ислама. Таким образом, *тадждид* повлечет корректирующие действия и реформы и проложит путь к обновленному видению ислама. *Тадждид* и *ислах* как таковые следует рассматривать как понятия, взаимно дополняющие и поддерживающие друг друга.

- *Тадждид* также должен дополняться *иджтихадом*. Учитывая, что *тадждид* не регулируется за счет собственной методологии, *иджтихад* и его разновидности обогащаются сложной методологией *усул ал-фикх*. Тем не менее, *тадждид* должен опираться на свои собственные ресурсы. *Тадждид* должен, насколько это возможно, черпать вдохновение непосредственно из Корана и Сунны, а также из более общего видения *макасид аш-шари'а*. Другими словами, принципы и методология *иджтихада* должны дополнять применение *тадждида* к юридическим вопросам.
- Тема *тадждида* не относится к *фикху*, и его нельзя подвести под какую-либо одну дисциплину. Это междисциплинарное понятие, которое черпает вдохновение и поддержку во всех областях исламского знания и в современных науках, не противоречащих исламским ценностям. Этот междисциплинарный подход к *тадждиду* должен получить большее признание.
- Следует остерегаться синкретизма и смешения противоречивых исламских и секуляристских доктрин, берущих свое начало в различных философских взглядах и точках зрения. Поверхностная совместимость не заменяет подлинной гармонии. Только последняя может предложить потенциал для роста, тогда как вероятная совместимость недолговечна и может даже посеять семена конфликта, которых следует избегать. Хотя мы рекомендуем более общий подход к *тадждиду*, мы также предостерегаем от попыток, путающих синкретизм и чрезмерные наложения с подлинным *тадждидом*.
- *Тадждид* и *ислах* не должны ограничиваться законодательными вопросами, но должны видеть более общую картину целей исламской цивилизации, забытых аспектов ответственности и хорошего управления, искоренения нищеты и взаимоотношений ислама с другими цивилизациями.
- Хотя исламский фундаменталистский дискурс XX века и не является внутренне монолитным, он, тем не менее, сузил горизонты дискуссий о возрождении и реформах. Частично это вызвано западным колониализмом и военной агрессией. Будет трудно достичь равновесия и баланса исламского дискурса в условиях напряженности, повышенной исламофобии и предвзятого отношения СМИ к исламу. Мы имеем в виду, что *тадждиду* способствует мирная обстановка. Когда социальным климатом овладевает хаотичная политика, экстремизм и насилие, *тадждид*, чаще всего, идет на убыль. Подлинному *тадждиду* способствует благоприятная обстановка нормальности и мира, что должно быть общей целью и задачей лидеров и правительств как исламской, так и западной мысли.
- Мусульмане должны объединиться с другими сообществами и нациями для решения общих проблем торговли людьми, употребления наркотиков, болезней, моральной развращенности и угнетения, прибегая при этом к помощи инновационных решений, которые вполне могут воспользоваться *тадждидом*. Таким образом, *тадждид* в эпоху глобализации может получить международное измерение и выработать общие решения одновременно для мусульман и для немусульман.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- 'Alwani, T. J. (1995). *Islah al-fikr al-islami: Madkhal 'ila nizam al-khitab al-islami al-mu'asir*. Virginia: al-Ma'had al-'alami li-l-fikr al-islami.
- 'Ashur, A. (2009). Manhaj al-ta'amul ma' al-Qur'an wa al-sunnah. In Mahmud Hamdi Zaquq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.
- 'Atiyah, J., Zuhaili, W. (2002). *Al-Tajdid al-fiqh al-islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
- 'Awa, M. S. (1998). *Al-Fiqh al-islami fi tariq al-tajdid*. Cairo: al-Maktab al-Islami.
- Abu Khalil, A. (1995). Revival and Renewal. In John L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol.3 (p. 432). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Abu Sulayman, A. (1994). *Azmat al-'aql al-muslim*. Virginia: al-Ma'had al-'alami li-l-fikr al-islami.
- Ahsan Khan, M. (2003). *Human Rights in the Muslim World*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Barium, F. (1993). *Malik Bennabi, His Life and Theory of Civilisation*. Kuala Lumpur: Budaya Ilmu.
- Bashir, I. (2009). Al-Tajdid fi al-fikr al-islami. In Mahmud Hamdi Zaquq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.
- Bugagie, U. M. *Concept of Revitalization in Islam* (unpublished PhD thesis).
- Dajani, A. S. (1955). *Afkar fi al-taghyir*. Kuwait: Maktabat al-Awqaf.
- Ibn al-Athir. (1983). *Jami' al-usul li-abadith al-rasul. Vol. 11*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Khaldun. (2004). *Muqaddimah*. Cairo: Dar al-Fajr li-l-Turath.
- Ibrahim, A. R. H. (1999). Al-Tajdid: min al-nass 'ala al-khitab: bahth fi tarikhayat al-mafhum al-tajdid. *al-Tajdid, Vol. 3, No. 6*. Kuala Lumpur: IIUM.
- Imamah, A. M. (2001). *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami*. Beirut: Dar Ibn al-Jawzi.
- Imarah, M. (1980). *Tajdid al-fikr al-islami: Muhammad 'Abduh wa madrasatuhu*. Cairo: Kitab al-Hilal.
- Imarah, M. (1990). *Azmat al-fikr al-islami al-mu'asir*. Cairo: Dar al-Shuruq al-Awsat.
- Jabiri, M. A. (1996). *Al-Din wa al-dawlah wa tatbiq al-shari'ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2008a). *Maqasid al-Shari'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal*. London & Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia.
- Kamali, M. H. (2010). *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia.
- Makkah al-Mukarramah Declaration (2005). Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference (5-7 Dhu'l-qad'ah 1426 / 7-8 December 2005).
- Meer, N. (2012). Complicating 'Radicalism' — Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain. *Arches Quarterly, Vol.5*, 10-20.
- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International.
- Qaradawi, Y. (1992). *Liqa'at wa biwarat hawla qadaya al-Islam wa al-'asr*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Qaradawi, Y. (2001). *Min ajli sabwah rashidah: Tajaddud al-din wa tanabbud al-dunya*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Qaradawi, Y. (2006). *Hawla qadaya al-Islam wa al-'asr*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Qaradawi, Y. (2006a). *Ummatuna Bayna Qarnayn*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Rafiq, A. B. (2009). Al-Tajdid wa ahammiyyatuh fi al-'asr al-hadith. In Mahmud Hamdi Zaquq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.

Saeed, A. (2004). Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an. In Suha Taji-Farouki (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (pp. 37-67). London: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies.

Sayyid, A. S. (2009). Al-Tajdid fi al-fikr al-islami: Mashru'iyatuh wa Dawabituh. In Mahmud Hamdi Zaquq (Ed.), *Tajdid al-fikr al-islami*. Cairo: Wizarat al-Awqaf.

Taji-Farouki, S. (Ed.). (2004). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies.

Turabi, H. (1978). *Tajdid al-fikr al-islami*. Jeddah: al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr.

Voll, J. O. (1983). Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah. In John L. Esposito (Ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.