

Наследие интеллектуальной реформы Абдул Хамида А. Абу Сулаймана

Смерть 84-летнего ученого и активиста Абдул Хамида Ахмада Абу Сулаймана 18 августа 2021 года ознаменовала возвращение к Аллаху влиятельного мыслителя, который, хорошо разбираясь в исламской традиционной мысли, стремился решать современные проблемы с помощью применения хорошо обоснованных исламских принципов, учитывающих историю и контекст. Настоящее эссе стремится представить интеллектуальный обзор некоторых из его наиболее важных работ таким образом, чтобы отдать дань уважения тому влиянию, которое он оказал на исламскую мысль и мусульманских мыслителей.

Абу Сулайман родился в Мекке в 1936 году. Его докторская диссертация 1973 года в Пенсильванском университете «На пути к исламской теории международных отношений: новые направления исламской методологии и мысли», опубликованная в виде книги на многих языках (включая английский, арабский и урду), задает тон его подходу. Прежде чем обратиться к специфике своей темы, он обнажает причины путаницы в исламских исследованиях в целом и излагает методологию ее разрешения. Проблемы, которые он раскрывает, и методы их решения выходят далеко за рамки непосредственной темы международных отношений и затрагивают практически все современные проблемы, стоящие сегодня перед мусульманами в мире. Более широкие вопросы, которые он поднимает, признаются все большим числом ученых-исламоведов (а также активистов и государственных деятелей), и со временем их важность только возрастает.

Согласно Абу Сулайману, прежде чем можно будет даже обратиться к мусульманской практике, именно сама мусульманская мысль нуждается в реформе^[1]. Внутренние факторы должны быть поняты, прежде чем можно будет иметь дело с факторами внешними^[2]. Слепое подражание (*тақлїд*) лежит в основе мусульманского застоя, но «так называемый современный *иджтихад* с этой задачей не справляется»^[3], потому что, по словам Н. Дж. Коулсона, это «не более чем принудительное извлечение из божественных текстов того конкретного толкования, которое согласуется с предвзятыми стандартами, субъективно определенными...»^[4]. В своих последующих научных работах, в своей преподавательской деятельности (в качестве заведующего кафедрой политологии в Университете короля Сауда, Эр-Рияд, Саудовская Аравия, с 1982 по 1984 год; и в качестве ректора Международного исламского университета Малайзии с 1989 по 1999 год)^[5], а также в его интеллектуальной деятельности (в качестве председателя Международного института исламской мысли), он представлял собой серьезную силу, выступая за здравую методологию, которая вырвала бы с корнем недуг мусульман.

Он неоднократно указывал на пары отличных друг от друга концепций, которые ошибочно отождествляли друг с другом, создавая серьезные препятствия для исламской мысли и для решения практических вопросов. Рассмотрим различие между фикхом и шариатом. Абу Сулайман предложил рассматривать исламский шариат как «божественную волю, явленную Пророку [с.а.в.с.] в отношении образа жизни человека в этом мире», тогда как «фикх — это совокупность правил и предписаний, выведенных из Корана и Сунны, которые содержат божественную волю, как она явлена...»^[6]. Об этом различии было рассказано подробно другими, сам же я отметил аналогию с естествознанием, в котором закон природы — это Богом данная реальность, а научная теория — это человеческая попытка понять и выразить реальность. Таким образом, исламское представление о праве как о чем-то, что можно обнаружить путем вдумчивого изучения исламских источников (которые включают Коран и Сунну, но не исключают социальных и политических научных исследований), отличается от западного понятия «позитивного права», которое в основном представляет собой человеческую конструкцию, изобретенную, а не обнаруженную, посредством «трактата, законодательства или обычая, морального или религиозного обязательства или любой их комбинации»^[7]. Из этого логически следует, что

исламская реформа должна сосредоточиться на исправлении методологии своей юриспруденции, а не ломать голову над тем, «какое правило мусульмане должны выбрать, одобрить или отвергнуть»^[8], как какой-нибудь посетитель, изучающий меню в кафе «Cheesecake Factory».

Абу Сулайман излагает разнообразие мнений исламских школ мысли не только в отношении их выводов по различным вопросам, но и в отношении того, как следует к таким вопросам подходить. Ложная претензия на единодушие, часто сопровождаемая обвинением в ереси инакомыслящих, является одним из препятствий на пути к реформе, которое его откровенность могла бы преодолеть. Он не уклоняется от использования различий между школами по таким основным вопросам жизни и смерти, как природа и обязательность джихада, применимость мусульманских юридических наказаний к немусульманским подданным, последствия убийства мусульманами немусульманских подданных, широта прав немусульман на получение статуса лиц, пользующихся покровительством (выплата *джизьи*), и диапазон мирных жителей, которых запрещено атаковать во время войны – все это для того, чтобы проиллюстрировать, что даже в классической мысли не существует консенсуса, тем самым открывая дверь для вдумчивого анализа^[9]. Имам Малик возражал против предложения ал-Мансура сделать его юридические заключения (как отражено в «*ал-Муватта*») единственным правовым авторитетом для государства^[10], а «мнения мусульманских юристов не являются и никогда не были законом в современном смысле этого термина»^[11].

Абу Сулайман выступает как против слепого принятия классической теории, так и против ее отклонения без рассмотрения. Разумное понимание теории является необходимым условием для проведения реформ. Таким образом, свой анализ джихада он начинает с изучения определения терминов^[12]. Одна из вещей, которая объединяет исламофобов и так называемых джихадистов, — это настойчивое утверждение, что классическая исламская политическая теория делит мир исключительно на *дār ал-харб* (территории, враждебные исламу и угрожающие свободе и безопасности мусульман), и обитель ислама, *дār ал-ислām* (территории, на которых мусульмане свободны и находятся в безопасности). Некоторые мусульманские апологеты заканчивают свою защиту джихада критикой ошибочного определения, которое отождествляет его с войной, утверждая, что наступательная война запрещена в исламе или что джихад

включает в себя всю праведную борьбу, социальную и личную, а не только (оборонительную) войну. Абу Сулайман выходит за рамки простой переформулировки джихада и обращается к определениям *dār al-ḥarb*, *dār al-islām* и *dār al-‘aḥd* (территории, управляемые автономно, но с выплатой дани мусульманам). Абу Сулайман указывает на замешательство, посеянное теми, кто был «чрезмерно избирательным в своем выборе интерпретаций одних правоведов, пренебрегая другими»^[13], создавая ложное впечатление о юридическом консенсусе, согласно которому джихад — это постоянное обязательство насильственно ввести весь мир в *dār al-islām*. Он убедительно демонстрирует, что не существует единого мнения о подобном джихаде, как о его продолжительности, так и о цели. Кроме того, в контексте современных международных отношений понятие *dār al-‘aḥd* может быть расширено включением в него более широкого спектра договоров, чем считалось классическими учеными. Можно пойти еще дальше и предположить, что Триполийский договор между Соединенными Штатами и мусульманским миром¹ в сочетании с гарантией свободы вероисповедания Первой поправкой помещает США в категорию *dār al-islām*.

Помимо ясного опровержения Абу Сулайманом методологических ошибок, лежащих в основе узкой и оскорбительной концепции джихада, я усматриваю лукавство в его собственном использовании контекста. Говоря о джихаде, он ни разу не упомянул фразу «шестой столп» ислама, которую использовали для него такие пропагандисты, как Мухаммад ‘Абд ас-Салам Фаррадж. Тем не менее, в предыдущей главе он уже определил в качестве одной из немногих вещей, по которой среди ученых-классиков *существует* консенсус, то, что «столпов ислама пять, а не четыре или шесть»^[14]. Таким образом, джихадисты не только ошибаются, обвиняя более широкое мусульманское сообщество в нарушении консенсуса, но и сами

¹ Триполийский договор, также известный как «Договор о мире и дружбе между Соединенными Штатами и Бейством Триполи», был подписан в 1796 году, чтобы предотвратить пиратские нападения на американские корабли. Особенностью Триполийского договора было заявление о том, что «Правительство Соединенных Штатов не является христианским по своей природе» (статья 11). Это было включено для обеспечения уверенности мусульманских государств, что американские корабли не представляют христианских врагов, которые традиционно воевали против мусульманских государств. — *Примеч. ред.*

они нарушают консенсус в отношении одного из самых широко известных фактов о религии.

Абу Сулайман, получивший образование в области политологии, осознает преувеличенное значение, придаваемое большинством мусульман централизованной власти. Он подчеркивает важность определения основных терминов: *халифа* (в Коране относится к роли человека как наместника Бога на земле, но в мусульманской политической мысли означает преемника Мухаммада, как *амір ал-му'минін*), *амір ал-му'минін* (политический лидер мусульманского политического сообщества), *имām* (духовный лидер мусульманской общины) и *султāн* (обладатель политической власти над мусульманской общиной)^[15]. Абу Сулайман не сторонился ожесточенных разногласий среди первых мусульман. Делать вид, что этих противоречий не существовало, — препятствие для серьезной науки и значимых реформ. Тот, кто не извлекает уроки из прошлого, обречен повторить его. Слишком многие мусульмане хотят отмахнуться от нынешних междоусобиц, говоря: «просто мы не такие благочестивые, как *сахāба*». Тогда как объяснить войну между Али и Аишей? Абу Сулайман здравомысляще признает, что впоследствии «Омейяды одержали верх, поскольку исламская элита и правоведаы в конечном итоге поддержали их по той причине, что они, Омейяды, были в лучшем положении для сохранения центрального положения и единства мусульманского государства»^[16].

Абу Сулейман бросил вызов устрашающей проблеме *насха*, представлению о том, что некоторые части Корана были отменены. Утверждение о том, что «Стих меча» отменил до 140 «предшествующих стихов, касающихся терпения (*сабр*), увещевания (*хусна*), толерантности (*лā икрāх*) и права на самоопределение (*ласта 'алайхим би мусайтир*)»^[17], было особенно вредным для уммы в сфере международных отношений. Стих, который приказывает мусульманам нанести ответный удар тем, кто нарушил договор (после предоставления им трех месяцев для раскаяния), был лишен своего контекста, чтобы превратиться в заповедь бороться со всеми идолопоклонниками (всеми немусульманами?) и игнорировать все другие стихи в Коране, которые сделали бы подобную агрессию *харāmом*.

В отличие от тех реформаторов, которые просто призывали вернуться к классическому *усūл ал-фиқх*, Абу Сулайман призывал к реформе самой методологии. Как и Х.А. Шараби, он считал, что движение за реформы XIX века было просто «реакцией на военную и политическую угрозу Европы...

в основном оборонительной и негативной»^[18]. Как Х.А.Р. Гибб, он считал, что мусульманская мысль «по-прежнему находится во власти идеала авторитета», просто добавляя западные авторитеты наряду с мусульманскими, создавая «путаницу мысли»^[19]. Подобно Малику Беннаби, он считал, что все современное мусульманское культурное движение — это «просто страсть к новым вещам», которая сделала «мусульман подражателями и потребителями чужой цивилизации, а значит, лишенными оригинальности»^[20].

Абу Сулайман назвал это «пространственно-временной проблемой»^[21], неспособностью признать не только то, что с «течением времени и изменением пространства должны также изменяться сущность и статус социальных институтов»^[22], но и то, что сам *у́су́л* должен быть реформирован. Он продемонстрировал это, приведя пример попыток Рашида Риды разобраться с вероотступничеством и процентами коммерческих банков. В первом случае ему удалось доказать, что, поскольку Коран является высшим источником права, его запрет на принуждение аннулирует консенсус ученых о том, что вероотступничество должно подлежать государственному наказанию^[23]. Тем не менее, несмотря на согласие Джамал ад-Дина ал-Афгани и великого имама ал-Азхара Махмуда Шалтута с его аргументом о том, что банковские проценты следует разрешать только на основании необходимости, «вопрос о процентах по-прежнему является предметом напряженности и споров, оставляя банковскую систему и, в свою очередь, всю экономическую систему мусульманского мира на шаткой основе»^[24]. Не сумев пройти тест на *у́су́л*^[25], его открытие не смогло мотивировать мусульман.

Чтобы решить эту проблему, Абу Сулайман призвал к «принятию систематических эмпирических подходов в социальных науках», чтобы способствовать замене традиционного легалистического толкования политики Пророка политическими интерпретациями^[26]. Ожидая, что, как только мусульмане осознают настоящие политические мотивы за действиями Пророка, они будут освобождены от воображаемых правовых мотивов, он привел четыре примера: военнопленные, взятые в плен при Бадре; поход против бану́ курайза; и снисходительность «по отношению к покоренным курайшитами, неизменное уважение и толерантность, проявляемые к людям Книги»^[27]. Я нахожу его конкретные аргументы в четырех примерах часто спорными, а иногда и проблематичными, но он оказал умме огромную услугу, предприняв попытку. Он показал нам, какого

рода дискуссии мы должны вести, чтобы критически применять исламские принципы к современным проблемам, не прибегая к поверхностному подражанию прошлой политике, логического обоснования которой мы не понимаем, или отказываясь от исламских принципов для имитации новой политики, последствия которой мы также не понимаем, но которая может быть вредной для нас в этой и следующей жизни.

В книге Абу Сулаймана «Кризис мусульманского сознания» представлена его критика традиционной исламской методологии. Обеспокоенный нынешним кризисом уммы, он признает, что его корни уходят в раннюю историю. Мусульмане должны выбирать между имитацией решений, которые исходят от светского материалистического Запада, имитацией решений, которые служили общине в другое время и в другом месте, или формулированием оригинальных «релевантных решений, извлеченных из подлинных исламских источников»^[28]. Предпочтение Абу Сулайманом последнего, которое он называет «исламское решение *асълах*», не просто нормативно. Он отмечает, что два других были опробованы в мусульманских странах и потерпели неудачу.

Неудачу «подражательного иностранного решения» он приписывает его несовместимости с мусульманской культурой и нормами^[29]. Он приводит в пример Турцию, где провал благонамеренной либерализации привел к падению султаната в результате военного переворота, установившего режим, чья приверженность европейской культуре была явно нелиберальной, используя всю силу государства, чтобы заменить арабскую письменность латиницей и заставить массы принять западную одежду, отменив как хиджаб для женщин, так и головные уборы без полей для мужчин.

Неудачу «подражательного исторического решения» он приписывает не только его пренебрежению «временными, пространственными и умматическими соображениями»^[30], но даже в большей степени его «благочестивому предположению о собственной непогрешимости», которое делает его «полностью нетерпимым ко всем сторонам, подходам и обстоятельствам, которые с ним не согласны»^[31]. Он приводит особенно абсурдный пример неназванного видного реформатора XX века, который пришел к выводу, что традиционный подход требует, что только «справедливая диктатура» могла бы реформировать умму^[32].

Понимание исламской истории в контексте и применение ее в другом контексте отличается от подражания тем, что

«концентрация на высших целях шариата и на его общих принципах, ценностях и фундаментальных учениях» становится «отправной точкой для современной исламской социальной мысли и для устройства ее институтов, организаций и правил, которые руководят ее движением и направляют его»^[33]. Одним из самых трагических последствий ложного понимания *насха* является широко распространенное мнение, что мединские стихи Корана отменяют мекканские стихи, тогда как в действительности вечные принципы привели к иной политике в сильно изменившихся обстоятельствах. Растущее внимание к *мақāсид аш-шарī‘а*, высшим принципам исламского права, свидетельствует о влиянии Абу Сулаймана^[34].

Наиболее важными являются его аргументы против неправильного использования концепции отмены, которую, по его словам, необходимо «вернуть в ее надлежащий контекст» «отмены посланий и *āyāt*ов, ниспосланных до того, как послание ислама было завершено»^[35]. Ярким примером могут служить различия в политике Пророка между мекканским и ранним и поздним мединским периодами. Вместо того, чтобы иллюстрировать отмену пророческой модели, первый период демонстрирует, как исламские принципы применяются к «угнетенным, слабым и невооруженным народам», в то время как средний период демонстрирует, как они применимы к зарождающейся общине, существованию которой угрожают внешние силы, а последний – к обществу, «которое одержало победу»^[36]. Тем не менее, было бы фатальной ошибкой считать, что мусульмане должны просто подражать любой из этих трех моделей, наиболее близко соответствующей их нынешней ситуации^[37]. Скорее, мы должны понять принципы, лежащие в основе всех трех моделей, и применить их оригинальными способами к уникальным обстоятельствам, в которых мы находимся сегодня^[38].

Абу Сулайман подчеркивает, что «кризис мысли — это не кризис веры»^[39]. Это становится все более очевидным за три десятилетия, прошедшие после публикации «Кризиса мусульманского сознания». Вопреки тому, в чем нас уверяют секуляристы, именно «то, как мусульмане думают, воспринимают и рассуждают», а не «ценности, цели и задачи» их религии, является причиной нынешнего кризиса^[40].

Абу Сулайман предлагает *иджмā‘* (консенсус) в качестве примера инструмента, который в его традиционном понимании практически бесполезен. Единственными предметами, по которым достигается истинный единомысленный консенсус

(даже среди ученых), являются те, которые легко аргументируются на основе других правовых источников, таких как ясный и непротиворечивый текстовый источник^[41]. Вместо этого Абу Сулайман призывает к развитию нового понятия *иджмā'*, основанного на *иджтихāде* (подлинное научное усилие для того, чтобы понять) и *шурā* (совещание). В том же духе он хотел бы, чтобы *истиḥсāн* (стремление ко благу) возвысился над простым *қийāсом* (аналогией) и превратился во всеобъемлющий инструмент, который позволяет «правоведу выйти за рамки частных проблем, которые постоянно возникают перед ним, и выносить решения, отражающие истинный дух шариата и его высшую цель»^[42].

Помимо реформирования традиционных инструментов *фиқха*, Абу Сулайман хотел бы, чтобы общественные науки были также включены. (Он был среди тех, кто вдохновил меня сделать то же самое в отношении включения естественных наук в *фиқх*, что наглядно демонстрирует дискуссия об исламском календаре^[43]. Сам он непосредственно занимался применением принципов к науке и технологиям в 2002 году^[44]). Таким образом, источники исламской методологии можно резюмировать как «откровение, разум и вселенная»^[45], которые отражаются в измерениях «веры, ... исламской мысли и ... общественного поведения»^[46]. По моему скромному мнению, самым главным следствием этих принципов является мандат на свободу мысли.

В исламском обществе человек свободен действовать в соответствии со своими сознательными моральными убеждениями, совершать идеологический или интеллектуальный выбор и принимать решения на основе этих убеждений и выбора. Если человека заставляют делать что-то, в чем он не убежден, поскольку это идет вразрез с его природой, то это неприемлемо по исламу. Таким образом, согласно исламской методологии и мысли, окончательное решение остается за человеком и связано с его или ее свободной волей и выбором, который она влечет за собой, выбором, о котором будут спрашивать только его или ее, и последствия которого только ему или ей придется нести в этом мире и в следующем^[47].

Он находит четкую грань между ограничениями свободы человека, направленными на защиту прав других лиц или общего общественного интереса, с одной стороны, и «ограничениями, налагаемыми на индивидуальные свободы в ответ на диктат особых интересов», при которых «общество попадет в тиски коррупции или тирании тех, кто обладает властью и богатством»^[48]. Действительно, он говорит: «Тирания и коррупция — две стороны одной медали; одна питает другую»^[49].

Возможно, это отражение противоречивого характера предмета, что его статья, в которой его принципы применяются к вопросам, связанным с уголовным кодексом, доступна только в черновой форме^[50]. Опять же, какие бы разногласия ни возникали в связи с его выводами, он задавал правильные вопросы. Например, почему правила дачи показаний, требующие присутствия четырех свидетелей в случаях неподобающего сексуального поведения (например, прелюбодеяния), должны применяться в случаях насилия над людьми (например, изнасилования)^[51]?

Почти таким же противоречивым, как и уголовный кодекс, и почти таким же вопросом жизни и смерти, является предмет экономики, к которому он обращается в серии статей^[52]. Я помню разговор, который у меня был с ним после того, как я выступил с докладом о монетарной политике, в котором я ратовал за возвращение к золотому динару. Демонстрируя свою политическую проницательность, он спросил меня, как можно ожидать, что такие страны, как государства Персидского залива, не имеющие золота ни в резервах, ни в недрах, будут поддерживать фиатную (валюта, стоимость которой обеспечивается государством, выпускающим ее — *примеч. ред.*) валюту золотом. Я указал, что всегда можно было обозначить фиатную валюту золотом, но подкрепить ее другим, более доступным продуктом, поскольку старые американские сертификаты были обозначены как эквивалентные определенной сумме золота, подлежащей оплате серебром. Таким образом, бумажный динар, выпущенный государством Персидского залива, может быть оценен в 4,25 грамма золота, но подлежит оплате рыночным эквивалентом количества нефти. Он, похоже, был доволен этим предложением и сказал, что займется этим. Увы, из его усилий так ничего и не вышло.

Абдул Хамида Ахмада Абу Сулаймана справедливо связывают с концепцией исламизации знаний^[53]. К сожалению, это понятие было дискредитировано теми, кто воспринял его как означающее либо то, что мусульманам следует урезать

накопленные знания о мире, чтобы они соответствовали предвзятому представлению об «исламском», или, другая крайность, просто переименовывать западные знания в исламские на том основании, что они часто вырастают из семян, взятых из мусульманского мира. Абу Сулайман понимает исламизацию как «видение человечества и *халифа* с целью выполнения обязательств Реформации и конструктивной опеки над землей»^[54].

Наследие Абу Сулаймана сочетает в себе интеллектуальную строгость с активностью во имя возрождения уммы. Он всегда работал в исламских рамках в инклюзивной манере. «Межобщинное и международное измерение... фанатизма — это позиция самодовольства, презрения и отсутствия заботы в отношении немусульман» (всех, кто считается враждебным по отношению к мусульманам). Такое отношение не только вредит общению и взаимодействию между мусульманами и немусульманами, но и разрушает сами основы исламской миссии. Коран гласит: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21: 107) и «Не дает вам [мусульманам] Аллах запрета о тех, которые не сражались с вами из-за [вашей] религии и не изгоняли вас из ваших жилищ, благодетельствовать им и быть справедливыми к ним, — ведь Аллах любит справедливых!» (60: 8).^[55]

В «Кораническом мировоззрении» Абу Сулайман замечает, что эффективное орудие не принесет пользы, если человек не знает его назначения^[56]. Он прекрасно осознавал, что проблема связана с образованием^[57]. Теперь, когда он ушел из этого мира, его интеллектуальные наследники, как мусульманские мыслители, так и активисты, должны последовать примеру из его жизни и его работы, чтобы вызвать возрождение интеллектуально энергичной мусульманской общины, которая сможет преуспеть в этой и следующей жизни.

ИМАД-АД-ДИН АХМАД, PH.D.
Президент Института Минарет Свободы
Бетесда, Мэриленд

Примечания

1. A. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions, Methodology and Thought* (Херндон, Вирджиния: ПИТ, 1993), xiv.
2. Ibid., 1.
3. Ibid., 2–3.
4. Ibid., 4.
5. См. A. AbuSulayman, *Revitalizing Higher Education in the Muslim World: A Case Study of the International Islamic University of Malaysia (IIUM)* (Вашингтон: ПИТ, 2007).
6. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 5.
7. Ibid., 6.
8. Ibid., 6.
9. Ibid., 9–12.
10. Ibid., 13.
11. Ibid., 14.
12. Ibid., 19ff.
13. Ibid.
14. Ibid., 8.
15. Ibid., 33–35.
16. Ibid., 36.
17. Ibid., 44.
18. Ibid., 63.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid., 64.
22. Ibid.
23. Собственный анализ Абу Сулаймана полемики об отступничестве опубликован в *Apostates, Islam & Freedom of Faith: Change of Conviction vs. Change of Allegiance*, пер. Nancy Roberts (Вашингтон: ПИТ, 2013).
24. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 67.
25. Ibid., 68.
26. Ibid., 98.
27. Ibid., 99.
28. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, пер. Yusuf Talal DeLorenzo (Херндон: ПИТ, 1993).
29. Ibid., 7ff.
30. Ibid., 4.
31. Ibid., 5. См. также A. AbuSulayman, “Contemporary Islamic Presentational Approach: Distortions, Confusions and Superficialization,” https://www.academia.edu/33838954/Contemporary_Islamic_Presentational_Approach_Distortions_Confusions_and_Superficialization.
32. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 5.
33. Ibid., 19.
34. Абу Сулайман обратил внимание на важность *мақāсид аш-шарī‘а*, выходящую за рамки политических вопросов, на которых мы здесь сосредотачиваемся. См., например, его книгу «*Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law*» (Лондон: ПИТ, 2008).
35. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 117.
36. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 52.

37. Ibid., 53.
38. Ibid., 54.
39. Ibid., 28.
40. Ibid., 30.
41. Ibid., 40.
42. Ibid., 43.
43. См. I. Ahmad, ed., *Proceedings of the III Lunar Calendar Conference* (Херндон, Вирджиния: ПИТ, 1998); I. Ahmad, *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science* (Белтсвилл, Мэриленд: амана, 2006).
44. A. AbuSulayman, "Culture, Science, and Technology: How To Respond to Contemporary Challenges," *AJISS* 19, no. 3 (2002): 79–89.
45. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 68.
46. Ibid., 84ff.
47. Ibid., 89.
48. A. Abusulayman, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (Вашингтон: ПИТ, 2011), 82.
49. A. AbuSulayman, "Problems of Autocracy and Corruption in Islamic Political Thought and History," https://www.academia.edu/33838830/Problems_of_Autocracy_and_Corruption_in_Islamic_Political_Thought_and_History.
50. AbuSulayman, "Renewal of the Contemporary Islamic Message. Changeable and Unchangeable: Penal Code as a Model," https://www.academia.edu/5720522/Renewal_of_the_Contemporary_Islamic_Message_Penal_Code_as_a_Model_-_Abdul_Hamid_Abu_Sulayman.
51. Ibid., 9ff.
52. A. AbuSulayman, "The Theory of the Economic of Islam II," *IJUM Journal of Economics, Management and Accounting* 6, no. 2: 87–113.
53. См. А. AbuSulayman, *Islamization: Reforming Contemporary Knowledge* (Херндон: ПИТ, 1994).
54. AbuSulayman, *International Relations.*, 143.
55. Ibid., 124.
56. AbuSulayman, *The Qur'anic Worldview*, xxi.
57. См., например, "Islam as a Faith, Identity, Personality and Civilization," https://www.academia.edu/33838960/Islam_as_a_Faith_Identity_Personality_and_Civilization.