



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-48-70

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ: ЭСКИЗ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор,

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исламскому неомодернизму — современному направлению исламской мысли, сочетающему в себе элементы классической традиции, модернизма и достижения мирового исламоведения. В краткой форме излагается суть понятия обновления (*таджид*) в исламе и место неомодернизма в этой традиции, называются его представители. Также предлагается авторская реконструкция неомодернистской обновленческой программы, которая вобрала в себя ключевые идеи разработанных в рамках неомодернизма проектов преобразования интеллектуальной сферы и социальных институтов. Программа состоит из десяти пунктов и рассматривает вопросы методологии, онтологии, теории откровения, иджитхада, теории Сунны, деконструкции исламской традиции, социально-политической теории, плюрализма, соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста, а также стратегии будущего. Главный вывод статьи состоит в том, что союз неомодернизма и современного исламоведения будет определять в ближайшие десятилетия интеллектуальную повестку дня в исламе.

Ключевые слова: ислам и современность, неомодернизм, модернизм, обновленческое движение, реформа, таджид, ислах.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019; 2: 48–70;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-48-70

Статья поступила в редакцию: 30.04.2019

Статья принята к публикации: 11.06.2019

§ 1. Идея обновления в исламе

Идея обновления (*таджид*) глубоко укоренена в духовной традиции ислама. Известный хадис из сборника Абу Дауда гласит: «В конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит веру» (№ 4291). Сама структура исламской традиции предполагает наличие центральных и неизменных принципов — *тавхида*, универсальной этики, правил *ибадата* — и таких ее норм, которые могут и должны меняться в зависимости от времени, обстоятельств и мировоззрения человека. К последним относятся частные вопросы вероучения, конкретные правовые положения, социально-политические вопросы, психотехнические практики и многое другое. Кроме того, завершая цепь пророческих миссий, сам пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) в каком-то смысле выступает обновителем религии, поскольку он, согласно традиционным взглядам, лишь приносит новый закон, а вероучительную часть оставляет неизменной. Вероучительный фундамент — *ислам*, или «смирение перед Всевышним», идентичен во всех пророческих миссиях уже хотя бы потому, что он соответствует незамутненной человеческой природе (*фитра*), с какой Всевышний сотворил людей. Таким образом, идея обновления (*таджид*) содержит как бы два измерения: с одной стороны, она утверждает неизменное ядро, а с другой стороны, призывает к обновлению, реформированию периферии, чтобы она лучше выражала «ядерные» принципы и отвечала запросам времени.

Обновленческое движение в исламе восходит еще к первым векам хиджры, затем на протяжении более чем тысячелетней его истории неизменно шли дискуссии о том, кого считать обновителем (*муджаддид*) веры. Среди имен часто назывались Абу Ханифа (699–767), ал-Ашари (873/4–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймийя (1263–1328) и др¹. Особенно интенсивное развитие обновленческое движение получило с конца XVIII в., когда исламский мир столкнулся

¹ Раннее оригинальное понимание таджиды подробно рассмотрено в работах: Voll J. *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh* // Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983. P. 32–47; Kamali M. H. *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York, 2018.

с колониаторской политикой Запада. Проблема переосмысления классического наследия и модернизации государственных и социально-политических институтов встала на повестку дня во всех странах исламского мира. В результате этого с конца XVIII по начало XX в. исламский мир породил плеяду выдающихся мыслителей, среди которых можно упомянуть Сайида Ахмад-хана (1817–1898), Джамалуддина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905), Мухаммада Икбала (1877–1938)¹. В Российской империи обновленческое движение было представлено именами Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), Шихабутдина Марджани (1818–1889), Ризы Фахретдина (1858/59–1936), Зыяэтдина Камали (1873–1942), Мусы Бигиева (1873/74–1949) и других. Очевидно, что указанные мыслители предлагали разные проекты реформирования интеллектуальной сферы и социальных институтов. Это вполне нормально, учитывая плюралистичность самой исламской традиции — вероятно, в истории ислама не было и двух людей, мысливших одинаково. Такой всплеск интеллектуальной активности в указанный период свидетельствует о том, что мы имеем дело *со вторым формативным периодом исламской мысли*. Это переформатирование мышления и институтов является нормальным процессом, поскольку оно обусловлено естественной склонностью традиции к стагнации и многочисленными внешними факторами — достаточно посмотреть на то, как сильно изменился мир за последние несколько веков.

На следующем этапе развития обновленческого движения сформировался тот его тип, с которым мы имеем дело в настоящее время. В исследовательской литературе он именуется *неомодернизмом*². Неомодернизм сочетает в себе принципы классической традиции, идеи классиков модернизма и достижения современного мирового исламоведения. Его крупнейшими представителями считаются Фазлур Рахман (1919–1988), Мухаммад Аркун (1928–2010), Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) и Мухаммад Шахрур (род. 1938). Этим авторов будет справедливо отнести к неомодернистам *первой волны*. Их последователей и более поздних авторов, испытавших их влияние, — таких, например,

¹ Из обзорных работ по этому периоду выделим: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968; *Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

² Термин «неомодернизм» был введен основателем данного движения — Фазлуром Рахманом. Далее он неоднократно использовался в исследовательской литературе, см.: *Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia* // *Studia Islamika*. 1995. Vol. 2. No. 3. P. 1–75; *Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980*. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995. Распространены также другие обозначения — «либеральный ислам», «прогрессивный ислам», «обновленческий ислам». Термин «неомодернизм» нам кажется наиболее удачным, поскольку он всего лишь указывает на генетическую связь с классическим модернистским движением, которая, безусловно, имеет место; при этом данное наименование не предполагает связи с каким-то конкретным западным течением мысли и потому не вводит в заблуждение неспециалистов.

как Али Асгар Инжинер (1939–2013), Абдолкарим Соруш (род. 1945), Халед Абу эл-Фадл (род. 1963), Абдуллахи ан-Наим (род. 1946), Тарик Рамадан (род. 1962), Амина Вадуд (род. 1952), Адис Дудериджа (род. 1977) и др. — можно назвать представителями *второй волны* неомодернизма. К сожалению, русскоязычное научное сообщество и русскоязычная умма делают лишь начальные шаги в осмыслении их работ, хотя есть все основания считать, что именно неомодернистская мысль будет формировать повестку дня интеллектуального ислама в ближайшие десятилетия¹.

§ 2 насколько исламское обновленчество изучено в науке как целое?

Следует сказать, что пионерские исследования по теме принадлежат Г. Бартону, и они посвящены неомодернистскому движению в Индонезии (см. указанные выше его работы). В своих работах Бартон анализирует «региональный» вариант развития обновленческого движения, делая при этом акцент на творчестве таких мыслителей, как М. Али, Дж. Эффенди, А. Вахид, Х. Насутион и Н. Маджид. Он показывает, что уникальный феномен индонезийского неомодернизма сложился в результате сложного взаимодействия адаптированной версии египетского модернизма, получившей распространение в индонезийской организации «Мухаммадия», и западной интеллектуальной традиции, усвоенной через западное исламоведческое образование, которое было получено некоторыми из вышеперечисленных мыслителей (важно отметить, что крупнейший индонезийский неомодернист, Н. Маджид, был прямым учеником Ф. Рахмана). Бартон определяет неомодернизм как «жизнеспособный синтез традиционализма и модернизма», при этом он также характеризует его как «прогрессивное либеральное течение исламской мысли». Похоже, раннее становление неомодернизма именно в Индонезии и его популярность в этой стране (отмечаемая по сей день) объясняются как глубоко укорененными традициями модернистской мысли, усвоение которых породило плеяду выдающихся ученых нового толка, так и общим социально-политическим контекстом, характеризующимся полиэтничностью, полирелигиозностью и специфическим видом религиозно фундированного секуляризма.

Индонезийский неомодернизм и определенный срез обновленческого движения в целом получили частичное освещение в коллективной монографии Р. Мартина, М. Вудворда и Д. Атмаджи «Апологеты разума

¹ Перспективы обновленческого движения рассматривались в нашей статье: Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. 14(4). С. 83–96.

в исламе»¹. Авторы рассматривают творчество Х. Насутиона, Ф. Рахмана, М. Аркуна, Ф. Мернисси, Х. Ханафи и Н. Х. Абу Зайда через призму рационалистической традиции исламской мысли. Авторы монографии рассматривают указанных мыслителей в контексте реконструируемой ими дихотомии рационалистического и иррационалистического направлений исламской традиции — дихотомии, которая, как они считают, должна быть «деконструирована» и «преодолена»².

Анализ обновленческого движения представлен в книге франкомарроканского исследователя Р. Бензена «Новые мыслители ислама»³. В работе рассматриваются идеи и подходы к изучению ислама, которые возникли на пересечении исламской мысли и современных гуманитарных и социальных наук. Бензен рассматривает творчество восьми мыслителей: А. Соруша, М. Аркуна, Ф. Рахмана, А. ал-Хули, М. Халафаллы, Н. Х. Абу Зайда, А. Шарфи и Ф. Исака. Изучая жизненные пути и творчество указанных мыслителей, Бензен приходит к выводу о том, что критическая мысль на почве ислама развивается в трех основных направлениях: 1) исторический и социальный анализ Корана и его интерпретаций; 2) литературный анализ Корана, который может быть расширен до лингвистической экзегезы; 3) этическая герменевтика. Согласно его наблюдениям, новые мыслители активно применяют методы гуманитарных и социальных дисциплин, причем некоторые в большей степени опираются на историю, антропологию и социологию, а другие — на литературную критику, лингвистику, семиотику и философию. Однако их объединяет стремление к освобождению ислама от «законнической ортодоксальности», основанной на оппозиции дозволенного/запретного; в новой модели центральное место должно занять этическое, духовное и метафизическое измерение религии.

В качестве целостного феномена обновленческое движение получило осмысление в работе ведущего неомодерниста Н. Х. Абу Зайда «Реформация исламской мысли»⁴. В этом исследовании рассматривается творчество таких неомодернистов, как Н. Маджид, А. Соруш, М. Аркун, А. ан-Наим, Р. Хасан, Т. Рамадан и др. Их проекты помещены в более широкий контекст обновленческого движения XVIII–XX вв. Абу Зайд показывает, что обновленческое движение модернистского типа родилось как ответ на вызовы, поставленные перед исламским миром западной цивилизацией. Возникшее в ранний период реформационное

¹ *Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 119–231.*

² *Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Pp. 220–231.*

³ *Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris, Albin Michel, 2004.*

⁴ *Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.*

THE SKETCHES OF RELIGIOUS RENEWAL IN THE ISLAMIC NEOMODERNISM

Abstract. The article is dedicated to Islamic Neomodernism — contemporary direction in Islamic thought that unites elements of classical tradition, Modernism and achievements in Islamic Studies. In the beginning the author analyses the notion of renovation (tajdid) in Islam and the place of Neomodernism in this tradition. After that he advances original reconstruction of Neomodernist renewal program that includes ten points. The main conclusion of the article is that in the next decades the union of Neomodernism and contemporary Islamic Studies will determine intellectual agenda in Islam.

Keywords: Islam and Modernity, Neomodernism, Modernism, Renewal Movement, reform, Tajdid, Islah.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



течение — течение, стремившееся преодолеть научный и технологический разрыв, который образовался между исламским миром и Европой, — разделилось на два направления — архаизирующее и обновленческое, которые, по мнению Абу Зайда, не всегда легко четко идентифицировать. Абу Зайд предлагает мыслить неомодернизм, который он называет «просвещенным исламом» и «экзистенциальным исламом», как новый этап развития исламского модернизма. Он признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого объединения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока еще далеки от построения такой теории.

Исламское обновленческое движение находится в центре внимания коллективной монографии «Реформистские голоса ислама», выпущенной под общей редакцией Ш. Т. Хантер¹. Главы монографии посвящены не конкретным мыслителям, а специфике реформистских движений в отдельных странах. Как правило, повествование начинается с обновленческого течения XIX — нач. XX в., после чего в основной части главы рассматриваются уже реформистские мыслители второй половины XX — нач. XXI в. За исключением глав об Иране, Индонезии и Южно-Азиатском регионе, творчеству отдельных мыслителей уделяется не так много внимания — в основном не более 1–2 страниц. По этой причине монография может считаться обзором самого общего плана. С другой стороны, такой подход позволяет так или иначе коснуться концепций подавляющего большинства известных нам неомодернистских философов и теологов.

Проблеме коранической герменевтики в рамках неомодернизма посвящена коллективная монография «Современные исламские интеллектуалы и Коран», выпущенная под общей редакцией С. Таджи-Фаруки². В монографии рассматриваются оригинальные проекты коранической герменевтики таких неомодернистских мыслителей, как Ф. Рахман, Н. Маджид, А. Вадуд, М. Аркун, Н. Х. Абу Зайд, М. Шахрур и др. В вводной статье Таджи-Фаруки отмечает, что указанные мыслители сумели сочетать в своей методологии элементы классической исламской экзегезы и достижения европейской герменевтики, создав уникальный синтез разных по генезису интерпретаций и подходов³.

¹ Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London, 2009.

² Taji-Farouki S. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³ Taji-Farouki S. Introduction // Taji-Farouki S. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Pp. 1–36.

В монографии А. Саида «Интерпретируя Коран: на пути к современному подходу»¹ представлена попытка применить к истолкованию Корана принципы неомодернистской экзегезы, развитой в трудах Ф. Рахмана, Н. Маджида, Н. Х. Абу Зайда и др., при этом указанный тип экзегезы сочетается с классическими подходами, разработанными в традиции средневековых тафсиров. В исследовании А. Хидаятуллы «Феминистские грани Корана»² подробно рассматриваются классические и неомодернистские герменевтические подходы в связи с гендерной проблематикой. Автор подробно анализирует принципы феминистской герменевтики, которые, по ее мнению, являются адаптацией (или новым этапом развития) принципов неомодернистской герменевтики, в особенности метода Ф. Рахмана. В монографии Ш. Рахметуллы «Коран угнетенных»³ на примере творчества Ф. Исака, А. А. Инжинера, А. Вадуд и А. Барлас демонстрируется потенциал исламской обновленческой мысли в качестве теологии освобождения. В исследовании О. Лемана «Дебаты в современном исламе»⁴ анализируются многочисленные проблемы исламской мысли, такие как статус Корана, принципы истолкования Корана, Бог и его атрибуты, соотношение ислама и национализма, религиозный плюрализм, этика и др., притом значительное внимание уделяется взглядам на эти проблемы отдельных представителей обновленческого движения. Указанные выше работы хотя и не позволяют составить целостное представление о феномене неомодернизма, все же дают понимание тенденций в осмыслении неомодернистами актуальных проблем исламской мысли.

Также имеются антологии, в которых приводятся работы отдельных представителей обновленческого движения. К примеру, одна из первых антологий такого типа была подготовлена Ч. Курцманом в 1998 г. и озаглавлена как «Либеральный ислам»⁵. В ней приводятся тексты ряда авторов по таким темам, как теократия, демократия, права женщин, права немусульман, свобода мысли, прогресс. Эта книга оказала огромное влияние на развитие неомодернизма, сыграв немалую роль в его институционализации в качестве самостоятельного движения.

Стоит сказать, что в русскоязычной научной литературе систематическое осмысление феномена неомодернизма как целостного явления, к сожалению, отсутствует.

¹ Saeed A. *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach*. London, New York: Routledge, 2006.

² Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

³ Rahemtulla Sh. *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

⁴ Leaman O. *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York: Routledge, 2014.

⁵ Kurzman Ch. (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

В заключение нашего обзора нужно специально остановиться на новаторских работах боснийского исследователя А. Дудериджи. В каком-то смысле весь рассмотренный выше материал является подготовительной стадией к новому уровню рефлексии, предложенному этим автором. Работы Дудериджи — это первая в мировой науке попытка представить именно систематическое и целостное осмысление неомодернизма в его современном варианте, притом само это движение определяется им как «прогрессивный ислам». Ключевое значение для нас имеет свежая монография автора «Императивные принципы прогрессивного ислама». В работе анализируется творчество таких неомодернистов, как И. Муса, М. Шахрур, Х. Абу ал-Фадл, А. Соруш, Т. Рамадан, Ф. Исак, А. А. Инжинер, Х. Ханафи, М. ал-Джабири, А. Саид и др. Дудериджа понимает движение прогрессивных мусульман как сообщество интеллектуалов, разделяющих определенные интерпретационные допущения эпистемологического, герменевтического и методологического плана, которые используются для осмысления традиции и ее базовых источников¹. По его мнению, это сообщество в своих воззрениях не является однородным, однако для него характерно особое мироощущение, в основе которого лежит следование императивным нормам, выражающим теологические и этические принципы ислама как универсальной религии. В самом широком смысле это означает борьбу за социальное и гендерное равноправие, веру в достоинство человека, борьбу с любыми формами угнетения, интеллектуальную открытость, отказ от строгих дихотомий типа традиция–модерн, Восток–Запад, исламский мир — христианский мир, принятие критического рационализма, в том числе практика самокритики, акцент на контекстуальной герменевтике². Из этого мировоззрения Дудериджа выводит восемь конкретных императивных принципов прогрессивного ислама, которые получили реализацию в работах разных мыслителей: 1) императив поэзиса означает, что необходим критический подход к классической исламской традиции в целом; 2) эпистемологический императив предполагает критику статичной и реакционной природы классической исламской эпистемологии и создание новой универсальной эпистемологии; 3) императив религиозного плюрализма означает, что необходимо обоснование религиозного многообразия в качестве установленной Богом нормы и обсуждение вопроса о возможности спасения представителей других религий; 4) императив исламской теологии освобождения предполагает творческую адаптацию идей христианской теологии освобождения, в частности необходимость борьбы со всеми формами социального гнета; 5) императив прав человека означает, что требуется

¹ Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge, 2017. P. 2–3.

² Ibid. P. 4–6.

соотнесение западной концепции прав человека с этико-правовыми нормами, характерными для исламского мировидения; 6) этический императив предполагает выявление (или реконструкцию) морально-го измерения в исламском праве; 7) императив гендерной справедливости означает, что необходимо создать новую гендерную идеологию в рамках ислама; 8) императив непатриархальной исламской герменевтики предполагает создание герменевтики, не базирующейся на мизогинии. Будущее прогрессивного ислама Дудериджа связывает не столько с развитием теоретической составляющей, сколько с интеграцией имеющихся теоретических наработок в повседневную практику мусульманской общины по всему миру¹. Таким образом, монография Дудериджи является первым всесторонним, аргументированным и содержательным в концептуальном плане осмыслением неомодернистского движения.

В результате анализа научной литературы, посвященной осмыслению обновленческого движения второй половины XX — нач. XXI в. как целостного феномена, можно в целом сделать вывод о том, что, за исключением работ А. Дудериджи, которые касаются в основном второй волны неомодернизма, многоаспектная и детально аргументированная концептуализация этого феномена отсутствует, соответственно, эта проблематика нуждается ещё в детальной разработке.

§ 3. Неомодернистская программа преобразований

Представители неомодернизма развили оригинальные и не во всем сходные проекты обновления интеллектуальной сферы и социальных институтов. Тем не менее, как мы полагаем, можно выделить ключевые идеи, объединяющие эти проекты. Рассмотрим их в качестве эскизной программы преобразований, состоящей из десяти положений².

1. Первое положение неомодернистской программы имеет методологический характер: оно гласит, что необходим глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. Иными словами, необходимо разработать *новую методологию понимания ислама*³. Такой синтез предполагает хорошее

¹ Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 192–193.

² Данная программа является нашей собственной реконструкцией. Единственная подробная попытка систематического осмысления неомодернизма представлена в работе: Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London: Routledge, 2017.

³ Как представляется, эта идея получила наиболее детальное развитие в трудах Мухаммада Аркуна. На русском языке см.: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

знание как классической исламской методологии, так и современной гуманитарной методологии. Конечно, стремление к подобному синтезу всегда существовало и в модернистском движении. Тем не менее при внимательном изучении того, как некоторые мусульманские мыслители обращаются с европейской методологией, создается впечатление, что понимание ими этой методологии и европейской мысли вообще является достаточно ограниченным и фрагментарным. Безусловно, всё это — естественное следствие того, что неомодернизм делает только первые шаги, и сам он находится еще в стадии формирования.

2. Второе положение обновленческой программы затрагивает теоретические основания исламской мысли — ее онтологию (учение о бытии и мире). Прежде всего речь идет о классических формах суннитской *акиды* — ханбалитско-салафитской, ашаритской и матуридитской, а также о шиитской *акиде*. Ранняя дискуссия между, с одной стороны, мутазилитами, а с другой — традиционалистами (протоханбалитами и протоашаритами), показывает две крайности в интерпретации коранической онтологии. Как справедливо отмечал Фазлур Рахман, трудно согласиться с тем, что какая-то из этих школ в полной мере отражает кораническое мировидение. Сама *кораническая онтология*, по мнению неомодернистов, нуждается в детальной реконструкции с опорой прежде всего на Коран и на контекст ниспослания аятов¹. Такая реконструкция является одним из ключевых компонентов переосмысления *акиды*. Другим важным компонентом выступает согласование реконструированной коранической онтологии с данными современных наук, притом как естественных, так и философских. Это — непростая задача, которую смогут решить лишь теологи нового типа, прекрасно владеющие корановедением и современной научной и философской проблематикой.

Стоит отметить, что в этой области уже имеются существенные достижения. Модернистские и неомодернистские усилия по переосмыслению ханбалитской, ашаритской и матуридитской *акиды*, предпринятые в XX в., имели три важных следствия: во-первых, формирование нового взгляда на феномен откровения; во-вторых, отход от традиционной точки зрения о принципиальной «нерациональности» религиозного закона, невозможности его рациональной концептуализации; в-третьих, отказ от идеи о том, что понятия «правильного» и «неправильного» устанавливаются законом, а не имеют объективную этическую природу. Первое следствие фактически открыло путь к историческому и контекстуальному взгляду на Коран; оно позволило посмотреть на откровение как на проявленное в истории, а не как на трансцендентный

¹ Классический труд в этой области: *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

и внеисторичный атрибут Бога. Второе следствие позволило более свободно рассуждать о религиозном законе и о мотивах, стоящих за тем или иным положением; размышления над «мотивами» Бога в установлении той или иной коранической директивы — вещь почти невыполнимая в рамках классической акиды. Наконец, третье следствие обеспечило возможность формирования этического взгляда на феномен откровения и указало путь к реконструкции этической системы Корана. Все эти наработки должны быть учтены последующими мыслителями в процессе пересмотра исламской онтологии.

3. Третье положение неомодернистской программы напрямую связано со вторым. Оно касается переосмысления статуса откровения и, как следствие, развития гуманистической герменевтики (истолкования) Писания. В трех классических формах суннитской акиды Коран мыслился как несотворенное Слово Божье, притом несотворенность связывалась с его смысловой частью. Идея несотворенности Корана предполагала особый тип герменевтики, характеризующийся тенденцией к выведению коранических положений за пределы истории и приданию им трансцендентного и вечного смысла. Иначе говоря, трансцендентный статус Корана подталкивал к тому, чтобы мыслить его директивы как внеисторичные и обладающие правовой силой во все времена. Находясь под влиянием новой акиды, разработанной ранними модернистами, представители неомодернистского движения попытались переосмыслить статус Корана; нередко это делалось также под воздействием мутазилитской идеи о сотворенности Корана (оригинальным образом истолкованной). Переосмысление статуса Корана, являющееся следствием новых разработок в акиде, привело к переосмыслению герменевтики Корана.

Эта новая герменевтика, развитая неомодернистами, является этической, холистической и контекстуальной. В действительности, по отношению к ней могут быть применены многие характеристики. Но, на наш взгляд, наиболее полно ее суть отражает используемый Абу Зайдом термин «гуманистическая герменевтика»¹. Гуманистическая герменевтика предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение. Она включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами откровения являются человек и человечество; 2) при передаче откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования — перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божиим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута

¹ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.

божественного действия. Неомодернисты убеждены, что гуманистическая герменевтика должна стать основой нового понимания и истолкования Корана.

4. Четвертое положение обновленческой программы касается иджтихада. В неомодернизме термин «иджтихад» трактуется гораздо шире, чем в классической традиции и даже в модернизме, который всё еще исходил из шариатски ориентированной парадигмы: уже у Мухаммада Икбала иджтихад представлен как интеллектуальная деятельность в области теологии, философии, истории и права; он мыслится как интеллектуальное усилие широкого плана, не привязанное к конкретной парадигме и даже к методологии какого-либо мазхаба¹. Следующий шаг был сделан Фазлуром Рахманом, который с опорой на ряд предшественников развил идею *контекстуального иджтихада*. Под последним понимается процесс двойного сдвига: от частного коранического положения к общему смыслу, или принципу, лежащему в основе этого положения, а затем — от общего смысла к частному положению, релевантному уже для современной эпохи. По мнению Рахмана, это единственный способ адекватной контекстуализации коранических положений, в противном случае исламскую мысль ожидает либо архаизация (как следствие буквализма), либо секуляризация (как следствие отказа от «устаревших» коранических директив)². Сходную модель контекстуализации коранических положений развил Абу Зайд в рамках своей теории перехода от *значения* к *значимости*³. Новаторский характер контекстуального иджтихада обеспечивается не только акцентом на контексте, но и новой имплицитной теологией, лежащей в его основе. Она предполагает осмысление Корана в качестве исторического, культурного и гуманистического текста, а не в качестве трансцендентного Слова Божьего, обладающего абсолютной прескриптивностью в буквальном плане.

В идею контекстуального иджтихада интегрировано *понимание Корана как этического текста*, которое требует отхода от его узкого понимания как текста законодательного. Этическое измерение Корана неоднократно акцентировалось суфиями и некоторыми фаласифа, но лишь неомодернисты явно высказали идею о том, что Коран *как целое* представляет собой этический текст, то есть текст, посвященный нравственному руководству. В пользу этого тезиса могут быть приведены многочисленные аргументы: законодательный компонент составляет в Коране относительно небольшую часть; правовые нормы нередко выражены в Коране фрагментарно и в неполном виде, что предполагает

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.

² Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

³ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения. С. 296–299.

их привязку к историческому контексту; Коран не стремится реформировать всю жизнь общества того времени, но делает акцент лишь на наиболее острых проблемах, таких как притеснение слабых, семейные отношения, идолопоклонство и тяжкие преступления; многие проблемы — как в случае с полигамией — решаются только частично и с учетом низкого реформистского потенциала арабского общества, при этом имеются недвусмысленные намеки на ту финальную цель, к которой устремлено конкретное решение; наконец, в самом Коране неоднократно указывается этическая причина введения того или иного установления. Всё это подтолкнуло неомодернистов к развитию главного тезиса — о том, что *правовая часть Корана не должна рассматриваться как самоцель, но ее следует мыслить лишь через призму более общей этической и нравоучительной составляющей*¹.

Итак, всесторонний контекстуальный иджтихад предполагает детальное изучение контекста ниспослания аятов, реконструкцию исламской этики и применение универсальных этических принципов к современным проблемам. Эта непростая процедура может стать реальной альтернативой избирательному и законническому подходу к Корану, практикуемому многими традиционными улемами по сей день.

5. Пятое положение обновленческой программы касается теории Сунны и статуса хадисов. В классической теории, систематизированной в работах аш-Шафии (767–820), Сунна пророка Мухаммада мыслится как второй источник исламской религии и имеет статус нерестируемого откровения; воплощением Сунны считаются достоверные хадисы, при этом хадисы могут отменять некоторые аяты Корана. Большинство факихов классического периода придерживались той точки зрения, что Сунна руководит Кораном, а Коран не руководит Сунной. Однако проблематичность традиционной теории Сунны состоит в том, что она, во-первых, является буквалистской; во-вторых, мыслится как охватывающая все сферы жизни; и в-третьих, всецело зависит от хадисов, то есть в ее рамках хадисы понимаются как обязательный источник религиозного руководства. В сочетании с буквализмом это дает весьма плачевный результат: обязательным компонентом и непрерываемым авторитетом религиозного поведения становятся атрибуты жизнедеятельности, характерной для Хиджаза VII в. н. э.; иначе говоря, происходит архаизация исламской мысли и ее чрезмерная привязка к определенному культурному контексту².

¹ В целом этот взгляд разделяется и такими крупными исламоведом, как Й. Шахт и В. Халляк. См.: *Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 11; Hallaq W. Law and the Qur'an // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur'an. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. P. 164–168.*

² Эта проблема поднималась нами в интервью: *Мухетдинов Д. В. Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции // Исламская мысль: традиция и современность: Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М., 2017. С. 612–617.*

Подходы неомодернистов к проблеме Сунны разнятся. Однако общая идея состоит в том, что Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами; под Сунной следует понимать нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте; такая Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию; хадисы не вмещают в себя всю Сунну, но они могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания аятов и вообще ранней истории ислама. Как свидетельствуют последние исторические исследования, эта позиция, высказанная Рахманом, Абу Зайдом, Шахруром и другими неомодернистскими мыслителями, в целом соответствует ранней исламской концепции Сунны¹.

6. Шестое положение обновленческой программы касается деконструкции традиции. Под деконструкцией исламской традиции неомодернисты понимают критическое изучение истории исламской мысли и формулирование нового взгляда на феномен традиции, отличного от «официального» и «ортодоксального». Фактически единственной на данный момент масштабной и методологически обоснованной разработкой такого рода является проект «критики исламского разума» Мухаммада Аркуна². Как показывает Аркун, доктринальное единство традиции — это миф, созданный не слишком талантливыми улемами и их последователями, близкими к властным кругам. Мусульмане едины в принятии базовых положений, таких как вера в Бога (несмотря на все споры по теологическим проблемам), пророческая миссия Мухаммада и неизбежность наступления Судного дня, в то время как в других вопросах в умме существует широкий плюрализм мнений. К сожалению, историческая традиция всегда стремилась закамouflировать это многообразие, и одним из способов такого сокрытия стало представление о редких (*шазз*) мнениях: согласно этому представлению, крупные муджтахиды едины во всем, но у них по ряду вопросов имеются личные мнения, которым не следует доверять. Очевидно, важной составляющей проекта по деконструкции традиции является изучение истории формирования теории о редких мнениях, а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия», а также шиитов; иными словами, неомодернисты подчеркивают необходимость подробного анализа формирования разных

¹ Теме Сунны в современной исламоведческой мысли посвящена значительная часть третьего выпуска ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» (М., 2018).

² Понтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

видов «ортодоксальной» акиды и их связи с различными практиками власти — от ученой и корпоративной до государственной.

7. Седьмое положение обновленческой программы касается проблемы социально-политической теории. Неомодернистов интересуют следующие вопросы: Предписывает ли ислам *определенную* социально-политическую систему? Должна ли это быть монархия в форме халифата, демократия под эгидой ислама, светская демократия или что-то другое? Каким должно быть общество, согласно исламу: либеральным, ультралиберальным, консервативным или тоталитарным? Предписывает ли ислам определенные социальные роли мужчинам и женщинам? Каково должно быть положение религиозных и других меньшинств? Предписывает ли ислам вообще создание «исламского общества», и если да, то какое значение здесь имеет прилагательное «исламское»? Эти и другие вопросы социально-политической теории широко обсуждаются современными мусульманами, а сама дискуссия восходит еще к первым векам хиджры. Некоторыми неомодернистами уже давался развернутый ответ по указанному спектру вопросов. Для них характерен акцент на критике политизированной трактовки ислама и шариатски ориентированной парадигмы общества. По их мнению, новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения и притеснения (зулм)¹.

8. Восьмое положение обновленческой программы связано с проблемой плюрализма. В наше время глобализация объединила разные уголки планеты, теперь носители разных культур постоянно контактируют друг с другом и познают чужие культуры. Это привело к осознанию реального разнообразия религиозных, культурных, ментальных, ценностных установок; специфика современной эпохи состоит именно в том, что мы сталкиваемся с данным разнообразием на каждом шагу. Люди, не очень хорошо знакомые с исламской традицией мысли, будут удивлены, но неомодернисты развили тезис о том, что *именно ислам способен стать универсальной платформой для плюрализма*. В разработке этой платформы особое внимание было уделено философии религии, поскольку именно она, по их мнению, способна заложить основания универсального плюрализма, который обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества².

¹ Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden: Brill, 2009; Esack F. Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996.

² См. нашу работу: Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: Медина, 2016. С. 124–137.

9. Девятое положение обновленческой программы связано с проблемой соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Эта тема представляется весьма обширной, и она касается как чисто практических, так и интеллектуальных, философских аспектов. Сторонники некоторых политизированных трактовок ислама (или исламизма) утверждают, что исламская идентичность стоит выше всех других идентичностей и в каком-то смысле *отрицает* их, поскольку идентичности, не основывающиеся на исламе, не могут не находиться в конфликте с исламскими ценностями; иначе говоря, исламисты исходят из неявной предпосылки, согласно которой традиции, ментальные установки, культурные особенности и в целом все феномены конкретной цивилизации являются формами *куфра*, если они напрямую не связаны с исламом как конкретной религией (осмысляемой преимущественно в правовом ключе). Ясно, что это есть не что иное, как воспроизведение старого тезиса о *дар ал-ислам* и *дар ал-куфр* и их непримиримой вражде. В такой системе взглядов общий цивилизационный контекст, в котором существуют мусульмане, по определению не нуждается в каком-либо специальном осмыслении, поскольку он отождествляется с проявлением неверия.

В данном отношении неомодернистское движение принципиальным образом отличается от исламизма: неомодернисты, напротив, склонны к осмыслению цивилизационного контекста — как глобального мирового контекста, так и конкретных цивилизаций; они пытаются понять, каким образом возможно непротиворечивое сочетание разных идентичностей; кроме того, они оценивают культурные феномены (от произведений искусства до литературы и философии) не по их формальной принадлежности, а по степени их соответствия универсальным принципам Корана и исламской этике в широком смысле. Особенно продуктивными оказались попытки осмысления ислама в контексте индонезийской культуры, что отражено в работах Нурхалиса Маджида¹, и попытки сочетания принципов ислама и европейской идентичности, на тему чего имеются работы Тарика Рамадана². Впрочем, в данной области еще довольно много спорных вопросов, так что следует ожидать появления новых исследований. Для России, в частности, особенно актуальна проблема «российского мусульманства», поднятая Гаспринским и впоследствии осмыслявшаяся Фахретдином, Бигиевым, а также в недавнее время в ряде наших работ³.

¹ Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005.

² Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³ Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016 (в данный момент готовится новое издание этой работы).

10. Наконец, **десятое положение** обновленческой программы имеет футуристический и стратегический характер. В человеческой цивилизации происходят тектонические сдвиги, меняются сами принципы организации социумов. Феномен глобализации и смена технологического уклада не только приводят к стремительной трансформации материальной стороны нашей жизни, но и ставят многие вопросы гуманитарного и этического характера. Физический и интеллектуальный контекст теоретических размышлений о развитии ислама сегодня крайне своеобразен. Неомодернисты убеждены, что мы должны учитывать этот контекст, задумываясь при этом о перспективах. Как сочетаются исламские этические принципы и проблема искусственного интеллекта? Как мусульманам относиться к компьютеризации и роботизации общества? К новым технологическим укладам? К геной инженерии? К проблемам гендерной идентичности? К проблемам национальной идентичности и космополитизма? Все эти вопросы должны изучаться и обсуждаться. По мнению неомодернистов, мусульманам следует искать пути выхода из того «идеального средневековья», которое описано в книгах по традиционному фикху. И главное, что необходимо, — это формирование кадров: компетентных ученых и богословов, которые разбирались бы не только в трудах по классическому фикху и другим исламским дисциплинам, но и в современных науках¹.

§ 4. Выводы

В рамках представленного неомодернистского проекта мы выделили десять положений и приоритетных направлений развития исламской мысли, которые обладают актуальностью и в свете возрождения отечественной религиозно-философской школы. Попытаемся резюмировать их:

- 1) **Методология:** необходимо разработать новую методологию понимания ислама, которая бы базировалась на глубоком синтезе классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе — исламоведения.
- 2) **Онтология:** необходимо переосмысление исламской онтологии, поскольку ни одна из классических исламских школ калама не репрезентирует кораническую онтологию и не соответствует современному уровню развития науки.
- 3) **Теория откровения:** необходимо дальнейшее переосмысление статуса откровения и развитие гуманистической

¹ См. рассуждения на эту тему: *Рахман Ф.* Ислам и современность. С. 226–243.

герменевтики; это означает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана.

- 4) **Иджтихад:** необходимо дальнейшее развитие метода контекстуального иджтихада; также неотъемлемым компонентом указанного подхода является реконструкция коранической этики.
- 5) **Теория Сунны:** необходимо дальнейшее развитие теории Сунны и переосмысление статуса хадисов.
- 6) **Историософия:** необходима деконструкция исламской традиции, то есть выявление немыслимого и непомысленного в ней.
- 7) **Социально-политическая теория:** необходима конкретизация социально-политической теории ислама и всесторонняя критика политизированных и тоталитарных трактовок ислама и шариатски ориентированной парадигмы как их основы; новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.
- 8) **Плюрализм:** необходимо осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире.
- 9) **Идентичность:** необходимо решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста; в российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной религиозно-философской школы;
- 10) **Будущее:** необходимы осмысление происходящих в наше время технологических, научных и социальных сдвигов, а также разработка стратегии жизни в обществе будущего.

Эти программные положения неомодернизма, намеченные представителями его первой волны, нужно держать в уме для понимания творчества современных мыслителей из числа реформаторов. Кроме того, необходимо учитывать, что развитие неомодернизма сейчас тесно связано с развитием мирового исламоведения, и часто представители обновленческого движения работают рука об руку с ведущими исламоведами (нередко в одном лице мы имеем дело и с мусульманином-неомодернистом, и с ведущим исламоведом). Следует ожидать, что этот интересный союз прогрессивной исламской мысли и исламоведения будет способствовать как более глубокому пониманию классической исламской традиции, так и оригинальному развитию самой религиозно-философской мысли. Плоды этого мы будем наблюдать в ближайшие десятилетия.

Литература

Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002, 200 с.

Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: Медина, 2016. 195 с.

Мухетдинов Д. В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Исламская мысль: традиция и современность: Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. 2017. С. 607–631.

Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. 14(4). С. 83–96.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016. 83 с.

Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. 112 p.

Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968. 293 p.

Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // *Studia Islamika*. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995.

Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris: Albin Michel, 2004. 304 p.

Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London: Routledge, 2017. 225 p.

Esack F. Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996. 288 p.

- Hallaq W.* Law and the Qur'an // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur'an. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. Pp. 164–168.
- Hidayatullah A.* Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014. 259 p.
- Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. x + 406 p.
- Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009. 322 p.
- Kamali M. H.* Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam. New York, 2018. 54 p.
- Kull A.* Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005. xiv + 300 p.
- Kurzman Ch.* (ed.) Liberal Islam. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 1998. 340 p.
- Leaman O.* Controversies in Contemporary Islam. London, New York: Routledge, 2014. 230 p.
- Martin R., Woodward M., Atmaja D.* Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003. 251 p.
- Rahemtulla Sh.* Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford: Oxford University Press, 2017. 248 p.
- Rahman F.* Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009. xxii, 180 p.
- Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004. x, 272 p.
- Saeed A.* Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach. London; New York: Routledge, 2006. 192 p.
- Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford: Oxford University Press, 1983. 312 p.
- Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden: Brill, 2009. Xlviii + 586 p.
- Taji-Farouki S.* (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2004. 342 p.
- Voll J.* Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York and Oxford, 1983. P. 32–47.

References

- Abu Zajd N. H. (2018). K ponimaniyu koranicheskogo mirovozzreniya [Towards the Understanding of the Qur'anic Worldview]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. *Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 3. Moscow: Medina. S. 245–302.

Arkun M. (2017). *Pereosmyslyaya islam segodnya* [Rethinking Islam Today]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 244–272.

Gyunter U. (2017). Muhammad Arkun: k radikal'nomu pereosmysleniyu islamskoj intellektual'noj tradicii [Muhammad Arkoun: Towards the Radical Rethinking of Islamic Intellectual Tradition]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 98–139.

Ikbal M. (2002) *Rekonstrukciya religioznoj mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

Kurzman Ch. (ed.) (1998). *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Muhetdinov D. V. (2016) *Islam v XXI veke: programma obnovleniya* [Islam in the XXIth Century. The Programm of Renewal]. Moscow: Medina. 195 p.

Muhetdinov D. V. (2017). «Istoricheskaya pobeda ahl al-hadis — eto pobeda doislamskogo myshleniya vnutri musul'manskoj tradicii» [Historical Win of Ahl Al-Hadith as a Win of Pre-Islamic Thought Inside the Islamic Tradition]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 607–631.

Muhetdinov D. V. (2018). Neomodernizm: opyt filosofskogo osmysleniya [Neomodernism: Case of Philosophical Understanding]. *Islam v sovremenom mire*. 2018. 14(4). S. 83–96.

Muhetdinov D. V. (2016). *Rossijskoe musul'manstvo: tradicii ummy v usloviyah evrazijskoj civilizacii* [Islam in Russia: Traditions of the Ummah in Conditions of the Eurasian Civilization]. Moscow: Medina. 83 s.

Adams Ch. (1968). *Islam and Modernism in Egypt*. New York. 293 p.

Barton G. (1995). Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

Barton G. (1995). *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980*. Ph.D., Monash University, Clayton.

Benzine R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2004

Duderija A. (2017). *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge. 225 p.

Esack F. (1996). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oneworld Publications. 288 p.

Hallaq W. (2003). Law and the Qur'ān. McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopedia of the Qur'ān*. Vol. III. Leiden: Brill. Pp. 164–168.

Hidayatullah A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hourani A. (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press. x + 406 p.

Hunter Sh. T. (ed.) (2009). *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London. 322 p.

Kamali M. H. (2018). *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York. 54 p.

Kull A. (2005). *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Sweden: Lund University. xiv + 300 p.

Leaman O. (2014). *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York: Routledge. 230 p.

Martin R., Woodward M., Atmaja D. (2003). *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oxford University Press.

Rahemtulla Sh. (2017). *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press. 248 p.

Rahman F. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press. xxii, 180 p.

Ramadan T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. x, 272 p.

Saeed A. (2006). *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach*. London, New York: Routledge. 192 p.

Schacht J. (1983). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press. 312 p.

Shahrur M. (2009). *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill. Xlviii + 586 p.

Taji-Farouki S. (ed.) (2004). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Voll J. (1983). *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*. Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford. P. 32–47.

THE SKETCHES OF RELIGIOUS RENEWAL IN THE ISLAMIC NEOMODERNISM

Abstract. The article is dedicated to Islamic Neomodernism — contemporary direction in Islamic thought that unites elements of classical tradition, Modernism and achievements in Islamic Studies. In the beginning the author analyses the notion of renovation (tajdid) in Islam and the place of Neomodernism in this tradition. After that he advances original reconstruction of Neomodernist renewal program that includes ten points. The main conclusion of the article is that in the next decades the union of Neomodernism and contemporary Islamic Studies will determine intellectual agenda in Islam.

Keywords: Islam and Modernity, Neomodernism, Modernism, Renewal Movement, reform, Tajdid, Islah.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

