

ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИНДОНЕЗИИ: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ НУРХОЛИСА МАДЖИДА



МУХЕТДИНОВ

Дамир Ваисович,

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.,
Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая,
д. 11, стр. 1);
ректор Московского исламского
института
(125009, Россия, г. Москва,
пр. Кирова, д. 12).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена крупнейшему неомодернистскому мыслителю Индонезии — Нурхалису Маджиду (1939–2005). Рассматривается его контекстуальный подход к Корану, понимание им универсального и относительного изменений ислама, его взгляды на социальное устройство, понимание им универсальной этики, а также его взгляды на суфизм и перенниалистскую школу. В статье показывается, что творчество Маджида может быть охарактеризовано как сочетание исламского традиционализма и модернизма и не лишено актуальности для современной исламской мысли.

Ключевые слова: ислам, неомодернизм, ислам в Индонезии, Нурхалис Маджид, контекстуальный иджитihad, суфизм.

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-47-66

Проблема ислама в Индонезии подробно исследуется в западном исламоведении на протяжении нескольких последних десятилетий. Особый интерес представляет такое явление в интеллектуальном индонезийском исламе, как *неомодернизм* (М. Али, Дж. Эффенди, А. Вахиб, А. Вахид, Х. Насутион, Н. Маджид и другие). По справедливому замечанию Г. Бартона, неомодернизм является синтезом традиционализма и классического модернизма, представленного в работах Дж. ал-Афгани, М. Абдо, М. Шальгута и др¹. Это — следующий этап развития модернизма, и для него характерны расширенное контекстуальное понимание иджитихада, переосмысление статуса коранического откровения, переосмысление основ калама и фикха, принятие демократических идеалов, осмысление ислама как платформы для религиозного плюрализма, защита прав женщин, активное обращение к современному исламоведческому материалу².

¹ 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.

² Более подробно см.: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2 / под ред. Д. В. Мухетдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2017.

Тот факт, что движение неомодернизма получило широкое распространение в Индонезии, отчасти обусловлен спецификой индонезийской государственной идеологии и характером местного общества. Индонезийское общество разнородно, оно включает в себя около 300 народов, исповедующих ислам, протестантизм, католицизм, индуизм, буддизм и другие религии. Ислам является наиболее многочисленной религией в Индонезии, но на государственном уровне он не имеет привилегий. Индонезия считается светским государством, а ее специфическая светская идеология базируется на «Пяти принципах» (санскр. *панчасила*): 1) вера в Единого Бога; 2) справедливая и цивилизованная гуманность; 3) единство страны; 4) демократия, направляемая разумной политикой консультаций и представительства; 5) обеспечение социальной справедливости для всего народа. Эти принципы были сформулированы специальной комиссией в 1945 г., незадолго до провозглашения независимости Индонезии.

Данная статья посвящена крупнейшему представителю неомодернизма в Индонезии — Нурхалису Маджиду. Маджид родился в Джомбанге (Восточная Ява) в 1939 г. Закончив обучение в медресе, он поступил в Институт исламских исследований в Джакарте и в 1968 г. получил степень кандидата наук. После этого Маджид отправился в Чикагский университет, где защитил докторскую диссертацию, посвященную Ибн Таймийе. По возвращении в Индонезию он стал видным активистом студенческого движения, в 1966–1969 и 1969–1971 гг. дважды избирался руководителем Ассоциации мусульманских студентов. Маджид был известен не только среди индонезийского студенчества, но и за рубежом. Он избирался президентом Организации мусульманских студентов Юго-Восточной Азии (1967–1969) и заместителем генерального секретаря Международной федерации мусульманских студентов (1969–1971). С 1980-х гг. Маджид сосредоточился на деятельности в рамках основанного им дискуссионного клуба «Пармадина», а позднее — в рамках Университета Пармадины. Период с 1980-х по 2000-е гг. стал наиболее плодотворным для него — именно в это время он подготовил свои главные труды. Маджид умер в 2005 г.

В этой статье мы коротко рассмотрим религиозно-философские взгляды Маджида. Для этого будет проанализирован его контекстуальный подход к Корану (§ 1), понимание им универсального и относительного измерений ислама (§ 2), взгляды Маджида на социальное устройство (§ 3), понимание им универсальной этики (§ 4), а также его взгляды на суфизм и перенниалистскую школу (§ 5).

В процессе анализа мы опираемся на работы Маджида, а также на зарубежные исследования его творчества, число которых в последнее

время быстро растет, что, безусловно, говорит об актуальности его мысли и популярности неомодернистского течения в целом¹.

§ 1. Контекстуальная герменевтика Корана

Маджид считал, что Коран дошел до нас в том виде, в каком он был ниспослан Пророку. Коран является Словом Божьим, свободным от ошибок и лжи. Его интерпретация доступна каждому человеку, а не только классу «ученых». Он всецело согласуется с разумом и часто опирается на рациональные аргументы; при этом он полностью совместим с основными принципами модерна. Разум и откровение взаимосвязаны. Сам по себе разум не способен выступить адекватным руководством для человечества, он нуждается в откровении. Откровение, однако, дано на человеческом языке, а значит, разум является необходимым инструментом для его понимания и применения к актуальным условиям. Таким образом, разум и вера в гносеологическом плане взаимозависимы и невозможны друг без друга.

Ключевую роль в коранической герменевтике Маджида играет принцип *контекстуальности*, который развивается им с опорой на методологию пакистанского неомодерниста Фазлура Рахмана (1919–1988). Согласно Маджиду, контекстуализация предполагает соотнесение коранических стихов с двумя контекстами: во-первых, с обстоятельствами ниспослания стиха; во-вторых, с современной ситуацией, в которой находятся «получатели» стиха и в отношении которой указанный стих используется в качестве руководства. Маджид постоянно обращается к этим двум принципам в своих работах, хотя он и не развивает подробную теорию по этому вопросу. Он полагает, что современный подход к Корану требует учета мотивов и обстоятельств ниспослания (*асбаб ан-нузул*), а также скрытой связи между разными законами. Рассматривая конкретные юридические указания, индонезийский мыслитель сначала устанавливает их социальный контекст, затем анализирует, как они воплощались на практике во времена Пророка и сравнивает это с более поздними случаями их применения в исламской истории. Из этого подхода следует, что конкретные юридические установления всегда определены для специфических исторических

¹ См.: 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; *Он же*. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8. 1997. No. 3. Pp. 323–350; Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005; Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001. Pp. 240–307; Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana*, Vol. 1. 2014. № 1. Pp. 65–80; Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // *Asian Journal of Social Science*. 2005. № 33. Pp. 486–505.

условий, и они не могут механически переноситься в современную эпоху; всеобщность и универсальность конкретного установления нуждается в доказательстве. Ключевое и непреходящее значение имеют ценности, лежащие в основе этих установлений; такие ценности не ограничены местом и временем, при этом конкретные коранические правила могут и не быть эффективными в определенных условиях. По мнению Маджида, требуется переоценка многих конкретных установлений, что должно делаться вместе с переосмыслением оснований фикха.

Индонезийский ученый приводит несколько примеров обращения к указанному принципу в ранней истории ислама. Так, этот принцип отражен в декрете халифа Умара (ум. 644), по которому после покорения Сирии было запрещено присвоение и распределение завоеванных земель в качестве военного трофея. На первый взгляд кажется, что это противоречит явному утверждению Корана (8: 41), где сказано, что военная добыча должна распределяться следующим образом: пятая часть — Аллаху, Посланнику, близким родственникам Посланника, сиротам, неимущим и путникам, а остаток делится между воинами¹. Несмотря на то что в Коране земля никак не выделяется в сравнении с другими военными трофеями, Умар запретил своим воинам рассматривать ее как часть военной добычи. Он приказал, чтобы земельная собственность рассматривалась как постоянное владение завоеванного общества. Доход от земли подлежит распределению между воинами, но не сама земля.

Маджид объясняет, что Умар опирался в своем суждении на «коранический дух» в целом. Один из важнейших мотивов Корана — это мотив социальной справедливости и общего блага. Этот мотив превосходит индивидуальные права тех, кто на основе айата 8: 41 считает, что может требовать для себя завоеванную землю, игнорируя при этом неблагоприятные социально-экономические последствия. Маджид отмечает, что Умар продемонстрировал осведомленность в том, что управляемое им сообщество имеет этическое чувство, которое лежит глубже, чем конкретные правовые предписания, и что это сообщество состоит из людей, обладающих глубоким пониманием смысла религии².

Другой пример обращения к контекстуальному иджтихаду — это переосмысление традиционного правового установления, согласно которому вероотступничество должно караться смертной казнью. Маджид обращает внимание на то, что указание на такое решение отсутствует в Коране. По поводу вероотступничества в Коране говорится:

¹ «Знайте, что если вы захватили трофеи (в войне), то пятая часть их принадлежит Аллаху, Посланнику, близким родственникам Посланника, сиротам, беднякам и путникам...» (Коран, 8: 41). Здесь и далее цит. по: Священный Коран: Смысловый перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

² *Madjid N. Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Social Politik Kontemporer.* Jakarta, 1998. P. 244.

«От того, кто ищет иную религию помимо ислама (*покорности Божьей воле*), это никогда не будет принято, и в Последней жизни он окажется среди потерпевших урон». (Коран, 3: 85).

Кроме того, в Коране утверждается, что человек свободен в выборе религии, в частности в признании или отвержении Бога и Его Пророка (Коран, 18: 29). На основании этого Маджид делает заключение: только Бог может принимать решение по поводу вероотступничества, но не государство. Тот факт, что некогда вероотступничество каралось смертной казнью, обусловлен историческими обстоятельствами. Маджид полагает, что в какой-то период такое наказание могло быть адекватным. Так, в раннюю исламскую эпоху каждый мусульманин был в каком-то смысле воином. Сообщество находилось под постоянной угрозой внешнего нападения, и в такой ситуации наказание за вероотступничество было фактически наказанием за предательство. В наше время это уже неактуально. Иначе говоря, правило, по которому вероотступничество должно караться смертной казнью, является результатом специфического сочетания особой ситуации, места и времени. Такое сочетание было в прошлом, а для нас оно нерелевантно¹.

Таким образом, Маджид стремился к прямому и контекстуальному прочтению Корана, без посредничества средневековых решений и толкований. По его мнению, Коран обращен к людям каждой исторической эпохи, и его прочтение зависит от исторического контекста. Первичной важностью обладает общий коранический дух, который отличается милосердием, плюрализмом и человеколюбием, в то время как конкретные директивы (в особенности правового характера) должны применяться с осторожностью, пройдя процедуру контекстуальной интерпретации. Позиция Маджида принципиально отличается от позиции многих реформаторов начала XX в., которые стремились очистить кораническое учение от более поздних толкований и осмыслить его с буквалистских и законнических позиций. Маджид идет гораздо дальше: он стремится поместить каждую кораническую директиву в исторический контекст откровения, затем определить причины этой директивы, выявить этическую норму, стоящую за ней, после чего соотнести эту норму с общим гуманистическим духом коранического послания и найти ей наилучший способ применения в условиях современного индонезийского общества. В этом он является верным последователем Рахмана².

¹ *Madjid N. Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Social Politik Kontemporer.* P. 246.

² См.: *Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 2. С. 194–235.

§ 2. Универсальное и относительное

В книге «Ислам как религия всего человечества» (1995) Маджид подчеркивает важность обнаружения такого понимания ислама, которое является аутентичным, точным и в то же время применимым к реалиям современного мира. По его мнению, истина ислама универсальна, в то время как его внешняя форма может меняться в зависимости от времени, места и обстоятельств¹. Маджид видит это взаимодействие между универсальным исламом и мусульманами, живущими в различных культурных и временных условиях, как длящийся диалог, всегда приводящий к возникновению новых вариаций в понимании. Получившиеся же результаты являются *относительными*.

Маджид осознает, что основная масса мусульман часто находит эту дилемму проблематичной. Он признает необходимость разделения на основную группу верующих и интеллектуальную элиту. Поддержку такого элитарного взгляда он находит в трудах Ибн Таймийи, который заявил, что врата иджтихада должны быть всегда открытыми и мусульмане, руководимые учеными, должны быть способны отвечать на вызовы времени. Иджтихад же по определению является чем-то относительным. Чтобы произвести адекватное сравнение разных иджтихадов, подчеркивает Маджид, необходимо быть компетентным истолкователем Корана и хадисов, а также иметь способность к критической оценке исторических источников, в частности работ мыслителей классического периода. Он предостерегает от соблазна возводить эти работы в ранг абсолютно авторитетных, подчеркивая, что решения, предлагаемые конкретным автором, должны мыслиться в контексте его времени. Ссылаясь на Ибн Таймийю, Маджид отмечает, что ни один человек — включая пророка Мухаммада (если не брать в расчет моменты передачи через него Слова Божьего) — никогда не обладал абсолютной истиной². От человека требуется интеллектуальная открытость и спокойное принятие достижений всех цивилизаций. И именно это качество, согласно индонезийскому ученому, отличало мусульман раннего и классического периодов.

Маджид часто ссылается на хадисы, поэтому его трудно назвать коранитом. Однако, подобно другим неомодернистам, он призывает различать хадисы и пророческую *Сунну*. Они не идентичны, хотя в наши дни часто рассматриваются вместе. Для того чтобы достичь адекватного понимания *Сунны*, важно изучать историческую эволюцию

¹ *Madjid N.* Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia. Jakarta: Paramadina, 1995. P. 17.

² *Madjid N.* Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // *Studia Islamika*. Vol. 1. 1994. No. 1. P. 71.

хадисов — не только через классические сборники, такие как сборники ал-Бухари и Муслима, но и через работы более ранних мухаддисов, таких как Малик ибн Анас, а также через труды, подготовленные, например, мутазилистами. Маджид объясняет, что Сунна включает в себя исчерпывающее описание действий Мухаммада как лидера, пророка и обычного человека, в то время как хадисы сосредоточены на его роли лидера и пророка. Поэтому необходима реконструкция образа Мухаммада как обычного человека с благородным характером. Маджид придерживается критического взгляда на историю — включая исторические факты о Пророке и его сподвижниках, которых он рассматривает как простых людей. Если при изучении истории иногда обнаруживается, что Пророк и его сподвижники вели себя не очень правильно, то это, согласно Маджиду, не бросает тени на исламское вероучение как таковое.

Одна из активно используемых Маджидом стратегий — подчеркивать важность общего принципа в противоположность конкретным правилам, что необходимо для ответа на изменяющийся контекст, например на контекст модерна. Его ссылки на вызовы времени и важность адаптации ислама к различным пространственно-временным окружениям многочисленны. Он часто обсуждает пример Мухаммада аш-Шафии (ум. 819) — факиха и основателя той школы исламского права, которая доминирует в Индонезии. Аш-Шафии некоторое время жил в Багдаде, а затем переехал в Египет, и известно, что он менял свои юридические взгляды в зависимости от места пребывания. В Египте аш-Шафии спросили о таких метаморфозах, на что он ответил: «Это один и тот же принцип, однако окружения разные». В своей докторской диссертации Маджид следующим образом резюмирует взгляды Ибн Таймийи на Коран: «Если кто-то хочет понять коранические аяты правильно, то он должен понимать их в соответствующих им контекстах»¹. Он также говорит, что Рашид Рида (ум. 1935) был первым современным ученым, уделившим особое внимание методологии Ибн Таймийи². Большую важность для хода рассуждений Маджида имеет также факт использования ранними мусульманами принципа «общего блага» (*маслаха*), что делало ранний ислам гибкой и прагматичной религией.

Таким образом, Маджид подчеркивает важность классической исламской традиции, но при этом отстаивает непредвзятый и открытый подход к немусульманским культурным и научным влияниям — аналог такого подхода, по его мнению, может быть найден в ранней мусульманской истории.

¹ *Madjid N. Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam.* Ph D. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan, 1984. P. 85.

² *Ibid.* P. 43.

§ 3. Проблема гражданского общества и плюрализма

Особый интерес представляет статья Маджида «Исламские корни современного плюрализма» (1994). Индонезийский мыслитель утверждает, что толерантность и плюрализм являются современными концептуальными конструктами, хотя подходы, содержащиеся в них, не новы и не всегда современны. Он приводит несколько примеров из ранней мусульманской истории, свидетельствующих о проявлениях толерантности по отношению к представителям различных вероисповеданий и о тенденции к принятию религиозного плюрализма. В связи с этим Маджид упоминает пример Медины времен Пророка, договор, заключенный вторым халифом, Умаром, в Иерусалиме и Сирии, и общество Андалусии. Тем не менее, по его мнению, еще в средневековый период мусульмане начали игнорировать плюралистичное измерение своей религии, а в наше время это достигло невиданных размеров. В заключительной части статьи он высказывает оптимистичное утверждение: «Будучи наиболее крупной мусульманской нацией, Индонезия может мыслиться как лаборатория для развития современной религиозной толерантности и плюрализма. Примерно 90% населения из 180 млн здесь являются мусульманами, так что Индонезия дает хорошую возможность для эксперимента по возвращению ислама в позитивный и конструктивный диалог с учетом требований нашего века»¹.

Для обоснования своих политических и гуманистических идей Маджид часто ссылается на документы ранней мусульманской истории. Самым важным из них считается так называемое «Мединское соглашение». Это был договор, заключенный между Мухаммадом и представителями всех групп, живших в Медине. По этому договору, как его понимает Маджид, «все граждане — как мусульмане, так и евреи — составляют одну нацию, или умму, а следовательно, имеют одни и те же права и обязанности»². Он проводит параллель между «Мединским соглашением» и индонезийской светской идеологией «Панчасила»: по его мнению, «Панчасила» является фундаментом демократии, религиозной толерантности и плюрализма, и она воплощает ту же идею «социального договора», что выражена и в «Мединском соглашении».

Другой «документ» из мусульманской историографии, имеющий важность для Маджида, — это «Прощальная речь», произнесенная Пророком во время его последнего путешествия за несколько месяцев до смерти. Индонезийский мыслитель объясняет, что Пророк произнес несколько речей по трем или четырем случаям, и его речи переданы

¹ *Madjid N. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience. P. 76.*

² *Ibid. P. 64.*

в ряде аутентичных хадисов. Основной темой речи является «человеческое достоинство»: Пророк перечислил в ней «этические и моральные ценности, которые составляют основу признания, поддержки и защиты права на жизнь, имущество и сохранение достоинства»¹. Ввиду того что «Прощальная речь» закрепила послание Мухаммада, она является «кульминацией миссии Святого Пророка». По мнению Маджида, она содержит дух «прав человека» и «универсальных гуманистических ценностей». Однако он отмечает, что всё это — «современные термины», введенные после Второй мировой войны в качестве замены для устаревших понятий «естественного права» и «прав мужчин», в которых не упоминаются женские права и свобода вероисповедания².

Значительная часть поздних работ Маджида посвящена демократии, гражданскому обществу, гуманизму и правам человека. В связи с этим «Мединское соглашение» и его имплементация мединцами (то, что именуется «Мединской школой»), второй халиф, Умар, и халифы Андалусии раз за разом приводятся как главные примеры. Другая частая ссылка касается демократического лидерства Мухаммада в политических делах — его привычки консультироваться с уммой и ближайшими сподвижниками по различным темам. Еще один пример — выбор Мухаммадом Абу Бакра в качестве своего преемника, что было основано на личных способностях, а не на принципе наследственности. Заключение американского социолога Роберта Белла о том, что Пророк был «слишком современным» для своей эпохи, постоянно повторяется Маджидом. Индонезийский мыслитель объясняет: «Эгалитарное и сплоченное общество ислама классического периода действительно было образцом справедливого, открытого и демократичного общества, как оно описано в современных социологических и политологических теориях»³.

В 2000 г. стоцгольмский Международный институт демократии и электоральной поддержки опубликовал доклад «Демократизация в Индонезии: оценка», для которого Маджид подготовил предисловие. В этом предисловии он написал, что американская демократия, базирующаяся на принципе «общественного блага», сыграла роль модели для национального строительства в молодой независимой Индонезии, повлияв на «Индонезийскую декларацию независимости» и вдохновив на индонезийский национальный лозунг: «Единство в многообразии», который подобен идее «E Pluribus Unum»⁴. Однако индонезийскому экс-

¹ *Madjid N. Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta, 2000. P. 197.

² *Ibid.* P. 200.

³ *Madjid N. Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000. P. 114.

⁴ Из многих единое (*лат.*). Источник — Цицерон. «Об обязанностях» (I, 17, 56). Девиз на гербе США. — *Примеч. ред.*

перименту с демократией воспрепятствовали ошибки, и сейчас демократия в Индонезии переживает глубокий кризис¹.

Маджид впервые посетил Соединенные Штаты, еще будучи лидером студенческого движения в конце 1960-х гг., и эта страна произвела на него большое впечатление. По его мнению, Америка является важным источником вдохновения для дела демократии, особенно это справедливо для ее Конституции и учения отцов-основателей. В работах Маджида, например, нередко ссылки на Томаса Джефферсона. Таким образом, можно сказать, что индонезийский мыслитель последовательно отстаивал точку зрения о том, что Америка является образцовой моделью в области политики. Это касается не только политических принципов, но и самой демократической культуры — способа ведения дел в демократическом окружении. Иными словами, Маджид акцентирует внимание на правильном поведении людей в цивилизованном обществе. Он пишет: «В нашем обществе существует страх перед дискурсом о социальной жизни, который имеет религиозный характер, при этом часто приводится аргумент о том, что мы в принципе не способны спрашивать о сущности справедливости или о метафизических основаниях базовых прав, поскольку являемся плюралистичным обществом... Наверное, нам следует напомнить самим себе о том, что сейчас именуется американской светской демократией, которая выросла из начал религиозной рефлексии, принесенной в Америку европейскими мигрантами и получившей затем отражение во взглядах Джорджа Вашингтона, Бенджамина Франклина, Томаса Джефферсона... Некоторые из них, как Томас Джефферсон и Александр Гамильтон, не соотносили себя ни с одним формальным религиозным объединением... В то же время они исповедовали то, что в плане личных и социальных моральных понятий имело метафизические основания в учении Иисуса, который для них являлся главным наставником и примером благородства»².

§ 4. Этика

Огромное значение Маджид придает этике. По его мнению, прекрасные примеры исламской морали демонстрируют суфии; он поясняет, что «доктрина тасаввуфа также именуется доктриной моральных качеств (*ахлак*)». В своей работе «Исламские доктрины и цивилизации: критическое исследование проблем веры, гуманизма и модерна» индонезийский

¹ Foreword by Nurcholish Madjid // Democratization in Indonesia: An Assessment / Capacity-Building Series, 8. Stockholm, 2000.

² Ibid. P. 143.

мыслитель посвящает этике один из четырех разделов, который называется «Как развить этическое общество». В нем рассматриваются такие темы, как гуманизм, профессиональная этика, общество времен салафов как модель этической цивилизации. О важности морали Маджид также пишет в статье 2001 г. под названием «Девять оснований благородного характера»¹. Здесь он дает советы о том, как развить благородный характер и построить этическое общество. Он выделяет следующие девять оснований для достижения благородного характера:

1. Вера в Бога как смысл жизни.
2. Осознание того, что каждый обладает полной ответственностью за все действия, которые он совершил в жизни, и будет отвечать за них на Страшном суде.
3. Вера в существование сверхъестественных существ, в частности ангелов, которые постоянно наблюдают за повседневным поведением людей.
4. Стремление познать истинные и универсальные учения, которые передавались через пророков и содержатся в Священных писаниях.
5. Альтруизм и стремление уделять внимание судьбе других людей.
6. Исполнение религиозных предписаний при поклонении Всевышнему, покорность своей судьбе и Всевышнему.
7. Внимательность к материальным ценностям как к общественной функции, поскольку всё это является даром Всевышнего.
8. Умение держать слово и выполнять обещания, которые давались другим людям, в том числе в области шариата и государственного закона.
9. Умение принимать жизненные трудности с верой во Всевышнего и не терять при этом надежды на благоприятный исход².

Маджид полагает, что ислам — это религия, ориентированная на успех (в том числе экономический). Однако он утверждает, что исламская умма часто страдает от фатализма, который делает ее пассивной. Впрочем, несмотря на наличие фаталистичного потенциала в исламе, имеются также интерпретации, которые учат активному взгляду на жизнь. Если читать Коран внимательно, то можно заметить, что предопределение всегда касается прошлых событий. В ретроспективе люди обязаны мириться со своей судьбой, не протестуя и не проявляя высокомерия. Однако позиция в отношении событий, которые еще не

¹ *Madjid N. Fatsoen Nurcholish Madjid*. Jakarta: Penerbit Republika. 2002. Pp. 115–170.

² *Ibid.* P. 99.

произошли, должна быть принципиально иной: людям следует стремиться к максимально хорошему будущему, если они действуют в согласии с законом Всевышнего и законами природы¹.

По мнению Маджида, ключевым понятием исламской этики является *таква*. Он переводит это слово как «богобоязненность» и «богоосознание», давая ему следующее определение: «дух божественного сознания в верующем человеке, представляющий собой одну из величайших форм духовной жизни»². Это богоосознание сокрыто в груди человека и известно только Богу; оно укрепляется с помощью богопоминания. Кроме того, *таква* — это идея, которая необходима для развития гражданского общества.

Маджид утверждает, что после достижения богоосознания главной целью нашей жизни становится стремление заслужить одобрение у Бога и избежать Его гнева, что в конце концов должно привести к воплощению на практике благородного характера. Это осознание описывается и как вертикальное (означающее наши отношения с Богом), и как горизонтальное (означающее наши отношения с другими людьми). Зикр, являющийся наиболее эффективным путем развития *таквы*, согласно Маджиду, следует понимать максимально широко — как «поминание Всевышнего», — но не как особый суфийский ритуал; этот процесс всегда должен находиться в активной фазе³. Люди, живущие в соответствии с этим руководством, по мысли ученого, имеют некоторые общие качества. Во-первых, они демонстрируют непредвзятый и открытый подход, выступают сторонниками религиозной толерантности и плюрализма. Во-вторых, они осознают личную ответственность перед Богом. В-третьих, они принимают *такву* как основу правильной и добродетельной жизни. В-четвертых, они следуют вселенскому закону для достижения справедливости.

В своей докторской диссертации Маджид пишет следующее: «Ибн Таймийа настаивал на том, что о людях следует судить только на основе их *таквы* (богобоязненности) и по их служению человечеству, а не по приписываемым им качествам»⁴. В другом месте он отмечает, что достижение одобрения (*рида*) со стороны Бога является подлинной основой развития жизни человека, притом как индивидуальной, так и социальной. По его мнению, «любая деятельность должна осуществляться с осознанием Божественного Присутствия в нашей жизни»⁵. Это последнее утверждение отражает главную мысль всех его рассуждений, суть его мировоззрения.

¹ *Madjid N.* Islam Doktrin dan Peradaban. Pp. 597–601.

² *Madjid N.* Islam Kemodernan dan Keindonesian. Mizan: Bandung, 1994. P. 240.

³ *Madjid N.* Pesan-Pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina. Jakarta, 2000. P. 14.

⁴ *Madjid N.* Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam. P. 240.

⁵ *Madjid N.* Islam Agama Kemanusiaan. P. 63.

§ 5. Суфизм

В 1992 г. Маджид выступил с речью «Размышления о религиозной жизни в Индонезии, представленные для грядущего поколения». Она вызвала широкие дебаты. Резюмировать ее содержание можно следующим образом.

Маджид начинает с разговора обо всех религиях в целом, при этом ислам он называет лишь одной из них. По-видимому, Маджид хотел обратиться ко всем индонезийцам, а не только к мусульманам. В качестве точки отсчета он использует два взаимосвязанных вопроса: «Есть ли надежда на религиозную жизнь в будущем? Имеется ли у грядущего поколения позитивное отношение к религиозной жизни?». Затем он утверждает, что индонезийцы как религиозные люди, безусловно, ответили бы «да», однако имеются и те, кто поставил бы под сомнение полезность религии¹. Иными словами, вопросы, касающиеся религии, крайне личностны, поэтому многим людям трудно излагать свои взгляды на эту тему в публичном формате.

Маджид приводит девиз, предложенный футурологами Джоном Нейсбиттом (*John Naisbitt*) и Патрисией Эбурдин (*Patricia Aburdene*): «Духовности — да, организации религии — нет». Он объясняет, что, хотя почти невозможно принять истинность этой идеи, все же она долгое время была актуальной в узких кругах как на Западе, так и на Востоке — например, в мировоззрении Томаса Джефферсона². Маджид не говорит, что разделяет мнение футурологов, однако он считает их позицию важной для анализа, поскольку нерелигиозная духовность становится все более популярной в мире, преимущественно ввиду отчужденности индивидуумов в индустриальных обществах. Результатом поиска этой духовности стало возникновение различных псевдокультов, к которым он относит Церковь объединения, Харе Кришну, саентологию, нью-эйдж и многое другое. Он полагает, что эти движения дают лишь временное решение проблем, являющихся глубокими и фундаментальными. Так что «культ — это духовный бег от одиночества и безнадежности, с которыми формальная или организованная религия не в состоянии справиться»³.

К той же категории псевдокультов Маджид относит религиозный фундаментализм, поскольку он имеет сходные черты: закрытость, дисциплинированность, фанатизм, авторитаризм и пр. Ответы и решения, предлагаемые фундаменталистскими группами, также являются

¹ *Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan*. P. 120.

² *Ibid.* P. 126.

³ *Ibid.* P. 129.

временными и, в сущности, ложными. Маджид отмечает, что в Индонезии появление культов и фундаментализма связано с чрезвычайно быстрыми социальными переменами. Он сравнивает те решения, которые предложены культурами и фундаменталистскими группами, с эффектом, наступающим от принятия наркотиков, при этом указывает на одно существенное отличие: культы и фундаментализм еще более опасны, поскольку они претендуют на контроль над обществом. Для победы над фундаментализмом Маджид призывает к переоткрытию всех измерений ислама, наставляя при этом мусульман переживать молитву как опыт единения со Всевышним, закят — как единение с человечеством, хадж — как единение с уммой и пост — как поминание Бога и всех страждущих людей¹.

Свое видение духовного измерения ислама Маджид излагает в лекции под названием «Новый суфизм и старый суфизм: проблема непрерывности и развития в исламском эзотеризме», прочитанной в 1993 г. Он отмечает, что один из способов укрепить духовное измерение ислама — это обратиться к суфизму, но не к популярному его виду, который он характеризует как «старый суфизм», а к его интеллектуальной форме — «новому суфизму». Этот тип суфизма, характерный для Ибн Таймийи и его учеников, является социально активным, тесно связанным с шариатом и стимулирующим интеллектуальные усилия по раскрытию (*кашф*) божественной истины.

Свои взгляды на феномен тариката Маджид излагает в лекции, прочитанной в начале 1990-х гг. Он говорит: «Тасаввуф в своих проявлениях в виде различных тарикатов представляет собой результат иджитхада — попытки людей приблизиться к Всевышнему. Как и результаты любого иджитхада, одни попытки оказались верными, а другие — ошибочными»². Он утверждает, что будущее тарикатов в Индонезии зависит как от их гибкости, так и от их способности отвечать потребностям современных людей. Маджид предсказывает, что, хотя внешняя практика тарикатов в будущем может измениться (например, взаимоотношения учителя и ученика), сущность учения не изменится. Как отмечает Энн Куль, сам Маджид никогда не был членом тариката, и одной из причин этого являлась специфика отношений между учителем и учеником в рамках традиционных братств³.

В одной из статей Маджид выражает свое восхищение идеями представителей перенниалистской школы (или школы интегрального традиционализма) — Фритьофа Шуона, Мартина Лингса и Рене Генона. По его мнению, это — современные западные люди, которые начали

¹ *Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan*. P. 156.

² *Ibid.* P. 98.

³ *Kull A. Piety and Politics*. P. 156.

узнавать ислам в духовной перспективе и теперь способны многому научить других мусульман¹. Ссылаясь на работы Генона и Лингса, он определяет современную эпоху как «эпоху доминирования количества», имея в виду, что материальное количество захватило человечество². Более того, он отмечает, что наука достигла выдающихся результатов именно благодаря тому, что она сфокусирована на материальном и не способна рассматривать экзистенциальные вопросы вроде вопроса о смысле жизни и смерти. Ввиду этого дефекта, большинство людей, живущих в современных обществах, страдают от нужды в реализации духовных потребностей. Маджид пишет: «В современную эпоху наиболее востребовано то, что сделали европейские суфии, — возврат к примордиальной религии, то есть религии, которая все еще обладает исконной чистотой, как в древние времена... Примордиальная религия — это естественная (*фитра*) религия с истинным и божественным качеством, духом поиска широкой святости, религия, наиболее любимая Богом. Эта естественная религия является местом встречи всех религий, поскольку она является их общей основой»³.

§ 6. Заключение

В своих работах Нурхалису Маджиду удалось соединить отдельные аспекты методологии Фазлура Рахмана и Ибн Таймийи, интегральное понимание феномена религиозности, характерное для перенниалистской школы, идеи западных исламоведов, идеи представителей рационалистической линии исламской традиции, специфическое контекстуальное прочтение Корана и элементы западной философии. Получившийся синтез можно охарактеризовать как примечательное объединение традиционализма и модернизма, что, согласно Г. Бартону, и служит главным признаком неомодернизма.

Тезисно основные идеи индонезийского мыслителя можно представить следующим образом:

- Маджид был сторонником контекстуального истолкования Корана, притом базовые принципы этой методологии развиты им с опорой на методологию Фазлура Рахмана; по мнению Маджида, конкретные коранические установления нужно понимать в контексте исторической ситуации VII в. н. э., однако общий

¹ *Madjid N. Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan // Seri KKA. Jakarta, 1994. P. 11.*

² Эта идея является лейтмотивом работы: *Генон Р. Царство количества и знаменья времени // Рене Генон. Царство количества и знаменья времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Избранные произведения] / пер с фр.; 2-е изд. испр. и дополн. М., 2003.*

³ *Madjid N. Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan // Seri KKA. Jakarta, Paramadina, 2001. P. 21.*

коранический дух, который отличается милосердием, плюрализмом и человеколюбием, является универсальным и реализуемым во все эпохи. Суть контекстуального подхода Маджида состоит в следующем: он стремится поместить каждую кораническую директиву в исторический контекст откровения, затем определить мотив этой директивы, выявить этическую норму, стоящую за ней, после чего соотнести эту норму с общим гуманистическим духом коранического послания и найти ей наилучший способ применения в условиях современного индонезийского общества.

- Маджид был убежден, что для понимания ядра ислама — принципа *таухид* — необходимо демифологизировать и десакрализовать все, кроме Бога. Это означает в том числе десакрализацию всех периодов истории и конкретных правовых решений.
- Маджид считал, что ислам универсален, в то время как его внешняя форма может меняться в зависимости от времени, места и обстоятельств. Маджид видел это взаимодействие между универсальным исламом и мусульманами, живущими в различных культурных и временных условиях, как перманентный диалог, приводящий к возникновению новых вариаций в понимании.
- Придерживаясь инклюзивных взглядов на религию, Маджид считал, что на государственном уровне все религии должны рассматриваться как равноправные, при этом даже историческому исламу не должно предоставляться никаких привилегий. Маджид всецело поддерживал индонезийский государственный принцип «Панчасилы», в том числе идеи демократии, гражданского общества, религиозного плюрализма и др. Он считал, что «Панчасила» соответствует исконному духу демократизма и плюрализма, отраженному в «Мединском соглашении» и других документах ранней мусульманской истории.
- Маджид полагал, что этические установки Корана являются универсальными. Эти установки включают: веру в Бога, ответственность, правдивость, альтруизм, милосердие, человеколюбие и др. Он верил в возможность объединения указанных положений с деловой и профессиональной этикой, что, как он надеялся, позволит сформировать религиозную мотивацию для научного, технологического и цивилизационного развития — ту самую мотивацию, которую не давал средневековый вариант ислама, приведший мусульманские сообщества к упадку.
- Наивысшей этической ценностью Маджид считал *такву*, или богобоязненность; это качество сокрыто в груди человека и известно только Богу, оно укрепляется с помощью зикра, который необходимо совершать на протяжении всей жизни. Люди,

живущие в соответствии с этим принципом, согласно Маджиду, имеют некоторые общие качества. Во-первых, они демонстрируют непредвзятый и открытый подход, выступают сторонниками религиозной толерантности и плюрализма. Во-вторых, они осознают личную ответственность перед Богом. В-третьих, они принимают богобоязненность как основу правильной и добродетельной жизни. В-четвертых, они следуют вселенскому закону и стремятся к достижению справедливости.

- Духовное измерение ислама Маджид находил в суфизме, но не в его распространенной форме, а в том, что он называл «новым суфизмом». Такой новый суфизм является социально активным, тесно связанным с шариатом и стимулирующим интеллектуальные усилия по раскрытию божественной истины.
- Маджид верил в возможность «спиритуализации» модерна. По его мнению, обязанность современных мусульман состоит в том, чтобы дополнить модерн трансцендентным и духовным измерением, что можно осуществить через самосовершенствование, развитие мусульманских сообществ и распространение универсальных коранических ценностей.

Литература

Генон Р. Царство количества и знамения времени: Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Избранные произведения]; пер с фр.; 2-е изд. испр. и дополн. М.: Беловодье, 2003. 480 с.

Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2 / под ред. Д. В. Мухетдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2017. 680 с.

Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. С. 194–235.

Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // Asian Journal of Social Science. 2005. No. 33. Pp. 486–505.

Barton G. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 8. 1997. No. 3. Pp. 323–350.

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. Clayton: Monash University, 1995.

Democratization in Indonesia: An Assessment. Capacity-Building. Series 8. International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA). Stockholm, 2000. xiii+270 pp.

Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005. xiv + 300 pp.

Madjid N. Dialog Keterbukaan. Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer. Paramadina: Jakarta, 1998. 364 p.

Madjid N. Fatsoen Nurcholish Madjid. Jakarta. Penerbit Republika, 2002. iv, 206 p.

Madjid N. Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam, Ph D. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan, 1984.

Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madjid N. Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000. cxxiv, 626 p.

Madjid N. Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan. Mizan, Bandung, 1989.

Madjid N. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // *Studia Islamika*, Vol.1, No.1, 1994. Pp. 55–78.

Madjid N. Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani. Jakarta: Mediacita, 2000. xxii, 529 p.

Madjid N. Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan // *Seri KKA*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Madjid N. Pesan-pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina. Jakarta: Paramadina, 2000, xv, 265 p.

Madjid N. Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan // *Seri KKA*. Jakarta: Paramadina, 1994.

Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana*, 1: 1 (2014). Pp. 65–80.

Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001. 343 p.

References

Guenon R. (2003). *Tsarstvo kolichestva i znameniya vremeni* [The Kingdom of the Quantity and Omens of Time]. Moscow: Belovodye. 350 p.

Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost' (2017). [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. № 2. D. V. Mukhetdinov (ed.). Moscow: Medina. 680 p.

Rahman F. (2017). Islam i sovremennost' [Islam and Modernity]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. № 2. Pp. 194–235.

Bakti A. (2005). Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy. *Asian Journal of Social Science*. Vol. 33. Pp. 486–505.

Barton G. (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8. Pp. 323–350.

Barton G. (1995). Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamica*. Vol. 2. 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.

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

Madjid N. (2000). *Democratization in Indonesia: An Assessment*. Capacity-Building Series 9, Stockholm.

Madjid N. (1998). *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Social Politik Kontemporer*. Jakarta.

Madjid N. (2000). *Fatsoen Nurcholish Madjid*. Jakarta: Republika.

Madjid N. (1984). *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam*, Ph.D. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan.

Madjid N. (1995). *Islam Agama Kemausiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (2000). *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (1994). *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*. Mizan, Bandung.

Madjid N. (1994). Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience. *Studia Islamica*. Vol. 1. No. 1.

Madjid N. (2000). *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Mediacita.

Madjid N. (2001). *Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan*. Seri KKA. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (2000). *Pesan Pesan Takwa: Kumpulan Khutba Jum'at di Paramadina*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (1994). *Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan*. Seri KKA. Jakarta: Paramadina.

Muin M. (2014). Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam. *Islamica Indonesiana*, 1 (2014). Pp. 65–80.

Saleh F. (2001). *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XXth Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill.

From the History of the Islamic Renewal Movement

THE RENEVAL MOVEMENT IN INDONESIA. LIFE AND WORKS OF NURCHOLISH MADJID

Damir V. MUKHETDINOV,
Cand. Sci. (Polit.), senior researcher,
Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University
(11/1, Mohovaya Str., Moscow, 125009,
Russian Federation),
head of the Moscow Islamic Institute
(12, Av. Kirova, Moscow, 125009, Russian
Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. This article deals with the ideas of the greatest neomodernist thinker of Indonesia – Nurcholish Madjid (1939–2005). Author analyzes his contextual approach to the Qur'an, his understanding of universal and relative in Islam, his sociological views, his understanding of the universal ethics, and his views on Sufism and Perennial school. Author shows that Madjid's philosophy may be evaluated as synthesis of Islamic traditionalism and Islamic modernism, and its relevance for the modern Islamic thought is very big.

Keywords: Islam, neomodernism, Islam in Indonesia, Nurcholish Madjid, contextual ijhtihad, Sufism.

UDC 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-47-66

