ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4
www.islamjournal.idmedina.ru

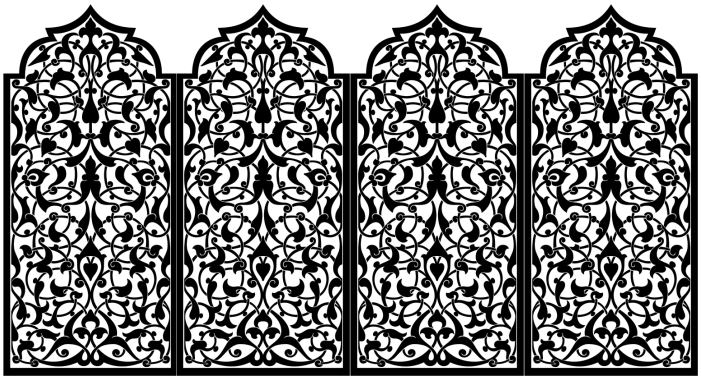
# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Рецензируемый научный журнал**

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук,
сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования
и науки Российской Федерации, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой
научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени:
07.00.00 Исторические науки и археология,
23.00.00 Политология,
26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология,
история, искусствоведение, культурология, педагогика).



**Том 14 / № 4 / декабрь / 2018**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

**Председатель международного редакционного совета**

**Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх),** канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

**Сопредседатели редакционного совета**

**Абылгазиев Игорь Ишеналиевич,** д-р ист. наук, проф., директор Института стран Азии и Африки, проф. исторического факультета, науч. руководитель и зав. каф. геополитики и дипломатии факультета глобальных процессов Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Арафи Али Реза,** Dr. Sci. (Pedag.), ректор Международного университета «Аль-Мустафа», член Высшего совета Исламской культурной революции, руководитель международного исламского центра города Кум (Кум, Иран).

**Гафуров Ильшат Рафкатович,** д-р экон. наук, проф., член-корр., член президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Казанского (Приволжского) федерального университета, член Комитета Государственного Совета РТ по культуре, науке, образованию и национальным вопросам (Казань, Россия).

**Наумкин Виталий Вячеславович,** д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Пиотровский Михаил Борисович,** д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

**Садовничий Виктор Антонович,** д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).

**Члены редакционного совета**

**Абашин Сергей Николаевич,** д-р ист. наук, проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).
**Акаев Вахит Хумидович,** д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).
**Бабаджанов Бахтиер Мираимович,** д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).
**Басиюни Жуда Абдулгани,** Ph. D., проф., ректор Казахско-Египетского исламского университета «Нур» (Алматы, Казахстан).
**Васильев Алексей Михайлович,** д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (Москва, Россия).
**Гаман-Голутвина Оксана Викторовна,** д-р полит. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, юриспруденции и науковедению, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки, член Экспертного совета грантовой программы Президента РФ по поддержке молодых ученых, действ. член Академии политической науки РФ (Москва, Россия).
**Горшков Михаил Константинович,** д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, директор Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).
**Делокаров Кадырбеч Хаджумарович,** д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

**Дербисали Абсаттар Багисбаевич,** д-р филол. наук, проф., действ. член Академии Высшей школы Республики Казахстан, директор Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).
**Дробижева Леокадия Михайловна,** д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии Российской академии наук, член комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
**Зорин Владимир Юрьевич,** д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
**Ибрагим Тауфик Камель,** д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).
**Кемпер Михаэль,** Ph. D. (Hist.), проф. сектора Европейских исследований факультета гуманитарных наук Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).
**Кныш Александр Дмитриевич,** д-р ист. наук, проф. восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).
**Косач Григорий Григорьевич,** д-р ист. наук, проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).
**Ланда Роберт Григорьевич,** д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).
**Мейер Михаил Серафимович,** д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
**Михайлов Вячеслав Александрович,** д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной

службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
**Пляйс Яков Андреевич,** д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф. Департамента политологии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).
**Понеделков Александр Васильевич,** д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).
**Рамадан Тарик,** Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).
**Родионов Михаил Анатольевич,** д-р ист. наук, проф., проф. кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, зав. отделом Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).
**Ряховский Сергей Васильевич,** д-р богословия, начальствующий епископ Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников), сопред. Консультативного совета глав протестантских церквей России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
**Соловьев Александр Иванович,** д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. кафедры политической теории факультета политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).
**Сюкияйнен Леонид Рудольфович,** д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).
**Тимофеева Лидия Николаевна,** д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук

Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).
**Фролов Дмитрий Владимирович,** д-р филол. наук, проф., член-корр. Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
**Хайретдинов Дамир Зинюрович,** канд. ист. наук, зам. пред. ДУМ РФ по делам образования, науки и культуры, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).
**Шабров Олег Федорович,** д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).
**Шарков Феликс Изосимович,** д-р социол. наук, проф., зам. декана факультета журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проректор по науке Академии труда и социальных отношений, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Москва, Россия).
**Шутов Андрей Юрьевич,** д-р ист. наук, проф., декан факультета политологии, зав. каф. истории и теории политики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, пред. совета по политологии Учебно-методического объединения высших учебных заведений Российской Федерации по классическому университетскому образованию, сопред. Российского общества политологов (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Главный редактор**

**Мухетдинов Дамир Ваисович,** канд. полит. наук, первый зам. пред. ДУМ РФ, ст. науч. сотр. кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, член Общественной палаты Российской Федерации, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, член Общественного совета при Федеральном агентстве по

делам национальностей Российской Федерации, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).
**Хабутдинов Айдар Юрьевич,** пред. редколлегии, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия).

**Члены редакционной коллегии:**

**Аккиева Светлана Исмаиловна,** д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).
**Алексеев Игорь Леонидович,** канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).
**Аликберов Аликбер Калабекович,** канд. ист. наук, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, зам. директора Института востоковедения Российской академии наук, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).
**Берникова Ольга Александровна,** канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
**Дьяков Николай Николаевич,** д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
**Ефремова Наталия Валерьевна,** канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии РАН (Москва, Россия).
**Золотухин Всеволод Валерьевич,** зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, рук. магистратуры Московского исламского института (Москва, Россия), доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).
**Кириллина Светлана Алексеевна,** д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
**Кудряшова Ирина Владимировна,** канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).
**Кямилев Саид Хайбулович,** канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской

организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

**Мухаметшин Рафик Мухаметшович,** д-р полит. наук, проф., действ. член, член Президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, зам. пред. Централизованной религиозной организации — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, ректор Болгарской исламской академии, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России, член Экспертного совета при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан (Казань, Россия).

**Мчедлова Мария Мирановна,** д-р полит. наук, проф. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, гл. науч. сотр. Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Павлова Ольга Сергеевна,** канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

**Почта Юрий Михайлович,** д-р филос. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

**Редькин Олег Иванович,** д-р филол. наук, проф. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Сеидова Гюльчохра Надировна,** канд. филос. наук, проф. каф. юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского государственного университета в г. Дербенте, зав. отделением каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).

**Сенюткина Ольга Николаевна,** д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

**Солки Хамид Реза,** Ph. D. (Theol.), проф., проректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

**Солодовник Диляра Медехатовна,** канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

**Сулейманова Шукран Саидовна,** д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).
**Сыздыкова Жибек Сапарбековна,** д-р ист. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
**Хайрутдинов Рамиль Равилович,** канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).

Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

МЕДИНА

Издаётся при финансовом содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

© 2018 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2018 ООО «Издательский дом “Медина”»

# СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ

**Фролова Е. А.**
«Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии 25

**Ибрагим Т. К.**
К дискуссии вокруг хадиса о сотворении Адама по образу Бога 45

**Федорова Ю. Е.**
«Ка'ба деяния и знания»: анализ этических идей Хасана ал-Басри (642–728) 69

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

**Мухетдинов Д. В.**
Неомодернизм: опыт философского осмысления 83

**Ефремова Н. В.**
Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе 97

**Корнеева Т. Г.**
Ислам как основа политической системы: взгляды имама Рухоллы Хомейни 115

**Хайрутдинов А. Г.**
«Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева 125

**Бигеев Муса**
Трапеза 131
*(пер. Хайрутдинова А. Г.)*

**Гибадуллин Р. М.**
Исламская герменевтика и экзегетика как конституирующая основа института улемов 149

**Юзеев А. Н.**
Теология как современная дисциплина
(светский и религиозный аспекты — исламский дискурс) 173

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

**Абдулмажидов Р. С.**
Полемика об отчуждении собственности по «назру»
в Дагестане в XIX в. 183

**Имашева М. М.**
Татаро-мусульманская община Астрахани в начале XX в. 201

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ
СТРАН И НАРОДОВ

**Саетов И. Г.**
Голос исчезнувшей империи: турецко-османская газета
«Медениет» в Болгарии 1930-х гг. 246

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

**Хайруллин Т. Р.**
Катарско-турецкий альянс и Саудовская Аравия:
борьба ультраконсервативных проектов в Сирии 235

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4
www.islamjournal.idmedina.ru

# ISLAM

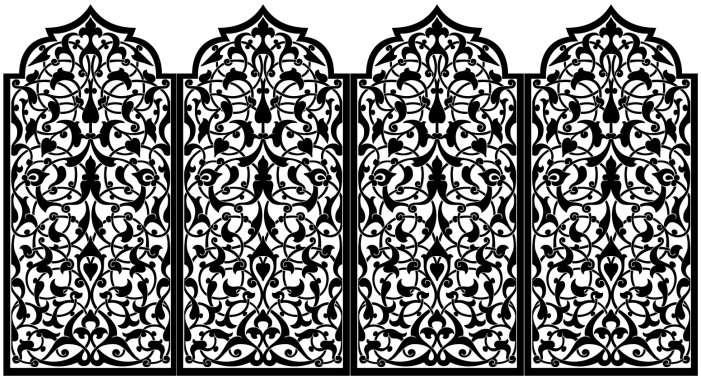
## IN THE MODERN WORLD

**Peer-reviewed academic journal**

Published since 2005
Published quarterly

The journal is in the liof leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,
23.00.00 Political Science,
26.00.00 Theology



**2018 / vol. 14 / no. 4 / December**

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

**Chairman of the international editorial board**

**Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh),** Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman the Russian Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

**Co-chairmen of the editorial board**

**Abylgaziev, Igor**, Dr. Sci. (Hist.) prof., director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, prof. of the Faculty of History, research manager and head of the Department of Geopolitics and Diplomacy at the Faculty of Global Processes, Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).
**Arafi, Ali Reza (Ayatollah)**, Dr. Sci. (Pedag.), president of Al-Mustafa International University, member of the Supreme Council of the Cultural Revolution, head of the International Islamic Center in Kum (Kum, Iran).
**Gafurov, Ilshat**, Dr. Sci. (Econ.), prof., member, presidium member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, rector of Kazan (Volga region) Federal University, chairman of the Council of Rectors of the Republic of Tatarstan, deputy, member of the Committee of the Council of State of the Republic of Tatarstan on Culture, Science, Education and National Issues (Kazan, Russian Federation).
**Naumkin, Vitaly**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientifi c director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientifi c board under the Security Council of Russia, member of the scientifi c board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientifi c Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).
**Piotrovsky, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientifi c Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).
**Sadovnichiy, Victor**, Dr. Sci. (Phys.-Math.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, member of the Scientifi c Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia.

**Members of the editorial board**

**Abashin, Sergey**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the European University in Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russian Federation).

**Akayev, Vakhit**, Dr. Sci. (Philos.), prof., member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research ass. at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences, member of the Higher Attestation Commission's expert council on Theology under the Russian Ministry of Education (Grozny, Russian Federation).
**Babajanov, Bekhtier**, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).
**Basyuni, Juda**, Ph. D., prof., dean the 'Nur' Kazakh-Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).
**Delokarov, Kadyrbech**, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).
**Derbisali, Absattar**, Dr. Sci. (Philol.), prof., member of the Academy of Sciences of Kazakhstan, director of Suleymanov Institute of Oriental Studies under the Committee of Science of the Ministry of Education of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan).
**Drobizheva, Leokadia**, Dr. Sci. (Hist.), prof., chief researcher, head of the Center for Interethnic Relations Research, the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Commission on Monitoring and settlement of confl icts in the sphere of international relations, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).
**Frolov, Dmitry**, Dr. Sci. (Philol.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
**Gaman-Golutvina, Oksana**, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Aff airs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies (Moscow, Russian Federation).
**Gorshkov, Mikhail**, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientifi c Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).
**Ibrahim, Taufik**, Dr. Sci. (Philos.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).
**Kemper, Michael**, Ph. D. (Hist.), prof. of the Research group of European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).
**Khairetdinov, Damir**, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation for Education, Science and Culture, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).
**Knysh, Alexander**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Prospective), the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
**Kosach, Grigory**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Chair of Modern East, Department of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, expert of the Institute of the Middle Ea(Moscow, Russian Federation).
**Landa, Robert**, Dr. Sci. (Hist.), prof., chief researcher, Center for the Research of General Problematics in Modern East, Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientifi c board of the Russian Academy of Sciences for the problems

of African countries under the Department of Global Issues and International Relations, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
**Meyer, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
**Mikhailov, Vyacheslav**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).
**Pleis, Yakov**, Dr. Sci (Hist.; Polit. Sci.), prof., head of the Department of General Political Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
**Ponedelkov, Alexandr**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Science and Ethnical Policies of the South-Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the experts' council of the High Qualifi cation Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Rostov-on-Don, Russian Federation).
**Ramadan, Tariq**, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, prof. of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).
**Rodionov, Michael**, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University, head of the Department of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russian Federation).
**Ryakhovsky, Sergei**, Dr. of Theology, Senior Bishop of the Russian Union of Christians of Evangelical Faith (Pentecostals) and co-chairman of the Advisory Council of the Heads of Protestant Churches of Russia, member of the Russian Presidential Council for Cooperation with Religious Associations, member of the Civic Chamber of Russia, Member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).
**Shabrov, Oleg**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualifi cation Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).
**Sharkov, Felix**, Dr. Sci. (Sociol.), prof., deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).
**Shutov, Andrei**, Dr. Sci. (Hist. Sci.), prof., dean of the Faculty of Political Studies, head of the Department of History And Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University, chairman of the expert committee of the High Qualifi cation Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, chairman of the Council for Political Science under the Educational and Methodical Association of Higher Education Institutions of the Russian Federation on Classical University Education, co-chairman of the Russian society of political scientists (Moscow, Russian Federation).
**Solovyov, Alexandr**, Dr. Sci (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, prof. of the Department of Political Theory, Faculty of Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign A airs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualifi cation Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

**Syukiyaynen, Leonid**, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics', member of the State Duma's Expert Council on the Aff airs of Public Organizations and Religious Associations (Moscow, Russian Federation).
**Timofeeva, Lidia**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russia).
**Vasilyev, Alexey**, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences, head of chair of African and Arab Studies, People Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation).
**Zorin, Vladimir**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., assistant director of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualifi cation Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientifi c Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission on monitoring and settlement of confl icts in the sphere of international relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russia).

EDITORIAL COUNCIL

**Editor-in-Chief**

**Mukhetdinov, Damir**, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, member of the Civic Chamber of the Russian Federation, member of the Commission on Improvement of Legislation and Law Enforcement under the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Public council of the Federal Agency for Ethnic Affairs, member of the working group of the Russian Government Commission on Religious Organizations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russia).
**Khabutdinov, Aydar**, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

**Members of the editorial council**

**Akkieva, Svetlana**, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientifi c Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).
**Alexeev, Igor**, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).
**Alikberov, Alikber**, Cand. Sci. (Hist.), head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth

knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).
**Bernikova, Olga**, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
**Dyakov, Nicolay**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle EaHistory, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
**Efremova, Natalia,** Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
**Khairutdinov, Ramil**, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Kazan, Russian Federation).
**Kirillina, Svetlana**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
**Kudryashova, Irina**, Cand. Sci. (Polit. Sci.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Aff airs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
**Kyamilev, Said**, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).
**Mchedlova, Maria**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
**Mukhametshin, Rafik**, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, member of the Presidium of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, head of the Bolgar Islamic Academy, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan, member of the working group on the implementation of the Program for the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia, a member of the Expert Council under the Council for Religious Aff airs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).
**Pavlova, Olga**, Cand. Sci. (Pedag.), ass. prof. of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).
**Pochta, Yuri**, Dr. Sci. (Philos.), prof., prof. of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
**Redkin, Oleg**, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

**Seidova, Goulchokhra**, Cand. Sci. (Philos.), prof., Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, head of the Department of Humanitarian Studies, Dagestan State University, Derbent branch, Head of the Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specifi c Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus (Derbent, Russian Federation).
**Senyutkina, Olga**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).
**Solki, Khamid Reza**, Ph. D. (Theol.), prof., vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).
**Solodovnik, Dilara**, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).
**Suleymanova, Shukran**, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof. of the department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).
**Syzdykova, Zhibek**, Dr. Sci. (Hist.), head of the Department of Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
**Zolotukhin, Vsevolod,** deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, Cand. Sci. (Philos.), managing editor, head of the M. A. Program, Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation), ass. prof., School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation).

UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

MEDINA

Financial support for the publication is provided by
the Fund for Support of Islamic Culture, Science and
Education
© 2018 The editorial board of "Islam in the Modern World"
© 2018 "Medina" Publishing House LLC

# CONTENTS

MUSLIM THEOLOGY OF THE MIDDLE AGES

**Evgenia A. Frolova,**
The ʻArab Reason' and Its Grounds in the Bedouin Poetry 25

**Tawfiq K. Ibrahim,**
On the Discussion Around the Hadith About the Creation of Adam in God's Image 45

**Yuliya E. Fedorova,**
ʻKaʻbah of Act and Knowledge': Analysis of the Ethical Views of Hasan al-Basri 69

MUSLIM THEOLOGY TODAY

**Damir V. Mukhetdinov,**
Neomodernism: an Attempt at Philosophical Comprehension 83

**Natalia V. Efremova,**
ʻAli ʻAbd al-Raziq as First Secularist Thinker in Islam 97

**Tatiana G. Korneeva,**
Islam as a Ground of Political System.
Ideas of Imam Ruhollah Khomeini 115

**Aidar G. Khayrutdinov,**
ʻMaida': the Little Known Fiqh Treatise of Musa Bigeev 125

**Musa Bigeev,**
Maida (transl. by Aidar G. Khayrutdinov) 131

**Rustam M. Gibadullin,**
Islamic Hermeneutics and Exegetics as a Basic Field of Activity of ʻUlamā' Social Institute 149

**Aidar N. Yuzeev,**
Theology as Modern Discipline in Secular and Confessional Aspects 173

FROM THE HISTORY OF MUSLIMS OF RUSSIA

**Ramazan S. Abdulmajidov,**
Controversy on 'Nazr' Alienation of Property in the 19th Century Dagestan 183

**Marina M. Imasheva,**
Tatar Muslim Community of Astrakhan in the Beginning of the 20th Century 201

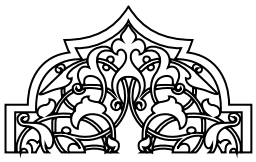
ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF NATIONS

**Ilshat G, Saetov,**
Voice of the Extinct Empire: Ottoman Newspaper 'Medeniyet' in Bulgaria of the 1930s 219

POLITICAL PROCESS IN THE NEAR EAST

**Timur R. Khayrullin,**
Qatar-Turkey Alliance vs. Saudi Arabia: Struggle Between Extreme Right-Wing Projects in Syria 235

# *ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ*



26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)
УДК 141.336
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-25-44

**Е. А. Фролова**
Институт философии РАН, г. Москва

# «АРАБСКИЙ РАЗУМ». ЕГО НАЧАЛА В БЕДУИНСКОЙ ПОЭЗИИ

**ФРОЛОВА Евгения Антоновна —**
д-р филос. наук, вед. науч. сотр., Институт философии РАН
(115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: ea-frol@yandex.ru

**Аннотация:** Выражение «арабский разум», предложенное М. А. ал-Джабири, фиксирует наличие проблемы, которая обсуждается арабскими интеллектуалами в последнее столетие: с чего начинать возрождение арабского мира? Большинство идеологов убеждены, что прежде всего необходимо менять сознание людей, отказаться от устаревших культурных установок. Для того чтобы понять, какие из них мешают развитию, нужно заново пересмотреть содержание основных форм, в которых исторически функционировала культура, выявить ее доминанты. Возникновение цивилизации ислама означало разрыв с предшествующим, племенным, образом жизни и сознанием «джахилийи» («незнание»). Но определявшие эту жизнь компоненты сохранились и в новой культуре. Одним из таких компонентов была поэзия бедуинов, которая передавала не только нормы организации их быта, мировоззренческие, нравственные представления, характерные черты сознания, но и особенности языка, риторики, красноречия.

**Ключевые слова:** «арабский разум», джахилийа, поэзия бедуинов, риторика, метафора, аналогия.

**Для цитирования:** *Фролова Е. А.* «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии // Ислам в современном мире, 2018; 4: 25–44;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-25-44

Статья поступила в редакцию: 03.09.2018

Статья принята к публикации: 15.10.2018

Выражение «арабский разум» было предложено марокканским философом М. А. ал-Джабири[1]. Несмотря на его видимую неопределенность, размытость, оно фиксирует наличие проблемы, которую ал-Джабири считает центральной для анализа и решения задач, стоящих перед современной арабской культурой. Очевидно: прежде чем говорить об арабском разуме, нужно определить, что имеется в виду, когда речь идет о «разуме», как его понимает ал-Джабири и как он представляется автору данной статьи.

Философ начинает со следующих его определений.

«Термин "арабский разум" (*ʻакл*), который мы использовали в названии книги, несомненно может породить у читателя не один вопрос: этот термин относится к арабам в отличие от других? Или здесь имеется в виду врожденный разум, характеризующий человеческое бытие, его особенность в отличие от бытия животных?»[2] Оставляя на время в стороне «арабскость» разума, ал-Джабири сосредоточивает внимание на разуме как таковом: «Арабский разум (*ал-ʻакл ал-ʻарабий*), в смысле, в котором мы его здесь употребляем, есть разум, который формировался и создавался внутри арабской культуры и который сам в то же время пытался производить и воспроизводить ее»[3]. Сразу же стоит отметить, что здесь обнаруживаются два среза в рассмотрении разума — эпистемологический и культурно-исторический, и такой взгляд на разум ал-Джабири демонстрирует во всех своих работах. Стремясь выделить эпистемологическое ядро, определяющее специфику арабской мысли, ал-Джабири отмечает и исследует факт включенности «эпистемы» в культурный контекст, нагруженность этой эпистемы реальным историческим содержанием.

Вопрос может быть снят, полагает ал-Джабири, если мы используем слово «мысль» (*фикр*) вместо «разум». Но оправданно ли это?

Как бы ни были близки по содержанию эти два слова, они остаются двумя отдельными, близкими, но не тождественными понятиями. Об их близости, но не совпадении говорят и переводы на другие языки.

---

[1] См.: *ал-Джабири М. А.* Ал-хитаб ал-ʻарабийй ал- муʻасир. Бейрут, 1982; *Он же*. Таквин ал-ʻакл ал-ʻарабийй. Бейрут, 1984; *Он же.* Бина ал-ʻакл ал-ʻарабийй. Бейрут, 1986; и др.

[2] *Al-Jabri M. A*. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London, I. B. Tauris, 2011. P. 3.

[3] Ibid. P. VIII.

В английском языке *ʻакл* передается по-разному: как mind, understanding, comprehension, intelligence, intellect. В немецком, констатирует ал-Джабири, ему соответствуют die Vernunft и der Verstand. Мы бы добавили, что в бытовом немецком они практически равноценны, но философы их непременно различают: первое слово-термин означает разум («чистый разум» у Канта), способность, направленную не только на дискурсивное познание, но и на познание универсальной связи вещей; второе же, рассудок, рассматривается как более низкая по сравнению с разумом форма познания, знания и мышления, функция которой сводится к структуризации, фиксации знания, выработке стандартных познавательных норм. Отметим, что в русском языке различие между двумя этими понятиями (разум и рассудок) проводится только в области философии и психологии.

Примечательно, что в Коране слова «акл» как абстрактного понятия нет, есть только связанные с ним слова: «ʻ*акала*» (разуметь), «ʻ*акил*» (разумный) и пр., и все они связаны с поведением человека, его следованием по указанному ему праведному пути. Об этом напоминают многочисленные айаты Корана: «…А когда они вкусили дерева, явилась перед ними их мерзость, и стали они шить для себя райские листья. И воззвал к ним их Господь: “Разве Я не запрещал вам это дерево и не говорил вам, что сатана для вас — ясный враг?”»[1].

Ал-Фараби замечает, что в просторечии разум отождествляется с сообразительностью. При этом совершение зла не подпадает под понимание разумности. «И стали все в просторечии применять слова «обладающий разумом» в смысле разумный, а разумение в понимании Аристотеля — это рассудительность в том, что достойно делать в нужное время и в подходящих случаях». «Следовательно,— делает вывод ал-Фараби,— разумный является вместе с тем и добродетельным»[2]. То есть для ал-Фараби разум есть не просто мыслительная способность, а способность различать благо и зло, когда разум как человеческое достояние неотделим от нравственности, когда он не только связан с нею, но, если угодно, ею *повязан*. В греческой мысли, на которую ссылается ал-Фараби, разум также связывался с этикой. Но, замечает ал-Джабири, «в греко-европейской мысли этика базируется на знании, а в арабской мысли — знание базируется на этике… Мы находим это измерение не только в словах, происходящих от корня ʻ*а-к-л*, но также во всех словах, сопрягающихся с ним по смыслу, как, например, «ум» (*зихн*), «мысль» (*фикр*)»[3].

Если продолжить рассуждение ал-Джабири, то чистым разумом может быть только разум Мировой, Абсолютный, а также разум,

---

[1] Коран / пер. Крачковского: 7: 21. См. также: Коран, 2: 169–170; 7: 178; 17: 35 и др.

[2] *Аль-Фараби*. О разуме и науке. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 6.

[3] *Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. P. 26.

имеющий дело с умопостигаемыми сущностями, с интеллигибилиями (*ма'кулат*). Для того чтобы избежать постоянного смещения смыслов понятия «разум», ал-Джабири предлагает различать мысль как инструмент, создающий теории, и мысль как содержание, продукт инструментальной умственной деятельности, которая обусловлена исторической особенностью культуры. Определение разума в контексте культуры, в данном случае — арабской, позволяет обнаружить его своеобразие в сравнении с «разумами» других культур, а также их общность. Но за этими культурно-историческими особенностями и общностями ал-Джабири видит и их своеобразие и тем самым переносит разум в плоскость эпистемологии.

«Почему,— спрашивает ал-Джабири,— только арабы, греки и европейцы… создали рациональную теоретическую мысль в форме, которая делает возможным научное, философское или юридическое знание, не основанное на легендах, мифах, свободное от анимизма… Верно, что народы Египта, Индии, Китая, Вавилона и других великих цивилизаций создавали науку, однако также верно, что структуры культур этих стран базировались на мифах. В то же время цивилизации греков, арабов, современных европейцев создавались не просто знанием, а теориями знания, и только одни эти цивилизации,— насколько мы знаем,— оперировали не просто рациональным мышлением, но также и мышлением относительно разума (*ат-тафкир фи-л-ʿакл*), которое выражает высший уровень рационального познания, его метауровень»[1].

Структурную особенность «арабского разума», в сопоставлении с греко-европейским, ал-Джабири усматривает в том, что в арабо-мусульманской культуре отношения между основными ее компонентами — Богом, человеком и природой — построены так, что главным полюсом является Бог, на противоположной стороне находится человек, природа же занимает промежуточное положение, играет роль помощника в познании Бога, обеспечивает подступ к Творцу. Иное соотношение, на его взгляд, между полюсами в греко-европейской культуре; в ней полюсами оказываются человек и природа, Бог же играет роль ассистента человека, нацеленного на познание природы, раскрытие природного порядка[2].

Достаточно очевидно, что отмеченная особенность арабского разума не является изначальной. Она возникла в результате процессов, которые знаменовали рождение арабо-исламской цивилизации и которые под влиянием кардинально значимых исторических событий могут поменять вектор развития. В прошлом такое цивилизационное изменение было определено появлением новой — исламской — монотеистической

[1] *Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. P. 11.
[2] Ibid. P. 24.

религии, порвавшей с предшествующей языческой культурой, культурой джахилийи, культурой «невежества», «незнания», а точнее неведения возникшей рядом с ней системы веры в единого Бога. Трудно порицать одну систему взглядов за то, что она не провидела идущую ей на смену другую систему, но вполне правомерно негативно оценивать прошлое, когда оно сопротивляется нарождению нового, как это было при столкновении бедуинской культуры с культурой исламского монотеизма, учением Мухаммада. Период расторжения этих культур занял более века (а какие-то отголоски этого процесса, связанные со структурными сторонами языка, наблюдались даже в XX столетии) и был насыщен радикальными преобразованиями.

Прежде всего встал вопрос о записи устных проповедей Мухаммада. Для этого надо было определить, какой из аравийских диалектов должно взять за основу понятного всем аравийцам языка, надо было утвердить лексику, используемую в Коране, выработать правила написания текста (за образец был взят сирийский вариант арамейского алфавита), ввести употребление диакритических знаков, исключающих двусмысленность в понимании слов, то есть создать элементарные грамматические нормы. Так рождалась новая дисциплина — языкознание, арабский язык переходил на уровень науки. Становление теологии и нового языка шло одновременно: язык позволил письменно закрепить текст Корана, а Коран узаконил появление письменного арабского языка, первоначально в том объеме, который предоставляло содержание Корана.

Этот период формирования религиозного учения и языка, охвативший вторую половину второго века хиджры и первую половину третьего, обозначен в истории как «эра записи» — имеется в виду запись Корана, хадисов, сунны. Ал-Джабири полагает, что это была не только «эра записи», но и время кодификации исламского учения и выработки норм языка. В этот процесс органично было вплетено и развитие исламского правового учения, фикха, обеспечивавшего утверждение фиксированных норм поведения. Последние сообщили статус законов установлениям Корана. Это столетие колоссальной творческой работы обозначило слом предшествующей культуры, культуры джахилийи, и рождение новой мощной цивилизации, на века определившей образ мысли не только аравийцев, но и многих других народов, вошедших в состав халифата. Это и было время утверждения «арабского разума».

Но можно ли говорить об «арабском разуме» до появления ислама, в эпоху джахилийи, эпоху «незнания»?

Сначала коснемся понятия «арабский». Разрозненные племена кочевников Северной и Средней Аравии и даже оседлых жителей немногочисленных городов вряд ли правильно рассматривать как сознающих этническую общность — они скорее были аравийцами, а не арабами.

Таковыми они стали лишь после образования государства, сделавшего ислам общей для всех религией, вовлекшего их (насколько это было возможно) в общую экономическую жизнь и подчинившего их общим юридическим нормам[1]. Об этом пишет и А. Б. Халидов: «Арабы до VII в. жили в условиях родо-племенного строя, не были объединены социальной и политической организацией, поэтому высказываются сомнения в том, можно ли именовать их народностью и было ли у них сознание общности»[2].

Коран определяет аравийских номадов и язычников-горожан как «незнающих». Девятая сура («Покаяние») направляет свой гнев и против них, и против «отступников», против лицемерия в вере: «Бедуины еще сильнее в неверии и лицемерии…» (9: 98), «Обещал Аллах лицемерам, и лицемеркам, и неверным огонь геенны…» (9: 69), «Проси для них прощения или не проси… никогда не простит им Аллах…» (9: 81). Такая непримиримость была вызвана отношением к бедуинам-отступникам, то принимавшим новое вероучение, то по разным причинам отрекавшимся от него, поддаваясь призывам появившихся во множестве лжепророков. Однако большую часть бедуинов Мухаммад относил к тем, кто не «знал» его учения о единобожии.

Поскольку в дальнейшем в центре нашего внимания будет сознание бедуинов, целесообразно определить место соседствующих с ними оседлых жителей городов. Факт соседства уже о многом говорит. Отношения этих групп аравийцев обусловливались особенностями их жизненных укладов, особенностями хозяйствования: если достоянием кочевников был скот, то горожане занимались земледелием, ремеслами, торговлей. Временами нужда толкала бедуинов совершать разбойничьи нападения на городских жителей, на торговые караваны, но в другие времена отношения аравийцев были вполне мирными; нередко вооруженные кочевники сопровождали и охраняли караваны. К тому же между теми и другими шел обмен произведенными продуктами и знаниями; известно, что на городские ярмарки для участия в состязаниях красноречия собирались поэты-бедуины со всех концов Аравии. Горожане, особенно те, которые жили в прибрежных районах, поддерживали экономические и культурные связи с соседними народами, а благодаря транзитным торговым путям, проходившим через Аравию, они имели возможность тесно общаться с населявшими страну представителями монотеистических религий — христианами (в основном исповедующими христианские ереси), иудеями. Исторические источники повествуют о беседах с христианскими старцами

---

[1] См.: *Грязневич П. А.* Аравия и арабы (к истории термина «ал-араб») // Ислам: Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 122–131.

[2] *Халидов А. Б.* Арабский язык // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Изд-во «Наука», 1982. С. 41.

ходившего с торговыми караванами юного Мухаммада. Известно также, что Мекка, родной город Пророка, был местом паломничества аравийцев к Каабе.

К сожалению, достоверные материалы, которые позволяли бы пространно судить об аравийских городах времен джахилийи, скудны. Жизнь таких городов-государств, как Пальмира и Набатея, позволяет проводить только приблизительные аналогии с аравийскими городами. Бедуинская же поэзия предоставляет достаточно богатую возможность познакомиться с бытом и сознанием ее носителей. Что касается «разума» горожан и кочевников, то его уровень у тех и других, думается, принципиально не отличался. Поэтому характеристики, которые в дальнейшем будут даваться «разуму» бедуинов, так или иначе относятся и к горожанам. Употребление этого слова считаем вполне правомерным. Во-первых в анализе сознания джахилийцев мы исходим из терминологии ал-Джабири. Во-вторых, это слово, если принять его в качестве «знака» широкого мыслительного комплекса, включающего разные аспекты сознания — от ratio до интуиции,— позволяет проследить его смысловое содержание от бедуинов до приверженцев религии ислама, от примитивной мысли древних до научной мысли наших дней.

Прежде чем перейти к рассмотрению «разума» джахилийцев, нужно вспомнить о статусе поэзии и поэта в доисламском обществе.

Положение и функции поэта (*шаир*, «ведун») в племени были разноплановыми. Он был хранителем знаний, накопленных его сородичами, должен был прославлять род, напоминать о его славных победах над врагами, воспевать храбрость соплеменников в боях, вдохновлять их на ратные подвиги. Статус поэта возвращает к более древним временам, когда поэзия была элементом магии, средством заклинания, направленного на утверждение мощи племени и «изничтожение» сил противника, на «ублажение» природы, на ее благосклонность к нуждам племени.

Вера в могущество поэтов сохранилась и в последующие времена. Слава некоторых поэтов была настолько значительной, что тексты их касыд и муаллак (речь идет, конечно, о язычниках-горожанах, которые были знакомы с грамотой) во время ежегодных ярмарок вывешивались у входа в святилища для всеобщего обозрения — так повествуется о Имруулькайсе, величайшем бедуинском поэте VI века. В его творчестве как раз воплощено сочетание поэзии бедуинов и городской лирики. Он был сыном вождя, а изгнан был из рода из-за «недостойного поведения» и за сочинение стихов, принижающих его знатное положение. Всю жизнь он должен был скитаться и умер в изгнании.

До нашего времени дошли образцы творчества и других поэтов V — начала VII в., записанных позже филологами Басры и Куфы.

Древняя арабская поэзия позволяет увидеть, как формировался «разум» аравийцев.

Первое, что отмечают исследователи творчества бедуинских поэтов, это чрезвычайную точность и конкретность в воспроизведении ими наблюдаемых событий, вещей, животных, природы.

Приведем отрывок из муаллаки Имруулькайса:

*Между Узейбом и Дариджем сделав привал,*
*Вдаль мы глядели, где молнии в тучах сверкали,*
*Видели мы над Сатаром и Язбулем дождь,*
*Так же над Катаном дождь затуманивал дали.*
*А над Кутайфою дождь зарядил поутру,*
*Все затопило — терновник и ветки азалий,*
*Краешком туча задела вершину Капан,*
*Серны с лугов под укрытие скал поскакали.*
*Все до единой повалены пальмы в Тейма,*
*Только на кручах строения не пострадали*[1].

Здесь конкретность описания близка и даже совпадает с отстраненностью, присущей фактографии. Подобный стиль не характерен для поэзии, тем более бедуинской, и тем не менее сходная поэтическая форма встречается, примером чего может служить хокку японского поэта Ёса Бусона:

*Воздушный змей в вышине.*
*А только вчера маячил*
*На том же месте другой.*

Или:

*Цветы сурепки вокруг.*
*На западе гаснет солнце.*
*Луна на востоке встаёт*[2].

Раскрыть потаенный смысл хокку — особая задача, возможно, он близок тому, что стоит за переживаниями бедуина и позволяет увидеть в них не простое воспроизведение фактов.

А вот часто упоминаемое литературоведами описание, которое дает верблюдице Тарафа (середина VI в.),— оно уже другое по стилю и содержанию:

---

[1] Арабская поэзия Средних веков / пер. с араб. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 29–30.

[2] *Miuki Mikado*. Виртуальная Япония. Бусон (стихи). Miuki. INFO. Литература, поэзия. Бусон, поэзия, хайку, хокку, японская литература. [Электронный ресурс] // URL: http://miuki.info/2010/02/buson-stixi/ (дата обращения: 20.09.2018).

*Округлые бедра верблюдицы — словно врата*
*Дворца, а высокий хребет — как стена укреплений.*
*Под грудью ее, как под пальмой, прохладная тень,*
*Излучина брюха — как свод, и массивны колени.*
*Она расставляет передние ноги свои,*
*Как держит бадьи водонос — для свободы движений.*

Далее следует описание головы, морды, глаз, ушей верблюдицы, которое завершается так:

*Верблюдица мчит, запрокинув затылок к седлу,*
*Стремительный бег быстроногой похож на паренье*[1].

Приведем еще один отрывок:

*Томимые жаждой, летят куропатки к воде,*
*всю ночь кочевали они, выбиваясь из сил,*
*… Я вижу, кружатся они над запрудой речной…*
*Они гомонят, словно несколько разных племен,*
*сойдясь к водопою, в едином сливаются стане,*
*Как будто по разным дорогам из жарких песков*
*пригнали сюда из различных становищ стада.*
*И вот уже птицы, как дальний большой караван,*
*покинули берег и в утреннем тонут тумане*[2].

Не менее ярки сравнения из отрывков:

*Ты видишь, я гол и разут, я сегодня похож*
*на ящерку жалкую под беспощадным лучом*[3].

И:

*Даже Стожары взошли и недвижно стоят,*
*К скалам привязаны, словно ладьи на причале*[4].

В этих отрывках поражает тщательность описания, что справедливо говорит о конкретности мышления бедуина, замечающего все подробности видимого предмета или явления. Но если в первом отрывке дана скупая фиксация происходящего — картина грозы, то в последних отрывках бросается в глаза обилие ярких сравнений, метафор. Это уже говорит об отходе от непосредственности и мысленном отождествлении

[1] Арабская поэзия Средних веков. Тарафа. С. 48–49.
[2] Там же. Аш-Шанфара. С. 16–17.
[3] Там же.
[4] Там же. Имруулькайс. С. 28.

одного предмета с другим — здесь можно увидеть прообраз логической индукции. Нам хочется обратиться к используемому ал-Джабири высказванию средневекового лингвиста ас-Саккаки (*Муфтах ал-ʻулӯм* («Ключ к наукам»)): «Если вы скажете: "Его щека розовая", вы не примените к ней уже известного вам знания… Или, если вы для обозначения чего-то скажете: "этот человек полон огня", вы укажете на что-то другое, нежели этот человек»[1].

Справедливость этого замечания подтверждают описание грозы у Имруулькайса и яркие метафоры в последующих отрывках. Метафоры, как отмечалось, означают другой уровень восприятия, напоминающего аналогию; они, как считает ал-Джабири, раскрывают соотношение ветви (*фарʻ*) с корнем (*асл*). Можно обратиться и к работам А. В. Смирнова, посвященным пониманию логики смысла, в частности к одному из последних его исследований. Хотя напрямую он не говорит здесь о метафоре как элементе логики, но что, как не она, подразумевается в следующем его рассуждении: «Связность — это способ сделать одно другим, превратить "что" в "такое-то", а "такое-то" сделать "тем-то". Способ так *связать* субъект и предикаты (каждый в отдельности и весь их пучок), что они превратятся одно в другое. Способ выстроить их отношение как *то же иначе*»[2].

У поэта-бедуина такой изощренной логики нет, но интуитивно она присутствует.

Метафоры совсем не случайны — как «в огороде бузина — в Киеве дядька»,— за ними кроется главный компонент рассуждения, например, качество «быстрота». В одном случае она ассоциируется с бегом коня, который «как птица летит», а в другом — с бегом верблюдицы у Антары: «Мчусь на двупалом стремительном страусе»[3]. О своей кобылице Имруулькайс говорит: «Ветер бы догнать ее не мог, / С нею не сравнится даже ворон, / Чей полет стремительный высок…»[4] Возможно, метафора появилась в результате табуирования, замещения названия предмета его аналогом, например: не волк, а поджарый, темно-серый; не гиена, а гривастая, вонючая и т.п[5].

Так через конкретику бедуинского видения, через яркие и точные сравнения возникает цельный образ предмета, явления: значимость верблюда, коня, мощь природы, обрушивающейся на человека, и место человека в ней. В метафоре описание строится чаще всего по

---

[1] Цит. по: *al-Jabiri M. A*. The Formation of Arab Reason. P. 152.

[2] *Смирнов А. В*. Событие и вещи. М.: Изд-во «Садра», 2017. С. 24.

[3] Арабская поэзия Средних веков. Антара. С. 70.

[4] Там же. Имруулькайс. С. 42.

[5] Доисламская поэзия Аравии // Архив электронного журнала «Суфий». Август 13, 2003. [Электронный ресурс] // URL: https://oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/08/13/доисламская-поэзия-аравии/ (дата обращения: 20.09.2018)

воспоминаниям, то есть опосредованно, и тогда здесь присутствует акт осмысления — таковы касыды Имруулькайса. Этот шаг в сознании можно парадоксально определить как: мысль обретает смыслы.

Иногда в сознании бедуина видят примитивность (еще одна характеристика его поэтического творчества), с этим можно согласиться: для него и в природе, и в жизни все ясно. Например, древние поэты редко говорят о жизни, разве что в минуты лирических раздумий: «С годами жизнь становится горька, / Бесплодная, как высохший побег»[1]. Жизнь воспринимается не сама по себе, а через призму смерти: «…смерть не обмануть… Смерть всюду стережет… все кончается, когда наступит срок»[2]. «Никто от смерти не уйдет, и срок ее назначен»[3]. Над всем властвует рок: «Мы все судьбе подчинены, мы все в ее руках[4].

Нередко судьба человека зависит от решения идола, божества, которому поклоняется род[5]. Похоже, что человек обращается к идолу (семейному или родовому) в случае, когда затрудняется в принятии решения. Он испрашивает, предлагает божеству определенную жертву, надеясь на справедливость, адекватную запросу, и посредством ряда ритуальных действий, в результате их, получает ответ. «Когда спорили по какому-нибудь делу или имели в виду путешествие или какую-нибудь работу, приходили к нему и бросали стрелы возле него. И как выпадало, делали согласно этому и полагались на это»[6]. То есть идол — это не воплощение рока, он, скорее, жребий, бросание которого помогает определить ценность объекта, которым запрашивающий должен пожертвовать, и отношения его и идола похожи на партнерские.

Вспоминаются описанные в «Илиаде» соответствующие отношения героев и покровительствующих им богов, и сразу же видятся их отличия от тех отношений, в которые вступает бедуин (обращение к Гомеру считаем вполне уместным, так как в культурном плане древняя Античность и джахилийа, на наш взгляд, близки). Покровительство античного бога означает полную или почти полную подвластность героя богу в ситуации, когда боги начинают соперничать друг с другом и манипулировать своими любимцами-героями как игрушками. В конце концов Гера укрощает Гефеста, сталкивается с Афродитой, а потом доводит до слез Артемиду. И «меж другими бессмертными вспыхнула страшная злоба, / Бурная: чувством раздора их души в груди взволновались. / Бросились с шумной тревогой; глубоко земля застонала». Это

---

[1] Арабская поэзия Средних веков. Ан-Набига аз-Зубьяни. С. 60.

[2] Там же. Тааббата Шарран. С. 20–23.

[3] Там же. Лабид. С. 99.

[4] Там же. С. 98.

[5] См.: *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби.* Книга об идолах. (Китаб ал-аснам.) / пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984.

[6] Там же. С. 28.

«Услышал / Зевс, на Олимпе сидящий; и с радости в нем засмеялось / Сердце, когда он увидел богов, устремившихся к брани»[1].

Трудно представить в такой ситуации мирных бедуинских идолов, их агрессивность в отношении жизни и смерти бедуина. Смерть к тому же таинственна, не известно, что происходит с человеком после смерти — представлений древних о потусторонней жизни не сохранилось; жизнь есть здесь и теперь, а дальше мрак. Смерть «всюду стережет», она вызывает тревогу: «Могильный страшен гнет — / Ответа никогда оттуда не придет»[2].

Пребывание бедуина в мире «здесь и теперь» — еще одна из важнейших особенностей сознания бедуина (и горожанина также). Мир представляется, по сути дела, неизменным и вечным царством рока и исходящего от него случая. Отступление от «теперь» ведет только в прошлое, в воспоминания о прошлых событиях, об уходящих жизненных силах:

*Мне восемь десятков. Душа отделиться готова,*
*Сегодняшний день вижу я через дымку былого,*
*Не смеет судить о грядущем рассудок мой старый –*
*Я знаю, что рок наудачу наносит удары*[3].

Размышления, в которые включены некоторые временные параметры, вряд ли означают сознательное устремление зафиксировать «временность» события, скорее это переживание последовательности происходящего, что видно из отрывка с описанием грозы. Включение фактора времени в размышления бедуина можно увидеть в построении условного суждения: «Склонись я к бесчестью, теперь бы я вволю имел / еды и питья, я сидел бы на званом пиру»[4]. И все же в целом приходится констатировать скорее отсутствие осознания времени или пренебрежение этим элементом в видении мира. Об этом говорит и то, что касыда, муаллака представляют собой построенные по определенным формальным правилам сочинения, где одна часть (воспоминания о прошлых деяниях) рядоположена с другой (обращение к возлюбленной и т. д.). Эти поэтические творения никак нельзя назвать поэмами — в них нет сюжета, показывающего развитие событий. Такая поэтическая форма совершенно отлична от поэм Гомера, от древнеиндийских эпосов и от персидской поэзии.

Здесь стоит сказать еще об одном измерении бедуинского сознания, связанном с ощущением времени,— о роли фантазии, которая отрывает

---

[1] *Гомер*. Илиада // *Гомер*. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967. С. 389–391.

[2] Арабская поэзия Средних веков. Тааббата Шарран. С. 24.

[3] Там же. Зухайр. С. 67.

[4] Там же. аш-Шанфара. С. 16.

от действительности и устремляет в неведомые дали. И опять вспоминается Гомер с его фантасмагориями, рисующими перипетии, которые происходят с Ахиллесом, стремящимся изничтожить всех троянцев: река, «всклокотавшаяся», вышедшая из берегов и затопившая равнину из-за заполонивших ее мертвецов, сам Ахиллес, обессиленный в сражении с им же вызванной стихией. Разгневавшийся на Ахиллеса Скамандр «напал на него, клокоча и высоко бушуя, / С ревом бросая и пеной, и кровью, и трупами мертвых»; Гера же против троянцев наслала «пожирающий пламень» пожара[1]. До такой «фантазии», до такого представления о столь кровавой бойне и жестокости, неумолимости, патологической кровожадности бедуины додуматься не могли. Они вступали в сражения, чтобы добыть пропитание, нередко причиной битвы становилось отмщение за убитого сородича, но непременным достоинством бедуинов была гуманность по отношению к поверженному противнику — нарушать издавна сложившиеся нормы в отношениях даже к враждебному племени считалось недопустимым. Нравственность представляла собой одну из характеристик сознания и рациональности, разумности джахилийца и, возможно, она ограничивала размах фантазии[2].

Можно ли из этого сделать какие-то широкие выводы? А они естественно напрашиваются, поскольку наш анализ джахилийи не замыкается на ней, а обращен в будущее арабской культуры, на трансформацию «арабского разума». Поэтому позволим себе некоторое отступление от центрального предмета рассмотрения.

Пристрастный исследователь истории арабской культуры Х. Ханафи ставит вопрос: «Почему в нашем наследии отсутствует история?» — и в качестве важного измерения исторического сознания видит привязанность его к Откровению как источнику всех последующих наук. «Можно ли исследовать развитие, рост и совершенствование в цивилизации, вектор которой направлен от центра к периферии? История возникает в цивилизации, только если в ней есть понимание прогресса, того, что позади и впереди, предшествующего и последующего… История возникает не в цивилизации божественной, а в цивилизации человеческой»[3]. «Наше философское наследие представляет мир между высшим и низшим и ставит человека между Аллахом и миром… но не между тем, что впереди, и тем, что позади… Мы живем в исторических промежутках»[4].

Возможно, корни этой проблемы находятся в древнем наследии, закладывающем основы отношения к жизни, природе и происходящему.

---

[1] *Гомер*. Илиада. С. 325.

[2] См.: *Wolfhart Heinrichs*. Arabische Dichtung und grichische Poetik: Hāzim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe. Beirut, 1969.

[3] *Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-т-таба'и ва-н-нашр, 1982. С. 321.

[4] Там же. С. 112.

Возможно, бедуин, погруженный в наличную жизнь и не размышляющий о будущем, отчасти виновен во внеисторичном мироощущении своих потомков. Поэтому вернемся к прошлому арабов.

Истиной для бедуина является, как уже говорилось, существование здесь и теперь, где все происходит своим чередом. Он знает по опыту, что солнце взойдет, не ведая причин, которые стоят за этим явлением. Кстати, обычный мусульманин мало чем в этом отношении отличается от бедуина: ему сказано, что причиной всего происходящего является всесилие Творца, и верующий принимает такое объяснение как знание. Если мусульманин будет сомневаться в том, что от него требует учение, он станет грешником, ему трудно будет сохранять надежду на посмертное спасение, то есть он стоит перед проблемой выбора жизненного пути. Нравственность же бедуина, как и сама жизнь, «естественна» — он ничего не знает о загробной жизни, строит земную жизнь по установленным родовой традицией моральным нормам, через которые нельзя переступать, пренебрежение долгом перед родом грозит изгнанием и муками одиночества. Кара за неверное поведение грозит и джахилийцу, и мусульманину, только один будет расплачиваться одиночеством в изгнании, а другой посмертным наказанием.

*Как тяжко я страдал и мучился вдали*
*От дома своего и от родной земли!*
*На родине легко я умирал бы, зная,*
*Что неизбежно жизнь кончается земная…*
*Но страшно погибать от грозного недуга,*
*Когда ни близких нет, ни преданного друга*[1].

Изгнанный из племени бедуин (условно — бедуин, поскольку это мог быть, как Имруулькайс, горожанин) вынужден был осознавать свою особость, индивидуальность, противопоставленную родовой общности:

*Я с вами родство расторгаю, теперь я сродни*
*пятнистым пантерам, гривастым гиенам, волкам*[2].

Возникающие через метафоры ассоциации бедуина далеки от силлогистического построения. Хотелось бы увидеть здесь начала рассуждения по аналогии, однако подобия, которыми изобилуют стихи, хотя и глубоки, но эта глубина, как ни парадоксально, поверхностна — ассоциации строятся на основании того, что дает взору непосредственность, то есть то, что лежит на поверхности, красочной, чувственной, но поверхности.

[1] Арабская поэзия средних веков. Имруулькайс. С. 35.
[2] Там же. Аш-Шанфара. С. 17.

Аналогия же предполагает не просто наглядное и случайное сходство, а наличие, скорее даже поиски общего, что объединяет предметы, явления и ведет к построению предположений, гипотез. Подобной работы сознания поэзия бедуинов не отражает или отражает нечасто.

Пойдем дальше в поисках элементов логической мысли у джахилийца? В его стихах можно найти намек на видение роли оппозиции, четкое противопоставление образа «своего» и «чужого»; видение роли предположения (но не гипотезы): «…выли собаки во тьме, / Что это, быть может, шакал приходил или волк, / быть может, гиена гуляла в песках за шатрами»[1]. Все же это только отдельные, случайные намеки на будущие логические суждения: сравнение, аналогия, видение некоторых внешних причинных зависимостей, намек на условные суждения, но образ жизни бедуина вполне довольствовался таким набором знаний.

Бедуин знает, что солнце непременно взойдет, не ведая причин, по которым это происходит. Ислам учит, что причина всех природных (и не только природных) процессов кроется во всесилии Творца, и верующие принимают такое объяснение, но их «знание» — «так Им сказано» — мало чем отличается от знания язычников, это не знание, а вера. Известно, как страдал Имруулькайс, изгнанный из дома. В отличие от бедуина мусульманин знает о том, что его ожидает после смерти и строит свою жизнь, поведение под страхом посмертной кары. Но чем же тогда отличается фактически, если не вдаваться в углубленные рассуждения, мораль одного от морали другого?

Здесь в основном речь идет о кочевниках, помимо которых были и оседлые аравийцы, и они, о чем говорилось выше, нередко уже владели письменным языком, общались с другими народами и культурами и имели познания в науках того времени. Однако и кочевники, и оседлые аравийцы представляли собой в целом культуру джахилийи, культуру «неведения». Кстати, обычная повседневная жизнь современного человека в принципе немногим отличается от жизни джахилийца, да и занимающие в сознании элитарное положение разум, наука ведут начала от обыденного опыта, здравого смысла. Конечно, поэзия — примитив по сравнению с наукой, но в этом примитиве, в интуитивном мышлении, в богатстве чувственных постижений заключается столько необходимой человеку мудрости, что поэтическое восприятие достойно признания за ним великой ценности.

Подводя итог рассуждениям о сознании аравийцев в эпоху их «невежества», сошлемся на авторитет ал-Джабири.

Прежде всего ал-Джабири, отмечая связь этого сознания с языком, подчеркивает исключительную способность араба, по сравнению

[1] Арабская поэзия средних веков. Аш-Шанфара. С. 17.

с другими народами, владеть риторикой, красноречием. Если у других народов риторика была дополнительным украшением речи, то, утверждает ал-Джабири, у араба «красноречие, а не только разум, определяет его природу»[1]. «Мы, таким образом, можем при изучении элементов арабского разума утверждать приоритет арабского языка как наиболее важное для арабов, наряду с религией, условие создания арабской цивилизации. Арабский язык есть часть идентичности араба»[2].

Интересно, что Античность, в которой риторика (ар. *ал-байан*), красноречие (*ал-балага*) занимали важное место, демонстрирует иное, чем джахилийа, их содержание и направленность: задача греческой риторики через логические приемы, через «логическое красноречие», через доказательство (*ал-бурхан*), возможно в виде софизмов, добиться одобрения слушателей. В бедуинской риторике — и это эпистемологически важно — на первый план выступает красота языка (*ал-балага*), и она воздействует именно на чувства слушателя и через них доносит смысл произносимого,— сенситивно-эстетическая энергия арабского дискурса сохраняется и в последующие времена, оттеняя своеобразие арабского разума. По мнению ал-Джабири, арабский язык является единственным в мире живым языком, который на протяжении последних четырнадцати столетий не претерпел существенных изменений в лексике и синтаксисе[3]. Это вело к мумификации языка, возникал разрыв между классическим и разговорным, а позже и научным языком.

Аналогичные процессы происходили и в сознании людей, отходивших от состояния «невежества» и принимавших религию монотеизма, знания о едином Боге и указанных им путях праведной жизни. Новое знание развивалось уже в иной, не номадической культуре, культуре города, но какие-то фундаментальные элементы джахилийного сознания продолжали в ней существовать. По-прежнему наряду с приверженностью исламу, в мусульманской общине сохранялось представление о долге перед родом, а индивидуализм в отношении и уммы, и рода порицался. В «Добродетельном городе» в индивидах, отделяющих себя от общины, ал-Фараби видел плевелы, сорняки.

И все же культура бедуинов со всеми ее привлекательными сторонами осталась окаменевшим образованием прошлого, экзотикой в развивающемся мире, возникшем с утверждением ислама и связанным не с пустыней, а с городом, включившимся в процесс развития, называемый прогрессом. Хотя в самой арабской литературе бытует скептическое отношение к сочетанию понятий «араб» и «прогресс», тем не менее история свидетельствует, что в действительности прогресс

---

[1] *Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. P. 83.

[2] Ibid. P. 104.

[3] Ibid. P. 84.

был, а в X–XII веках даже бурный. Произошел слом в сфере ценностей: пафос героизма воинов-кочевников сохранился как рудимент, литературное достояние; доблесть стала достоянием борцов за ислам, а основные интересы людей ушли в рутинный быт.

«Сознание», работа разума распадается как бы на две части. Одна — это названный здравый смысл, то есть сознание основной массы людей, которая определяется именно как безличная масса, *джумхур*, и это сознание ориентировано не на осмысление явлений, которые предстают перед человеком, а на веру, доверие. Оно выражает не аналитическую деятельность, а подверженность свойственной бедуинам риторике, красноречию, силе уговора, слова. Другая часть «сознания» становится достоянием особой, «избранной» группы мыслящих людей, *хасса*. Это не только и не столько власть имущие, но скорее интеллектуальный слой нового общества: теологи, опирающиеся на знания, ratio, откликнувшиеся на новые требования жизни факихи, занимающиеся наукой мыслители и философы. Именно их творчество и создавало новую культуру и новый тип мышления.

Запись Корана, хадисов означала не только возникновение письменного языка, грамматики, составление и утверждение коранической лексики, но и параллельный процесс становления теологии и фикха как теоретических форм религиозной и правовой практики. Если теология обратилась к достижениям античной философии, то на помощь фикху пришли труды греческих логиков.

Аналогия как способ описания, о котором мы говорили в связи с культурой кочевников, приобрела присущий ей в логике характер: это уже не поверхностное улавливание сходства, а суждение, направленное на поиски общего, содержательного сходства предметов, на обретение первичных знаний, осмысление найденного сходства, нахождение смыслов, скрытых за видимостью. Входят в употребление новые концепции: в аналогии — умозаключение по случайному или собственному признаку, появляются новые слова, понятия. «Если слова, общеизвестные в народе, используются в какой-то [области] искусства, но люди [, сведущие в] этом виде искусства, понимают под ними нечто отличное от того, что понимает народ, то не следует исходить из того, как их понимает народ, а надо использовать их в соответствии с тем, что они означают у людей [, сведущих в] данном виде искусства»[1].

Риторика, представленная в бедуинской поэзии красноречием и метафорикой, помимо функционирования в устной речи, получает статус логической формы суждения, оперирующего понятиями, образами «корня» и «ветвей», скрытого (*ал-гаиб*) и явного, очевидного

[1] *Аль-Фараби*. Вводные разделы по логике // Логические трактаты. Изд-во «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата, 1975. С. 102.

(*аш-шахид*). Так метод *байан,* где центральное место занимает сравнение, метафора, трансформируется в логике в метод суждения по аналогии,— аналогия получает широкое применение в юриспруденции, теологии.

Многие аналитики (в их числе и ал-Джабири) отмечают, что в арабской культуре отсутствует понятие прогресса, история воспринимается как завершенность. Не вдаваясь в объяснения, напомним, что сознание джахилийцев было направлено только на прошлое и наличное; кроме того, оно носило фрагментарный характер: это сознание фиксируется не на развитии — процессе,— но на отдельных эпизодах — «клочках», «островах» — истории. Подобный подход к истории сохраняется в культурном сознании арабов и в дальнейшем[1]. Это свидетельствует о том, что в усеченном виде «разум» бедуинов сохранился в арабской культуре в следующие за джахилийей века. Такое сохранение фрагментов (а может быть, не только фрагментов) бедуинского сознания в исламской культуре позволяет утверждать, что приход эры ислама оказался не только отвержением, отбрасыванием ненужного новой культуре «клочка» прошлого, но и наследованием от бедуинов «арабского разума».

## Литература

Арабская поэзия Средних веков / пер. с араб. М.: Издательство «Художественная литература», 1975. 767 с.

*Гомер.* Илиада // *Гомер*. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967. 782 с.

*Грязневич П. А.* Аравия и арабы (к истории термина «ал-ʻараб») // Ислам: Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 122–131.

Доисламская поэзия Аравии // Архив электронного журнала «Суфий». Август 13, 2003.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Издательство восточной литературы. М., 1963. 714 с.

*Смирнов А. В.* Событие и вещи. Изд-во «Садра». М., 2017. 232 с.

*Халидов А. Б.* Арабский язык // Очерки истории арабской культуры (V–$5V вв.). Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». М., 1982. С. 13–75.

*Хишам ибн Мухаммад ал-Калби.* Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М.: 1984. 64 с.

*Аль-Фараби.* Вводные разделы по логике // Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. 672 с.

[1] См. работы Х. Ханафи.

*Аль-Фараби.* О разуме и науке. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1975. 136 с.

*Ал-Джабири М. А.* Ал-хитаб ал-ʻарабийй ал- муʻасир. Бейрут, 1982. 191 с.

*Ал-Джабири М. А.* Таквин ал-ʻакл ал-ʻарабийй. Бейрут, 1984. 451 с.

*Ал-Джабири М. А.* Бина ал-ʻакл ал-ʻарабийй. Бейрут, 2009. 573 с.

*Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-т-табаʻи ва-н-нашр, 1982. 346 с.

*Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

*Wolfhart Heinrichs*. Arabische Dichtung und griechische Poetik: Hāzim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. Beyrouth, 1969. 289 p.

## References

*Arabskaja poezija Srednih vekov* [Arab Poetry of the Middle Age] (1975). Moscow: Hudojestvennaja literature. 767 p.

Homer (1967). *Iliada. Odisseja* [Iliada, Odyssea]. Moscow: Hudojestvennaya literature. 782 p.

Grjaznevich P. A. (1984). Aravija i araby (k istorii termina al-ʻarab) [Arabia and Arabs. On the History of Term al-ʻArab]. *Islam: religija, obschestvo, gosudarstvo*. Moscow: Nauka. S. 122–131.

Qur'an (1963). Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. 714 p.

Smirnov A. V. (2017). *Sobytie i veshi* [Events and Things]. Moscow: Sadra. 232 s.

Khalidov A. B. (1982). Arabskij jazyk [The Arab Language]. *Ocherki istorii arabskoj kul'tury (V–$5V vv.)*. Moscow: Nauka. S. 13–75.

Al-Qalbi (1984). *Kniga ob idolah (Kitab al-asnam)* [Treatise on Idols: Kitab al-Athnam]. Moscow. 64 p.

Al-Farabi (1975). Vvodnie razdely po logike [Introduction to Logic]. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. 672 p.

Al-Farabi (1975). *O razume i nauke* [On Reason and Science]. Alma-Ata: Nauka. 136 p.

Al-Jabri M. A. (1982). *Al-khitab al-ʻarabi al-muʻasir* [*Contemporary Arab* Discourse: A Critical and Analytical Study]. Beyrouth, 191 p.

Al-Jabri M. A. (1984). *Takvin al-ʻaql al-ʻarabi* [Structure of Arab Reason]. Beyrouth. 451 p.

Al-Jabri M. A. (2009). *Bina' al-ʻaql al-ʻarabi* [Building of Arab Reason]. Beyrouth. 573 p.

Hanafi H. (1982). *Al-dirasat al-islamiyya* [Islamic Studies]. Beyrouth, 1982. 346 p.

Al-Jabri M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris. x+462 p.

Wolfhart Heinrichs (1969). *Arabische Dichtung und griechische Poetik: Hāzim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beyrouth. 289 p.

*Muslim Theology of the Middle Ages*

# THE 'ARAB REASON' AND ITS GROUNDS IN THE BEDOUIN POETRY

**Abstract.** The term 'Arab reason', suggested by M. A. al-Jabiri, directly relates to the problem, which is being discussed among the Arabian intellectuals over the last hundred years, namely what you have to start with in the revival of the Arab world? The majority of ideologists is convinced that the first thing to do is to alter the minds and renounce the outdated cultural attitudes. To understand which of them hinder the expansion, one must reconsider the content of the fundamental forms, through which the functioning of culture in history operated and bring to light the dominant ones. These structures are not to be associated with the Islamic period of history. But for all that the origin of the Islamic civilization implied the break with the previous tribal living and Jahiliyya (ignorance), its principal constituents nevertheless continued in the new culture. The Bedouin poetry serves as one of such constituents, having fixed and propagated the organizational standards of life, specifics of mindset, of a world view and morale of nomads, as well as peculiar features of language with its logic and rhetorical technique.

**Keywords:** 'Arab reason', jahiliyya, Bedouin poetry, rhetoric, metaphor, analogy.

**Evgeniya A. FROLOVA,**
D. Sci. (Philos.), main research fellow,
Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy RAS
(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).
E-mail: ea-frol@yandex.ru

26.00.01 Теология
УДК 297.17
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68

**Т. К. Ибрагим**
Центр арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН,
г. Москва

# К ДИСКУССИИ ВОКРУГ ХАДИСА О СОТВОРЕНИИ АДАМА ПО ОБРАЗУ БОГА

**ИБРАГИМ Тауфик Камель –**
д-р филос. наук, гл. науч. сотр.
Центра арабских и исламских исследований,
Институт востоковедения РАН
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).
E-mail: nataufik@mail.ru

**Аннотация.** В статье представлен относительно полный перечень версий хадиса о сотворении Адама по образу Бога, причем как в суннитской традиции, так и в шиитской. Освещаются разные подходы к оценке аутентичности этих версий, а также их репрезентативные интерпретации в рамках ведущих школ теологической мысли классического ислама — калама, асаризма (ханбализма-таймиййизма), суфизма и фалсафы.

**Ключевые слова:** Аллах, Адам, творение, образ Бога, мусульманская теология, калам, асариты, суфизм, фалсафа, антропоморфизм.

**Для цитирования:** *Ибрагим Т. К.* К дискуссии вокруг хадиса о сотворении Адама по образу Бога // Ислам в современном мире, 2018; 4: 45–68;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68;

Статья поступила в редакцию: 12.09.2018

Статья принята к публикации: 10.11.2018

Хадис о создании Адама/человека по образу/форме (*сура*) Бога, служащий аналогом библейского свидетельства (Быт. 1: 26–27), является одним из самих дискутируемых в теологии классического ислама, будучи основным сакральным текстом касательно Божьего «образа». Антропоморфисты[1] буквалистски истолковывали его. Мутакаллимы же (как мутазилиты, так и ашариты-матуридиты) преимущественно ориентировались на иное прочтение главной версии хадиса, при котором слово «образ» не относится к самому Богу, и на аллегорическую интерпретацию «образа» в случае соотнесения с Ним. Против такого прочтения выступали и асариты-текстуалисты и склонные к аллегоризму суфийские теософы.

## 1. Версии хадиса

О Божьем создании Адама/человека «по образу/форме (*сура*) Бога» Сунна рассказывает не только в рамках повествования о сотворении Адама, но и в других контекстах, преимущественно в рамках предостережения от битья других по лицу и/или от оскорбительных высказываний о лице.

Собственно, хадис встречается в двух формулировках, а в асарах[2] дается еще одна формулировка, третья. Притом наиболее авторитетная из этих формулировок допускает двусмысленность, поскольку в ней фигурирует выражение *ʿала сурати-хи*, где притяжательное местоимение *хи*, в первом контексте, можно отнести и к Богу («по образу Его/Своему»), и к самому Адаму («по образу его»), а во втором контексте — и к Богу, и к битому/хулимому.

**а) «по образу Его/его»**

С такой формулировкой имеются следующие хадисы и асары.

(1) хадис от Абу Хурайры, в трех версиях:

(1.1) «Бог создал (*халака*) Адама по образу его/Его (*ʿала сурати-хи*), рост (*тул*) его — в шестьдесят локтей… И каждый, кто вступит в Рай, будет иметь [этот] образ Адама. С тех пор сложение (*халк*) [людей] не переставало уменьшаться»[3];

(1.2) «Бог создал Адама, и рост его — в шестьдесят локтей…»[4];

---

[1] О них см.: *Ибрагим Т.* Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак. 2011. № 2. С. 364–365.

[2] Под *асаром* здесь понимается высказывание сахабита или табиита, прямо не возводимое к самому Пророку.

[3] *Ал-Бухари*. Сахих. № 6227; *Муслим*. Сахих. № 7163/2841 (вторая цифра соответствует нумерации М. Ф. Абдалбаки); *Ибн Ханбал*. Муснад. № 8171. Здесь и ниже сборники хадисов, а также комментарии к ним цитируются по номеру хадиса (если нумерация сквозная), а тафсиры/комментарии к Корану — по номеру айата. При цитировании хадиса, фигурирующего в нескольких сводах, собственно его текст, если не оговорено иное, дается согласно первому из этих сводов.

[4] *Ал-Бухари*. Сахих. № 3326.

(1.3) «Бог создал Адама по образу его/Его, и рост его — в шестьдесят локтей…»[1].

(2) хадис от ал-Худри: [повествуя о своем небошествии (*ми‘радж*), Пророк сказал]: «… И вот мне [представился] Адам — в том же виде (*хай’а*), в каковом он был в тот день, когда Бог его создал по его/Его образу»[2].

(3) хадис от Абу Хурайры, в пяти версиях:

(3.1) «Если кто-нибудь из вас будет драться (*катала*) с другим, пусть избегает лица (*фа-л-йатаджаннаб ал-ваджх*), ибо Бог создал Адама по образу его/Его»[3];

(3.2) «Если кто-нибудь из вас будет бить (*дараба*), пусть избегает лица и пусть не говорит: “Да изуродует (или: да сделает некрасивым; араб. *каббаха*) Бог твое лицо и лицо того, на кого ты похож!”, ибо Бог (всевышен Он!) создал Адама по образу его/Его»[4];

(3.3) «Если кто-нибудь из вас будет драться, пусть избегает лица, ибо Бог создал Адама по образу его/Его лика (*‘ала сурати ваджхи-хи*)»[5];

(3.4) «…ибо Бог создал лик Адама по образу его/Его»[6];

(3.5) «Если кто-нибудь из вас будет бить своего раба, пусть избегает (*фа-л-йаттаки*) лица, ибо Бог создал Адама по образу Его самого (*‘ала сурати нафси-хи*)»[7].

---

[1] *Ад-Даракутни*. Китаб ас-Сифат. № 47; *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 43; *Ибн Манда*. Китаб ат-таухид. № 83.

Как пишет ал-Аскалани (ум. 1449) в комментарии к хадису, союз «и» призван подчеркнуть, что последующие слова о росте содержат новую, дополнительную информацию об Адамовом теле, не будучи разъяснением обозначения *сура*/«образ» (*ал-Аскалани.* Фатх ал-Бари. Т. 6. К № 3326). Такое разведение «образа» и «роста» в данном хадисе доминирует в комментаторской литературе, особенно при отнесении «образа» к самому Богу. Вместе с тем порой полагают, что в данном случае «образ» преимущественно подразумевает особый, великий рост — см., например: *Ибн Хузайма*. Кита бат-таухид. К № 44; *ат-Тиби*. Шарх. К № 4628. Ат-Тиби (ум. в 1342) ссылается на толкование Абу Сулаймана ал-Хаттаби (ум. в 998).

[2] *Ал-Байхаки.* Дала’ил ан-нубувва. Т. 2. С. 392. Со слабым иснадом (здесь и далее такое замечание об иснаде дается по оценке редактора цитируемого издания).

[3] *Муслим*. Сахих. № 6655/2612; *Ибн Ханбал*. Муснад. № 7323, 9962, 10732; *Ибн Ахмад*. Китаб ас-Сунна. № 496; *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 36, 40; *ал-Байхаки*. Ал-Асма’ ва-с-сифат. № 637–638. В третьем хадисе у Ибн Ханбала вместо *фа-л-йатаджаннаб* фигурирует синонимичное *фа-л-йаттаки*. У Ибн Ахмада, а также в некоторых версиях у Ибн Ханбала, ал-Байхаки и Ибн Хузаймы вместо *катала* («драться») фигурирует *дараба* («бить»).

Первую часть хадиса (без последующей фразы об Адаме) передает ал-Бухари (Сахих. № 2559), а в близких к последнему словах — Абу Дауд (Сунан. № 4493).

[4] *Ас-Санани*. Ал-Мусаннаф. № 17952; *Ибн Ханбал*. Муснад. № 7420, 9604; *Ибн Ахмад*. Китаб ас-Сунна. № 1071; *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 37–38; *ад-Даракутни*. Китаб ас-Сифат. № 44, 46; *ал-Байхаки*. Ал-Асма’ ва-с-сифат. № 639. В целом иснады всех указанных версий считаются хорошими.

О сокращенной версии хадиса (т. е. без упоминания о битье по лицу) см.: *Ибн Ахмад*. Китаб ас-Сунна. № 1068; *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 35; *Ибн Хиббан*. Ал-Ихсан. № 5710. Такую версию от Абу-Хурайры приводит и ал-Бухари в сборнике *ал-Адаб ал-муфрад* (№ 173), но без дальнейшего возведения к Пророку.

[5] *Ибн Абу Асим*. Ас-Сунна. № 528, с надежным (*сахих*) иснадом; *ат-Табарани*. Ал-Му‘джам ал-аусат. № 7850.

[6] *Абу Йала*. Ибтал ат-та’вилат. № 65, с надежным иснадом. От табиита Катады похожий хадис с такой концовкой приводит ас-Санани (ал-Мусаннаф. № 17950), но в одной рукописи, как указывает редактор текста, отсутствует слово «лик». Отметим также, что в некоторых версиях хадиса № 3 (в частности, у Муслима) Катада фигурирует в цепочке передатчиков хадиса от Абу Хурайры.

[7] *Абу Йала*. Ибтал ат-та’вилат. № 70. Иснад слабый.

(4) хадис от Ибн Умара: «Не хулите (*ла тукаббиху*) лица[1], ибо Бог создал Адама по образу его/Его»[2].

(5) хадис анонимный: «Не говорите: “Кто-то — уродлив (*кабих*)”, ибо …»[3]

(6) асар от Убайда ибн Умайра: «Пятница — лучший день [недели]: в этот день Бог… создал его (Адама) — создал его по подобию (*‘ала мисл*) образа его/Его (*сурати-хи*)»[4].

(7) асар от Ибн Аббаса: «Наиболее почтенный (*акрам*) у Бога — это Адам: его создал рукой Своей, ему даровал (*нахала*) образ его/Свой, в него вдохнул от духа Своего…»[5]

**б) “по образу Всемилостивого”**

Эта формулировка (араб. *‘ала сурат ар-Рахман*)[6], четко гласящая о создании Адама/человека по Божьему образу, встречается в трех хадисах.

(1) хадис от Ибн Умара, в двух версиях:

(1.1) «Не хулите лицо, ибо Бог создал Адама по образу Всемилостивого»[7];

(1.2) «… ибо Адамов сын [т.е. человек] был создан…»[8]

(2) хадис от Абу Хурайры, в трех версиях:

(2.1) «Кто станет драться, пусть избегает (*фа-л-йаджтаниб*) лица, ибо образ лика человека (*сурат ваджх ал-инсан*) — по образу лика (*‘ала сурат ваджх*) Всемилостивого»[9];

(2.2) «…ибо образ (*сура*) человека — по лику (*‘ала ваджх*) Всемилостивого»[10];

(2.3) «…ибо образ (*сура*) человека — по образу (*‘ала сурат*) Всемилостивого»[11].

(3) хадис от Аты. «Не подобает хулить/уродовать(*ла йукаббаху*) лицо, ибо Адамов сын был создан по образу Всемилостивого»[12].

---

[1] То есть: «Не говорите, что лицо — некрасиво/*кабих*»; или: «Не взывайте к Богу, чтобы Он сделал лицо некрасивым». См.: *Ибн Манзур*. Лисан ал-‘араб. Т. 2. С. 552 (ст. *к-б-х*).

[2] *Ибн Абу Асим*. Ас-Сунна. № 530 (иснад — слабый).

[3] *Ас-Самарканди*. Тафсир. Т. 3. Коран, 38: 75.

[4] *Ат-Табари*. Тарих. Т. 1. С. 115. Слабый иснад — см.: *Он же.* Да‘иф Тарих ат-Табари. Т. 6. С. 71.

[5] *Абу Йала*. Ибтал ат-та’вилат. № 69. Слабый иснад.

[6] *Ар-Рахман* — второе (наряду с *Аллах*ом) кораническое собственное имя Бога, по другому толкованию — Его эпитет.

[7] *Ибн Ахмад*. Китаб ас-Сунна. № 498, 1076; *Ибн Кутайба*. Та’вил мухталиф ал-хадис. С. 413 (К № 60); *ал-Байхаки*. Ал-Асма’ ва-с-сифат. № 640; *ад-Даракутни*. Китаб ас-Сифат. № 48; *Ибн Батта*. Ал-Ибана. № 185.

[8] *Ибн Абу Асим*. Ас-Сунна. № 529; *Ибн Батта*. Ал-Ибана. № 190; *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 41; *ат-Табарани*. Ал-Му‘джам ал-кабир. № 13580.

[9] *Ибн Абу Асим*. Ас-Сунна. № 533.

[10] *Ибн Ахмад*. Китаб ас-Сунна. № 1243.

[11] *Ад-Даракутни*. Китаб ас-Сифат. № 49.

[12] *Ибн Хузайма*. Китаб ат-таухид. № 42.

Заметим, что в приведенной выше версии (1.2) этот Ата фигурирует как передатчик хадиса от Ибн Умара.

**в) "по образу Моему"**

Данная формулировка наличествует только в одном асаре — от Ибн Аббаса, но с двумя версиями:

(1.1) когда камень был дарован Моисею[1], то он в сердцах на докучательства соотечественников бросил: «Пейте, ослы!»; и тут Бог сделал ему внушение: «Как ты мог обозвать ослами творения Мои, коих я создал наподобие образа Моего (*ʻала мисл сурат-И*)?!»[2];

(1.2) …«…создал по образу Моему (*ʻала сурат-И*)»[3].

В авторитетных сводах хадисов у шиитов-имамитов встречается лишь версия «Бог создал Адама по его/Его образу», притом либо без указания контекста[4], либо в контексте увещевания человека, хулившего лицо другого[5]. Но некоторые авторы воспроизводят и формулу «по образу Всемилостивого»[6].

К неким антропоморфистам возводят версию о том, как Бог, взглянув в зеркало, узрел Свой образ — по нему Он и создал Адама[7].

Особняком стоит учение бывшего мутазилита Ахмада ибн Хабита (или Хаита, ум. в 232/[846–847]) о двух божествах — извечном (*кадим*), каковым выступает Бог (*ал-Илах*), и сотворенном (*махлук*), каковым выступает Иисус Христос. Именно Бог-Иисус подразумевается в хадисе о Божьем создании Адама по Его образу (или по образу ар-Рахмана)[8].

## 2. Об аутентичности

1. Хадисы с формулой «по образу его/Его обычно принимаются за аутентичные, поскольку они переданы авторами «Двух Сахихов» (№ 1.1 и 3.1). Вместе с тем отдельные богословы порой скептически отзываются о них. В частности, ашарит ал-Джувайни (ум. 1085) пишет, что хадис с означенной формулой не встречается в авторитетных сводах (*ас-сихах*; *ал-машахир мин ас-сихах*)[9]. Также и ашариты Ибн Фурак (ум.

---

[1] Во время сорокалетнего странствования из камня извлекли воду. См.: Коран, 2: 60.

[2] *Ибн Батта*. Ал-Ибана. № 191; *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. № 85. У обоих — со слабым иснадом.

[3] *Ибн Кутайба*. Та'виль мухталиф ал-хадис. С. 414–415 (К № 60).

[4] *Ал-Кулайни*. Усул ал-Кафи. С. 96 (анонимно).

[5] *Ас-Садук*. Ат-Таухид. С. 152–153 (два хадиса от имамов Али и ар-Риды).

[6] См., например: *аш-Ширази*. Ал-Хикма ал-мутаʻалийа. Т. 7. С. 5; *Он же*. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Т. 1. С. 107–108, 187; *ал-Хумайни*. Ал-Арбаʻун хадисан. С. 702 (К № 38).

[7] См.: *Ибн Абу ал-Хадид*. Шарх Нахдж ал-балага. Т. 3. С. 225.

[8] См.: *Ал-Багдади*. Ал-Милал ва-н-нихал. С. 115; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М.: Наука, 1984. С. 67.

[9] *Ал-Джувайни*. Китаб ал-Иршад. С. 142; *Он же.* Аш-Шамил. С. 560. Возможно также, что дошедшие до него версии сводов ал-Бухари и Муслима не содержали означенного хадиса.

1015) и ар-Рази (ум. 1209), как увидим ниже (в № 4), выдвигают толкования, идущие вразрез с хадисом № 1.1.

Об имаме Малике (ум. 795) передают, что он предостерегал от распространения хадиса о создании Адама по образу его/Его[1]. Но некоторые находят слабое звено в иснаде этого предания о нем[2]. Согласно другому предположению, Малик опасался вульгарного, буквально антропоморфического, толкования такого рода хадисов[3], или же для него аутентичность хадиса не была установлена (*лам йасбут ʻинда-ху*)[4]. Последнее объяснение нам представляется более правдоподобным, и скорее в его пользу свидетельствует факт отсутствия означенного хадиса в Маликовом своде.

2. В отличие от хадисов первой группы, версии с формулой «по образу Всемилостивого» не вошли не только в шестикнижную Сунну, но и в авторитетные своды ранних авторов, таких как Малик, Ибн Ханбал (ум. в 855), ад-Дарими (ум. в 868), ас-Санаани (ум. в 826) и Ибн Абу Шайба (ум. в 849).

Аутентичность их сомнительна не только для оппонентов текстуализма, но и для отдельных его приверженцев. Еще Ибн Кутайба (ум. в 889) писал, что указанную формулу ввели некоторые [передатчики хадисов], дабы подтвердить правильность отнесения к Богу местоимения *хи* в аутентичном хадисе с формулой *ʻала сурати-хи*[5]. А Ибн Хузайма (ум. 923) выявил три дефекта в иснаде хадиса с формулой «по образу Всемилостивого» (№ 1.2 и 3.1).

Во-первых, в версии 1.2 табиит Ата ибн ас-Саиб возводит хадис к сахабиту Ибн Умару, а версия 3 –*мурсал* (т. е. без возведения к кому-либо из сахабитов)[6].

Во-вторых, в иснаде хадиса 1.2 фигурирует: …<ал-Амаш<Хабиб ибн Абу Сабит<Ибн Умар). Ал-Амаш же [известен как] *мудаллис*[7], и здесь он не упоминает, что [лично] он слышал [слова хадиса] от Хабиба.

В-третьих, сам этот Хабиб — также *мудаллис*, и неизвестно, слышал ли он [лично слова хадиса] от Аты[8].

Текстуалист ал-Албани (ум. в 1999)[9] указывает и на такой изъян: от ал-Амаша хадис передает Джарир ибн Абдалхамид, о котором аз-Захаби (ум. в 1348)[10] сообщает, что к концу жизни стал терять память[11].

---

[1] *Ал-Укайли*. Китаб ад-ду‘афа’ ал-кабир. № 806.

[2] *Ал-Албани*. Силсилат ал-ахадис. К № 1176.

[3] *Ибн Абдалбарр*. Ат-Тамхид. Т. 7. С. 150; *Ибн Рушд (дед)*. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 402.

[4] *Аз-Захаби*.Сийар а‘лам ан-нубала’. Т. 8. С. 104.

[5] *Ибн-Кутайба.* Та’вил мухталиф ал-хадис. С. 413 (К № 60).

[6] Такое разногласие в передаче хадиса многие хадисоведы считают изъяном.

[7] То есть подтасовщик: создает ложную видимость прямого получения хадиса от соответствующего информатора, вместо положенного оборота типа «он мне сообщил» употребляя такие обороты, как «он сказал» (*кала*) или «[передают] от» (*ʻан*).

[8] *Ибн Хузайма.* Китаб ат-таухид. К № 42.

[9] *Ал-Албани.* Силсилат ал-ахадис. К № 1176.

[10] *Аз-Захаби.* Мизан ал-и‘тидал. Т. 1. № 1398.

[11] См. также: *ал-Байхаки*. Ас-Сунан ал-кубра. К № 11466.

К первому замечанию Ибн Хузаймы добавляют, что Атаи вовсе [лично] не слышал [хадисы] от Ибн Умара[1].

Также дефектен иснад версии от Абу Хурайры (№ 2.1). Здесь одним из передатчиков выступает Ибн Лахиа (*Абдаллах ибн Лахи'а*), который считается малонадежным[2].

Отвергая формулу «по образу Всемилостивого», ашариты Ибн Фурак (ум. в 1015)[3] и ал-Мазири/Мазари (ум. в 1141)[4] полагают, что ее передатчики, отнеся к Богу местоимение *хи* в аутентичном хадисе о создании Адама «по образу его/его», стали воспроизводить этот хадис не буквально, но по смыслу, в результате чего и появилась означенная формула.

Вместе с тем многие текстуалисты считают хадис с данной формулой заслуживающим доверия. При этом к Ибн Ханбалу и Ибн Рахавайху (ум. в 853) возводят утверждение об аутентичности этой версии[5]. Также в смысле склонности к признанию ее аутентичности можно понять комментарии аз-Захаби[6] и ал-Аскалани[7]. Однозначно о ее достоверности говорится в атрибутируемом ал-Газали трактате «Ниша светов»[8] и у философа-теософа имамитского направления Садраддин аш-Ширази (Мулла Садра, ум. в 1640)[9].

В доказательство достоверности рассматриваемой формулы и/или корректности отнесения к Богу местоимения *хи* в выражении "по образу его/Его" порой ссылаются на соответствующее Библейское свидетельство[10].

По теософу Ибн Араби (ум. в 1240), аутентичность означенной версии хадиса, если она и не установлена (глаг. *сахха*) хадисоведческим путем (*мин тарик ахл ан-накл*), но все же таковая установлена путем [мистического] откровения (*кашф*)[11].

---

[1] *Ал-Аскалани*. Тахзиб ат-Тахзиб. Т. 3. С. 103 (со ссылкой на Ибн Ханбала и Ибн ал-Мадини).

[2] *Ал-Албани*. Силсилат ал-ахадис. К № 1175. Об Ибн Ляхие см. также: *ал-Аскалани*. Тахзиб ат-Тахзиб. Т. 2. С. 411–414.

[3] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 21.

[4] *Ал-Мазири*. Ал-Му'лим би-фава'ид Муслим. Т. 3. С. 299.

[5] *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. № 3, 68, 73; *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 443. См. также в списке источников работы современников-текстуалистов — Х. ат-Тувайджири, А. ад-Дувайш, Х. ал-Ансари, С. Ал-Алван.

[6] *Аз-Захаби*. Мизан ал-и'тидал. Т. 2. № 4090.

[7] *Ал-Аскалани*. Фатх ал-Бари. Т. 5. К Б 2559. Но корректность мнения последних двух авторов, как и самого предания об указанной позиции Ибн Ханбала, спорна — см.: *ал-Албани*. Силсилат ал-ахадис. К № 1176. С атрибутируемой Ибн Ханбалу позицией, заметим, трудно согласовать, среди прочего, и тот факт, что хадисовед не включил в свой свод версию с данной формулой.

[8] *Ал-Газали*. Мишкат ал-ануар. С. 302.

[9] *Аш-Ширази Садраддин*. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Т. 1. С. 187.

[10] В том числе текстуалисты; см., например: *Ибн Кутайба*. Та'вил мухталиф ал-хадис. С. 414; *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 374, 451; *ат-Тувайджири*. 'Акыдат ахл ал-иман. С. 31.

[11] *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа. Т. 1. С. 164.

## 3. Толкования при отнесении *хи* к Адаму

Интерпретация термина *сура*/«образ» в выражении *ʻала сурати-хи* варьируется в зависимости от идентификации местоимения *хи*, которое относят либо 1) к Адаму, либо 2) к конкретному человеку, иному нежели Адам, либо 3) к Богу. Первая и вторая версия идентификации характерны для мутакаллимов, третья — для текстуалистов, фаласифа и суфийских теософов[1].

В случае первой идентификации хадисы гласят: Бог создал Адама в его (Адамовом) образе. Для мутакаллимов такая идентификация — наиболее приемлемая, поскольку она идет в русле общего лексического принципа, по которому местоимение должно относиться к ближайшему существительному[2]. В рамках данного подхода выдвигаются следующие разъяснения.

1. После грехопадения и изгнания из Рая/неба Господь, пощадив Адама, сохранил за ним первозданный образ, а не видоизменил к худшему, как таковое произошло со[другими виновниками грехопадения] — змием и павлином[3]. По мнению текстуалиста Ибн Кутайбы, из выдвигаемых толкований данная версия является наиболее адекватной и меньше всего вызывает неодобрения[4].

2. Бог создал Адама в завершенном образе, а не через стадии, которые проходят его потомки — капля семени (*нутфа*), сгусток крови (*ʻалака*) и кусок мяса (*мудга*)[5], а потом ребенок, отрок, юноша и взрослый[6]. Текстуалист Ибн Манда (ум. в 1005) наилучшей из интерпретаций считает ту, по которой Адам не прошел этапы детства, юности, зрелости и старости[7].

Согласно Ибн Фураку, Ибн Рушду-деду[8] (ум. в 1126) и ар-Рази, этот довод направлен против материалистов (*ахл ад-дахр*; *дахрийя*), полагающих, что человек непременно возникает от спермы[9].

---

[1] Обращает на себя внимание тот факт, что и у ал-Бухари (ум. в 870), и у Муслима (ум. в 875) версии хадиса помещены не в главах, посвященных атрибутам Бога, а в других — о пророках, этикете, Рае. Скорее всего, оба видных хадисоведа не склонялись к третьей идентификации.

[2] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 25; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 113. В комментариях к хадису в контексте о сотворении Адама Ибн Хиббан (ум. 965) относит местоимение *хи* к Адаму (*Ибн Хиббан*. ал-Ихсан. № 6296), а в контексте о битье лица — к битому (№ 5605).

[3] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 23; *ал-Багдади*. Усул ад-дин. С. 76; *ал-Байхаки*. Ал-Асма' ва-с-сифат. К № 636; *ал-Джувайни*. Аш-Шамил. С. 560–561; *Ибн Рушд* (дед). Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 403; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 113.

[4] *Ибн Кутайба.* Та'виль мухталиф ал-хадис. С. 414 (к № 60).

[5] Об этих этапах формирования ребенка в утробе матери и говорится в айатах 22: 5 и 23: 14.

[6] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 23; *ал-Багдади*. Усул ад-дин. С. 76; *ал-Байхаки*. Ал-Асма' ва-с-сифат. К № 636; *ал-Джувайни*. Аш-Шамил. С. 560 (сокращенно); *Ибн Рушд (дед)*. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 403–404; *Ибн ал-Джаузи*. Даф' шубах ат-ташбих. С. 145–146; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 114. У ал-Байхаки и Ибн ал-Джаузи данная интерпретация возводится к ал-Хаттаби.

[7] *Ибн Манда*. Китаб ат-таухид. К № 83.

[8] То есть дед философа Ибн Рушда (ум. в 1198).

[9] См. примеч. 5 на данной стр.

3. Образ Адама создан исключительно Богом — не в продолжение определенного времени и не под влиянием природных сил земных тел и/или небесных сфер, как о том учат натуралисты (*таба'и'ийун*), астрономы (*мунаджжимун*); философы (*фаласифа*) и медики (*атиббa'*)[1].

4. Бог придал Адаму сразу завершенный образ в отношении таких качеств, как знание, могущество и тому подобное[2].

У приверженцев этой интерпретации *сура* в означенных хадисах понимается не в смысле физического облика (араб. *хай'а*, *шакл*), а как *сифа*, «качество, свойство». Во втором значении это описание толкуется и в рамках двух нижеследующих версий.

5. Образ Адама, т. е. совокупность его качества и свойства, целиком принадлежат Богу как творцу, а не частично человеку, как об этом утверждают кадариты (т. е. мутазилиты), приписывающие ему сотворение некоторых своих качеств — [волеизъявительных][3].

Как объясняет Ибн Фурак, а вслед за ним и Ибн Рушд-дед, в выражении типа «Разъясни мне это дело *'аля сурати-хи* (по его образу)» подразумевается: «… целиком и полностью, не оставляя ничего» (*'ала ал-истифа' ва-л-истикса' дуна ал-истибка'*).

6. Адам создан в соответствии с извечно предопределенной ему судьбой — быть блаженным (*са'ид*), спасенным или же несчастным, обреченным (*шаки*)[4].

7. Адам создан по ранее уготованному для него образу. Такое мнение Ибн Кутайба приводит от имени некоторых [мутакаллимов][5], а ханбалит Абу Йала (ум. в 1066) возводит его к некоему басрийскому мухаддису и к Абу Сауру (ум. в 854)[6].

Ханафит-суфий ал-Калабази (ум. ок. 990) приводит три толкования. Второе из них аналогично первой из указанных выше интерпретаций. Первое же и третье суть следующие.

8. Бог создал Адама в том завершенном образе, в котором он потом и почил, т. е. без прохождения и предыдущих этапов, и последующих (старость).

---

[1] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 24; *Ибн Рушд (дед)*. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 404; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 114.

[2] *Ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 114–115; см. также: *Абу Йала*. Ибталат-та'вилат. К № 71.

[3] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 28; *Ибн Рушд (дед)*. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 404; *ал-Аскалани*. Фатх ал-Бари. Т. 11. К № 6227.

[4] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 28; *Ибн Рушд (дед)*. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16. С. 404; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 115. В подтверждение данного толкования Ибн Фурак ссылается на известный хадис о споре Адама и Моисея, ар-Рази — на хадис об определении счастья и несчастья человека еще в утробе матери.

[5] *Ибн Кутайба.* Та'вил мухталиф ал-хадис. С. 412.

[6] *Абу Йала*. Ибталат-та'вилат. № 75–77. Как сказано здесь, данное мнение об Адамовом прообразе Абу аш-Шайх возводит к Ибн Ханбалу. В действительности же оно принадлежит не ему, а Абу Сауру, которого сам Ибн Ханбал порицал именно за это.

9. Адаму был дан особый образ — с вариативными модусами (ед. *хал*), что позволяет ему быть, например, как повинующимся, так и ослушником. В этом плане Адам/человек отличается от других существ: в частности, от ангелов, способных только на повиновение, или от демонов, способных только к ослушанию[1].

Близкая к интерпретации № 8 версия имеется у шиита-имамита аш-Шарифа ал-Муртады (ум. в 1044): Адам создан в образе, в котором он потом почил, без какого-либо изменения — увеличения или уменьшения — в его состоянии. Автор упоминает два других объяснения, которые фактически тождественны версиям № 2 и № 3[2].

В шиитских источниках встречаются еще две интерпретации.

10. Бог создал Адама по его образу, который Он начертил (*саввар*) на Свято хранимой скрижали (*ал-Лаух ал-махфуз*)[3]. Приводя такое предание, Ибн Таус (ум. в 1266) сообщает, что оно содержится в «Свитках (*сухуф*) Идриса/Еноха», а некоторые мусульмане-антропоморфисты опустили концовку: «который Он начертил…» [, отнеся к Богу местоимение *хи*].

11. Адам создан без какого-либо прообраза, в отличие от обычных людей, которым в материнских утробах ангелы придают некоторый предшествующий образ: в случае зародыша мужского пола — образ кого-нибудь из его предков-мужчин, вплоть до самого Адама; а для женского пола — образ кого-нибудь из предков-женщин, вплоть до самой Евы[4].

Все такие интерпретации, как и саму означенную идентификацию местоимения *хи*, текстуалиты считают неудовлетворительными. Касательно лексического аргумента в пользу данной идентификации Абу Йала замечает, что местоимение необязательно относится к ближайшему. Об этом свидетельствует, например, айат 48: 9 («чтобы вы уверовали в Бога, посланника Его, …возносили Ему хвалу утром и вечером»), в котором второе местоимение *ху* представляет не ближайшего (посланника), а отдаленного (Бога). Так обстоит дело и в случае высказывания типа «У кого-то родился сын, похожий на него»[5].

Как пишет Ибн Таймиййа (ум. в 1328), в первые три века исламской истории все *салаф*ы единогласно относили к Богу местоимение *хи*, и лишь позже, после распространения джахмизма, к иной идентификации склонились отдельные видные представители «людей Сунны», в частности Абу Саур, Ибн Хузайма и Абу аш-Шайх (ум. в 979); но

---

[1] *Ал-Калабази*. Бахр ал-фава'ид. С. 77–78.

[2] *Аш-Шариф ал-Муртада*. Танзих ал-анбийа'. С. 176–177; см. также: *ал-Маджлиси*. Бихар ал-ануар. Т. 2 (Ч. 4). С. 262–263. Ал-Муртада упоминает также о двух альтернативных идентификациях местоимения *хи*.

[3] *Ибн Тауус*. Са'д ас-су'уд. С. 33–34.

[4] *Ал-Джазаири*. Нур ал-барахин. Т. 1. С. 264, в примечании редактора издания; как следует из других источников, такую версию выдвинул сам ал-Джазаири (ум. в 1701) в другом сочинении — см.: *ал-Бахрани*. Ал-Каул аш-шарих. Т. 1. С. 310.

[5] *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. К № 71.

большинство религиозных авторитетов и прочих приверженцев Сунны упрекали таковых за это[1].

Кроме того, все подобного рода толкования «образа» могут претендовать на адекватность лишь в отношении первого контекста хадисов (о сотворении Адама), но никак не второго (о хулении/битье лица)[2]. И даже применительно к первому контексту указанные толкования неудовлетворительны.

Так, первой версии интерпретации противоречит рассказ, по которому голова низведенного из Рая Адама почти касалась неба, а Бог, вняв жалобе земли на этот груз, сократил Адамов рост[3]. Более того, сами предания о Божьем изменении облика змия и павлина не заслуживают особого доверия[4].

Что касается версии о создании Адама в завершенном образе, без предшествования семенной капли, сгустка крови и т. д., то она уязвима, поскольку оппонент может сослаться на [коранические свидетельства о] предшествовавшем [веществе] — земле/прахе (*тураб*), глине (*тин*) и [сухой] звонкой [глине] (*салсал*)[5]. К тому же сотворение не из семенной капли не представляет собой отличительного свойства Адама, ибо на этот манер возникли также ангелы и Иисус Христос[6].

Нет ничего специфического для Адама и в том аспекте, о котором говорится в пятой и шестой интерпретациях[7]. А интерпретация № 4 не согласуется, среди прочего, с преданием, согласно которому в течение сорока дней Адам пролежал в качестве бездыханного тела[8].

Версия о прообразе отвергается на том основании, что Бог не творит по какому-либо образцу[9].

## 4. Толкования при отнесении *хи* к другому человеку

В рамках такой идентификации выдвигаются два толкования.
1. Первое толкование преимущественно касается мотива о наставлении относительно хулы/битья лица. В его пользу приводят сведения об обстоятельствах хадиса. Как передают, Пророк, проходя мимо человека,

---

[1] *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 373–376.

[2] Там же. С. 434–435, 441.

[3] *Абу Йала*. Ибталат-та'вилат. № 71.

[4] *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 454.

[5] Там же. Т. 6. С. 456.

[6] *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. К № 71.

[7] Там же; *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 470 (о версии № 6).

[8] *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. С. 456–457.

[9] *Ибн Кутайба*. Та'вил мухталиф ал-хадис. С. 412; *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. К № 57 и 72; *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмийя. Т. 6. С. 534, 438–439. В последних двух источниках приводятся и другие возражения.

который кулаком бил по лицу другого (версии: своего сына или раба), произнес: «Да изуродует (сделает некрасивым) Бог твое лицо и лицо того, на кого ты похож!» Значит, местоимение *хи* подразумевает того битого [как Адамова сына вообще]. Называя конкретно Адама, Пророк хотел напомнить, что лицо битого — такое же, какое было у Адама, праотца всех пророков и благоверных; поэтому оскорбление конкретного человека задевает и всех таковых[1].

Данной версии придерживаются и отдельные текстуалисты — например, Ибн Хузайма[2] и Ибн Манда[3].

2. Согласно второй интерпретации, местоимение *хи* просто относится к некоему человеку, попавшему Пророку на глаза. Указанием же на сходство данного человека с Адамом по образу Пророк опровергает утверждение о другом образе Адама, в частности — о якобы его огромном росте, до самого неба[4].

Такое толкование, заметим, заодно ставит под сомнение и аутентичность приведенного у ал-Бухари и Муслима хадиса об Адамовом росте в шестьдесят локтей.

Критикуя данную идентификацию, текстуалисты, естественно, и здесь ссылаются на версию хадиса — «по образу Всемилостивого». Высказывают также сомнение в достоверности указанного дополнения/уточнения об обстоятельствах[5], что делает некорректным отнесение местоимения *хи*к некоему третьему.

А первая версия объяснения упоминания именно об Адаме несостоятельна, ибо среди Адамовых потомков есть такие, кто еще более достойный, нежели Адам (в частности — Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад) и которые более заслуживали бы здесь упоминания[6].

И еще: было бы предостережение от хулы/битья лица связано со схожестью с Адамовым лицом, таковое распространялось бы на все прочие органы человека![7]

Вторая же версия, возражает Ибн Таймиййа, идет вразрез со свидетельством «Двух Сахихов» о росте Адама в 60 локтей[8].

---

[1] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 22; *ал-Байхаки*. Ал-Асма’ ва-с-сифат. К № 638; *ал-Джувайни*. Аш-Шамил. С. 560; *Ибн ал-Джаузи*. Даф‘ шубах ат-ташбих. С. 144–145; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 111. В версиях у ал-Байхаки и ар-Рази не говорится об обстоятельствах, у ал-Байхаки нет последующего объяснения. Заметим, что упомянутые выше шиитские версии (от ас-Садука) начинаются с рассказа о таких обстоятельствах.

[2] *Ибн Хузайма*. Китабат-таухид. К № 40.

[3] *Ибн Манда*. Китабат-таухид. К № 84.

[4] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 24; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 111–113. Здесь означенное предание о великом росте Адама связывается с именами Каба ал-Ахбара (ум. в 652–655) и Вахба ибн Мунаббиха (ум. в 728 или 732) — иудеев, перешедших в ислам.

[5] *Ибн Кутайба*. Та’вил мухталиф ал-хадис. С. 412 (к № 60; нечетко); *Ибн Таймиййа*. Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 424.

[6] *Абу Йала*. Ибталат-та’вилат. К № 70; *Ибн Таймиййа*. Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 424.

[7] *Ибн Таймиййа*. Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 429–430.

[8] Там же. С. 430–432.

## 5. Толкования при отнесении *хи* к Богу

1. Первое толкование, выдвинутое аллегористами при такой идентификации местоимения *хи*, исходит из уже упомянутого понимания «образа» (*сура*) как качества/свойства (*сифа*): Бог возвысил Адама/человека как над неодушевленными предметами и животными, наделив его атрибутами, схожими со Своими (жизнью, знанием, могуществом, волей, речью, слухом и зрением), так и над ангелами, которым Он повелел преклониться перед Адамом[1].

О такой интерпретации (но без упоминания о преклонении ангелов) передают ал-Аскалани[2] (ум. в 1449) и ал-Айни (ум. в 1451)[3] Впоследствии именно эта версия чаще всего встречается в каламском толковании означенного хадиса при отнесении местоимения *хи* к Богу.

В близком к последнему смысле данный хадис истолковывается и философом Ибн Рушдом (ум. в 1198)[4].

Исходя из версии «по образу Всемилостивого (*ар-Рахман*)», некоторые говорят о наделении человека именно Божьим свойством милосердия (*ар-рахма*)[5].

Толкование Ибн Фураком и другими ашаритами хадиса в смысле наделения человека общими с Богом некоторыми атрибутами совершенства захирит Ибн Хазм (ум. 1064) квалифицирует как еретическое уподобление тварного Творцу[6]. Как бы отвечая на эту критику, ар-Рази замечает, что определенное сходство с Богом по некоторым качествам никак не означает сходства с Ним в плане божественности[7].

2. Согласно другой интерпретации, «образ» следует брать в собственном, первичном смысле слова, но этот образ описан как «образ Бога», чтобы подчеркнуть его возвышенность: наподобие того, как в Коране, например, храм Кааба именуется «домом Бога» (2: 125; 22: 26), явленная самудитам верблюдица — «верблюдицей Бога» (11: 64; 91: 13), вдохновенный в Адама или в Деву Марию дух — «духом Моим/Нашим» (15: 29; 21: 91)[8]. Следует отметить, что такое толкование разделяют также

---

[1] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 25; *Ибн ал-Джаузи*. Даф‘ шубах ат-ташбих. С. 147. У ал-Джувайни (аш-Шамиль. С. 561) говорится об особых знаниях, которыми Бог отметил Адама; у ар-Рази (Асас ат-такдис. С. 115) — о преимуществе Адама/человека в плане умопостижения и способности изобретения ремесел.

[2] *Ал-Аскалани.* Фатх ал-Бари. Т. 11. К № 6227.

[3] *Ал-Айни.* ‘Умдат ал-Кари. Т. 22. К № 6227.

[4] *Ибн Рушд.* О методах обоснования принципов вероучения. // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 615.

[5] См.: *ал-Хайтами*. Ал-Фатава ал-хадисиййа. С. 290.

[6] *Ибн Хазм.* Ал-Фисал. Т. 2. С. 351.

[7] *Ар-Рази.* Асас ат-такдис. С. 115.

[8] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 25–26; *ал-Байхаки*. Ал-Асма’ ва-с-сифат. К № 639; *ал-Джувайни*. Аш-Шамил. С. 561; *Ибн ал-Джаузи*. Даф‘ шубах ат-ташбих. С. 146; *ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 115 (без примеров).

текстуалист Ибн Хузайма[1] и захирит Ибн Хазм[2]. В этом смысле высказывается также шиитский имам ал-Бакир (ум. в 733)[3].

В рамках указанной интерпретации порой уточняют: возвышенность (*шараф, та'али, карама…*) этого образа заключается в том, что он не имел прецедента (*мисал сабик*), не есть воспроизведение предшествующего образа, но Бог инициировал (глаг. *ибтада'а*) Адамов образ, в отличие от всех образов последующих людей, которые создаются по этому образцу[4].

По другому объяснению[5], означенная возвышенность связана с прекраснейшем сложением (*ахсан такуим*) человека, которое отмечено в айате 95: 4 и в смысле которого порой истолковываются слова айата 17: 70 — «Воистину Мы отметили сынов Адама почетом (глаг. *каррама*)».

3. Ар-Рази, со ссылкой на ал-Газали (ум. 1111), приводит и такое объяснение. В строгом смысле слова «человек» (*ал-инсан*) не есть конкретное его телосложение (*бунйа*), а нечто совсем не телесное, которое связано с телом не как с вместилищем, но лишь в плане управления (*тадбир*, *тасриф*) им[6]. Посему слова о создании Адама по образу Бога означают, что сущность (*зат*) Адама [, его душа (*рух*),] соотносится с его телом на манер отношения Бога к миру[7].

В своем комментаторском труде тот же ар-Рази дает несколько иную формулировку: Бог сделал Адама наместником (*халифа*) Своим[8] — чтобы распоряжаться всеми земными телами, подобно тому как власть Всевышнего распространяется на весь мир[9]. Об Адамовом «образе» как наместничестве говорили еще ал-Газали[10] и ал-Баталйауси[11] (ум. в 1127), и впоследствии такая интерпретация, сочетающаяся с первой, широкое распространение получит особенно в суфийской среде.

---

[1] *Ибн Хузайма.* Китаб ат-таухид. К № 42.

[2] *Ибн Хазм.* Ал-Фисал. Т. 2. С. 350–351.

[3] См.: *ал-Кулайни*. Усул ал-Кафи. С. 96.

[4] *Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис. С. 26; *ал-Байхаки*. Ал-Асма' ва-с-сифат. К № 639; *Ибн ал-Джаузи*. Даф' шубах ат-ташбих. С. 146.

[5] *Ал-Джувайни*. Аш-Шамил. С. 561.

[6] Для души тело служит не вместилищем (ибо пребывает в нем не на манер нахождения воды в посуде, черноты — в черном или знания — в знающем), а инструментом.

[7] *Ар-Рази*. Асас ат-такдис. С. 116. Ар-Рази не называет конкретного сочинения ал-Газали. О близком рассуждении последнего см.: *ал-Газали*. Раудатат-талибин. С. 128–129.

Опровергая Газалиеву интерпретацию, Ибн Таймиййа (Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 567–568) несколько упрощенно истолковывает данные слова о статусе души в теле, считая их, например, противоречащими учению о предшествовании души телу или о ее посмертном существовании.

[8] Как «*халифа* на земле» Адам описывается в айате 2: 30. Согласно некоторым теологам, включая Ибн Таймиййу (Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 589–590), наименование *халифа* означает «преемник/заместитель» умершего или отсутствующего, а поэтому эпитет *халифат Аллах* некорректно прилагать к кому-либо из творений.

[9] *Ар-Рази.* Тафсир. Т. 1. С. 132 (к 1: 1).

[10] *Ал-Газали.* Ихйа'улум ад-дин. Т. 4. С. 306–307.

[11] *Ал-Баталйауси.* Ал-Инсаф. С. 184.

4. Текстуалист Абу Йала упоминает еще о двух толкованиях, даваемых аллегористами в связи с формулой «по образу Всемилостивого». Согласно некоторым теологам, «Образ» здесь соотносится с Богом как его дарителем — как, например, данный дом называют «образом (*сура*) какого-то строителя», подразумевая, что этот строитель выступает образодателем (*мусаввир*) для него[1].

5. Полагают также, что Адам создан «по образу» Всемилостивого постольку, поскольку Он повелел ангелам преклониться перед Адамом на манер их преклонения перед Ним[2].

6. Низамаддин ан-Найсабури (XIII–XIV вв.) выдвигает и такое объяснение: «образ» может обозначать аспект соответствия (*ваджх ал-мунасаба*), которое непременно должно иметься между всякой причиной и ее причиненным, ибо от тьмы не может исходить свет, и наоборот[3].

7. Интерпретацию хадиса о создании Адама/человека по образу Бога в смысле наделения его некоторыми Божьими качествами/атрибутами (*сифат*), суфийские теософы развивают в учение о Совершенном человеке (*ал-инсан ал-камил*), первым представителем которого был Адам. Таковой есть образ/отображение Бога, представляя собой «конспект» (*мухтасар*) Его имен и атрибутов. Развернутым же отображением Его выступает мир/космос, так что человек есть малый мир, микрокосмос (*ʿалам сагир*), а мир — большой человек, макроантропос (*инсан кабир*)[4].

Более точно, говорит Ибн Араби, человек наделен двумя формами/образами (*сура*): внешней (*захира*), которая есть форма мира, и внутренней (*батина*) — форма Бога/Всеистинного (*ал-Хакк*). Эти две формы и составляют «две руки» Бога, о которых говорится в айате (38: 75) о сотворении Адама Божьими руками[5].

В духе концепции о Божьем образе человека интерпретируются и два широко распространенных изречения, порой возводимых к Пророку: «Кто познает себя (*нафс*)[6], тот познает Господа своего (*ман ʿарафа нафса-х ʿарафа рабба-х*)» и «Обретайте Божьи нравы (*тахаллаку би-ахлак Аллах*)!»[7]

Упоминая о трех из означенных интерпретаций (№ 1, 4–5), ханбалит Абу Йала находит всех их несостоятельными. Среди прочего он отмечает, что в них (№ 1, 4) не выделено ничего специфического для Адама. Само же преклонение перед Адамом (№ 5) трудно назвать «образом/

---

[1] *Абу Йала*. Ибтал ат-та'вилат. К № 78.

[2] Там же.

[3] *Ан-Найсабури Низамаддин*. Тафсир. Т. 1. С. 67 (к суре 1).

[4] *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа. Т. 3. С. 225–226; *Он же*. Фусус ал-хикам. С. 199.

[5] *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам. С. 55.

[6] Слово *нафс* может быть истолковано также как «душа».

[7] См.: *ал-Газали*. Ихиа' ʿулум ад-дин. Т. 4. С. 25–26, 306–307; *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа. Т. 4. С. 87.

формой» и, кроме того, оно не подходит при той версии хадиса (см. № 3.2), в которой фигурирует не просто Адам, а его лик[1].

Ибн Таймийя подробно разбирает указанные интерпретации, особенно приведенные ар-Рази (№ 1–3). Для него неприемлемо толкование «формы/образа» (*сура*) в смысле качества (*сифа*), или «духовной» (*руханиййа*), «понятийной» (*ма'навиййа*) формы, ибо, по его мнению, ментальная форма (форма в уме) реальна только при наличии ее коррелята — формы внешней, физической. Как и в случае с другими идентификациями местоимения *хи*, в числе возражений против выдвигаемых здесь интерпретаций упоминается их несоответствие версии о хуле/битье лица.

Против Газалиева толкования (№ 3) текстуалист выставляет целых 24 довода[2]. Считая некорректным уподобление Бога душе (*рух*), он замечает, помимо прочего, что сравнение отношения Бога к миру с отношением души к телу логически ведет к еретическому (с его точки зрения) учению Ибн Араби и его единомышленников о Боге как о душе мира. При этом Ибн Таймийя не отрицает ни сходства человека с Богом по некоторым качествам, ни сходства между ним и космосом, но вместе с тем он полагает, что не о таком сходстве речь идет в хадисах о сотворении Адама по Божьему образу. В смысле этого образа нельзя понимать и приписываемое Адаму или человеку «наместничество», ибо таковое связано с неправильным толкованием соответствующих коранических обозначений[3].

В свете дискуссии вокруг означенного хадиса явствует однобокость, в целом свойственная обоим подходам — и аллегорическому/каламскому, и текстуалистскому/асаритскому. Касательно первого подхода это хорошо видно на примере тенденциозного цепляния за иную идентификацию и многих из выдвигаемых в данной связи толкований. Та же тенденциозность характерна, в частности, для асаритского настаивания на аутентичности формулы «по образу ар-Рахмана». Малоудовлетворительна и общая установка асаритов, по которой антропоморфные описания должны пониматься и не буквально, и не аллегорически. Наиболее адекватной представляется серединная позиция, на которой стояли такие мыслители, как ашарит-суфий ал-Газали, философ Ибн Рушд и асарит-ханбалит Мари (*Мар'и*) ал-Карми (ум. в 1624): антропоморфные описания ориентированы на ментальность широкой публики, и не все они допускают аллегорическое толкование.

---

[1] *Абу Йала*. Ибталат-та'вилат. К № 78.

[2] См. также примеч. 6 на стр. 58.

[3] *Ибн Таймийя*. Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6. С. 472–621. См. также примеч. 7 на стр. 58.

## Литература

*[Абу Дауд]*. Сунан Аби Дауд / ред. М. Н. ал-Албани. Эр-Рияд: Мактабат ал-маʿариф, 1998. 1195 с.

*Абу Йаʿла*. Ибтал ат-таʾвилат ли-ахбар ас-сифат / ред. М. Х. ан-Наджди. Эль-Кувейт: Дар Гирас, 2013. 715 с.

*Ал-ʿАйни*. ʿУмдат ал-кари: шарх Сахих ал-Бухари. Т. 22 / ред. ʿА. М. ʿУмар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 2001. 494 с.

*Ал-Албани М. Н.* Силсилат ал-ахадис ад-даʿифа ва-л-мауду'а. Т. 3. Эр-Рияд: Мактабат ал-маʿариф, 1988. 788 с.

*Ал-ʿАлван С. Н.* Ал-Каул ал-мубин фи исбат ас-сура ли-рабб ал-ʿаламин. Бурайда: Дарал-ансар, 1993. 137 с.

*Ал-Ансари Х. М.* Таʿриф ахл ал-иман би-сиххат хадис анна Адам хулика ʿала сура тар-Рахман // Раса'аил фи ал-ʿакида. Аджман: Мактабат ал-Фуркан, 2003. С. 167–180.

*Ал-ʿАскалани*. Тахзиб ат-Тахзиб. Т. 2, 3 / ред. И. аз-Зайбак, ʿА. Муршид. Бейрут: Му'ассасат ар-рисала, 2008. 644, 744 с.

*Ал-ʿАскалани*. Фатх ал-Бари би-шарх Сахих… ал-Бухари. Т. 5, 6, 11 / ред. М.Ф. ʿАбдалбаки. Каир: ал-Мактаба ас-салафиййа. 423, 643, 622 с.

*Ал-Багдади*. Ал-Милал ва-н-нихал / ред. А. Н. Надир. Бейрут: Дар ал-Машрик, 1970. 182 с.

*Ал-Багдади*. Усул ад-дин. Стамбул: Матбаʿат ад-даула, 1928. 360 с.

*Ал-Байхаки*. Ал-Асма' ва-с-сифат. Т. 2 / ред. ʿА. М. ал-Хашиди. Джидда: Мактабат ас-Савади, 1993. 568 с.

*Ал-Байхаки*. Дала'ил ан-нубувва. Т. 2 / ред. ʿА. Калаʿджи. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 1985. 589 с.

*Ал-Байхаки*. Ас-Сунан ал-кубра. Т. 6 / ред. М. ʿА. ʿАта. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 2003. 616 с.

*Ал-Баталйауси*. Ал-Инсаф / ред. М. Р. ад-Дайа. Дамаск: Дар ал-фикр, 1987. 264 с.

*Ал-Бахрани, Хусайн*. Ал-Каул аш-шарих. Т. 1 / ред. Х. ал-ʿУсфур. Бейрут: Дар ал-махаджжа ал-байда', 2010. 635 с.

*[Ал-Бухари]*. Сахих аль-Бухари. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002. 1944 с.

*Ал-Бухари*. Ал-Адаб ал-муфрад / ред. М. Ф. ʿАбдалбаки. Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламиййа, 1989. 389 с.

*Ал-Газали*. Ихйа ʿулюм ад-дин. Т. 4. Бейрут: Дар ал-маʿрифа, б. г. 552 с.

*Ал-Газали*. Раудат ат-талибин ва-ʿумдат ас-саликин // Маджмуʿат раса'ил ал-имам ал-Газали / ред. И. А. Мухаммад. Каир: ал-Мактаба ат-тауфикиййа, 2001. С. 100–173.

*Ал-Газали*. Мишкат ал-ануар // Там же. С. 286–312.

*Ад-Даракутни*. Китаб ас-Сифат / ред. ʿА. М. ал-Гниман. Эр-Рияд: Дар Ибн ал-Джаузи, 2008. 64 с.

*Ал-Джаза'ири*. Нур ал-барахин. Т. 1 / ред. М. ар-Раджа'и. Кум: Му'ассасат ан-нашр ал-ислами. 1430 / [2009]. 552 с.

*Ал-Джувайни*. Китаб ал-Иршад ила кавати' ал-адилла фи усул ал-и'тикад / ред. А.'А. ас-Сайих. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-диниййа, 2009. 341 с.

*Ал-Джувайни*. Аш-Шамил фи усул ад-дин / ред. А. С. ан-Нашшар и др. Александрия: Манша'ат ал-ма'ариф, 1969. 731 с.

*Ад-Дувайш 'А. М*. Дифа' ахл ас-сунна ва-л-иман 'ан хадис халк Адам 'ала сурат ар-Рахман. Эр-Рияд: Дар ал-'Улаййан, 1990. 41 с.

*Аз-Захаби*. Мизан ал-и'тидал. Т. 1, 2 / ред. М. Р. 'Ирксуси Дамаск: Дар ар-рисала ал-'аламиййа, 2009. 616, 600 с.

*Аз-Захаби*. Сийар а'лам ан-нубала'. Т. 8 / ред. Ш. ал-Арнаут и др. Бейрут: Му'ассасат ар-рисала, 1996. 559 с.

*Ибн 'Абдалбарр*. Ат-Тамхид ли-ма фи ал-Муватта' мин ал-ма'ани ва-л-асанид. Т. 7 / ред. 'А. ас-Сиддик. Рабат, 1979. 298 с.

[Ибн Абу ал-Хадид]. Шарх Нахдж ал-балагали-Ибн Аби ал-Хадид. Т. 3 / ред. М. А. Ибрахим. Каир: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабиййа, 1960. 352 с.

*Ибн Абу 'Асим*. Ас-Сунна / ред. Б. Ф. ал-Джавабира. Эр-Рияд: Дар ас-Сумай'и, 1998. 1221 с.

*Ибн 'Араби*. Фусус ал-хикам. Ч. 1 / ред. А. 'Афифи. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, б. г. 228 с.

*Ибн 'Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа. Т. 3, 4 / ред. А. Шамсаддин. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1999. 565, 488 с.

*Ибн Ахмад, 'Абдаллах*. Китаб ас-Сунна / ред. М. С. Ал-Кахтани. Эр-Рияд: Дар 'алам ал-кутуб, 1996. 766 с.

*Ибн Батта*. Ал-Ибана 'ан шари'ат ал-фирка ан-наджийа. Кн. 3. Т. 3 / ред. В. М. Сайфаннар. Эр-Рияд: Дар ар-райа, 1997. 430 с.

*Ибн ал-Джаузи*. Даф' шубах ат-ташбих би-акуфф ат-танзих / ред. Х. ас-Саккаф. Бейрут: Дар аль-имам ар-Равас, 2007. 320 с.

*Ибн Кутайба*. Та'виль мухталиф ал-хадис / С. 'И. ал-Хилали. Эр-Рияд: Дар Ибн ал-Каййим, 2009. 731 с.

*Ибн Манда*. Китаб ат-таухид. Т. 1 / ред. 'А. ал-Факихи. Медина: Матаби' ' ал-Джами'а ал-исламиййа, 1985. 364 с.

*Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Т. 2. Бейрут: Дар Садир, 2003. 646 с.

*Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМРТ, 2009. 669 с.

*Ибн Рушд* [дед]. Ал-Байан ва-т-тахсил. Т. 16 / ред. А. Лахбаби. Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами, 1988. 447 с.

*Ибн Таймийа*. Байан талбис ал-джахмиййа. Т. 6 / ред. 'А.'А. ал-Йахйа. Медина: Маджма' ал-малик Фахд, 1426/[2005]. 624 с.

*Ибн Тауус*. Са'д ас-су'уд. Кум: Дар аз-заха'ир, б. г. 313 с.

*Ибн Фурак*. Китаб мушкил ал-хадис / Д. Жимарэ. Дамаск: ал-Ма'хад ал-фаранси ли-д-дирасат ал-'арабиййа би-Димашк, 2003. 467 с.

*Ибн Хазм*. Ал-Фисал фи ал-милал ва-л-ахуа' ва-н-нихал. Т. 2 / ред. М. И. Наср, ʿА. ʿУмайра. Бейрут: Дар ал-джил, 1996. 424 с.

*[Ибн Ханбал]*. Муснад ал-имам Ахмад ибн Ханбал. Т. 13–16 / ред. Ш. ал-Арана'ут. Бейрут: Му'ассат ар-рисала, 1997. 548, 558, 554, 645 с.

*[Ибн Хиббан]*. Ал-Ихсан фи такриб Сахих ИбнХиббан. Т. 12–14 / ред. Ш. ал-Арана'ут. Бейрут: Му'ассат ар-рисала, 1998. 511, 510, 603 с.

*Ибн Хузайма*. Китаб ат-Таухид / ред. ʿА. аш-Шахуан. Эр-Рияд: Дар ар-рушд, 1988. 1014 с.

*Ибрагим Т*. Каламсклое опровержение антропоморфизма // Ишрак. 2011. № 2. С. 364–398.

*Ал-Калабази*. Бахр ал-фаваʿид, ал-мусамма би-Маʿани ал-ахбар / ред. М. Х. Исмаʿил, А. ал-Мазиди|Mazidi. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 1999. 392 с.

*Ал-Кулайни*. Усул ал-Кафи.Бейрут: Дар ал-Муртада, 2005. 872 с.

*Ал-Маджлиси*. Бихар ал-ануар. Т. 2 (Ч. 3–4) / ред. ʿА. Н. аш-Шахруди. Бейрут: Му'ассасат ал-Аʿлами, 2008. 487 с.

*Ал-Мазири*. Ал-Муʿлим би-фава'ид Муслим. Т. 3 / ред. М. Ш. ан-Найфар.Тунис: Байт ал-хикма, 1991. 597 с.

*[Муслим]*. Сахих Муслим. Эр-Рияд: Дар ас-салам, 2000. 1488 с.

*Ан-Найсабури, Низамаддин*. Тафсир гара'иб ал-Кур'ан ва-рага'иб ал-фуркан / ред. З. ʿУмайрат. Т. 1. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 1996. 679 с.

*Ар-Рази, Фахраддин*. Асас ат-такдис / ред. А. Х. Ас-Сакка. Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1986. 318 с.

*Ар-Рази, Фахраддин*. Тафсир ал-Фахр ар-Рази, ал-муштахир би-т-Тафсир ал-кабир ва-Мафатих ал-гайб. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, 1981. 297 с.

*Ас-Садук*. Ат-Таухид / ред. Х. ал-Хусайни ат-Тахрани. Бейрут: дар ал-маʿрифа, б. г. 572 с.

*[Ас-Самарканди]*. Тафсир ас-Самарканди, ал-мусамма Бахр ал-ʿулум. Т. 3 / ред. ʿА. М. Муʿаввид и др.Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʿилмиййа, 1993. 536 с.

*[Ас-Санʿани,ʿАбдарразак]*. Ал-Мусаннаф. Т. 9 / ред. Х. ал-Аʿзами. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1983. 510 с.

*Ат-Табарани*. Ал-Муʿджам ал-аусат. Т. 8 / ред. Т. ʿА. Мухаммад, ʿА. И. ал-Хусайни. Каир: Дар ал-Харамайн, 1995. 384 с.

*Ат-Табарани*. Ал-Муʿджам ал-кабир. Т. 12 / ред. Х. ʿА. ас-Салафи. Каир: Дар Ибн Таймиййа, 1983. 520 с.

*[Ат-Табари]*. Тарихат-Табари: Тарих ар-русул ва-л-мулук. Т. 1 / ред. М. А. Ибрахим. Каир: Дар ал-маʿариф, 1967. 637 с.

*[Ат-Табари]*. Даʿиф Тарих ат-Табари. Т. 6 / ред. М.Т. ал-Барзанджи и др. Дамаск–Бейрут: Дар Ибн Касир, 2007. 557 с.

*[Ат-Тиби]*. Шархат-Тиби ʿала Мишкат ал-масабих / ред. ʿА. ал-Хиндави. Мекка–Эр-Рияд: Матабат Н. М. ал-Баз, 1997. 4467 с.

*Ат-Тувайджири Х.* ʻА. ʻАкыдат ахл ал-иманфи халк Адам ʻала сурат ар-Рахман. Эр-Рияд: Дар ал-лива', 1989. 137 с.

*Ал-ʻУкайли*. Китаб ад-дуʻафа' ал-кабир. Т. 3. / ред. ʻА. А. Калаʻджи. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ʻилмиййа, 1984. 514 с.

*Ал-Хайтами*. Ал-Фатава ал-хадисиййа. Бейрут: Дар ал-маʻрифа, б. г. 350 с.

*Ал-Хумайни*. Ал-Арбаʻун хадисан. Бейрут: Дар Зайнал-ʻабидин, 2010. 783 с.

*Аш-Шариф ал-Муртада*. Танзих ал-анбийа'. Бейрут: Дар ал-адуа', 1989. 238 с.

*Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М.: Наука, 1984. 270 с.

*Аш-Ширази, Садраддин*. Ал-Хикма ал-мутаʻалиййа фи ал-асфар ал-ʻаклиййа ал-арбаʻа. Т. 7. Бейрут: Дар ихйа'ат-турас ал-ʻараби, 1990. 336 с.

*Аш-Ширази, Садраддин*. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Т. 1 / ред. М. Хаваджави. Кум: Бидар, 1366/[1987]. 448 с.

## References

[Abu Dawud] (1998). *Sunan Abi Dawud* [Abu Dawud'sCollection of Hadith]. Riyadh: Maktabat al-maʻarif. 1195 p. (in Arabic).

Abu Yaʻla (2013). *Ibtal at-ta'wilat li-akhbar as-sifat* [Refutation of Interpretations of Traditions about Attributes]. Kuwait: Dar Ghiras. 715 p. (in Arabic).

al-Albani M. N. (1988). *Silsilat al-ahadith ad-daʻifa wa-l-mawduʻa* [The Series of Weak and Fabricated Hadiths]. Vol. 3. Riyadh: Maktabat al-maʻarif. 788 p. (in Arabic).

al-ʻAlwan S. N. (1993). *Al-Qawl al-mubin fi ithbat as-sura li-rabb al-ʻalamin* [Clear Reasoning about the Establishment of God's Image]. Burayda: Dar al-ansar. 137 p. (in Arabic).

al-Ansari H. M. (2003).*Taʻrif ahl al-iman bi-sihhat hadith anna Adam khuliqa ʻala surat ar-Rahman* [Explaining to People of Faith the Authenticity of the Hadith about Adam's Creation in the Image of ar-Rahman]. Rasa'il fi al-ʻaqida. Ajman: Maktabat al-Furqan. Pp. 167–180 (in Arabic).

al-ʻAsqalani (1959–1960). *Fath al-Bari bi-sharh Sahih al-Bukhari* [Commentary on al-Bukhari's Sahih]. Vol. 5, 6, 11. Cairo: al-Maktaba as-salafiyya. 423, 643, 622 p. (in Arabic).

al-ʻAsqalani (2008). *Tahzib at-Tahzib* [The Refinement of the Refinement]. Vol. 2, 3. Beirut: Mu'assasat ar-risala. 644, 744 p. (in Arabic).

al-ʻAyni (2001). *ʻUmdat al-qari: sharh Sahih al-Bukhari* [Commentary on al-Bukharis' Sahih]. Vol. 22. Beirut: Dar al-kutub al-ʻilmiya. 494 p. (in Arabic).

al-Baghdadi (1928). *Usul ad-din* [Principles of Religion]. Istanbul: Matbaʻat ad-dawla. 360 p. (in Arabic).

al-Baghdadi (1970). *Al-Milal wa-n-nihal* [Religions and Sects]. Beirut: Dar al-mashriq. 182 p. (in Arabic).

al-Bahrani, Husayn (2010). *Al-Qawl as-Sharih* [The Clarifying Speech]. Vol. 1. Beirut: Dar al-mahajja al-bayda'. 635 p. (in Arabic).

al-Batalyusi (1987). *Al-Insaf* [The Impartial Judgment]. Damascus: Dar al-fikr. 264 p. (in Arabic).

al-Bayhaqi (1985). *Dala'il an-nubuwwa* [The Signs of Prophethood]. Vol. 2. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya. 589 p. (in Arabic).

al-Bayhaqi (1993). *Al-Asma' wa-s-sifat* [The Divine Names and Atributes]. Jidda: Maktabat as-Sawadi. 568 p. (in Arabic).

al-Bayhaqi (2003). *As-Sunan al-kubra* [The Major Collection of Hadidh]. Vol. 6. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya. 616 p. (in Arabic).

al-Bukhari (1989). *Al-Adab al-mufrad* [Hadiths on Morals and Manners]. Beirut: Dar al-basha'ir al-islamiyya. 389 p. (in Arabic).

[al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari* [al-Bukhari's Sahih (Sound Collection of Hadith)]. Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir. 1944 p. (in Arabic).

ad-Daraqutni (2008). *Kitab as-Sifat* [Book of Divine Attributes]. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi. 64 p. (in Arabic).

ad-Duwaysh 'A. M. (1990). *Difa' ahl as-sunna wa-l-iman 'an hadith khalq Adam 'ala surat ar-Rahman* [The Defense by People of Tradition and Faith of the Hadith on Adam's Creation in the Image of ar-Rahman]. Riyadh: Dar al-'Ulaiyyan. 41 p. (in Arabic).

al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum ad-Din* [The Revival of Religious Sciences]. Vol. 4. Beirut: Dar Sadir. 552 p. (in Arabic).

al-Ghazali (2001). *Rawdat at-talibin* [The Garden of the Seekers]. Majmu'at rasa'il al-Ghazali. Cairo: al-Maktaba at-tawfiqiyya. Pp. 100–173.

al-Ghazali (2001a). *Mishkat al-anwar* [The Niche for Lights]. Ibid. Pp. 286–312 (in Arabic).

al-Haytami. *Al-Fatawa al-hadithiyya* [Fatwas Related to Hadiths]. Beirut: Dar al-ma'rifa. 350 p. (in Arabic).

al-Jaza'iri (2009). *Nur al-barahin* [The Light of Proofs]. Vol. 1. Qom: Mu'assasat an-nashr al-islami. 552 p. (in Arabic).

al-Juwainy (1969). *Ash-Shamil fi usul ad-din* [The Complete Book of the Principles of Religion]. Alexandria: Mansha'at al-ma'arif. 731 p. (in Arabic).

al-Juwainy (2009). *Kitab al-irshad ila qawati' al-adilla fi usul al-i'tiqad* [Guidebook to Conclusive Proofs for the Principles of Faith]. Cairo: Maktabat ath-thaqafa ad-diniyya. 341 p. (in Arabic).

Ibn 'Abdalbarr (1979). *At-Tamhid li-ma fi al-Muwatta' min ma'ani wa-l-asanid* [Commentari on Malik's Muwatta']. Vol. 7. Rabat, 1979. 298 p. (in Arabic).

Ibn Abu 'Asim (1998). *As-Sunna* [The Sunna]. Riyadh: Dar as-Sumay'i. 1221 (in Arabic).

IbnAbu-l-Hadid (1960). *Sharh Nahj al-Balagha* [Commentary on Nahj al-Balagha]. Vol. 3. Cairo: Dar ihya' al-kutub al-'arabiyya. 352 p. (in Arabic).

Ibn Ahmad, 'Abdallah (1996). *Kitab as-sunna* [The Book of Sunna]. Riyadh: Dar 'alam al-kutub. 766 p. (in Arabic).

Ibn ʿArabi. *Fusus al-hikam* [The Ringstones of Wisdom]. Beirut: Dar al-kitab al-ʿarabi. 228 p. (in Arabic).

Ibn ʿArabi (1999). *Al-Futuhat al-makkiyya* [The Meccan Revelations]. Vol. 3, 4. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya. 565, 488 p. (in Arabic).

Ibn Batta (1997). *Al-Ibana* [The Clarification]. Book 3. Vol. 3. Riyadh: Dar ar-raya. 430 p. (in Arabic).

Ibn Furak (2003). *Kitab mushkil al-hadith* [Book on Difficult Points in Hadith]. Damascus: al-Maʿhad al-faransi li-d-dirasat al-ʿarabiyya bi-Dimashq. 467 p. (in Arabic).

Ibn Khuzayma (1988). *Kitab at-tawhid* [The Book of Divine Unity]. Riyadh: Dar ar-rushd. 1014p. (in Arabic).

[Ibn Hanbal] (1997). *Musnadal-imam Ahmad ibn Hanbal* [Ibn Hanbal's Collection of Hadith]. Vol. 13–16. Beirut: al-Mu'assasat ar-risala. 548, 558, 554, 645p. (in Arabic).

[Ibn Hibban](1998). *Al-Ihsan fi taqrib Sahih Ibn Hibban* [Commentary onIbn Hibban's Sahih]. Vol. 12–14. Beirut: al-Mu'assasat ar-risala. 511, 510, 603 p. (in Arabic).

Ibn Hazm (1996). *Al-fisalfi al-vilal wa-l-ahwa' wa-n-niyal* [On Religions, Heresies, and Sects]. Vol. 2. Beirut: Dar al-jil. 424 p. (in Arabic).

Ibn al-Jawzi (2007). *Dafʿ shubah at-tashbih bi-akuff at-tanzih* [Rebuttal of the Insinuations of Anthropomorphism at the Hands of Divine Transcendence]. Beirut: Dar al-imam ar-Rawas. 320 p. (in Arabic).

Ibn Manda (1985). *Kitab at-tawhid* [The Book of Divine Unity]. Vol. 1. Medina: Matabiʿ al-Jamiʿa al-islamiyya. 364 p. (in Arabic).

Ibn Manzur (2003). *Lisan al-ʿarab* [The Arab Tongue]. Vol. 2. Beirut: Dar Sadir. 646 p. (in Arabic).

Ibn Qutayba (2009). *Ta'wil mukhtalif al-hadith* [Explanation of the Divergence of Hadith]. Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim. 731 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (2009). *O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya* [The Methods of Proof Concerning the Beliefs of the Community]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: izdatelstvo DUM RT. Pp. 587–669 (in Russian).

Ibn Rushd [The Grandfather] (1988). *Al-Bayan wa-t-tahsil* [The Clarification and Summation]. Vol. 16. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. 447 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (2005). *Bayan talbis al-jahmiyya* [Explanation of Jahmites'Deception]. Vol. 6. Medina: Majmaʿ al-malik Fahd. 624 p. (in Arabic).

Ibn Tawus. *Saʿd as-suʿud* [The Luck of lucks]. Qom: Dar az-zakha'ir. 313 p. (in Arabic).

Ibrahim T. K. (2011). *Kalamskoe oproverjeniye antropomorizma* [Refutation of Anthropomorphism in Kalam]. Ishraq. Ezhegodnik islamskoi filosofi. Vol. 2. Moscow: Nauka. Pp. 364–398 (in Russian).

al-Kalabazi (1999). *Bahr al-fawa'id* [The Sea of Precious Virtues]. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya. 392 p. (in Arabic).

al-Khumayni (2010). *Al-Arbaʿun hadithan* [The Forty Hadiths]. Beirut: Dar Zayn al-ʿAbidin. 783 p. (in Arabic).

al-Kulayni (2005). *Usul al-Kafi* [al-Kafi partconcerning Principles of Faith]. Beirut: Dar al-Murtada. 872 p. (in Arabic).

al-Majlisi (2008). *Bihar al-anwar* [The Sea of Lights]. Vol. 2 (part 3–4). Beirut: Mu'assasat al-Aʿlami. 487 p. (in Arabic).

al-Maziri (1991). *Al-Muʿlim bi-fawa'id Muslim* [Commentary on Muslim Sahih]. Vol. 3. Tunis: Bayt al-hikma. 597 p. (in Arabic).

[Muslim] (2000). *Sahih Muslim* [Muslim's Sahih (Sound Collection of Hadith)]. Riyadh: Dar as-salam. 1488 p. (in Arabic).

an-Naysaburi, Nizamaddin (1996). *Tafsir ghara'ib al-Qur'an* [Commentary on Quran]. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya. 679 p. (in Arabic).

[ar-Razi, Fakhraddin] (1981). *Tafsir al-Fakhr ar-Razi* [Commentary on Quran]. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr. 297 p. (in Arabic).

ar-Razi, Fakhraddin (1986). *Asas at-taqdis* [The Foundation of the Sanctification]. Cairo: Maktabat al-kulliyyat al-azhariyya. 318 p. (in Arabic).

as-Saduq. *At-Tawhid* [Divine Unity]. Beirut: Dar al-maʿrifa. 572 p. (in Arabic).

[as-Samarqandi] (1993). *Tafsiras-Samarqandi* [Commentary on Quran]. Vol. 3. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya. 536 p. (in Arabic).

as-Sanʿani, ʿAbdarrazzaq (1983). *Al-Musannaf* [Collection of Hadith]. Vol. 9. Beirut: al-Maktab al-islami. 510 p. (in Arabic).

ash-Sharif al-Murtada (1989). *Tanzih al-anbiya'* [Purity of the Prophets]. Beirut: daral-adwa'. 238 p. (in Arabic).

ash-Shahrastani (1984). Kniga o religiyakh i sektakh [The Book of Religions and Sects]. Moscow: Nauka. 270 p. (in Russian).

ash-Shirazi, Sadraddin (1987). Tafsir al-qur'an [Commentary on Quran]. Vol. 1. Qom: Bydar. 448 p. (in Arabic).

ash-Shirazi, Sadraddin (1990). Al-Hikma al-mutaʿliya fi al-asfar al-ʿaqliyya al-arbaʿa [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect]. Vol. 7. Beirut: Dar ihya' at-turath al-ʿarabi. 336 p. (in Arabic).

at-Tabarani (1983). *Al-Muʿjam al-kabir* [The Great Collection (of Hadith)]. Vol. 12. Cairo: Dar Ibn Taymiyya. 520 p. (in Arabic).

at-Tabarani (1995).*Al-Muʿjam al-awsat* [The Medium Collection (of Hadith)]. Vol. 8. Cairo: Dar al-Haramayn. 384 p. (in Arabic).

[at-Tabari] (1967). *Tarikh at-Tabari* [The History of at-Tabari]. Vol. 1. Cairo: Dar al-maʿarif. 637 p. (in Arabic).

[at-Tabari] (2007). *Daʿif Tarikh at-Tabari* [Weak Hadiths in the History of at-Tabari]. Vol. 6. Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir. 557 p. (in Arabic).

[at-Tibi] (1997). *Sharh at-Tibi ʿala Mishkat al-masabih* [Commentory on at-Tibrizi's Mishkat al-masabih]. Mekka-Riyadh: Maktabat N. M. al-Baz. 4467 p. (in Arabic).

at-Tuwayjiri H. ʿA. (1989). *ʿAqidat ahl al-iman fi khalq Adam ʿala surat ar-Rahman* [The Belief of People of Faith in the Hadith on Adam's Creation in the Image of ar-Rahman]. Riyadh: Dar al-liwa'. 137 p. (in Arabic).

al-ʿUqaili (1984). *Kitab ad-duʿafa' al-kabir* [The Great Book about the Weak Narrators in Hadith]. Vol. 3. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya,. 514 p. (in Arabic).

az-Zahabi (1996). Siyar aʿlam an-nubala' [The Lives of Noble Figures]. Vol. 8. Beirut: Mu'assasat ar-risala. 559 p. (in Arabic).

az-Zahabi (2009). *Mizan al-IʿtidaI* [The Scales of Justice]. Vol. 1–2. Damascus: Darar-risalaal-ʿalamiyya. 616, 600 p. (in Arabic).

*Muslim Theology of the Middle Ages*

# ON THE DISCUSSION AROUND THE HADITH ABOUT THE CREATION OF ADAM IN THE GOD'S IMAGE

**Abstract.** The article presents a relatively complete list of the versions of the hadith — both in Sunni tradition and in Shiites'. The author highlights different approaches to the assessment of the authenticity of these versions, as well as their representative interpretations by the leading theological schools of classical Islam — Kalam, Asarism (Hanbalism-Taymiyyism), Sufism and Falsafa.

**Keywords:** Allah, Adam, creation, God'sImage, MuslimTheology, Kalam, Asarites, Sufism, Falsafa, Anthropomorphism.

**Tawfi q K. Ibrahim,**
Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies,
Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: nataufik@mail.ru

26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)
УДК 141.336
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-69-80

**Ю. Е. Федорова**
Институт философии РАН, г. Москва

# «КА'БА ДЕЯНИЯ И ЗНАНИЯ»: АНАЛИЗ ЭТИЧЕСКИХ ИДЕЙ ХАСАНА АЛ-БАСРИ (642–728)

**ФЕДОРОВА Юлия Евгеньевна —**
канд. филос. наук, науч. сотр.,
Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: juliia_fedorova@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассмотрен ряд историй о Хасане ал-Басри — крупном представителе движения «отрешенных от мирского» (*зуххад*) — из антологии «Поминание друзей Божиих» (*Тазкират ал-авлийа'*) персидского поэта и суфийского мыслителя кон. XII — нач. XIII в. Фарид ад-дина 'Аттара. На основе этих историй сделан краткий обзор этических идей Хасана ал-Басри, показаны истоки его этического учения. Хасан ал-Басри придерживался принципа строгой ответственности и являлся предтечей мутазилитского учения об автономии воли человека. Анализ *зикра* Хасана ал-Басри из *Тазкират ал-авлийа'* показал, что основное содержание его этического учения составляют стремление к обретению высших добродетелей (искренности, праведности, богобоязненности, смирения), требование четко следовать религиозным предписаниям, установка на преодоление привязанности к бренному миру, критика стяжательства, проповедь аскетизма и т. д. Подробный разбор историй о Хасане ал-Басри и его высказываний позволяет сделать вывод о наличии в его мировоззрении идей, которые позднее обретут форму суфийского этического учения.

**Ключевые слова:** философия, ислам, суфизм, этика, аскетизм, добродетель, Фарид ад-дин ʿАттар, Хасан ал-Басри.

**Для цитирования:** *Федорова Ю. Е.* «Каʿба деяния и знания»: анализ этических идей Хасана ал-Басри (642–728) // Ислам в современном мире, 2018; 4: 69–80;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-69-80

Статья поступила в редакцию: 03.09.2018

Статья принята к публикации: 15.10.2018

«Подле пророчества взращенный, великодушием одаренный, Каʿба деяния и знания, сердцевина кротости и воздержания» — такими превосходными характеристиками наградил знаменитого подвижника и проповедника Хасана ал-Басри (642–728) персидский поэт кон. XII — XIII в. Фарид ад-дин ʿАттар, автор антологии «Поминание друзей Божиих» (*Тазкират ал-авлийа'*)[1]. В этом уникальном памятнике собраны истории из жизни первых суфийских подвижников и их высказывания. Каждое жизнеописание представляет собой *зикр* (ар.— «упоминание», «поминание») — рассказ о конкретном суфии, который по сути есть «очередное поминание (*зикр*) Бога»[2]. И, как следует из названия и содержания *Тазкират ал-авлийа'*, Хасан ал-Басри здесь представлен как суфийский наставник, описание жизни которого складывается из отдельных небольших историй-притч. Н. Ю. Чалисова указывает, что ʿАттар намеренно прибегал к т. н. «притчевому способу» изображения основных событий жизни суфийских подвижников, причем эти события оказывались тесно связанными с отдельными эпизодами их реальной жизни. В итоге любая история из *зикра* включала в себя два уровня прочтения — притчевый и житейский: «Каждый рассказ, каждая описанная жизненная ситуация имеют символическую наполненность, несут в себе второй, высший смысл, в каждом, самом малом, участке жизненного пути святого прочитывается отрезок его мистического продвижения к Богу»[3]. Во вступлении к переводу *зикра* Хасана ал-Басри А. Дж. Арберри писал, что басрийский мыслитель был «одним из самых выдающихся представителей своего поколения, снискав славу своим неколебимым благочестием, открытым неприятием и отрицанием

[1] См.: *ʿАттар Нишабури Фарид ад-Дин*. Тазкират ал-авлийа' («Поминание друзей Божиих»). Барраси, тасхих-и матн, тавзихат ва фахарис аз Мухаммад Истиʿлами. Тихран: Заввар, 1968.

[2] *Счетчикова Т. А.* «Введение» к «Тазкират ал-аулийа'» Фарид ад-Дина ʿАттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. № 6(128). Серия: «Востоковедение и африканистика». М., 2014. С. 100.

[3] *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 154.

мирского», а «в суфийской агиографии он почитается как один из величайших праведников эпохи раннего ислама»[1]. В настоящем исследовании мы рассмотрим несколько наиболее репрезентативных историй из *Тазкират ал-авлийа'* и покажем, как на примере Хасана ал-Басри ʿАттар объясняет важнейшее положение суфийской этики — принцип непосредственной реализации теоретических норм в поступках.

Хасан ал-Басри родился в Медине, вырос и получил образование в Хиджазе[2], принимал участие в арабских завоеваниях. По завершении военной кампании в Восточном Иране обосновался в Басре[3] — одном из важнейших культурных и политических центров Арабского халифата. Здесь Хасан ал-Басри организовал свой кружок, который за короткое время стал «центром интеллектуальной жизни Басры и всего Омейядского государства, а авторитет самого ал-Басри был столь высок, что к своим учителям его причисляли и традиционалисты (*ахл ас-сунна*), и рационалисты (*му'тазилиты*), и суфии»[4]. Из кружка Хасана ал-Басри вышли первые мутазилиты («отделившиеся», или «уединившиеся») — Васил ибн ʿАта' (699–748) и ʿАмр ибн ʿУбайд (699–761). Они разошлись со своим учителем по вопросу о статусе мусульманина, совершившего тяжкий грех (*кабира*). Об этом сообщает Мухаммад аш-Шахрастани (1075–1153) — правовед и историк религий, сект и философских учений:

> «Вошел муж к ал-Хасану ал-Басри… и сказал: "О, имам ад-дин! В наше время появились люди, считающие неверными совершивших великий грех; и великий грех у них выводит из религии. Люди эти — хариджиты. [Есть] и люди, откладывающие [суждение] о великих грешниках [до Судного дня]; великий грех у них не вредит вере, и даже дело по их мысли не является столпом веры; и не мешает — по их речениям — с верою ослушание и с неверием послушание. Это — мурджииты этой уммы. Как тогда ты рассудишь нас в этом?" Задумался тогда ал-Хасан, и, до того как ответил он, сказал Васил б. ʿАта': "Я не думаю, что великий грешник абсолютно верен или же абсолютно неверен; он — в положении [среднем] между этими двумя: не верующий, и не неверный". Сказав это, встал Васил и уединился (*'и'тазала*) у одной из колонн мечети… И сказал ал-Хасан: "Уединился

[1] [*Attar Farid al-Din*]. Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar. Tr. A. J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000. P. 1.

[2] Хиджаз — название области в западной части Аравийского полуострова. Именно здесь в VII в. возник ислам и находятся священные для мусульман города — Мекка и Медина.

[3] *Ritter H.* Hasan al-Basri. The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill. New ed. Vol. III. 1986. P. 247.

[4] *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Ал-Хасан ал-Басри. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 275.

> Васил!" Тогда были названы Васил и его сподвижники "уединившимися" (*му'тазила*)»[1].

До нас дошли весьма немногочисленные и обрывочные сведения об идеях Хасана ал-Басри[2]. Известно, что он выступал с категорическим осуждением греховных поступков и полагал, что человек, совершивший грех, должен нести полную ответственность за содеянное, не оправдываясь рассуждениями о божественном предопределении[3]:

> Рассказал Дауд ибн 'Аби Хинд: «Я слышал, как ал-Хасан [ал-Басри] говорил: "Все по извечному приговору (*када'*) [Бога] и божественному предопределению (*кадар*), кроме грехов"»[4].
>
> Как-то проходил ал-Хасан ал-Басри мимо вора, который совершал воровство, и спросил его: «Что тебя подвигло к этому?» Тот ответил: «Извечный приговор Бога (*када'*) и Его предопределение». Тогда [ал-Хасан ал-Басри] сказал: «Солгал ты. Разве Бог вынес тебе с извечности приговор, чтобы ты своровал, и вынес тебе с извечности приговор, чтобы тебе отрубили руку [за воровство согласно шариату]?»[5]

В этом аспекте этического учения Хасан ал-Басри сближается с кадаритами[6] (от араб. *кадар* — «судьба»), которые придерживались мнения, что именно человек является творцом своих действий. Таким образом, Хасана ал-Басри с его представлениями о свободе воли человека можно считать предтечей философской рефлексии в исламском мире.

Одним из средневековых источников, в котором собраны отдельные высказывания басрийского мыслителя, является «[Книга] красноречия» (*ал-Байан ва ат-табйин*) крупнейшего арабского филолога ал-Джахиза (775–868). И. Р. Насыров указывает, что Хасан ал-Басри рассуждал о «мистическом видении» (*басира*), возникающем, согласно суфийскому учению, в сердце (духовном органе познания), и выделял в качестве альтернативы рациональному познанию интуитивное[7]:

---

[1] *Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»; Языки славянской культуры, 2015. С. 37.

[2] Подробнее о взглядах Хасана ал-Басри см.: *Massignon L.* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. Tr. Clark B. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1997.

[3] *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 18.

[4] *Ал-Балхи Абу ал-Касим, ал-Кади 'Абд ал-Джаббар, ал-Джашми ал-Хаким*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис: ад-Дар ат-тунисийа ли-н-нашр, б. г. С. 87.

[5] *Ал-Муртада Ахмад ибн Йахйа*. Табакат ал-му'тазила. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1961. С. 21.

[6] *Ritter H.* Hasan al-Basri. The Encyclopaedia of Islam. P. 248.

[7] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 154.

«Бог смилостивится над тем, кто посмотрит [на земное] и поразмыслит, поразмыслит и примет во внимание, примет во внимание и [у]видит, [у]видит (*абсара*) и проявит терпение (*сабара*)»[1].

Наиболее полно этические взгляды Хасана ал-Басри представлены в *зикре*, ему посвященном, из «Поминания друзей Божиих» ʻАттара. Жизнь подвижника описывается с его рождения: ʻАттар сообщает, что именем «Хасан» (араб. — «красивый») еще во младенчестве ал-Басри нарек знаменитый праведный халиф ʻУмар б. ал-Хаттаб (ум. в 644 г.). Взглянув на мальчика, которого принесли к нему, ʻУмар сказал: «Назовите его Хасаном, ибо он пригож лицом»[2]. Очень важное место в *зикре* Хасана ал-Басри отводится историям, в которых фигурирует Пророк, чьи слова и поступки в исламской традиции всегда принимались за образец высокой нравственности. В одной из них говорится, что еще ребенком Хасан ал-Басри отведал благословенной воды из кувшина Мухаммада и впоследствии возводил именно к Пророку все свое знание[3]. ʻАттар приводит и еще одну историю: однажды над младенцем Хасаном творил молитву Мухаммад и «все, чего удостоился Хасан впоследствии, проистекало от благословенного [действия] той молитвы»[4].

Отдельного внимания заслуживает история обращения ал-Басри в суфизм. Как передает ʻАттар, Хасан был продавцом жемчуга и успешно вел торговые дела с вельможами из Рума. И вот однажды, находясь там, он отправился в пустыню, чтобы стать свидетелем странной церемонии: около прекрасного парчового шатра, установленного посреди песков, развернулось многолюдное шествие — по очереди шатер обошли кругом, произнесли нечто и удалились прочь сначала воины в боевом облачении, потом — ученые и философы, затем — озаренные святостью белобородые старцы, за ними — луноликие красавицы-рабыни с подносами драгоценностей. Последними появились главный министр и сам император Рума: они вошли в шатер и вскоре покинули его. Как оказалось, в том шатре покоится сын императора: был он одарен великой красотой, постиг в совершенстве все науки и ратное дело. Любовь императора к сыну была безмерной, но внезапно он заболел и умер, несмотря на усилия самых искусных врачей. С тех пор раз в год люди выезжали из города, чтобы поклониться ему. Этот ритуал стал живым свидетельством признания могущества Бога. Военное мастерство, ученость и молитвы старцев, красота и богатство, императорская власть — не беспредельны, они ограничены рамками этого мира и не могут повлиять на то, что исходит от самого Бога. Он выше

[1] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). С. 154.

[2] *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 156.

[3] Там же.

[4] Там же.

жизни и смерти, потому что дарует их, перед Ним бессильно человеческое знание и заступничество старцев, над Ним не властны ни красота, ни богатство, ни сам император. Ничто в этом мире не может соперничать с могуществом Бога, и поэтому только Он заслуживает поклонения. Эта история так повлияла на Хасана ал-Басри, что «сердце его отвратилось от торговли» и обратилось к Богу[1]. И все последующие события жизни Хасана ал-Басри, по замыслу ʿАттара, служат подтверждением его исключительной праведности. Приведем в качестве примера несколько историй:

> [5]
> […] Он предался укрощению страстей и служению Господу с таким рвением, что не было в его время равного ему в подвижничестве, и подвиги его достигли такой степени, что, говорили, в течение семидесяти лет он совершал омовение [после отправления естественных потребностей] в уборной понапрасну. А в отшельничестве достиг он такой степени, что люди потеряли надежду увидеть его, ибо он ото всех отстранился[2].

> [27]
> Рассказывают, что однажды некто сидел на пороге его хижины. Хасан на крыше хижины творил намаз и так рыдал, припав к молитвенному коврику, что слезы его потекли по водостоку и упали тому человеку на одежду. Человек постучал в дверь и сказал: это чистая вода или мне отмыться? Хасан сказал: отмойся, ибо при таком намазе не подобало лить слезы, значит, то была вода согрешивших непокорностью глаз[3].

> [30]
> Рассказывают, что в детстве случилось Хасану совершить прегрешение, и всякий раз, сшив новую рубаху, он записывал тот грех на воротнике, а потом так плакал, что лишался сознания[4].

В этих эпизодах *зикра* убедительно показано, каким образом устанавливается связь между знанием и действием. Хасан ал-Басри не только читал проповеди о необходимости смирения страстей и ревностном почитании Бога, он претворял в жизнь эти важнейшие принципы:

---

[1] *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 156–158.

[2] Там же. С. 158.

[3] Там же. С. 161.

[4] Там же. С. 162.

вел предельно аскетичный образ жизни, был истинным подвижником, исправно совершал молитвенный ритуал и неустанно каялся, совершив даже самый малый проступок.

Избрав целью своей жизни служение Богу, Хасан ал-Басри «поклялся, что не будет смеяться в этом мире до тех пор, пока дело его не прояснится»[1]. Под «делом» в данном случае подразумевается его конкретная судьба. Как отмечает Г. Риттер, «ранние аскеты, такие как Хасан ал-Басри, объяты трепетом из-за постоянной неопределенности и беспокойства об их грядущей участи. Хасан опасается, что уже завтра Бог низвергнет его в адский огонь, не расспросив толком, […] и поэтому он все время пребывает в плохом настроении»[2]. И ʻАттар в *зикре* Хасана ал-Басри повторяет, что «никто никогда не видел улыбки у него на устах, ибо он великую боль в себе носил»[3]. Свое пребывание в этом мире Хасан ал-Басри сравнивал с бедственным положением человека: его корабль разбился во время шторма на море, и теперь он цепляется за обломок разбитого корабля, пытаясь не утонуть[4]. Боясь возгордиться своей праведностью, Хасан ал-Басри почитал себя самым последним и худшим из людей: «У него спросили: кто лучше — ты или собака? Он сказал: если я буду избавлен от наказания Господня, то я лучше собаки, а если нет, клянусь всевеличием и всеславием Господа, собака стоит ста таких, как я»[5]. По свидетельству ʻАттара, впервые за долгое время Хасан рассмеялся только на смертном одре: узнав, что за ним остался еще один грех, он возликовал, т. к. боялся впасть в самовосхваление[6]. Таким образом, ʻАттар подчеркивает, что среди важнейших нравственных качеств, отличающих суфийского подвижника, особое место занимают богобоязненность, забота о будущем воздаянии и постоянное самоуничижение[7].

Общее пессимистическое восприятие мира прослеживается и в высказываниях Хасана ал-Басри о человеческом существовании: «Знай, что ты не перестаешь пребывать в состоянии разрушения своей жизни с тех пор, как изошел из утробы своей матери»[8]. Г. Риттер пишет, что, по мнению Хасана ал-Басри, «все люди уже находятся на

---

[1] *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 157–158.

[2] *Ritter H.* The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Tr. O'Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill, 2003. P. 68.

[3] *Чалисова Н.Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 161.

[4] Там же. С. 170.

[5] Там же. С. 166.

[6] Там же. С. 171–172.

[7] Анализ бесед о суфийских добродетелях Хасана ал-Басри и Рабиʻи ал-ʻАдавийи, см.: *Федорова Ю. Е.* Истории о суфийских подвижниках в контексте философских взглядов Фарид ад-Дина Аттара // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 4. С. 187–202.

[8] Цит. по.: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 160.

пути к смерти, а те, кто уже умер, ожидают тех, кто должен к ним присоединиться»[1]. Рассуждения о конечности человеческого существа соседствуют в проповедях Хасана ал-Басри с высказываниями о бренности мира. В его проповедях настойчиво развивается тема преодоления привязанностей к сотворенному миру (*дунйа*), который с момента своего возникновения уже обречен на смерть и способен погубить человека:

> [28]
> Рассказывают, что однажды он приблизился к усопшему. Когда покойника опустили в могилу и засыпали землей, Хасан сел на ту землю и пролил столько слез, что земля превратилась в глину. Потом сказал: о люди! Начало — могила и конец — могильная яма. Конец этого мира — могила, и начало того мира, смотрите, тоже могила, ибо «могила — это первое из жилищ загробного мира». Зачем кичитесь миром, у которого такой конец, как могила, и почему не боитесь мира, у которого такое начало, как могила? А если начало и конец ваши таковы, о беспечные люди, готовьтесь к началу и концу! Присутствовавшие при этом пролили много слез и отринули лицемерие[2].

> [34]
> Малик Динар сказал: я спросил у Хасана, что есть мучение в этом мире? Он сказал: гибель сердца. Я спросил: что есть смерть сердца? Он сказал: любовь к этому миру[3].

Признавая, что мир, не имеет никакой ценности в сравнении с Богом, Хасан ал-Басри резко выступал против тех, кого чрезмерно прельщали земные блага и богатства: «Он с подозрением относился к стяжателям и отказал богатею, который попросил руки его дочери. Он также отказался принять невозделанные земли, которые власти безвозмездно раздавали жителям Басры, заявив при этом, что “корзина земли” будет не нужна ему в день воскресения из мертвых»[4]. В ряде историй Хасан ал-Басри даже предстает творцом чудес. В пустыне он спасает паломников от жажды: едва он совершил намаз, вода из глубокого колодца поднялась до его устья, и люди смогли напиться[5].

ʿАттар располагает истории-притчи о Хасане ал-Басри в такой последовательности, что перед нами предстает образец истинного

---

[1] *Ritter H.* Hasan al-Basri. The Encyclopaedia of Islam. P. 247.

[2] *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 161.

[3] Там же. С. 162.

[4] *Кныш А.* Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. С. 17.

[5] *Чалисова Н.Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 163.

подвижника, средоточие выдающихся нравственных качеств: получивший благословение от Пророка, презревший все мирское и наставляющий всех взыскующих, почитающий себя худшим из смертных и постоянно готовящий себя к встрече с Богом. Приведенные истории наглядно показывают, что Хасан ал-Басри стремился всегда взирать на происходящее «внутренним» оком, а не «внешним», он «помещается над временем, отстраняется от мира обычных людей; он идет по своему "внутреннему" пути, с особым сцеплением причин и следствий»[1]. Этот прием позволяет ʻАттару выстроить инвариантную модель этического поведения подвижника и подробно описать ряд нравственных качеств, обрести которые должен стремиться каждый суфий.

## Литература

*ʻАттар Нишабури Фарид ад-дин*. Тазкират ал-авлийа' (Поминание друзей Божиих). Барраси, тасхих-и матн, тавзихат ва фахарис аз Мухаммад Истиʻлами. Тихран: Заввар. 1968. 919 р. (на перс. яз.).

*Ал-Балхи Абу ал-Касим, ал-Кади ʻАбд ал-Джаббар, ал-Джашми ал-Хаким*. Фадл ал-иʻтизал ва табакат ал-муʻтазила. Тунис: ад-Дар ат-тунисийа ли-н-нашр, б. г. 447 с. (на ар. яз.).

*Ибрагим Т., Сагадеев А. В*. Ал-Хасан ал-Басри. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 275–276.

*Кныш А. Д*. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. 464 с.

*Ал-Муртада Ахмад ибн Йахйа*. Табакат ал-муʻтазила (Разряды мутазилитов). Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1961. 189 с. (на ар. яз.).

*Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

*Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»; Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

*Счетчикова Т. А.* «Введение» к «Тазкират ал-аулийа'» Фарид ад-Дина ʻАттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. 2014. № 6(128). Серия: «Востоковедение и африканистика». С. 96–119.

*Федорова Ю. Е.* Истории о суфийских подвижниках в контексте философских взглядов Фарид ад-дина Аттара // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 4. С. 187–202.

*Чалисова Н. Ю*. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 139–173.

[1] *Чалисова Н.Ю*. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 154.

[*Attar Farid al-Din*]. Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar. Tr. A. J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000. xxxv + 392 p.

*Massignon L.* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. Tr. Clark B. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1997. xxxi + 253 p.

*Ritter H.* Hasan al-Basri. The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill. New ed. Vol. III. 1986. Pp. 247–248.

*Ritter H.* The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Tr. O'Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill. 2003. xxvi + 832 p.

## References

ʿAttar Nishaburi Farid al-Din (1968). *Tazkirat al-awliya* [Memorial of God's Friends]. Tihran: Zavvar. 919 s. (in Persian).

al-Balkhi Abu al-Qasim, al-Qadi Abd al-Jabbar, al-Jashmi al-Hakim. (n. y.). *Fadl al-Iʿtizal wa Tabaqat al-Muʿtazila* [The Excellence of Muʿtazilites and Their Classes]. Tunis: ad-Dar at-tunisiyya li al-nashr. 447 s.

Ibragim T., Sagadeev A. V. (1991). Al-Hasan al-Basri. *Islam: Enciklopedicheskiy slovar*. Moscow: Nauka Publ. Glavnaya redakciya vostochnoy literatury. S. 275–276.

Knysh A. (2004). *Musul'manskiy misticizm: kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: a Short History]. Saint Petersburg: DILYA Publishing House. 464 p.

Ibn al-Murtada Ahmad ibn Yahya (1961). *Tabaqat al-Muʿtazila* [Classes of Muʿtazilites]. Beirut: Dar maktabat al-hayat. 189 p. (in Arabic).

Nasyrov I. (2009). *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ. 552 p. (In Russian).

Nofal F. O. (2015). *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Sadra Publ.; Yazyki slavyanskoy kultury. 152 p.

Schyotchikova T. (2014). «Vvedenie» k «Tazkirat al-auliya'» Farid ad-Dina ʿAttara: formulirovka avtorskogo zamysla [The 'Introduction' to the 'Tazkirat al-Awliya' of Farid al-Din ʿAttar: The Formulation of the Author's Plan]. *Vestnik RGGU, no 6(128)*. Moscow: RGGU Publishing House. S. 96–119.

Fedorova Yu. E. (2017). Istorii o sufiyskih podvizhnikah v kontekste filosofskih vzglyadov Farida ad-Dina Attara [Stories about Sufi Devotees in the Context of Philosophical Views of Farid al-Din ʿAttar]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 13. No. 4. S. 187–202. (In Russian).

Chalisova N. (1989). «Zikr Malika Dinara» iz «Tazkirat al-auliya» Farid ad-Dina Attara [Malik Dinar's Zikr from the 'Tadhkirat al-Awliya' of Farid

al-Din ʻAttar], *Sufizm v kontekste musul'manskoy kul'tury*. Moscow: Nauka Publ., 1989. S. 139–173.

[Attar Farid al-Din]. (2000). *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar*. Ames, Iowa: Omphaloskepsis. xxxv + 392 p.

Massignon L. (1997). *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Tr. Clark B. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. xxxi + 253 p.

Ritter H. (1986). Hasan al-Basri. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill. New ed. Vol. III. S. 247–248.

Ritter H. (2003). *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*. Leiden: Brill. xxvi + 832 p.

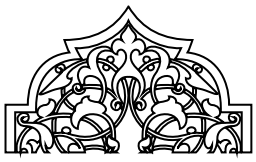
*Muslim Theology of the Middle Ages*

# ‘KA‘BAH’ OF ACT AND KNOWLEDGE: ANALYSIS OF THE ETHICAL VIEWS OF HASSAN AL-BASRY (642–768)

**Abstract.** The article deals with investigation of a number of stories about Hasan al-Basri, a great preacher and a major representative of the *zuhd* movement (‘detachment’) in early Islam. These stories are gathered in anthology ‘Memorial of God’s Friends’ (*Tadhkirat al-Awliya’*) of the major Persian poet and Sufi thinker of XII–XIII centuries Farid ad-Din ‘Attar Nishaburi. The author provides a brief overview of the ethical ideas of Hasan al-Basri and explores the origins of his ethical doctrine. Hasan al-Basri followed the principle of strict responsibility. He was the forerunner of the Mu‘tazilite doctrine of the autonomy of human will. The focus of the article are the main themes of Hasan al-Basri’s ethical doctrine, such as: longing for higher virtues (sincerity, righteousness, piety, humility), the requirement to follow religious instructions, the overcoming attachments to the mortal world, the critique of wealth and the sermon of asceticism, etc. A detailed analysis of the stories about Hasan al-Basri and his statements allows to conclude, that there numerous ideas in his worldview later will take the form of developed Sufi ethical doctrine. The article shows, that all events from the life of Hasan al-Basri, from his birth to death, should be read and understood in the framework of his spiritual progress along a Sufi path.

**Keywords:** philosophy, Islam, sufism, ethics, asceticism, virtue, Farid al-Din ‘Attar, Hasan al-Basri.

**Yulia E. FEDOROVA,**
Cand. Sci. (Philos.), research fellow,
Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: juliia_fedorova@mail.ru



26.00.01 Теология
УДК 297.1
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96

**Д. В. Мухетдинов**
Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

# НЕОМОДЕРНИЗМ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

**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.** В статье предпринимается попытка описания общей мировоззренческой ориентации исламского неомодернизма — нового этапа развития обновленческой мысли в исламе. Выявляются общие мотивы ключевых неомодернистских проектов, тематизируются основные интересы. Особое внимание уделяется проблемной теоретической ситуации, сформировавшей неомодернизм, а именно проблеме истоков традиции. Автор останавливается на самобытном понимании истории, роли разума и откровения, сопутствующем предлагаемому неомодернизмом решению. Критике подвергаются распространенные стереотипы относительно характера неомодернистской деконструкции, поверхностная трактовка «гуманистической герменевтики». Обозначаются препятствия и перспективы неомодернистского проекта. В заключение автор указывает на связь неомодернизма с некоторыми тенденциями западной философии.

**Ключевые слова:** истоки, возрождение, неомодернизм, традиционализм, деконструкция, гуманизация, обновление, реформа.

**Для цитирования:** *Мухетдинов Д. В.* Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире, 2018; 4: 83–96;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96;

Статья поступила в редакцию: 31.10.2018

Статья принята к публикации: 07.12.2018

*Как известно, исламский мир за свою долгую историю знал лишь краткие периоды подлинного единства. Но если смотреть из средневековой Европы, в нём господствовало такое единство, какого не было среди христиан (хотя и считалось, что в христианском обществе оно должно существовать).*

***Ф. Кардини.*** *«Европа и ислам. История непонимания».*

## § 1. Проблема истоков традиции

Возвращение ислама к собственным истокам означает возвращение ислама к собственной глубине и значительности. Эта формула — «возвращение к истокам» — подверглась значительной критике. Её критиковали как утопический проект, как идеологическую маскировку личных интересов, как политический лозунг и не более. Однако пространство выбора ограничено: в поисках своего лица исламская община в свете открывающихся перед ней исторических возможностей с необходимостью должна вернуться к своим истокам, поскольку именно в них заявляет о себе наша будущая история. Сохранение связи с началом — это залог творческого потенциала группы, традиции, цивилизации. Подвергать критике фигуру «возвращения» достаточно просто, однако главный вопрос заключается в том, *что именно* критикуется. И уже более сложная (и куда более интересная) задача — высказать такое понимание «возвращения», которого данная критика не касается.

Итак, что мы *не* имеем в виду под возвращением? Мы не имеем в виду возможность буквального перемещения в прошлое и проживания тех фактических жизненных форм, которые привычно ассоциируются с ранним периодом ислама. Во-первых, в случае такого «возвращения» мы вернёмся лишь к нашим представлениям об этом периоде — представлениям, донесённым до нас традицией и существующим только в настоящем (причём в многообразии различных описаний). Очевидно, что для такого «возвращения» потребовалась бы исправно работающая машина времени. Во-вторых, такое «возвращение» не вернёт

нас в *прошлое* — оно будет осуществляться в настоящем и постоянно увлекаться в будущее. История не является пустым *количественным временем*, позволяющим переместиться куда угодно. Ей свойственна *качественная* необратимость, отложение наслоений, следов, неоднородность и плотность. В-третьих, даже в случае условного «возвращения» к жизненным формам, бытовавшим во времена Пророка, нельзя говорить о неизменности их *смысловой* структуры. Ношение арабской одежды, отпускание бороды определённой длины, использование верблюдов и лошадей в качестве средства передвижения — всё это возможно и сейчас. Тем не менее если использование лошадей, например, на войне было исторически естественным, то сейчас это не может вменяться в обязанность, поскольку очевидно, что смысл соответствующего акта изменился. Таким образом, это не имеет прямого отношения к исламской военной этике, хотя, безусловно, отдельные эксцентричные ревнители «чистого ислама» могут считать иначе. Делая *то же самое*, мы будем делать нечто совсем иное, нежели делал Пророк. Рискнём предположить следующее: то, что было обычаем его народа и потому органически им проживалось, в другие эпохи и в другой местности становится арабизацией других народов — до определённой степени, видимо, неизбежной, но не связанной с ядром религии. На самом деле, граница между тем, что порой считается неотъемлемым от религии элементом, и тем, что может таковым не считаться, вполне подвижна — собственно, это и иллюстрирует наш пример.

*Всегда новое* возвращение к истокам не тождественно возвращению в прошлое. Даже если бы механическое возвращение в прошлое было возможно, оно было бы чревато проживанием той же самой истории и венчающего её упадка. Говоря об упадке, мы, разумеется, не выносим окончательного приговора исламской цивилизации (или, тем более, духовности). Напротив, вся наша деятельность ведома убеждением, что последнее слово о ней ещё не сказано и сказано быть не может. Тот или иной кризис никогда не охватывает все линии развития цивилизации. Политический кризис не обязательно означает кризис научный или философский. А процветание искусств совместимо с отставанием в материально-технической сфере. Однако кризис в одной области всё же говорит нам что-то о качественном состоянии другой, сигнализирует о некоторой тенденции, ставит вопрос, ответ на который заранее не известен.

Сделаем два замечания. Первое: нет никакого единственного в своем роде способа «возвращения к истокам». Второе: всякое возвращение к истокам обладает уникальной траекторией. Следовательно, возвращение, о котором мы *сейчас* говорим, отличается от *повторения*. В неомодернистской перспективе исток не остаётся где-то в прошлом, а присутствует или продолжается в свёрнутой форме в каждом

моменте развития традиции. Исток — не хронологическое понятие, а момент наибольшей смысловой плотности традиции. Это момент интенсивности, движущей силы, скрытой энергии всякого культурного начинания, которое вплетается в ткань вопросов и ответов, даваемых традицией в контексте сопутствующей ей современности. В своё время ислам сумел стать небывалым культурным начинанием, пробуждающим мужество творить. Он не был вызывающим разочарование нагромождением нерешённых проблем и пустых проектов, анонимным развитием замкнутых на себя практик и оправданием стагнации. Посредством ислама люди обретали исторический смысл, опыт веры и устремлённость в будущее.

Возвращение к истокам означает возвращение к тем составляющим исламской традиции, которые обеспечили расцвет ислама как открытой, безграничной цивилизации. Подобное возвращение предполагает режим узнавания этих составляющих в специфическом контексте современности. Речь, таким образом, идёт о (1) творческой трансляции или переводе высвобожденных из исламской традиции смысловых структур и ориентаций в мире и (2) об их современной актуализации. Сама эта актуализация не является произвольным актом, но проводится в опоре именно на те жизненные структуры традиции, которые она призвана актуализировать. Важно, что ислам разворачивается в истории множеством своих сторон, каждая из которых по-своему отражает или вмещает целое. Обнаружение нового ракурса, новой перспективы, собирающей видение целого, далеко от банального релятивизма, поскольку мы делаем акцент не на *относительности* исламской истины, а на нашем *отношении* к ней. Разумеется, само по себе это не дает нам каких-либо гарантий (будто бы их дают кому-то другому, но раскрывает будущее ислама как неразрывное единство исторического шанса и риска. Желающие избежать риска не сумеют реализовать и отпущенный им шанс.

Аргументация «за» или «против» какого-либо шага в рамках исламского возрождения носит конкретный характер и не облекается в общую формулу, однако такое отсутствие формул не ведёт к допустимости чего угодно. Здесь мы сталкиваемся с основной опасностью развиваемого нами дискурса, а именно: согласиться с новой идеей лишь постольку, поскольку она отличается новизной. Тем не менее указанная опасность логически не вытекает из очерчиваемой нами концептуальной схемы. Исламское возрождение представляет собой не отдалённую *цель*, во имя которой обязан трудиться каждый мусульманин, а *дело* настоящего момента, в меру нашего понимания уже вовлекающее нас. Концентрированное влияние исламской традиции (во всей её неоднородности) отражается в действиях мусульман, определяет направление мыслей и надежд, формирует память. Через память к нам взывает

прошлое, которое устанавливает продуктивные границы творческого настоящего. Благодаря работе с этими границами, протекающей так или иначе на протяжении всей истории ислама, мусульмане находят себя в этом мире.

## § 2. Общий эскиз неомодернистской мысли

Возвращение к истокам — это обновление присутствующего в исламе содержания, призванное обеспечить связь времён. Современный исламский дискурс предлагает ряд интеллектуальных проектов, которые можно объединить на основании отмеченного нами мотива. Мы говорим о разработках Ф. Рахмана, М. Аркуна, Н. Маджида, М. Шахрура, А. Соруша, М. М. Шабестари, Н. Х. Абу Зайда, А. ан-Наима и др. В исследовательской литературе их взгляды принято обозначать термином «неомодернизм». Подчеркнём, что речь идёт об аналитической категории, а самоописание каждого автора, относимого к неомодернистскому направлению мысли, может существенно отличаться от представленного нами или любым другим исследователем. Более того, их оригинальные концепции было бы неправильно сводить к некоему общему знаменателю. Далее мы сосредоточимся не столько на конструировании всеохватной схемы, сколько на поиске внутреннего единства рассматриваемого течения. Подобное единство обладает статусом теоретического конструкта, который формируется указанием на определённые семейные сходства, характерные для неомодернистских проектов, и не позволяет дедуцировать особенности каждого из них.

Во-первых, речь идет о *нео*модернистах, т. е. о том, что в своих теоретических построениях они отличаются и в то же время отталкиваются от великих модернистов XIX и первой половины XX века. Подобно Дж. ал-Афгани, М. Абдо, Ш. Марджани, М. Бигееву и др., неомодернисты настроены на серьёзную работу с исламской традицией, однако куда смелее своих предшественников они обращаются к достижениям философии и современного гуманитарного знания (в том числе исламоведения). Дело заключается не только в особом настрое неомодернистов. Скорее, ряд объективных факторов, среди которых глобализация, расширение информационных сетей, изменение образовательной системы в мусульманских странах и т. п., облегчили возможность подобного обращения. Кроме того, анализируя успехи и неудачи исламских модернистов, их последователи пришли к выводу, что подобное обращение попросту неизбежно, если в новых условиях голосу ислама суждено изменить свою «тональность» *с директивной на убеждающую*.

Во-вторых, каждый из неомодернистских авторов убеждён в назревшей необходимости реформы исламской мысли. Осознание этой

необходимости едва ли можно назвать новым — скорее, она всё более остро встаёт перед каждым последующим поколением мусульман, которые видят проблемность сложившейся ситуации. Как представляется, подобные тезисы не должны вести к «катастрофизму» в мышлении, поскольку последний вызывает усталость и провоцирует капитуляцию перед вызовами времени. Очевидно, что катастрофе невозможно противопоставить никаких действенных мер. Излишний дискурсивный *«апокалиптизм»* лишает трезвости, а обозначаемая им трагедия то и дело рискует показаться чем-то комичным. Таким образом, реформированная исламская мысль связана с переосмыслением исторического положения мусульман, указанием на его позитивные моменты и предоставляемые этим положением возможности. Неомодернистские мыслители вовсе не стремятся воплотить в жизнь утопические проекты в духе «панисламизма» ал-Афгани. Их отличает скромная и склонная к адекватному самоограничению мысль, что свидетельствует о силе этой мысли, а вовсе не о её слабости. Подобная скромность компенсируется, с одной стороны, радикальностью постановки вопросов, а с другой — прагматической ориентацией неомодернистского дискурса (последнее, впрочем, нельзя назвать отличительной чертой всех представленных в его рамках подходов).

Основной предмет интереса неомодернистов — новые исторические условия существования религии: как можно верить в XXI в., что значит ислам в качестве истины, а не в качестве культурной идентичности (различие, введённое иранским философом А. Сорушем), каково будущее исламского права и т. д. Новые ответы, в свою очередь, ставят ряд новых вопросов. Интеллектуальная практика рассматриваемых нами мыслителей сочетает в себе два взаимодополняющих компонента, условно говоря, «научный» и «теологический»: беспристрастное религиоведческое исследование (в первую очередь историко-филологического профиля) и предлагаемый на его основе проект религиозной реформы. Разумеется, мы говорим об *идеальной модели* интеллектуальной практики, однако даже в этом случае научная беспристрастность существенным образом отличается от безучастности или равнодушия. Напротив, именно чувством ответственности за участие в жизни уммы объясняется стремление неомодернистов к объективному анализу исторических успехов и неудач ислама.

Предлагаемая ими трезвая и взвешенная оценка традиции позволяет переосмыслить саму природу религиозного авторитета. Последний не имеет отношения к юридической схоластике, *человеческие, слишком человеческие,* суждения которой облекаются в форму безапелляционных «догматических» требований, подкреплённых силой полицейского контроля. Ресурс потенциальной угрозы, которым располагали законоведы прошлого, подходит сегодня к своему исчерпанию.

Строго говоря, чистый авторитет никогда и не был связан с привычными практиками принуждения, однако столкновение с эпохой модерна приводит эту мысль к её последней ясности. Ситуация современности, определяемая возросшей мобильностью населения, усложнением сетей коммуникации, более вовлечённым участием народа в управлении государством (по крайней мере, осознанием народом *права* такого участия), трансформирует властную позицию исламских учёных. Не случайно, что точкой отсчёта протекающих сегодня дискуссий о религии всё чаще становится кораническое высказывание: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256). Речь, очевидно, не идёт только о людях Писания, как предполагают некоторые традиционные трактовки, поскольку принятие ислама не обрекает человека на безволие и отсутствие мысли. Размышление о своей религии — неустранимая обязанность каждого верующего, которую он не вправе (и не в состоянии) переложить на плечи другого человека. Мы не можем просто *верить* улему: не потому, что он не заслуживает нашего доверия, а потому, что его высказывания не являются предметом веры. Он предлагает систему аргументов, которые мы должны принять или отвергнуть без насилия над собственным разумом. Следовательно, задача религиозного деятеля заключается в том, чтобы убедить или вдохновить верующего, а не путём насилия и обмана загнать в «догматическую ограду» (М. Аркун) его мысли и чувства.

Отличительной чертой упомянутой выше оценки является её *деконструктивистская* направленность. Данный технический термин (не связанный напрямую с одноимённой концепцией Ж. Деррида) может вызвать ряд неверных ассоциаций, которые необходимо сразу отбросить: речь не идёт о разрушительной тенденции, неудержимом прогрессизме или несправедливой однобокости[1]. Деконструкцию следует понимать как тщательный *разбор* больших целостностей, выход из человеческих конструкций к самостоятельным явлениям и ценностям, впервые обусловившим соответствующее дискурсивное «строительство». Благодаря работе деконструкции традиция проверяется на прочность, исследуется её внутренний потенциал, реализуются упущенные возможности, осмысляется непомысленное в ней. Общим мотивом неомодернистской деконструкции является гуманизация религиозной мысли. Под «гуманизацией» подразумевается не просто открытость таким ценностям, как свобода, диалогичность, права человека, религиозная инклюзивность и др. Скорее, это ориентация внимания на специфически человеческое измерение религии: проблему религиозного опыта; вопросы, обращаемые к Писанию верующими; ответы, которые действительно бы на что-то и кому-то отвечали; границы

[1] *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. Pp. 97–98.

возможного понимания этих ответов и т. д. Показательным в этом отношении будет подход Н. Х. Абу Зайда, одного из крупных представителей неомодернистской мысли, который предлагает свою версию «гуманистической герменевтики»[1] Корана с характерным для неё контекстуализмом, акцентом на антропологической значимости откровения и с учётом диалектической взаимосвязи текста и культуры[2]. Аналогичные герменевтические проекты развивают иранские философы М. М. Шабестари и А. Соруш, напоминающие нам о том, что кораническая универсальность принципиально допускает существование *внекоранического* (и при этом не *антикоранического*) содержания. Таким образом, универсальность Корана означает отсутствие партикулярной ограниченности или, скорее, неиссякаемый внутренний потенциал для её преодоления, а не сумму всех знаний о мире и возможных моделей поведения.

Данный аспект неомодернистского мышления наилучшим образом пояснит следующая идея М. Шахрура: диалектика условного и безусловного конституирует саму реальность и любой акт нашего мышления[3]. Область её действия распространяется и на Писание, а точнее, на его историческое воплощение: Коран содержит абсолютную истину, но человечество способно достичь лишь относительного понимания этой истины. Ислам — это дитя каждой эпохи, в которой протекает его становление, а потому он допускает множество (не обязательно исключающих друг друга) интерпретаций. Наше призвание состоит в том, чтобы сегодня это дитя родилось здоровым.

## § 3. Перспективы неомодернизма

Сейчас мы попытаемся указать на некоторые условия, при выполнении которых неомодернистская идея имеет возможность стать продуктивной. Отметим для начала, что препятствия, с которыми сталкивается неомодернизм, имеют как *интеллектуальную*, так и *практическую* природу, поскольку рассматриваемое нами движение стремится выйти за рамки ещё одной теологической концепции или философского проекта. Под интеллектуальными препятствиями мы подразумеваем те страхи и предрассудки, которые сковывают свободное развитие исламского мышления, а под практическими — отсутствие соответствующей

---

[1] См.: *Abu Zayd N.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.

[2] *Sukidi M.* Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. New Series. Vol. 49. 2009. № 2. Pp. 203–205.

[3] См. *Shahrur M.* The Sunna of the Prophet // *Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden–Boston: Brill, 2009. Pp. 89–90.

материальной базы, которая необходима для более решительной инициативы. Разумеется, формат данного выступления не позволяет углубляться в сугубо тактические вопросы.

Эффективность реформы ислама зависит не только от наличия конкретных талантливых авторов, но и от благой воли правительств, системы религиозного образования и, главное, реальной политической свободы. Без согласования исламской мысли с достижениями современного конституционного государства, открытой и демократичной системы обновленческий дискурс рискует остаться теоретической забавой немногих интеллектуалов. Авторитарные режимы Ближнего Востока попросту не заинтересованы в широком распространении идей исламского обновления — и не по причине политической вовлечённости (левой или либеральной) некоторых его приверженцев, а в силу невозможности инструментализации такой формы ислама. Неомодернистское движение, даже не принимающее прямого участия в политическом процессе, всё ещё остаётся мощным источником как социальной критики, так и чувства внутренней свободы, не готовой мириться с несвободой внешней. Таким образом, конечный успех реформы обусловлен изменениями в экономической и политической сферах общества, задачу влияния на которые, пусть и в ограниченных масштабах, реформистское движение не может игнорировать.

Стремление к обновлению может стать очередным фактором, входящим в противоречие с тенденцией к интеграции и общеисламской солидарности. Велика опасность образования новой «партии» мусульман (пусть и не политической), например, из числа мусульман Европы, которые будут заняты защитой своих привилегий и начнут всячески дистанцироваться от своих «менее просвещённых» собратьев. И всё же подобная опасность не должна служить оправданием для отсутствия инициатив, обрекающего *умму* на творческий паралич. У истоков великих исторических преобразований всегда стояли небольшие группы людей, склонность которых к самоизоляции не всегда оказывалось фатальной и непреодолимой. На наш взгляд, правильным будет сделать следующий вывод: неомодернисты не должны, подобно фундаменталистам, образовывать ещё один мазхаб, претендующий на «единственно верное прочтение ислама». Их главная цель — устранение всех внешних ограничений, накладываемых на развитие уммы по направлению к благу. Внешние (т. е. не имеющие сущностной природы) ограничения порождаются как расколом в самой общине, которая не видит в различиях допустимой вариативности и не может сосредоточиться на объединяющих началах, так и противостоянием всему остальному миру. Мы имеем в виду не только агрессивную борьбу с Западом (критику, безусловно, никто не запрещал), но также интеллектуальное высокомерие и настроение «пребывания в осаде» при

столкновении с культурным Другим. Вносить свой вклад в улучшение мира — не привилегия одной только мусульманской общины, а всякая истина, осознана ли она мусульманами или нет, должна быть принята во внимание. Например, важно не то, имелся ли в исламской традиции принцип, аналогичный европейской демократии, скажем, *шура,* а эффективна ли демократия, способствует ли она процветанию уммы, соответствует ли она исламским ценностям или нет. Любое «генеалогическое» рассуждение, призванное удостоверить наличие аналога некоего принципа или института в исламской традиции, всё ещё далеко от подлинного возвращения к истокам. В лучшем случае оно может выступать лишь в качестве предварительной работы.

Успех обновленческого движения зависит от умения, не отказываясь от универсальной перспективы, опереться на региональное наследие. Можно сказать, что неомодернизму не хватает не столько хороших теоретиков, сколько достаточного числа активистов и популяризаторов, знакомых со спецификой регионов, в которых им предстоит работать. Важно также отметить, что неомодернистская мысль не претендует на конкуренцию с местными правовыми школами — скорее, она просто занята другим делом: созданием иного образа ислама, способного впитать всё лучшее из предложенного традицией и не встать при этом на позицию традиционализма: «Обрадуй же Моих служителей, которые прислушиваются к словам и следуют наилучшим из них. Это — те, которых Аллах наставил на прямой путь. Они и есть обладающие разумом» (Коран, 39: 17,18). Вопреки распространённому мнению, традиционализм — это не бережное отношение к традиции, а способ искусственно поддерживать её окаменевшие формы, которые более не способны поддерживать самих верующих. Традиционалистскую форму существования могут принимать даже самые прогрессивные и либеральные богословские направления. Противоядием от традиционализма является то, что индонезийский мыслитель Н. Маджид назвал «темпорализацией ценностей». Речь идёт о логическом следствии *таухида*, а именно о непрестанном различении вечного и временного, готовности мусульманской общины к проверке собственных ценностей перед лицом реальности, о бдительности к идолотворчеству, подчас принимающему самые возвышенные и благочестивые формы.

## § 4. Заключение

Исламский неомодернизм, безусловно, обнаруживает родство с различными версиями герменевтической теории, разрабатывавшимися в континентальной философии XX века. У этого существует несколько очевидных причин. Во-первых, сама природа проекта религиозной

реформы обусловливает его теоретическую направленность, а именно осмысление дискурсивной традиции и возможностей различных интерпретативных подходов к ней. Прошлое, представленное в культурном наследии, обращается к нам не только с готовыми ответами, но и с вопросами, провоцирующими размышления о скрытых в его недрах возможностях, упущенных путях развития и альтернативных способах понимания, которые раскрывают перед нами новые пути. Творческий поиск естественным образом заставляет задуматься о тех силах, которые уже находятся в этом поиске, поскольку тот не начинается с пустого места, и которые позволят наиболее продуктивно реализовать его потенциал.

Во-вторых, исламский неомодернизм является развитием многообразия герменевтических подходов и концепций, встроенных в саму исламскую традицию. Стоит лишь упомянуть об опоре М. Аркуна на философию Ибн Мискавейха или же о значимости мутазилизма для выработки Н. Х. Абу Зайдом своей «гуманистической герменевтики». Не менее важной для неомодернизма является постоянная дискуссия с методологией традиционных коранических тафсиров. Рассматриваемые авторы не только отталкивались от неё, но и творчески переосмысляли. Во всяком случае, наличие тафсира в числе исламских дисциплин сделало возможным герменевтический проект М. Шахрура, который выстроил свою теорию посредством дистанцирования от традиционной экзегетики. А. ал-Хули, египетский филолог и первопроходец литературного подхода к Корану, зависел, с одной стороны, от герменевтики ал-Газали, а с другой — от более современного ему *«Тафсир ал-Манар»*, написанного М. Абдо и Р. Ридой. В последнем уже представлена столь важная для Абу Зайда, продолжателя дела ал-Хули, идея Корана как *«текста»*. На страницах *«Тафсир ал-Манар»* М. Абдо сделал неявный акцент на литературной структуре Корана, представил некоторые размышления о средствах художественной выразительности (аллегории, метафоре и т. д.), а также сопоставил стиль религиозного послания VII в. с интеллектуальным уровнем, характерным для арабской ментальности того периода. Важно отметить, что европейские герменевтические концепции (даже отделённые на данный момент от теологического контекста) были исторически тесно связаны с задачами и потребностями библейской экзегезы, а впоследствии и научной библейской критики. Всё это делает неслучайным узнаваемое сходство между исламским неомодернизмом и современной философской герменевтикой.

В-третьих, интеллектуальное родство неомодернизма и западной герменевтики обусловлено непосредственным влиянием, которое европейские мыслители оказали на своих исламских коллег. Об этом можно говорить долго, поэтому ограничимся лишь несколькими примерами.

М. Аркун развивает ряд интуиций итальянского философа Дж. Ваттимо[1], одновременно дискутируя с ним. В центре внимания обоих находится взаимосвязь метафизико-теологического дискурса и насилия, секуляризация как развитие, конкретизация и интерпретация религиозной вести, история спасения и т. д. А. Соруш и, в особенности, М. М. Шабестари испытали сильнейшее влияние Х.-Г. Гадамера, в частности, его (вслед за М. Хайдеггером) онтологической трактовки «герменевтического круга» как необходимой структуры понимания включённого в традицию (и опосредованного ею) субъекта. Благодаря Гадамеру они сумели обратить внимание (поставим здесь логическое ударение) не столько на отсутствие объективной интерпретации, сколько на объективно неустранимую субъективность интерпретатора. Крупнейший представитель неомодернизма Ф. Рахман, в свою очередь, также находился под перекрёстным влиянием Гадамера и (в еще большей степени) Э. Бетти — итальянского юриста и философского оппонента Гадамера[2].

Несмотря на универсальность зрелых проектов философской герменевтики, имеющей дело с пониманием как таковым, ориентация мыслителей данного направления в известной мере остаётся литературоцентричной. Это отражается как в ключевых философских метафорах, так и в любимых примерах главных её представителей. В итоге функционирующие в её дискурсивном поле концепты оказываются либо слишком общими (хотя и вполне адекватными), либо слишком частными (связанными с литературой и гуманитарными науками). Аналогичная угроза стоит и перед исламским неомодернизмом, рискующим обрести самодостаточность в работе с текстами и вечном разговоре о понимании. Заимствованные или самостоятельно разработанные герменевтические понятия, при всей их теоретической необходимости, не являются достаточными для *религиозной реформы* как таковой. Избежать указанной опасности позволяет создание теорий среднего уровня, региональный активизм, а также готовность к *популяризации* неомодернистских идей.

## Список литературы:

*Abu Zayd N.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. 64 p.

*Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. 320 p.

[1] *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Pp. 150–154.

[2] См.: *Moosa E.* Introduction // *Rahman F.* Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld, 1999. Pp. 18–20.

*Rahman F.* Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld, 1999. 240 p.

*Shahrur M.* The Qur ’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden–Boston: Brill, 2009. XLVIII + 586 p.

*Sukidi M.* Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an // Die Welt des Islams. New Series. Vol. 49. 2009. № 2. Pp. 181–211.

## References

Abu Zayd N. (2004). *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics.* Amsterdam: Humanistics University Press. 64 p.

Arkoun M. (2014). *Humanisme et islam: combats et propositions.* Paris: J. Vrin. 320 p.

Rahman F. (1999). *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism.* Oxford: Oneworld. 240 p.

Shahrur M. (2009). *The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden–Boston: Brill. XLVIII + 586 p.

Sukidi M. (2009). Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an. *Die Welt des Islams. New Series*. Vol. 49. № 2. Pp. 181–211.

*Muslim Theology Today*

# NEOMODERNISM: AN ATTEMPT AT PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

**Abstract.** in the paper presented an attempt is made to describe a general orientation of the worldview of Islamic Neomodernists, representing the new step in developing the revivalist Islamic thought. The common themes in key Neomodernist projects are elicited, while their primary concerns are explained. Special attention is devoted to the problematic theoretical situation which formed Neomodernism, namely the problem of the origins of tradition. The author decides in favour of distinctive understanding of history and of the part reason and Revelation both play in the solution that Neomodernism proposes. The widespread misconceptions about the nature of Neomodernist deconstruction are criticised, as well as the superficial explanation of «humanistic hermeneutics». Both obstacles and prospects of the Neomodernist project are explicated. In his conclusion the author indicates the connection between Neomodernism and some trends of Western philosophy.

**Keywords:** origins, revival, neomodernism, traditionalism, deconstruction, humanization, renewal, reform.

**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

26.00.01 Теология
УДК 297.17
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-97-114

**Н. В. Ефремова**
Институт философии Российской академии наук, г. Москва

# АЛИ АБДАРРАЗИК КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СЕКУЛЯРИЗМА В ИСЛАМЕ[1]

**ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —**
канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Сектора
восточных философий, Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: salamnat@mail.ru

**Аннотация.** Данная статья посвящена одной из наиболее ярких, но мало изученных в нашей стране фигур, представляющих реформаторско-модернистское направление в исламе, – египетскому богослову Али Абдарразику (1888–1966), автору книги «Ислам и принципы правления» (1925), заложившей основы современного мусульманского секуляризма.

Во второй части публикации освещается установка автора на деполитизацию религии, его критика ряда фундаментальных положений традиционной политической теологии ислама: о пророке Мухаммаде как еще и о царе, о сакральной необходимости халифата, о всемирном характере исламского государства, и др.

**Ключевые слова:** Али Абдарразик, мусульманская политическая теология, теократия, модернизм, секуляризм, политическая власть, религия, шариат, пророк Мухаммад, халифат, всемирное исламское государство, ридда, иджма.

**Для цитирования:** *Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире, 2018; 4: 97–114;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-97-114;

Статья поступила в редакцию: 01.08.2018

Статья принята к публикации: 30.09.2018

[1] В первой части публикации, вышедшей в предыдущем номере журнала (ИСМ № 3), фигура Абдарразика представлена на фоне политической истории Египта начала XX в. Вторая часть посвящена анализу его главного произведения «Ислам и принципы правления».

Полемический труд Али Абдарразика «Ислам и принципы правления» посвящен ключевому вопросу суннитской политической теологии — соотношению духовной и светской власти, церкви и государства, религии и политики.

В исламе теократическая, а точнее иерократическая, установка преимущественно характерна для шиизма. Суннитская же политическая теория, как она сформулирована ал-Маварди (ум. в 1058), наделяет халифа сугубо охранительно-исполнительными полномочиями, ориентируясь на своего рода разделение властей: законодательная власть закрепилась за сакральными текстами (Кораном и Сунной), исполнительная — за халифом, судебная же — за кадиями/судьями и юристами/факихами. В этом смысле такую систему правления можно охарактеризовать как светскую теократию, или номократию.

Вместе с тем исторически сложившаяся в мусульманской империи с середины VII в. форма власти — халифат — больше вдохновлялась не собственно мусульманским ценностями, а иранскими и византийскими образцами. Она не только превратилась в автократию, но и стала династически наследственной. Сакральностью окружали не только халифатский институт, но и саму фигуру халифа, которого порой объявляли «тенью Божьей» на земле. Нередки были случаи, когда халифы (например, Аббасиды ал-Мамун и ал-Кадир, прав. в 813–833, 991–1031 соответственно) брали на себя учреждение некоторых догматов и принуждали подданных к их исповеданию.

Как было сказано в первой части публикации, книга Абдарразика появилась в разгар движения за реставрацию халифата, инициированного после упразднения этого института в 1924 г. кемалистами. Главный ее посыл состоит в лишении халифатского поста ореола святости: ратуя за радикальное размежевание духовного и светского, религии и политики, реформатор стремится к деполитизации религии, с одной стороны, и десакрализации политики — с другой. С этих позиций он доказывает, что халифат не имеет ничего общего ни с пророческой, духовной властью, ни с поддержанием на земле Божественного/шариатского закона.

## Халифат — священный императив?

***Свидетельства Корана и Сунны.*** Как указывает Абдарразик[1], богословы обосновывают необходимость халифата (*вуджуб ал-хилафа*), апеллируя к принципу иджмы (*иджма‘* — «единогласие, консенсус») и к тезису о халифате как институте, призванном блюсти порядок в обществе

[1] *Абдарразик, Али*. Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва-л-хукума фи ал-ислам. Каир, 1925. С. 12–14. Далее — ал-Ислам.

и защищать религию, хотя они и расходятся между собой во мнениях относительно характера такого долженствования — традиционального/«шариатского» (*шарʻи*) или рационального (*ʻакли*). При этом игнорируется позиция тех, кто отрицал такую необходимость, квалифицируя ее, выражаясь словами Ибн Халдуна, как «отклонение» (*шузуз*)[1].

Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что в деле легализации/легитимации халифата богословы не ссылаются на Коран. И это, замечает автор, объясняется только тем обстоятельством, что в Священном Писании нет явного упоминания о халифате/имамате или о халифах/имамах, хотя в нем сказано: «Мы ничего не упустили в Писании» (6: 38)[2]. Действительно, в Священном Писании нет указания на какие-либо конкретные правовые нормы, упорядочивающие властные отношения, нет явных наставлений о формах правления, способах учреждения власти и ее легитимности[3].

Из более чем шести тысяч коранических айатов всего несколько можно было бы интерпретировать в смысле определенных политических принципов. Прежде всего это айат 4: 59 («О верующие, повинуйтесь Богу, Посланнику и людям повеления») и айат 4: 83 («…А если бы сообщили они это Посланнику и людям повеления…»), в которых «люди повеления» (*улю ал-амр*) могли бы отождествляться с властями предержащими.

Ссылаясь на авторитетные классические тафсиры-комментарии аз-Замахшари (ум. в 1144) и ал-Байдави (ум. в 1286)', Абдарраззик заключает, что эти два айата не могут использоваться для религиозной легитимации халифата, так как имеют более общее значение. Ключевой здесь термин *улю ал-амр*/«люди повеления» приложим не только к халифу, но также к широкому кругу должностных лиц — судьям, военачальникам, улемам[4].

Сказанное относится и к хадисам, в которых упоминаются имамы/предводители[5], присяга (*байʻа*)[6] таковым и повиновение (*таʻа*) им[7],

---

[1] Безусловными противниками необходимости халифата являлись многие хариджиты и некоторые мутазилиты. Относительно полный список мнений по этому вопросу приводит Ф. Рази (ум. в 1209) в сочинении «Мухассал» (*Ар-Рази Ф.* Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххирин. Каир, 1978. С. 240–250).

[2] Ал-Ислам. С. 16.

[3] С принципами дисциплины и повиновения обычно связывают айаты 4: 59, 4: 83, 3: 159, 42: 38 (см.: *Ибрагим Т.* Политическая власть согласно Корану и Сунне // Коранические чтения. III. М.— Н. Новгород: Медина, 2008. С. 25–26).

[4] Ал-Ислам. С. 14. Данное толкование фигурирует и у таких авторитетнейших комментаторов, как ат-Табари (ум. 923) и Ибн-Касир (ум. 1373), у которых обозначение *улю ал-амр*/«люди повеления» интерпретируется в смысле «сведущих в делах», «ученых мужей», а *таʻа*/«повиновение» — в смысле «следования наставлениям», а не политического подчинения (*Ибрагим Т.* Политическая власть согласно Корану и Сунне. С. 25).

[5] Например, хадис, переданный в своде Ибн Ханбала: «Имамы (*а'имма*) — из [племени] курайш».

[6] В частности, хадис, приведенный Муслимом: «Каждый, кто уйдет из жизни, не дав присяги (*байʻа*) [имаму], умрет смертью язычника (*джахилийа*)».

[7] Среди них — хадис, фигурирующий и у ал-Бухари, и у Муслима: «Слушайтесь и повинуйтесь, даже если над вами поставят чернокожего раба».

следование (*лузум*) общине (*джама'ат*) мусульман и их имаму[1]. Как указывает Абдарразик, к таким хадисам апеллирует его современник Рашид Рида (ум. в 1935) при обосновании халифата, а до него — захирит Ибн Хазм (ум. в 1064). В ответ сам автор ссылается на авторитетных теологов, таких как ал-Иджи (ум. в 1355) и ат-Тафтазани (ум. в 1390), которые в своих классических сочинениях (*Мавакиф* и *Макасид* соответственно) не приводят ни одного хадиса в пользу халифата/имамата.

Но даже если постулировать аутентичность данных хадисов, даже если считать, что встречающийся в них термин «община мусульман» подразумевает правителей (*хукума*) исламского халифата, «имам» — халифа, «присяга» имаму — присягу халифу, то и в этом случае из таких текстов нельзя вывести сакральную необходимость халифата — «ничего в этих хадисах не подкрепляет утверждения о том, что шариат признает существование халифата, или великого (*'узма*) имамства, понимаемого как замещение (*нийаба*) Пророка (сас), занятие его места (*кийам макам*) по отношению к мусульманам»[2].

Свой вывод автор обосновывает методологическим замечанием, согласно которому необходимо различать фигурирующие в священных источниках наставления касательно тех или иных реалий и легитимацию самих этих реалий. Ибо подобно тому, как, например, коранический призыв проявлять милость к бедным вовсе не означает Божественного санкционирования самой бедности, так и необходимость подчинения власти не влечет за собой Божественного узаконения самого института царской власти. Следуя подобной логике и нужно оценивать упоминание в священных источниках, наряду с имаматом, таких реалий, как нищета, бедность, рабство, развод, заем, торговля, ростовщичество и других: однако из такого их упоминания вовсе не следует, что они предписаны Богом, имеют для Него особое значение и являются вследствие этого сакральной необходимостью[3]. Та же установка, по мнению автора, верна и в отношении других религий. Например, исходя из библейской фразы «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21) вовсе не вытекает, что Иисус Христос наделил царское правление религиозным фундаментом, сделав его частью христианской веры[4].

***Аргумент от иджмы.*** Как известно, авторитет характерного для суннитской доктрины принципа иджма базируется прежде всего на возводимом к Пророку хадисе — «Моя умма никогда не объединится

---

[1] Такой хадис приводят и ал-Бухари, и Муслим.

[2] Ал-Ислам. С. 17.

[3] Там же. С. 19–20.

[4] Там же. С. 19.

на заблуждении»[1]. Согласно этой доктрине, непогрешимость присуща мусульманской общине в целом благодаря особой милости, которую Бог даровал ей. Духовные прерогативы Пророка были унаследованы не его наместниками-халифами, а всей уммой[2].

Если в первоначальном исламе иджма мусульманских ученых применялась как вспомогательное средство, дабы заполнить «бреши» Корана и Сунны, и сводилась преимущественно к консенсусу именно жителей Медины, то начиная с IX в. благодаря деятельности крупнейшего систематизатора мусульманской юриспруденции — имама аш-Шафии (ум. в 820), она стала фундаментальной основой введения шариатских норм и приобрела более общий характер, представляя уже консенсус богословов не определенной местности, а определенного поколения[3].

Поскольку Пророк не оставил завещания и не указал своих преемников[4], а также ввиду отсутствия в Священных текстах четких высказываний относительно политической организации мусульман, в деле сакрализации халифской власти иджма, традиционно следующая за Кораном и Сунной, уже выступает на первый план. В суннизме не документ, не Священный текст, а скрепленный иджмой обычай становится шариатским обоснованием назначения халифа[5]. Как утверждают многие суннитские богословы, Абу Бакр стал первым избранным халифом на основе иджмы, которая была удостоверена принесением ему присяги (*бай'а*)[6]. Получая опосредованную Божественным законом власть от общины, халиф таким образом становился ее представителем перед Богом, защитником религии и гарантом соблюдения шариатских норм. Одновременно он возлагал на себя обязанности по защите безопасности и благосостояния своих подданных.

Относительно иджмы Абдарразик заявляет, что не разделяет крайнюю позицию тех богословов, которые придерживаются порой

---

[1] Данный хадис фигурирует в своде Ибн Маджи.

[2] *Rabi M. M.* The Political Theory of Ibn Khaldun. Leiden: Brill, 1967. P. 77.

[3] Ibid. P. 76.

[4] Здесь мы следуем доминирующему в суннитском исламе мнению. Некоторые суннитские теологи, например Ибн Хазм (ум. в 1064) и Ибн Таймийа (ум. в 1328), считают, что Пророк поставил Абу Бакра во главе общины, поскольку еще накануне смерти поручил ему предводительствовать на молитве.

[5] В связи с этим Л. Гарде проводит сравнение между шиизмом и суннизмом, разграничивая необходимость самого института халифата и назначение халифа. Так, если в шиизме назначение халифом Али и его потомков подтверждается документально, а учреждение самого халифата необходимо вследствие «рациональной» причины, исходящей из «природы вещей», то в суннизме необходимость халифата обусловлена сакральным законом, в то время как учреждение халифа определено иджмой, установленной традиционным способом, на основе обычая (*Gardet L.* Dieu et la destinée de l'homme. P.: Vrin, 1965. P. 428–429).

[6] В лоне суннитского ислама были выработаны два основных способа воздвижения халифа: избрание (предпочтительнее) и назначение/указание [предыдущим правителем] (*насс*). Умар был назначен Абу Бакром. Наряду с двумя предыдущими на протяжении всей истории суннизма дебатировался и такой способ, как «призыв» (*да'ва*) — личное взятие власти; последний вариант был узаконен Высшим советом ал-Азхара в 1924 г. (*Gardet L.* Dieu et la destinee de l'homme. Pp. 438).

возводимого к Ибн Ханбалу тезиса: «Кто утверждает о наличии консенсуса [по какому-либо вопросу], тот лжет»[1]. Между тем он указывает на небезусловное принятие иджмы мусульманами, что предостерегает от гипертрофированного понимания всеобщности и всесилия иджмы: так, захириты и Ибн Ханбал (согласно одной из возводимых к нему версий) связывали иджму только с одним поколением сахабов Пророка; некоторые рафидиты (шииты), мутазилит ан-Наззам и его последователи отрицали иджму касательно нефундаментальных вопросов ислама; зайдиты и имамиты ограничивали иджму семейством Пророка[2].

Не оспаривая иджму как легализирующий/легитимизирующий принцип вообще, Абдарразик вместе с тем выступает против корректности ссылки на него при обосновании института халифата. Он заявляет, что в этом случае из иджмы нельзя выводить никакой религиозный императив, ибо в действительности подлинной иджмы на сей счет не существовало[3].

В реальной жизни, указывает он, иджма соблюдалась лишь формально, пасуя перед тиранией и насилием. Человеческий, или психологический фактор, связанный естественным желанием людей обладать властью как своей «добычей», которая им «дороже всех богатств в мире», находится в явном противоречии с принципами демократии, эгалитаризма и свободы, присущими раннему исламу времен Пророка[4]. Редко когда исторический прецедент дает основание для того, чтобы вывести на его основе закон и впоследствии зафиксировать его как религиозный аргумент. Более того, факты политической истории свидетельствуют как раз против подлинной иджмы.

Абдарразик иллюстрирует это примером с утверждением халифства за сыном первого Омейядского халифа Муавийи — Йазидом (645–683), цитируя отрывок из произведения «Чудесное ожерелье» известного андалусского историка и поэта Ибн Абд Раббихи (ум. в 940): «Сторонник Муавийи, указав на него, произнес: “Вот предводитель правоверных”, а затем, обратившись к Йазиду, сказал: “Когда тот умрет, им (предводителем) станет он; а после, потрясая копьем, выкрикнул: “А для тех, кто будет протестовать,— вот это!”»[5].

Именно о такого рода «единогласии» свидетельствует вся мусульманская история, вплоть до современной эпохи. Близкий пример относится к периоду Первой мировой войны, когда таким же «единогласным» решением Файсал (1885–1933), сын шерифа и эмира Мекки, Хусейна ибн Али ал-Хашими (1853/1854–1931), силами англичан был

[1] Ал-Ислам. С. 22.

[2] Там же. Ссылка 2. А хариджиты и вовсе отрицали иджму.

[3] Ал-Ислам. С. 31.

[4] Там же. С. 28–29.

[5] Там же. С. 28.

поставлен королем — сначала Сирии (1920), а потом Ирака (1921–1933). Да, англичане организовали выборы «по правилам иджмы», в соответствии с принципами «свободного и легитимного обсуждения», пригласив некоторых представителей иракской знати, а несогласных можно было бы причислить к тому же разряду «отклонившихся» (*шауазз*), чье мнение, как говорится у Ибн Халдуна, не берут в расчет. Но можно ли это называть подлинной иджмой, является ли оно надежной основой легитимации власти?![1]

***Блюститель порядка и охранитель религии.*** Вторым после иджмы обоснованием необходимости халифата служит религиозно-этический принцип «повеления благого и запрещения дурного». Данный принцип легитимирует халифатский пост как утверждение «порядка в беспорядке», как фактор сдерживания анархии, присущей человеческой природе.

У Абдарразика сама по себе такая легитимация/рационализация государственной власти не вызывает возражения. Однако эта установка нуждается в последующей квалификации и конкретизации. Если богословы атрибутируют халифату то же значение, что представители политической науки (*'улама' ас-сийаса*) — государству, тогда отправление религии и общего блага зависит от халифата как собственно государства. В таком случае не важно, какую форму будет иметь государство — абсолютистскую или ограниченную, монархическую или республиканскую, деспотическую или конституционную, демократическую, социалистическую или большевистскую и т.д[2]. Когда же из халифата пытаются сделать единственно приемлемую, сакрализованную форму государства, тогда этот «факиховский халифат» предстает как «несчастье» (*накба*) для ислама, источник зла (*шарр*) и раздора (*фасад*)[3].

Абдарразик даже не допускает мысли об обосновании политической власти с иных позиций, нежели светских. Для него неприемлема не только квалификация главы государства богословами, но и выработанное ал-Фараби (ум. в 950/951) и другими мусульманскими философами (*фаласифа*) представление о главе Совершенного града как об имаме-царе. По своей сущности государственная власть есть политический институт, и только.

В свете этой установки он интерпретирует известную речь Абу Бакра, на которую обычно ссылаются при обосновании необходимости халифата: «Эта *дин* нуждается в ком-либо, кто бы взял на себя управление ею (*йакуму би-хи*)». По его мнению, под словом *дин* подразумевается

[1] Ал-Ислам. С. 32.
[2] Там же. С. 35
[3] Там же. С. 36.

именно мусульманская община, а под «управлением» — наведение порядка, предотвращение хаоса и анархии[1].

С точки зрения Абдарразика, не менее уязвимым предстает и аргумент, по которому халиф необходим общине для должного отправления религиозных обрядов и поддержания религии в целом. Ссылаясь на общеисторический опыт, как древний, так и современный, он указывает, что исполнение религиозных обрядов и регулирование других аспектов религиозной жизни не требует особых форм правления, подобных халифатскому[2].

Да и в истории халифата были периоды, когда трон халифа пустовал. Автор напоминает о трехлетнем периоде отсутствия халифа после взятия Багдада татаро-монголами и падения династии Аббасидов (1258), когда был казнен последний аббасидский халиф ал-Мустасим Биллах. Он отмечает незавидную роль последующих халифов, которую те играли при Сельджукидах и Оттоманах, использовавших их в качестве обычных марионеток[3].

Если исламу, как сказано Богом, суждено продлиться на вечные времена, риторически восклицает Абдарразик, разве Он может поставить возвышение и падение этой религии в зависимость от конкретной формы правления и увязать ее судьбу с определенного типа властителями?![4]

## Был ли Пророк еще и царем?

Сакральный облик халифата тесно связан со стереотипом о пророке Мухаммаде как об учредителе и главе общины-государства, в своем лице объединившем духовную и светскую власть. Приступая к обсуждению этого стереотипа, Абдарразик предварительно замечает, что вопрос о том, был Пророк царем (*малик*) или нет, не относится к основоположениям религии. Богословы (*‘улама’*) не рассуждали о нем в открытую и не сформировали на сей счет четкой доктрины, поэтому его исследование не является ересью (*бид‘а*)[5].

---

[1] Ал-Ислам. С. 34–35.

[2] Там же. С. 35–36.

[3] Там же. С. 37–38.

[4] Там же. С. 38.

[5] *Али Абдарразик*. Ислам и принципы правления / предисл., пер., примеч. Н. В. Ефремовой // История философии. М.: ИФ РАН, 2015. Т. 20. № 2. С. 150. Далее — Ислам. Важность положения о «политическом пророчестве» Мухаммада подтверждается хотя бы тем фактом, что три тезиса (3, 4, 6) из семи, за которые автор книги был официально осужден, непосредственно касались этого «незначительного» (по словам Абдарразика) тезиса (см. первую часть настоящей публикации: Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 3. С. 93–114).

***Словом, а не оружием***. Подчеркивая абсолютный авторитет Пророка, Абдарразик вместе с тем заявляет, что его пророческая власть вовсе не была похожа на царскую. Пророческое лидерство (*за'амат ар-рисала*) и лидерство царское (*за'амат ал-мулк*) — принципиально разные типы лидерства. Скорее, они предстоят в качестве противоположностей. Так, если царская власть опирается на принуждение, то пророческая — на убеждение, средством первой служит оружие, а второй — слово.

Природа пророческого лидерства заключена прежде всего в духовном совершенстве и направлена на духовные/религиозные цели — передачу людям Божественного послания. Именно такое понимание пророчества, отмечает Абдарразик, дано и в Коране, и в Сунне. Как наставляет Писание (4: 80; 10: 99; 6: 107; 42: 48; 88: 21–24), Пророк не является «надзирателем» (*хафиз*), «блюстителем» (*вакил*) или «властелином» (*мусайтир*) для людей. В этом духе свидетельствуют и хадисы, часть из которых приводится автором: Пророк — «не царь (*малик*) и не принудитель (*джаббар*), а всего лишь сын курайшитки, которая питалась вяленым мясом», и предоставленный ему Богом выбор — быть пророком-царем (*наби-малик*) или просто пророком-служителем (*наби-'абд*) — он разрешил в пользу последнего.

Провозглашаемый в исламе принцип индивидуальной ответственности/участия, по мнению Х. Инайата, стал для Абдарразика решающим в плане обоснования чисто духовной природы власти Пророка[1]. Если бы Бог захотел, чтобы Пророк взял на себя политическое лидерство, он бы не предостерегал его постоянно от действий наподобие политических и не напоминал бы, что слово (*балаг*) является его единственным орудием.

О том, что Пророк четко отделял духовную/религиозную сферу от светской/политической и не подчинял вторую первой, красноречиво говорит и тот факт, что он не считал себя непререкаемым авторитетом во второй. В этом отношении примечательна история с «опылением пальм» (*та'бир ан-нахл*), после которой он произнес знаменитые слова: «Вы лучше меня посвящены в дела земной жизни вашей (*антум а'лам би шу'ун дунйакум*)»[2].

Абдарразик подробно останавливается на разборе «политической деятельности» (*'амал хукуми*), разных проявлениях царской, государственной власти (*мазхар ли-л-мулк ва-д-даула*) со стороны Пророка, как то: предводительство войском, раздел военных трофеев, взимание дани-джизьи, сбор и распределение милостыни-закята, назначение

---

[1] *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L.: McMillan Pr., 1982. P. 64. Автор отмечает также парадокс, согласно которому именно принцип индивидуальной ответственности стал в ряду основных, используемых современными авторами аргументов для привлечения мусульман к активному участию в политической жизни.

[2] Ислам. С. 154.

наместников и т. п. Однако Абдарразик полагает, что ни одна из них не была напрямую связана с его пророчеством[1].

Из всех аспектов светской деятельности Пророка больше всего с ней ассоциировали джихад. Абдарразик не отрицает, что действия Пророка в этой области относятся к политическим/царским занятиям. Пророк прибегал к силе ради укрепления государства, ибо такова природа политической власти: все государства основаны мечом и поддерживаются насилием и подчинением. Однако он действовал силой не для обращения людей в свою веру и не для того, чтобы передать им послание Бога. Как бы мимоходом, не заостряя внимание на данной критике, реформатор отвергает традиционную милитантистскую интерпретацию айатов о «мече» (9: 5) и о «джизье» (9: 29), отрицая войну во имя распространения религии. Ибо пророки призывают людей к вере не мечом, а словом, следуя коранической заповеди «Нет принуждения в религии» (2: 256)[2].

И далее Абдарразик выдвигает свой центральный тезис: военный джихад Пророка не был частью того, с чем Бог воздвиг (*ба'са*) Мухаммада в пророки и дал ему в откровении, а является делом, отличным от собственно призыва (*да'ва*) и выходящим за границы самого посланничества (*рисала*)[3].

Автор связывает с Мухаммадом как посланником Божьим только его пророческую деятельность, реализуемую в собственно религиозной/духовной сфере. Предписания же и действия Пророка в политической области исходят от него не как от пророка-посланника, а как от руководителя-человека, и потому не обладают сакральной императивностью.

В истории ислама были теологи, которые говорили о необходимости отделить в рамках Сунны человеческую, факультативную часть от собственно пророческой, законоустанавливающей[4]. Новаторско-радикальный подход автора книги «Ислам и принципы правления» заключается в том, что к первой части Сунны он относит всю сферу политики.

***Духовная миссия, а не государственный институт.*** По мнению Абдарразика, в силу специфики пророческого лидерства, которая не присуща другим типам власти, главенство Мухаммада, как и большинства других пророков, было гораздо мощнее и простиралось гораздо

---

[1] Ал-Ислам. С. 39–47.

[2] Там же. С. 53. Здесь цитируются также айаты 3: 20; 10: 99; 16: 125; 88: 21–22.
Как было сказано в первой части публикации, критики Абдарразика, среди которых был бывший верховный муфтий Египта Мухаммад ал-Бахит ал-Мути'и (1856–1935), выступали против подобной интерпретации.

[3] Ал-Ислам. С. 55.

[4] В том числе ал-Карафи (ум. в 1285) в сочинении *Ал-Ихкам фи тамиз ал-фатави 'ан ал-ахкам ва-тасаруфат ал-кади ва-л-имам* и Валиаллах ад-Дахлави (ум. в 1762) в книге *Худжжат Аллах ал-балига*.

дальше власти правителя (*хаким*) над управляемыми (*махкум*), включая как внешнюю «деятельность по управлению массой» (*сийасат ал-ʻамма*), так и внутреннюю, связанную с регулированием межчеловеческих отношений[1]. В этом тезисе некоторые критики, например М. Имара (род. в 1931), усматривают логическое несоответствие: если предположить за Пророком совмещение данных функций, то в таком случае государство должно было бы слиться с религиозной общиной, а сам Пророк — стать настоящим теократическим властителем[2].

Такое возражение, с нашей точки зрения, было бы справедливо, если не принимать в расчет приведенное выше авторское обоснование размежевания между пророческой и светской властью[3]. Развенчивая теократический принцип, Абдарразик приводит примеры разных форм сосуществования пророчества и государства в священной истории. Царями не были ни Иисус, ни Моисей. Более того, «пророк Иисус учил о подчинении кесарю, признавая его [государственную] власть» и призывал к этому своих последователей: «…отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу!» (Мф. 22: 21). С другой стороны, пророк Иосиф занимал высокую государственную должность (*ʻамил*) при египетском дворе. Были, добавим, и прецеденты сосуществования пророческой и царской власти, как в случае с пророком Самуилом и царем Саулом (2: 246–251), что можно интерпретировать в смысле санкционирования разделения двух властей[4]. Однако в целом, пишет реформатор, «в истории пророков мы находим лишь редкие примеры лиц, которым Бог даровал и пророчество, и царство», большинство пророков были «просто пророками»[5].

Что касается пророка Мухаммада, то сам он никогда не заявлял о подобающей специфической форме правления, ни разу не упомянул о том, что называют «исламским государством» (*даула*) или «арабским государством». Пророк не планировал создание империи, не стремился к установлению политической власти над своими сторонниками и противниками, не смещал правителей и не назначал судей, не устанавливал норм касательно торговли, земледелия или ремесел, а его «политические» действия (урегулирование конфликтов и споров, водительство войска, распределение трофеев) не носили перманентного характера. Во время своего отсутствия он оставлял в Медине своего заместителя по руководству делами общины, но всегда нового[6].

---

[1] Ислам. С. 151–152.

[2] *ʻИмара М.* Маʻракат ал-Ислам ва-усул ал-хукм. Каир-Бейрут: Дар аш-шурук, 1989. С. 153.

[3] С этих позиций М. Имару критикует и С. Али: *Ali T. S.* A Religion not a State: Ali ʻAbd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Pp. 85, 114.

[4] *Ибрагим Т.* Политическая власть согласно Корану и Сунне. С. 30.

[5] Ислам. С. 150.

[6] Ал-Ислам. С. 44–45, 57–58, 62–63.

По мысли Абдарразика, разноголосица источников относительно «политических» функций сахабитов бросает тень на достоверность преданий о «государстве» времен Пророка. Таков пример с Али (двоюродным братом и зятем Пророка), который отправился с миссией в Йемен в качестве то ли судьи, то ли сборщика закята. То же самое относится к известному сахабиту Муазу ибн Джабалу, выступающему, по одним сведениям, судьей, по другим — казначеем, а согласно третьим и четвертым — военачальником или просто миссионером[1].

Отсюда автор заключает, что при Пророке не сложилось какой-либо системы государственных отношений, свойственной даже самым неразвитым, «зачаточным» государствам. И вообще, говорит реформатор в другом месте, вопросы, относящиеся к земной жизни, для пророков «не столь значительны, чтобы они заботились о них или занимались их устроением»[2].

В этом отношении особо примечателен тот факт, что Пророк не определил себе преемника. Входило бы в его миссию создание государства, риторически восклицает реформатор, разве мог бы он «оставить мусульман в столь удручающем неведении касательно организации этого государства, так что по его уходе те оказались в замешательстве и стали рубить головы друг другу?!» Ведь забота о преемнике — первейшая обязанность основателей государства[3]

Субстанциальная цель пророка Мухаммада, полагает Абдарразик, состояла в религиозном/духовном объединении людей, но не в политическом. По мере распространения ислама, ставшие членами единой мусульманской уммы многие этносы, различавшиеся между собой по способам управления и социально-экономической жизни, языку, обычаям, нравам, хотя и получили духовные скрепы благодаря исламу, но все еще продолжали существовать разрозненно, как отдельные государства, «согласно имевшемуся прежде у них [уровню] гражданского (*маданиййа*) и политического (*сийасиййа*) единства, порядку или анархии»[4].

Пророк не стремился насаждать новые политические и экономические установления в подчиненных ему землях, центральная власть присутствовала там минимально, ограничиваясь в основном сбором налогов, закята или джизьи. В остальном она распространяла свое влияние благодаря миссионерской деятельности, проповеди Корана и Божественного закона, а также осуществляла судейство на основании шариата. Эта мультинациональная общность вовсе не была политической,

---

[1] Ал-Ислам. С. 44.

[2] Там же. С. 14.

[3] Ислам. С. 159–160. В связи с этим автор выражает несогласие как с шиитами, считающими, что Пророк назначил Али своим преемником, так и с некоторыми суннитами (в частности, с захиритом Ибн Хазмом, который придерживался мнения, что Пророк ясно указал (*насса ʿала*) на Абу Бакра в качестве своего преемника (*истихлаф*)).

[4] Ислам. С. 157.

она «не имела ничего из атрибутов государства (*даула*) и власти (*хукума*) и представляла собой не что иное, как религиозную общность, свободную от примеси политики: единство по вере (*иман*) и религиозной идеологии (*мазхаб*), но не единство по государственности и политическим идеологиям (*мазхаб ал-мулк*)»[1].

Традиционной установке на создание всемирного теократического государства автор противопоставляет основанное на принципах плюрализма, релятивизма и свободы выбора мировое сообщество национальных государств. Если идею «всемирного братания по религии» он считает рациональной и соответствующей «принципам разума», приветствуя религиозную общность, «с помощью которой Бог желает соединить всех людей и объять все части земли», то мысль о том, чтобы «весь мир принял единое правительство (*хукума*)», полагает чуждой человеческой природе и, более того, не согласующейся с Божественными установлениями[2].

На принципах религии невозможно создать никакое государство, оно зиждется на рациональной, естественной основе. Исходя из коранических наставлений, Абдарразик говорит, что выбор формы политического устройства, как и все дела земной жизни (*аград дунйавиййа*), Бог оставил на усмотрение самих людей, чтобы они «свободно распоряжались ими, в соответствии с тем, что подсказывают [им] их разум, знания, интересы, желания и устремления. Великая мудрость Божьего замысла состоит как раз в том, чтобы люди жили разными [государственно-политическими общинами]: “Если бы Господь того восхотел, Он сделал бы человечество единой общиной (*умма*), но людские сообщества не перестанут различаться… и именно ради этого Бог создал их” (11: 118–119)»[3].

## Прецедент Абу Бакра

Уход из жизни Пророка ознаменовал окончание религиозного/пророческого лидерства[4]. Явившись, как сказано в Коране, «печатью пророков» (*хатам ан-набиййин*; 33: 40), последним звеном в череде пророков, Богом воздвигнутых людям в водительство, он полностью завершил посланничество[5].

---

[1] Ислам. С. 157.

[2] Такого рода универсализм близок к тому, что утверждали мусульманские философы (*фаласифа*), особенно ал-Фараби и Ибн Рушд, учившие о единой ойкумене, в рамках которой народы сотрудничают в деле достижения счастья — религиозного и духовного совершенствования. Подробнее об этом см.: *Ефремова Н. В.* Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 4.

[3] Ислам. С. 155.

[4] Ислам. С. 159.

[5] И к самому Пророку возводят слова о том, что «сынами Израилевыми правили пророки — умрет один пророк, ему наследует другой; после меня же не будет пророка, а будут халифы». Данный хадис приводится в сводах ал-Бухари и Муслима.

Пророк не назначил после себя преемника, не указал такового на протяжении всего периода, когда он возглавлял общину. У него не осталось наследников мужского пола, которые могли бы стать его преемниками[1]. Абдарразик подходит к данному вопросу с других позиций. Поскольку никому из людей не было дано наследовать Пророку в его пророческом/религиозном лидерстве, то на религиозный статус не может претендовать никакое другое лидерство, включая халифское. А «раз оно нерелигиозное, то не больше и не меньше, чем гражданское, политическое лидерство — лидерство правления (*хукума*) и властвования (*султан*), но не лидерство религии»[2].

Фундаментальное размежевание халифской и пророческой власти приводит Абдарразика к «скандальной», по определению Л. Биндера, переоценке эпохи праведных халифов (*рашидун*). Реформатор полагает, что сразу после смерти Пророка произошла не просто смена власти, изменилась ее природа, из пророческой она стала сугубо политической. Вопреки сложившемуся мнению, которое сохраняется в суннизме до наших дней и по которому подлинными «заместителями» Пророка считались первые четыре его преемника, «праведные» халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али (правившие с 632 по 661 г., в отличие от последующих правителей, которые, хотя и носили титул халифа, скорее были обыкновенными царями (*мулук*)[3], первым царем (*малик*) в исламе Абдарразик называет не основателя Омейядской династии Муавийю (ум. 680), а первого «праведного» халифа Абу Бакра. Как полагает Х. Инайат, такой радикальный подход может быть отчасти продиктован желанием автора оградить имя Пророка от соотнесения с коррумпированностью и греховностью, присущими любой политической власти[4].

Абдарразик распространяет определение халифата как политического (светского, царского) института на весь исторический отрезок существования уммы, включая эпоху *рашидун*. Он не сторонник

---

[1] Кроме Ибрахима (сына от невольницы Марии, который умер ребенком при жизни Пророка — в 630 г.), почти все дети Пророка родились в браке с его первой женой Хадиджей (ум. 619): четыре дочери — Зайнаб (ум. 629), Рукайя (ум. 624), Умм-Кулсум (ум. 630), Фатима (ум. 633) и три сына — ал-Касим, ат-Таййиб, ат-Тахир. Все дети Пророка умерли при его жизни, кроме Фатимы, которая скончалась спустя несколько месяцев после его смерти. Единственными продолжателями рода Пророка по мужской линии являлись сыновья его дочери Фатимы от брака с Али — Хасан (ум. 669) и Хусейн (уб. 680), которые на момент кончины Пророка были малолетними детьми (*Ефремова Н. В.*, *Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада: в 2 т. М.: Ладомир, 2009. Т. 1. С. 89, примеч. 68, 732–733, примеч. 29. Т. 2. Генеалогии. С. 6).

[2] Ислам. С. 161. Л. Биндер формулирует данный тезис так: «Халифат нельзя считать религиозной необходимостью, потому что халиф может стать преемником Пророка. …только в его непророческих функциях. А поскольку у Пророка не было непророческих функций, то халифат не имел религиозного обоснования» (*Binder L.* Islamic Liberalism: A critique of development ideologies. Chicago–London: The Uni. of Chicago Press, 1988. P. 142).

[3] Такое представление опирается, в частности, на известное пророчество самого Мухаммада о тридцатилетнем периоде халифства, после которого наступит царское правление (*мулк*). Оно приводится в сводах Абу Дауда, ат-Тирмизи и Ибн Ханбаля.

[4] *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. P. 158–159. Следует подчеркнуть, что традиционной оценки эпохи *рашидун* придерживался такой видный реформатор, как М. Абдо.

идеализации этой эпохи, обычно возводимой в исторический прецедент сакрализованной политической власти, как эпохи, когда умма управлялась в соответствии с истинными исламскими ценностями, в отличие от последующего периода, когда следовавшие за *рашидун* Омейяды (661–750) узурпировали власть, превратив халифат в наследственную монархию, а халифа — в простого царя. Так, отказ от выплаты закята со стороны восставших племен в правление Абу Бакра Абдарразик квалифицирует как политический акт, а само движение ридды («вероотступничество», согласно традиционной характеристике) называет не религиозным, а политическим. Вместе с тем военные действия самого Абу Бакра считает оправданными, но не столько в религиозном, сколько в политическом плане, поскольку тот исходил из стремления сломить «акт коллективного неповиновения политической власти, угрожающий целостности государства»[1].

Несмотря на то, что первоначально халиф был предназначен к выполнению по сути светских, управленческих функций, впоследствии его должность, по мнению Абдарразика, все больше сакрализовалась. Свою роль в этом сыграла интерпретация титула халифа как «заместителя пророка Божьего» (*халифат расул Аллах*): благодаря этому создалось «представление о религиозном статусе халифа, о том, что тот, кто управляет делами мусульман, занимает среди них такое же место, какое занимал Пророк», и что «халифатский пост — это религиозный сан, замещение (*нийаба ʿан*) Законодателя»[2], т. е. Пророка.

В формировании такого представления автор видит эгоистические политические мотивы. Сакральность использовалась властителями для подавления и удержания подданных, как инструмент тирании: дабы «соорудить из религии щиты, оберегающие их от восставших», они «распространяли это воззрение, убеждая подданных в том, что повиновение правителям является частью повиновения Богу, а ослушание их — частью ослушания Бога»[3]. Об этом свидетельствовала и дальнейшая эволюция интерпретации титула, при которой властодержца (*султан*) объявляли уже наместником (*халифа*) самого Бога на земле, и даже Его тенью (*зилл*)[4].

Сакрализация политики, полагает Абдарразик, — это «преступление» власти против мусульман, когда «именем религии заслоняли перед мусульманами путь к свету, деспотически господствовали над ними и унижали, запрещали изучать политические науки… обманывали своих подданных, сковывали их умы так, что помимо религии

---

[1] Ислам. С. 162. Подробнее о такой интерпретации ридды см.: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. С. 402–410; С. 407.

[2] Ислам. С. 163.

[3] Там же.

[4] Там же.

никакого другого источника знания им не оставили, даже в вопросах просто управления (*идара*), чистой политики (*сийаса*)». В результате такая несвобода привела к «угасанию жизненных импульсов к исследовательской, интеллектуальной деятельности» не только в сфере политической мысли, но и в понимании самой религии[1].

* * *

В своей статье, вышедшей в пятидесятую годовщину смерти соотечественника, видного реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), Абдарразик вспоминает о словах, которые тот произнес после ухода (под давлением консерваторов) из ал-Азхара: «Я бросил негасимую искру… И если пламя из нее не возгорится сегодня-завтра, то лет через тридцать она вспыхнет мощнейшим огнем»[2]. Эти слова с полным правом можно отнести к самому автору. Идея «светского ислама» Али Абдарразика, слишком радикальная для его эпохи, в наше время дала свои всходы и продолжает развитие в сочинениях целой плеяды мусульманских модернистов — таких как Мухаммад Таха (1909–1985), Абдуллах Ахмед ан-Наим (р. 1946), Мухаммад Халафулла (1916–1991), Наср Абу Зайд (1943–2010), Джамал ал-Банна (1920–2013) и многих других.

## Литература

*Ali T. S.* A Religion not a State: Ali ʿAbd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Xiii+163 p.

*Binder L.* Islamic Liberalism: A critique of development ideologies. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press, 1988. Xii +399 p.

*Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L.: McMillan Pr., 1982. xii +225 p.

*Gardet L.* Dieu et la destinée de l'homme. P.: Vrin, 1965. 528 p.

*Rabi M. M.* The Political Theory of Ibn Khaldun. Leiden: Brill, 1967. IX+ 178 p.

*Абдарразик Али.* Имам ал-карн ал-ʿишрин аш-шайх Мухаммад ʿАбду // Ал-Хилал. Каир: Дар ал-Хилал, 1955. № 1. С. 80–84.

*Абдарразик Али.* Ислам и принципы правления // История философии / предисл., пер., примеч. Н. В. Ефремовой. М.: ИФ РАН, 2015. Т. 20. № 2. С. 148–165.

[1] Ислам. С. 163.

[2] *Абдарразик А.* Имам ал-карн ал-ʿишрин аш-шайх Мухаммад ʿАбду // Ал-Хилал. Каир: Дар ал-Хилал, 1955. № 1. С. 82.

*Абдарразик Али*. Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва-л-хукума фи ал-ислам. Каир: Матба'ат Миср, 1925. 104 с.

*Ефремова Н. В.* Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. М.: Медина, 2017. № 4. С. 167–186.

*Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада: в 2 т. М.: Ладомир, 2009. Т. 1. 1063 с.; Т. 2. 548 с.

*Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. 576 с.

*Ибрагим Т.* Политическая власть согласно Корану и Сунне // Коранические чтения. III. М. — Н. Новгород: Медина, 2008. С. 24–32.

*'Имара М.* Ма'ракат ал-Ислам ва-усул ал-хукм. Каир–Бейрут: Дар аш-шурук, 1989. 430 p.

*Ар-Рази Фахраддин*. Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххирин. Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхарийа, 1978. 256 с.

## References

'Abdarraziq, 'Ali (1925). *Al-Islam wa-usul al-hukm: bahs fi al-khilafa wa-l-hukuma fi al-islam* [Islam and the Foundations of Power: Study of the Caliphate and Governance in islam]. Cairo: Matba'at Misr. 104 p. (in Arabic).

Abdarraziq, 'Ali (2015). Islam i printsipy pravleniya [Islam and the Foundations of Power]. *Istoriya filosofii*. Moscow: IF RAN. Vol. 20. № 2. S. 148–165.

'Abdarraziq, 'Ali (1955). Imam al-qarn al-'ishrin al-shaykh Muhammad 'Abduh [Shaykh Mohammad 'Abduh: Imam of the Twentieth Century] *al-Hilal*. Cairo: Dar al-Hilal, 1955. № 1. S. 80–84 (in Arabic).

Ali T. S. (2009). *A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press. 163 p.

Binder L. (1988). *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press. 399 p.

Ibragim T. K. (2015). *Koranicheskiy gumanizm* [The Humanism of Qur'an]. Moscow: Medina, 2015. 576 s.

Enayat H. (1982). *Modern Islamic Political Thought*. London: McMillan Pr. 225 p.

Gardet L. (1965). *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: Vrin. 528 p.

Rabi M. M. (1967). *The Political Theory of Ibn Khaldun.* Leiden: Brill. IX, 178 p.

Ibragim T. (2008). Politicheskaya vlast' soglasno Koranu i Sunne [Political Power According to the Qur'an and the Sunnah]. *Koranicheskie chteniya*. III. Moscow–Nizhniy Novgorod: Medina, 2008. Pp. 24–32.

'Imara M. (1989). *Ma'rakat al-Islam wa usul al-hukm* [Battle of Islam and Grounds of Administration]. Cairo-Beirut: Dar al-shuruq. 430 p. (in Arabic).

Al-Razi Fakhraddin (1978). *Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa al-muta'akhkhirin* [The Compendium of the Thought of the Ancients and Moderns]. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-azhariya. 256 p. (in Arabic

Yefremova N. V. (2017). Universalistskaya intenciya fal'safy [The Universalist Intention of the Falsafa]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. № 4. S. 167–186.

Yefremova N. V., Ibragim T. K. (2009). *Zhizn proroka Mukhammada*. Moscow: Ladomir, 2009. V 2-kh tt. T. 1. 1063 p.; T. 2. 548 p.

*Muslim Theology Today*

# 'ALI 'ABD AL-RAZIQ AS FIRST SECULARIST THINKER IN ISLAM

**Abstract.** The article deals with one of the most outstanding representatives of Muslim modernism but still has not been thoroughly studied in our country, Egyptian theologian ʿAli ʿAbdarraziq (1888–1966), the author of a famous book 'Islam and the Foundations of Political Power' (1925).

The second part of the article analyses ʿAbdarraziq's depoliticization of religion, his critics of the basic problems of traditional political theology of Islam: the conception of the Prophet Muhammad as a king in addition to his prophetic mission, the sacred necessity of the caliphate, the world Islamic government, etc.

**Keywords:** ʿAli ʿAbdarraziq, Muslim political theology, theocracy, modernism, secularism, political power, religion, Sharia, Prophet Muhammad, caliphate, world Islamic government, ridda, ijmaʿ.

**Natalia V. Yefremova,**
Cand. Sci. (Philos.), senior researcher,
Department of Oriental Philosophies,
Institute of Philosophy, RAS
(12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)
E-mail: salamnat@mail.ru

26.00.01 Теология
УДК 297+321
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-115-124

**Т. Г. Корнеева**
Институт философии РАН, г. Москва

# ИСЛАМ КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ: ВЗГЛЯДЫ ИМАМА РУХОЛЛЫ ХОМЕЙНИ[1]

**КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —**
канд. филос. наук, науч. сотр.
Сектора философии исламского мира,
Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: tankorney@gmail.com

**Аннотация.** В статье представлены взгляды аятоллы Рухоллы Хомейни (1902–1989) на ислам как основу политической системы. Лидер Исламской революции 1979 г. в Иране, имам Хомейни полагал, что нельзя рассматривать ислам лишь как свод предписаний или же как некую философскую систему. В своем труде *Вилаят-и факих. Хокумат-и ислами* («Правление факиха. Исламское государство») Хомейни обосновал необходимость образования государства, в основе которого лежат законы шариата. Идеи аятоллы не были абсолютно новыми для шиитского права, поэтому в настоящей статье автор уделяет внимание также истории становления шиитской политической доктрины. Большое влияние на формирование политических взглядов аятоллы Хомейни оказала обстановка в Иране в XX в., ставшая тем фоном, который способствовал появлению на свет его концепции «*вилаят-и факих*». Автор делает вывод о том, что в понимании аятоллы Хомейни существование ислама невозможно в отрыве от политики, иначе ислам

[1] Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых. Контракт № МК-2406.2017.6 «Философские истоки формирования модели политического устройства в современном Иране».

будет неполным. Личное самосовершенствование человека также находится в зависимости от полноты религии, а потому мусульманам для полноценного соблюдения законов шариата необходимо исламское государство.

**Ключевые слова:** ислам, шиизм, исламская революция, Иран, вилаят-и факих, исламское государство.

**Для цитирования:** *Корнеева Т. Г.* Ислам как основа политической системы: взгляды имама Рухоллы Хомейни // Ислам в современном мире, 2018; 4: 115–124;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-115-124;

Статья поступила в редакцию: 18.10.2018

Статья принята к публикации: 31.10.2018

XX век — век обретения независимости различными народами, век образования новых государств, век борьбы с политикой колониализма и век революций. Особняком в ряду этих событий стоит Исламская революция 1979 г. в Иране, революционный процесс в которой возглавили улама — мусульманские религиозные деятели, признанные знатоки теории и практики ислама. В результате этой революции возникла Исламская Республика Иран, в конституции которой закреплен государственный статус шиизма исна-ашаритского толка.

Исламская революция поставила перед учеными ряд вопросов. Может ли религия быть основой государства и решать насущные социальные, политические проблемы или же сфера религии — лишь индивидуальная жизнь человека, его морально-нравственное состояние? Можно ли провести четкую границу между духовной, религиозной сферой жизни и общественной? Как влияют социальные обстоятельства на внутреннюю жизнь человека?

Согласно логике сторонников религиозного государства мы можем говорить о том, что религия — один из аспектов личных воззрений и морально-нравственных установок, лишь в том случае, если мы отрицаем причинно-следственную связь между индивидуальными поступками человека и социальными условиями, окружением. Если же мы не отвергаем причинно-следственную связь между индивидуальными поступками и внешними обстоятельствами, то логично продолжить нашу мысль и сказать, что индивидуальные поступки не только зависят от социальных условий, но и формируют их. Если в личной сфере человек руководствуется откровением и заповедями и берет на себя обязательства по отношению к Богу, то в случае противоречия между

внешними условиями и внутренними установками человек обязан поступить в соответствии со своими религиозными убеждениями. Поэтому в полной мере реализовать религиозные предписания человек может лишь в той среде, которая имеет в своей основе те же самые религиозные заветы. Исламская Республика Иран, как считают ее идеологи,— пример приведения в соответствие внутренних религиозных установок людей и законодательства страны на базе ислама.

В статье показано, каким образом формировалась шиитская политическая теория и каковы были взгляды лидера Исламской революции имама Рухоллы Хомейни (1902–1989) на принципы организации исламского государства, которые в дальнейшем легли в основу новообразованной Исламской республики.

## Развитие шиитских политических идей в Иране

Различные шиитские течения берут свое начало в *ши'ат 'Али* — «партии Али», зятя и двоюродного брата пророка Мухаммада, который был последним, четвертым, праведным халифом в 656–661 гг. С течением времени в среде шиитов образовались различные группировки, каждая из которых вела собственную линию имамов — шииты-имамиты, кайсаниты, зайдиты. Принципиальным для каждой из ветвей был вопрос наследования: кого считать преемником, ведь имам был не только политической фигурой, но и духовным наставником, который имел право разъяснять и комментировать тексты Корана и хадисов. После смерти шестого имама шиитов-имамитов Джафара ас-Садика (756 г.) единое прежде течение распалось на два — шиитов-двунадесятников и исмаилитов[1].

Линия имамов шиитов-двунадесятников прервалась на двенадцатом имаме, в связи с чем они и получили название «двунадесятники», или *исна'ашарийя* — по-арабски. Однако они верили, что двенадцатый имам не умер, а ушел в «сокрытие» (*гайба*), и вернется уже в качестве имама *Махди* («ведущий») в конце времен, чтобы восстановить справедливость и править до Судного дня. В период же отсутствия сокрытого имама духовное руководство общиной взяли на себя '*улама*' (ед.ч. '*алим* — «знающий»). Они были далеки от политики — в их ведении была только религиозная жизнь людей. Такая позиция вполне отвечала интересам правителей-нешиитов, благодаря чему шииты-двунадесятники могли жить спокойно.

[1] Подробнее о становлении шиизма и о различных течениях см. *Дафтари Ф.* История шиитского ислама. М.: Наталис, 2017.

С середины XVIII в. и до конца XIX в. в Иране в среде факихов активно развивалось движение усулитов (*ʿусулиййа*), которые признавали правомерность *иджтихад*а (букв. «усердие, прилежание, настойчивость», независимое юридическое суждение, выведенное посредством разума) и *таклид*а («следование» мнению авторитетного лица). Движение *усулиййа* утверждало независимость религиозных авторитетов от политических и автономность религиозных институтов.

В конце XIX в. в Персии были сильны мессианские настроения, в конце столетия ожидали прихода *Махди*. Согласно воззрениям усулитов, в период ожидания скрытого имама *Махди* шиитские факихи имели право не только на духовное руководство общиной, но и на сбор налогов для грядущего двенадцатого имама. Благодаря сбору религиозных налогов во имя имама Махди усулитское движение добилось финансовой независимости религиозных институтов.

Большое влияние приобрели муджтахиды — богословы, которые обладали правом выведения законов из Корана и Сунны. В качестве примера можно привести биографию муджтахида XIX в. Сеййида Мохаммада Бакира Шафти (1766–1844). Он стал муджтахидом в Исфахане в 1802 г. и оставался им до самой смерти. По мнению Шафти, в отсутствие имама *Махди* не только государство, но сами факихи должны следить за соблюдением религиозных законов. Шафти вынес более 120 приговоров и подверг наказанию плетьми многих правонарушителей. В своем распоряжении Шафти имел значительные финансовые ресурсы. Деньги, которые он получал, были добровольными частными пожертвованиями как жителей Исфахана, так и мусульман из других частей Ирана и из Индии. Эти деньги шли на благотворительность, которая помогла Шафти снискать поддержку среди бедных слоев населения. В Исфахане в районе Бидабад Шафти организовал раздачу еды, чем пользовались около 2000 человек. Кроме того, Шафти был успешным предпринимателем, ему принадлежали 400 караван-сараев и 200 лавок. Он имел земли в Йезде, Фарсе и его родном Гиляне. С такой поддержкой народа, влиянием, финансовыми ресурсами Шафти был, по сути, законодателем и правителем Исфахана. Он принял участие в восстании против правящего шаха в 1837–1838 гг., которое закончилось в пользу восставших. Лишь в 1840 г. правительство смогло взять Исфахан под контроль, пыткам подверглись более 150 человек, многие были сосланы. Несмотря на все события, Шафти остался неприкосновенным из-за своего статуса муджтахида и поддержки местного населения[1].

Благодаря связям с торговым сословием городов муджтахиды начали влиять на экономику государства в целом. Например, в результате их

[1] *Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce*. The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy. Washington, D.C.: Middle East Institute. [1984]. P. 9–10.

деятельности был расторгнут договор концессии с английским предпринимателем Юлиусом де Рейтером, согласно которому Рейтеру переходил контроль над железными дорогами, каналами, телеграфом, мельницами, заводами, добычей ресурсов и т. п. в обмен на определенную денежную сумму. Из-за народных волнений, которые поддерживались шиитскими духовными лицами, правящий шах Насир ад-дин Каджар (1831–1896) был вынужден разорвать этот договор. Другой пример: в марте 1890 г. Насир ад-дин Шах предоставил майору Г. Ф. Табольту монополию на производство, продажу и экспорт иранского табака на 50 лет. Взамен Табольт должен был выплатить шаху все проценты от работы отрасли. В 1890–1891 гг. шиитские улемы поддержали антитабачные протесты в Иране и выпустили фетву, в которой говорилось, что курение табака равносильно войне против скрытого шиитского имама Махди. Своего пика противостояние религиозных лидеров и правительства достигло в 1905–1911 гг. в ходе Конституционной революции.

Однако активное и эффективное участие шиитских улемов в общественной жизни было невозможно в отсутствие лидера. Понимая это, факих Шайх Муртаза Ансари (ум. в 1864) предложил концепцию единого духовного управления, осуществляемого самым знающим улемом. В результате в середине XIX в. в исна-ашаритском шиизме появилось духовное звание *Марджа'ат-таклид* («образец, источник для подражания»), стать им мог самый образованный и благочестивый муджтахид. Централизация духовной жизни повлекла за собой централизацию финансовых потоков, что позволило Хаджжи Мирзе Мухаммаду Хассану Ширази, который был *Марджа'ат-таклид* в конце XIX в., возглавить антитабачные протесты 1890–1892 гг. Перелом случился в 1961 г. со смертью *Марджа'ат-таклид* аятоллы Хусайна Буруджерди. После него курс марджа поменялся на отход от политики и общественных дел, что устраивало правящий режим. В этот же период начинает расти личный авторитет аятоллы Рухоллы Хомейни.

## Концепция *Вилаят ал-факих* аятоллы Хомейни

Первым шиитским факихом, рассмотревшим вопрос о *вилаят ал-факих* («правление [праведного] факиха»), был Ахмад Нараки (ум. 1819). В своем труде *Фава'ид ал-'айям* («Польза дней») он утверждал, что обеспечение порядка и стабильности в обществе входит в обязанности факихов[1]. Еще одним шагом на пути формирования шиитской теории

[1] *Санаи М.* Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. С. 128.

«исламского правления» стал труд *Танбих ал-умма ва танзих ал-милла* («Указание мусульманской общине и очищение религии») На'ини (ум. в 1976). На'ини первым сделал попытку совместить божественные предписания и демократические ценности, кроме того, он считал, что факихи должны обладать правом контроля над деятельностью законодательных властей, дабы следить за тем, соответствуют ли издаваемые законы нормам ислама[1]. Теория «исламского государства» имама Хомейни стала итогом развития шиитской правовой мысли.

Следует заметить, что до Хомейни и его учения *вилаят ал-факих* улемы не рассматривали для себя возможность обладания реальной политической властью. В ходе Конституционной революции и в течение первой половины XX в. их максимальной целью было наделение муджтахидов правом вето в отношении законов, противоречащих шариату. Большинство шиитских улемов выступали за избрание справедливого правителя (*султан адил*), который бы правил в соответствии с исламским учением и обеспечивал соблюдение законов шариата[2].

Имам Хомейни видел причину упадка ислама и политического раскола после смерти Али б. Аби Талиба в том, что вместе с расширением границ государства устанавливались новые законы и принципы управления, менялись основы власти. По мнению аятоллы, «форма правления, управление и политические методы "бани умайя" и "бани аббас"[3] были враждебны исламу. Форма правления была перевернута с ног на голову и стала султанатом, по примеру режима шахиншахов Ирана, императоров Византии и фараонов Египта»[4]. Султанат и светское правление привели к упадку ислама, а это, в свою очередь,— к тому, что позднее Османская империя не смогла противостоять европейским странам, потерпела поражение в Первой мировой войне, и на политической карте мира появились новые государства. Согласно взглядам имама Хомейни, установление исламского правления — единственный способ выжить для мусульманской уммы. Как он утверждал: «Для того, чтобы обеспечить единство мусульманской уммы, чтобы освободить родину (*ватан*) ислама от оккупации и влияния колонизаторов и марионеточных правительств, у нас нет иного пути, как организовать [исламское] государство»[5].

Безопасность и защита мусульманской уммы рассматривались аятоллой Хомейни не только как политическая необходимость, но и с религиозно-эсхатологической точки зрения. Как уже было сказано,

---

[1] *Санаи М.* Мусульманское право и политика: история и современность. С. 131.

[2] *Majid Mohammadi*. Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse. London; New York: I. B. Tauris, 2015. P. 90.

[3] Имеются в виду династии Омейядов и Абассидов соответственно.

[4] *Имам Хомейни*. Вилайат-и факих: Хокумат-и ислами [Правление факиха: Исламское государство]. Тихран: Моассесэ танзим ва нашр-и асар-и имам Хомейни (с). 1373 г. х. С. 31.

[5] Там же. С. 33.

шииты-двунадесятники верят в приход имама Махди в конце времен, а до тех пор длится период «сокрытия». В предреволюционный период часть иранских шиитских авторитетов интерпретировала принцип «ожидания» имама Махди как политику невмешательства, как избавление их от необходимости бороться с несправедливостью, поскольку она будет уничтожена с приходом Махди. Некоторые религиозные авторитеты призывали к подчинению власть имущим, какие бы проступки те ни совершали, приводя в обоснование этого айат: «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» (Коран 3: 25, перевод Саблукова Г. С.). Аятолла Хомейни выступал за активное сопротивление несправедливым и неправедным правителям, ставя в пример выступления Мусы (Моисея) против Фараона, Ибрахима (Авраама) — против Нимрода, Али б. Аби Талиба — против Муавии, а Хусайна — против Йазида. Он писал, что необходимость создания исламского государства в период ожидания «скрытого» имама продиктована священными законами шариата, в соответствии с которыми необходимо быть готовым дать отпор тем, кто проявляет агрессию[1].

Хомейни приводил и другие аргументы в пользу установления исламского государства. Во-первых, писал он, сам Пророк был не только духовным лидером, но и главой всех ветвей власти: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) стоял во главе административных и исполнительных учреждений общины мусульман. Помимо передачи Откровения, разъяснения основ вероучения, законов и предписаний ислама, он проявлял усердие и в вопросах соблюдения законов и установления учреждений ислама, чтобы появилось исламское государство (*доулат-и ислам*)»[2]. Преемнику Пророка следовало не только интерпретировать и разъяснять Откровение и законы, но и следить за выполнением последних. Согласно имаму Хомейни, законы, установленные пророком Мухаммадом, не были ограничены определенной территорией или эпохой, они остались актуальны и после его смерти[3]. Характер и природа законов ислама уже суть доказательства необходимости государства, а Коран и Сунна содержат все указания, необходимые для счастья и самосовершенствования человека[4].

Хомейни стал свидетелем того, как иранское правительство не соблюдает договоренности, достигнутые в ходе Конституционной революции 1905–1911 гг., с одной стороны, а с другой стороны, он видел, как растет влияние религиозных деятелей на население. В требование времен Конституционной революции (напомним, это избрание справедливого

[1] *Имам Хомейни*. Вилайат-и факих: Хокумат-и ислами. С. 49–50.

[2] Там же. С. 21.

[3] Там же. С. 23.

[4] Там же. С. 26.

правителя, который бы правил в соответствии с исламским учением и обеспечивал соблюдение законов шариата, а также наличие права вето у совета, состоящего из шиитских улемов) Хомейни заменил справедливого правителя на факиха, который бы в соответствии со своим положением знатока Корана и фикха следил за выполнением законов шариата. Таким образом, он «убрал» светскую составляющую из структуры власти, укрепил позиции шиитских авторитетов, а факих во главе государства выступал гарантом соблюдения законов шариата. Имам Хомейни писал, что «наместничество (*вилаят*), т. е. управление и руководство страной и соблюдение законов шариата,— это тяжелая и важная обязанность»[1]. Цель «наместничества» отнюдь не в том, чтобы некто занял более высокое положение и стал выше обычных людей, это не привилегия или поощрение, но серьезное обязательство. Имам Хомейни не уставал подчеркивать, что факих должен следить за соблюдением законов шариата и быть справедливым. Только такой человек имеет право распоряжаться судьбами граждан, сможет защитить их и не допустит угнетения.

## Заключение

Имам Рухолла Хомейни утверждал, что нельзя ограничивать ислам и выделять лишь его ритуальные и/или морально-нравственные стороны. Он призывал не рассматривать ислам ни как набор предписаний, ни как философское учение. По мнению аятоллы, ислам не отдает предпочтения какому-либо аспекту, материальному или духовному, но объединяет их и дает человеку возможность самосовершенствоваться. Это утверждение берет свое начало в фундаментальной паре арабо-мусульманской философии «явное–скрытое» (*захир–батин*). *Захир* — это то, что явлено, доступно всем, а *батин* — это скрытое, внутреннее, эзотерическое. По отдельности внутреннее (*батин*) и внешнее (*захир*) существовать не могут, и нет превосходства одного над другим, но вместе они образуют нечто полноценное. В этом же ключе имам Хомейни понимал ислам: есть внутренняя (*батин*) сторона ислама, а есть внешняя (*захир*). Внутреннее, эзотерическое,— это метафизика, философские учения, духовные вопросы, а внешнее, экзотерическое,— это предписания шариата, которые регламентируют материальную сторону жизни человека. Только объединив эти две части, можно увидеть целое, а именно: ислам — это путь осмысления внешнего через внутреннее, путь реализации метафизических, абстрактных положений в материальном мире. Имам Хомейни выступал сторонником идеи взаимозависимости внутренних морально-нравственных установок и внешних социальных условий.

[1] *Имам Хомейни*. Вилайат-и факих: Хокумат-и ислами. С. 51.

## Список литературы

*Санаи М.* Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. 164 с.

*Дафтари Ф.* История шиитского ислама. М.: Наталис, 2017. 352 с.

*Имам Хомейни.* Вилайат-и факих: Хокумат-и ислами. [Правление факиха: Исламское государство]. Тихран: Моассесэ танзим ва нашр-и асар-и имам Хомейни (с). 1373 г. х. 212 с. (на перс. яз.)

*Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce*. The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy. Washington, D.C.: Middle East Institute, [1984]. 130 p.

*Majid Mohammadi*. Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shiʻi Ideologies in Islamist Discourse. London, New York: I. B. Tauris, 2015. 315 p.

## References

Sanai M. (2016). *Musul'manskoe pravo i politika: istoriya i sovremennost'* [Islamic Law and Politics: Yesterday and Today]. Moscow: Sadra. 164 p.

Daftary F. (2017). *Istoriya shiitskogo islama* [A History of Shiʻi Islam]. Moscow: Natalis. 352 p.

Imam Khomeini. (1373 g.h.). *Vilajat-i fakih: Hokumat-i islami.* [Islamic Government: Governance of the Jurist]. Tihran: Moasseseh tanzim va nashr-i asar-i imam Khomeini (s). 212 s. (in Persian).

Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce. ([1984]). *The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy.* Washington, D.C.: Middle East Institute. 130 p.

Majid Mohammadi (2015). *Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shiʻi Ideologies in Islamist Discourse.* London, New York: I. B. Tauris. 315 p.

*Muslim Theology Today*

# ISLAM AS A GROUND OF POLITICAL SYSTEM ACCORDING TO IMAM RUHOLLAH KHOMEINI

**Abstract.** The article represents the views of Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902–1989), the leader of the Islamic revolution in Iran, on Islam as the basis of the political system. Imam Khomeini believed that Islam should not be considered only as a set of prescriptions or as a kind of philosophical system. In his work "Vilayat-i fakih. Hokumat-i Islami " ("Islamic Government: Governance of the Jurist") Khomeini substantiates the need for the formation of a state based on Sharia law. The ideas of the Ayatollah were not completely new to Shii political doctrine. The olitical views of Ayatollah Khomeini formed under a great influence of a situation in Iran in the XX cent. The author analyzes the Khomeini's views on politics and his concept of "vilayat-i fakih". From Ayatollah Khomeini's point of view, we can't imagine Islam apart from politics, otherwise Islam will be incomplete. Personal self-improvement also depends on the fullness of religion, and therefore Muslims need an Islamic state to fully keep the Sharia law. The analysis of the views of Imam Khomeini is based on the original treatise in Persian.

**Keywords:** Islam, Shiism, Islamic revolution, Iran, Vilayat-i Fakih, Islamic Government.

**Tatiana G. Korneeva,**
Candidate of Philosophical Sciences,
Researcher of Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences
(12/1, Goncharnaya Str., Moscow,
109240, Russian Federation).
E-mail: tankorney@gmail.com

26.00.01 Теология
УДК 297.171
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-125-130

**А. Г. Хайрутдинов**
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань,
Российский исламский институт, г. Казань

# «МАИДА»: МАЛОИЗВЕСТНЫЙ БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВОЙ ТРАКТАТ МУСЫ БИГЕЕВА

**ХАЙРУТДИНОВ Айдар Гарифутдинович**
канд. филос. наук, доц.; ст. науч. сотр. Отдела истории религий
и общественной мысли, ГБУ Институт истории имени Ш. Марджани АН РТ
(420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Батурина, 7);
ЧУВО Российский исламский институт
(420079, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, 19).
E-mail: khaidar67@mail.ru

**Аннотация.** Настоящая статья предваряет первую публикацию на русском языке одной из малоизвестных богословско-правовых работ Мусы Джаруллаха Бигеева «Маида» («Трапеза»), вышедшей в свет в 1914 г. Этот труд выдающегося татарского религиозного мыслителя направлен на выявление, анализ и решение шариатских проблем в области определения запретного и дозволенного в мусульманской пище. Работа М. Бигеева являет собой живой пример эволюции исламского фикха и свидетельствует об актуализации шариата в условиях российского общества накануне великих потрясений. Она была написана как ответ на ряд социальных процессов, имевших место в 1913–1914 гг. В частности, работа стала откликом ученого на законодательную инициативу правых партий относительно ритуального забоя скота, внесенную в Думу в ноябре 1913 г., и явилась, таким образом, подтверждением активной деятельности М. Бигеева по интеграции норм исламского права в правовую систему Российской империи.

**Ключевые слова:** Муса Бигеев, фикх, методология фикха, эволюция фикха, история исламского права, халал, харам, шариат.

**Для цитирования:** *Хайрутдинов А. Г.* «Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева // Ислам в современном мире. 2018; 4: 125–130;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-125-130;

Статья поступила в редакцию: 12.08.2018

Статья принята к публикации: 05.10.2018

Известно, что выдающийся татарский религиозный ученый, богослов, философ и общественный деятель Муса Джаруллах Бигеев (1875–1949) оставил после себя разнообразное письменное наследие. В его трудах были подробно рассмотрены и проанализированы наиболее актуальные богословско-правовые, теологические, историко-цивилизационные, социально-политические и экономические проблемы, предложены способы их решения и преодоления.

Ученый писал на протяжении всей своей жизни. Первые из известных нам трудов М. Бигеева были опубликованы в 1905 г., а последние — в 1946 г., т. е. за три года до его смерти. В творческой биографии М. Бигеева особенно интересным представляется период с 1905 по 1917 г. Именно в эти годы были написаны наиболее важные его труды, познакомившие мусульманский мир с мировоззрением и чаяниями выдающегося сына татарского народа.

Данной статьей мы предваряем публикацию перевода на русский язык одной из малоизвестных богословских работ М. Бигеева, увидевшей свет в 1914 г. и относящейся к упомянутому выше наиболее плодотворному периоду его творчества. Она была издана небольшой брошюрой[1], в которой, по неизвестным нам причинам, присутствуют сразу два названия, а именно «Маида» («Трапеза»), значащееся на первой странице обложки, и «Зәбиха һәм хыйтан» («Заклание и обрезание») — на титульном листе.

Эта брошюра была обнаружена нами в Российской национальной библиотеке (г. Санкт-Петербург) в ходе поисковой экспедиции, организованной под эгидой ДУМ РФ осенью 2017 года[2]. Книга написана М. Бигеевым на татаро-османском языке, который он использовал в большей части своих работ до эмиграции. Внешне она представляет собой издание в мягком переплете, на первой странице обложки (Рис. 1) простым шрифтом, без графических выделений напечатаны: в верхней части — имя автора (*Муса Джаруллах*), в центральной части — название книги (*Маида*) и чуть ниже — краткая аннотация. В ней сообщается следующее: «*Инсанларның*

[1] *Джаруллах М.* Маида. СПб.: Тип. М.-А. Максутова, б/г. 34 с. (в арабск. графике).

[2] *Хайрутдинов А.Г., Ибрагимов Р. Р.* Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигеева: находки, наличное и искомое // Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 2. С. 43–60.

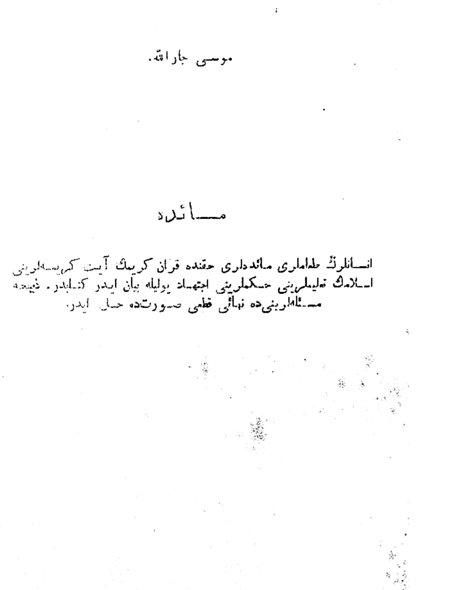


Рис. 1.

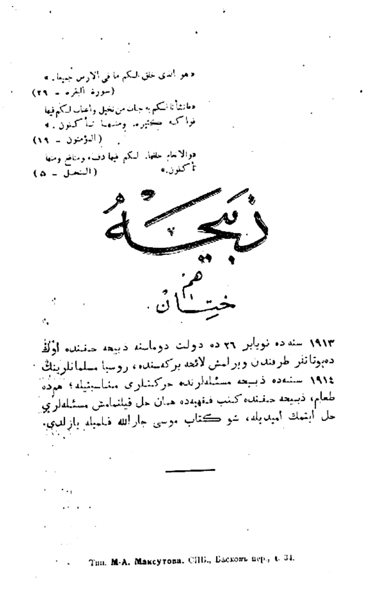



Рис. 2.

*тәгамләре, маидәләре хакында Коръән кәримнең айәт кәримәләрене исламның тәгълимнәрене иҗтиһад юлыйлә бәян идәр китаптыр. Зәбихә мәсьәләләрене дә ниһаий катгый сурәттә хәл идәр*»[1].

Титульный лист книги (Рис. 2) выглядит несравненно более художественно, нежели обложка книги. В верхней части титульного листа в качестве эпиграфа приводятся соответствующие айаты Корана; в центральной части жирным шрифтом в две строки, разные по высоте, набрано название (*Зәбиха һәм хыйтан*), ниже мелким шрифтом — аннотация следующего содержания: «*1913 сәнәдә ноябрь 26да дәүләт думасына зәбихә хакында уң депутатлар тарафыннан бирелмеш ләиха бәрәкәсендә, Русия мөселманнарының 1914 сәнәдә зәбиха мәсьәләләрендә хәрәкәтләре мөнәсәбәтейлә; һәм дә тәгам, зәбиха хакында көтеб фикъһиядә һаман хәл кыйлынмамыш мәсьәләләрне хәл итмәк өмидейлә, шу китап Муса Җаруллаһ каләмейлә язылды*»[2]. В нижней части титульного листа значится: Тип. М.-А. Максутова, СПб., Басков пер., д. 34.

[1] «*В этой книге путем компетентного богословского исследования повествуется о наставлениях благородного Корана и исламской религии касательно человеческой пищи, питья и трапезы. Также здесь приводится неопровержимое решение по проблемам ритуального заклания*». Отметим, что по непонятным причинам, заявленная автором тема о ритуальном заклании в книге остается нераскрытой.

[2] «*Эта книга написана пером Мусы Джаруллаха благодаря проекту закона, внесенному в Государственную Думу правыми депутатами 26 ноября 1913 года; применительно к движению российских мусульман 1914 года относительно вопроса о ритуальном заклании; и с надеждой решить проблемы, касающиеся пищи и заклания, которые в книгах по мусульманскому праву до сих пор остаются нерешенными*».

После ознакомления с текстом книги было принято решение публиковать ее под первым названием — «Маида» («Трапеза»), поскольку оно отвечает содержанию работы. Что касается второго названия — значащегося на титульном листе,— то оно было нами отвергнуто по причине несоответствия теме, поднятой автором. Возможно, М. Бигеев задумывал серию книг, каждая из которых должна была освещать одну из заявленных проблем — запретного и дозволенного в пище, ритуального забоя скота и обрезания. Однако, как можно предположить, либо задуманное не удалось воплотить в полной мере и автор ограничился разработкой первой темы, либо цикл все же был написан, но не напечатан и хранится где-то в рукописном варианте или же был издан и до сих пор остается необнаруженным.

Выбранное нами название книги — «Маида» («Трапеза») — очевидно отсылает нас к одноименной коранической суре, в которой, помимо прочего, содержатся практические предписания Ислама относительно дозволенного и запретного в пище, о внутренней чистоте мусульманина и его внешней опрятности.

Действительно, Муса Бигеев посвятил свою работу проблеме дозволенного и запретного в том, что касается пищи мусульманина. Возникает вопрос, по какой причине ученый обратился к этому, казалось бы, раз и навсегда решенному вопросу? Ведь известно, что за века истории исламского права были написаны десятки тысяч богословских трудов, в которых, в ряду самых разных правовых проблем, были максимально подробно и детально рассмотрены вопросы дозволенных и запретных для мусульман продуктов питания.

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что М. Бигеев принципиально не воспринимал религиозные установления, изложенные в трактатах по фикху, в качестве вечных и неизменных, хотя и не отрицал их значимости. Объясняя причины застоя и интеллектуальной стагнации, поразившей институт исламского правотворчества, ученый акцентировал внимание своих современников на том, что исламское право было задумано как гибкое и универсальное средство регулирования норм общественного сожительства, однако оно не стало таковым по целому ряду причин. Одной из них М. Бигеев считал т. н. «закрытие врат иджтихада». Это привело к тому, что исламский шариат был лишен возможности реализовать свой невероятный социальный, экономический, политический и этический потенциал и доказать таким образом всему миру совершенство правовой системы, основанной на Коране и Пророческой сунне. В своих богословских трудах М. Бигеев произвел детальный анализ негативных явлений и тенденций, на протяжении веков происходивших в области фикха и его методологии, а также разработал стратегию и тактику решения накопившихся проблем. Примеры подобных решений он изложил в своих фетвах, например в фетве относительно поста в высоких широтах, в фетве об опьяняющих напитках, и многих других.

Предлагаемая вниманию русскоязычного читателя книга «Маида» является показательной богословской работой М. Бигеева в области исламского права. После ознакомления с ней становится очевидным, что даже в таком обыденном вопросе, как запретное и дозволенное в пище, исламское право, разработанное в результате иджтихада древних авторитетов, было далеко от совершенства и однозначности. Хотя должно было быть иначе, если брать во внимание точность и недвусмысленность правовых установок Корана и Пророческой сунны. Особый интерес представляет ход мысли ученого, который, не навязывая свою точку зрения, не только снимает покровы святости с шариатских предписаний, разработанных древними авторитетами, но и подводит своего читателя к необходимости делать самостоятельные выводы. Например, российским мусульманам будет интересно познакомиться с рекомендацией, которую ученый дает в связи с проблемой дозволенности в пищу конины. Интерес представляют также дилеммы, которые М. Бигеев выводит из противоречащих друг другу правовых установок различных мазхабов по одним и тем же вопросам.

Является ли работа М. Бигиева, посвященная проблемам дозволенного и запретного в пище, актуальной сегодня? Вне всякого сомнения, она актуальна ровно настолько, насколько она была таковой в момент своего появления на свет. Прежде всего следует учесть, что М. Бигеев писал для исламского сообщества, которое по уровню своих религиозных познаний стояло намного выше современных российских мусульман. Потому сам факт появления этой книги М. Бигеева сегодня является значимым событием в интеллектуальной жизни наших современников, исповедующих ислам после десятков лет гонений на него. Вместе с тем, мы живем в эпоху, когда человеческое сообщество учится взаимопониманию и взаимному общению между культурами и религиями. Очевидно: такое общение и конструктивный диалог возможны только при условии осознания различия потребностей контактирующих друг с другом субъектов. Ярким примером позитивных процессов в этой области является возникновение глобального института халал-индустрии. На наш взгляд, знакомство с предлагаемым переводом книги М. Бигеева «Маида» позволяет обогатить и расширить стандарты мусульманской кулинарии и гастрономии, а также предельно конкретизировать их содержание. В-третьих, работа М. Бигеева представляет несомненный интерес в плане истории развития теории и практики исламского права, поскольку само ее появление с самого первого дня стало показателем того, что исламское право продолжает развиваться, что оно не может оставаться взаперти, ограниченное правилами, изложенными в средневековых богословско-правовых трактатах. Кроме этого, труд М. Бигеева «Маида» предоставляет нам свидетельства того, что ученый стремился интегрировать требования исламского права в правовую систему Российского государства.

**Литература**

*Джаруллах М.* Маида. СПб.: Тип. М.-А. Максутова, б/г. 34 с. (в арабск. графике).

*Хайрутдинов А. Г., Ибрагимов Р. Р.* Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигеева: находки, наличное и искомое // Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 2. С. 43–60.

**References**

Dzharullakh M. *Maidə*. Saint-Petersburg.: Tip. M.-A. Maksutova, b/g. 34 s.

Khairutdinov A. G., Ibragimov R. R. (2018). Pis'mennoe nasledie Musy Dzharullakha Bigeeva: nakhodki, nalichnoe i iskomoe. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 14. No. 2. Pp.43–60.

*Muslim Theology Today*

# ‘MA’IDA’: THE LITTLE-KNOWN THEOLOGICAL AND LEGAL TREATISE OF MUSA BIGEEV

**Abstract.** The article is devoted to the description and introduction of the translation into Russian of one of the little-known theological and juridical works ‘Ma’ida’ (*‘The Meal’*) which was written by the prominent Tatar religious thinker Musa Jarullah Bigeev. The book published in 1914 is devoted to the identification, analysis and solution of the Shari‘a problems in determining, what is permitted and what is forbidden in the Muslim diet. The work of the Tatar theologian is a good example of evolution of the Islamic fiqh and the actualization of Shari‘a in the conditions of Russian society on the eve of the great upheavals. It was written as a review on a number of social processes that took place in 1913–1914. In particular, the work is a response of Islamic traditional scientist to the legislative initiative of right-wing parties regarding the ritual slaughtering, submitted to the Duma in November 1913, which indicated a strong activity of M. Bigeev in the integration of the mechanisms of Islamic law in state institutions of the Russian Empire.

**Key words:** Musa Bigeev, fiqh, fiqh methodology, fiqh evolution, history of Islamic law, halal, haram, shari‘a.

**Aidar G. KHAIRUTDINOV,**
Cand. Sci. (Philos.), associate professor, senior researcher, Department of history of religions and social thought, State Institute of History named after Sh. Mardzhani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation);
Russian Islamic Institute
(19, Gazovaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420079, Russian Federation).
E-mail: khaidar67@mail.ru

**Муса Джаруллах Бигеев**

# ТРАПЕЗА[1]

«***Он — Тот, Кто сотворил вам все, что на земле…***»[2]
(Сура «Корова», 2: 29).

«***Посредством нее Мы вырастили для вас пальмовые сады и виноградники, где растет для вас много плодов, которые вы едите***»
(Сура «Верующие», 23: 19).

«***Он также сотворил скот, который приносит вам тепло и пользу. Вы также употребляете его в пищу***»
(Сура «Пчелы», 16: 5).

*Именем Аллаха Милостивого, Милосердного*

«***Они спрашивают тебя о том, что им дозволено. Скажи: "Вам дозволены блага…"***»
(Сура «Трапеза», 5: 4).

## Пища

Самый исчерпывающий и преисполненный мудрости ответ на крайне важный вопрос о таких самых насущных потребностях человека, каковыми являются пища и питье, изложен языком божественного попечения в 4-м священном айате коранической суры «Трапеза».

---

[1] Перевод с татаро-османского канд. филос. наук, доц. А. Г. Хайрутдинова (ГБУ Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия). Сохранена авторская топография текста. Здесь и далее все постраничные ссылки, пояснения, комментарии, вставки — в квадратных скобках, а также слова и обороты, выделенные курсивом и/или заключенные в круглые скобки, представляют собой необходимые элементы научного аппарата перевода, выполненные переводчиком-составителем.

[2] Перевод айатов Корана на русский зык приводится по изданию: *Священный Коран с комментариями на русском языке*. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. 1742 с. Для удобства восприятия встречающиеся в тексте книги переводы айатов Корана выделены ***полужирным курсивом***.

После ознакомления с перечисленными в 3-м священном айате суры «Трапеза» одиннадцатью запрещенными вещами (*харам*), человек, конечно же, тут же потребовал бы подробного разъяснения и относительно разрешенных вещей (*халяль*).

По этой причине Драгоценный Коран в низведенном в качестве ответа 4-м айате, обозначив разрешенные вещи словом «благие вещи» (*таййибат*), чудесным языком поведал также и о причинах того, почему харам сделан запретным, а халяль — дозволенным. Подобно тому, как дозволенность халяля обусловлена тем, что он является хорошей вещью, так и недозволенность харама обусловлена тем, что он является дурной вещью (*хабис*).

Эта истина была предложена вниманию верующих в многочисленных священных айатах Драгоценного Корана. Например:

«***О вы, которые уверовали! Вкушайте из благ, которыми Мы вас наделили, и благодарите Аллаха — если Ему вы поклоняетесь***» (сура «Корова», 172).

Иными словами, «Из дарованной вам пищи ешьте только благое. Ограничьте свою еду только благим».

«***О те, которые уверовали! Не запрещайте блага, которые Аллах сделал дозволенными для вас, и не преступайте*** *границы дозволенного****. Воистину, Аллах не любит преступников. Ешьте из того, чем Аллах наделил вас, дозволенное и благое…***» (сура «Трапеза», 87)[1]. Иными словами, «Не запрещайте блага, которые Аллах сделал для вас дозволенными. Запрещение благого является таким же преступлением, как и разрешение дурного. Аллах не любит преступающих. Ешьте ту пищу, которую Аллах даровал вам в качестве дозволенной».

Смысл: Запрещается объявлять недозволенным какое-либо благо, пригодное для употребления в качестве еды. Запрещается употреблять в пищу какую-либо дурную вещь.

«***Скажи: “Кто запретил украшения Аллаха, которые Он даровал Своим рабам, и прекрасный удел?” Скажи: “В мирской жизни они предназначены для тех, кто уверовал, а в День воскресения они будут предназначены исключительно для них”. Так Мы разъясняем знамения людям знающим***» (Преграды, 32).

Иными словами, «Кто может запретить украшения Аллаха, которые Он даровал Своим служителям? Кто может запретить то благое из пищи, которым Аллах наделил Своих служителей? Верующие пользуются этими благами и украшениями, и не спросится у них за это в День воскресения».

---

[1] Автор ссылается только на айат 87 суры «Трапеза», в то время как он цитирует и большую часть айата 88.

Если бы блага могли быть недозволенными, или же недозволенное могло бы быть благим, то не было бы ниспослано вот такое пространное божественное предостережение по поводу отказа от использования украшений из одежды и от употребления разрешенной пищи.

«…***Он повелит им совершать одобряемое и запретит им совершать предосудительное, объявит дозволенным благое и запрещенным скверное, освободит их от бремени и оков…***» (сура «Преграды», 157).

В этом священном айате Драгоценный Коран продемонстрировал, насколько он внимателен по отношению к доисламским общинам. Среди трех упомянутых здесь важных моментов, здесь упомянуто и то, что всякая благая вещь является дозволенной, а всякая дурная вещь является запретной.

## [Запретное и дозволенное в других религиях][1]

В исламском шариате разрешена всякая вещь, которая относится к категории благ. В этом свете недозволенность проистекает только лишь из того, что той или иной вещи присущи какие-то дурные качества. Однако некоторые из доисламских общин объявляли для себя запретными некоторые блага или даже большинство из благ. Например, брахманы Индии и ее буддисты, христианские монахи и священники и почти все иудеи.

Однажды досточтимый пророк Иаков, возможно с целью излечения своего недуга и во исполнение врачебного наставления, запретил для себя употребление верблюжьего мяса и молока.

«***Любая пища была дозволена сынам Исраиля*** *(Израиля)****, кроме той, которую Исраил*** *(Израиль)* ***запретил самому себе до ниспослания Торы…***» (сура «Семейство Имрана», 93).

Тафсир айата: До того, как была ниспослана Тора, то есть в шариате Ноя и в шариате Авраама для потомков Израиля были разрешены все виды пищи. Израиль запретил лишь некоторые виды еды и сделал он это исключительно по отношению к себе и только для себя. Запрещенная лишь только по причине болезни пища, конечно же, оставалась дозволенной как для самого досточтимого пророка Израиля, так и для его детей.

В порыве гнева, в приступе ярости или же по причине принятия на себя обета некоторые вещи, конечно же, могут быть объявлены запретными на некоторое время. Однако такой запрет ограничен временны́ми рамками. Такой запрет касается лишь самого больного

[1] Начиная с этого места деление первоисточника на главы произведено переводчиком.

человека. Тем не менее сыновья Израиля, возможно из чувства уважения к своему великому отцу Израилю, в качестве обычая израильского племени сделали запретными верблюжатину и верблюжье молоко также и для себя. Этот запрет со временем трансформировался в национальный обычай, в племенную сунну. Этот запрет, который изначально был наложен ими на себя по их собственной воле и который в силу своей долгой истории превратился в национальную традицию, в конце концов сошедшим с небес предписанием шариата был вменен иудеям окончательно.

Если в национальных традициях, в древних обычаях какого-либо народа или общины отсутствует вредоносное начало, способное нанести урон религии или социальному устройству, то шариат небесного происхождения может принять такие традиции и обычаи. Большинство предписаний ниспосланного с небес шариата являются списком или даже копией прекрасных обычаев и полезных традиций того или иного народа. Иногда эти предписания даже подразделяются в соответствии с нуждами и потребностями народа. Иными словами, если некая община или народ по своей воле назначает какой-либо обычай в качестве обязательного для себя и если этот обычай не несет в себе какого-либо ощутимого вреда, то небесный шариат поддерживает такую традицию и становится опорой для нее. В иудейском шариате предостаточно свидетельств таких случаев. В случае с иудеями прекрасным примером является история с запретом верблюжьего мяса и молока. В 160-м священном айате суры «Женщины» Драгоценный Коран повелевает: «***За то, что иудеи поступали несправедливо… Мы запретили им блага, которые были дозволены им***».

Мы запретили для иудеев по их собственному выбору то, что сделали для них разрешенным. И если даже Нашей божественной мудрости не пристало запрещать блага, Мы, путем подтверждения традиции, взятой на себя той или иной общиной, тем не менее, запретили для иудеев те благие вещи. Это обязательство, которое иудеи вменили себе с целью усложнения своего состояния и с целью совершения насилия над самими собой являлось не чем иным, как принуждением и несправедливостью. В этом свете запрет Законодателем того, что ранее было дозволенным, является своеобразным наказанием.

В 146-м айате суры «Скот» Драгоценный Коран вменяет следующее: «***Иудеям Мы запретили всех животных с нераздвоенными копытами. Мы запретили им сало коров и овец, кроме того, что находится на спинном хребте и внутренностях или смешалось с костями. Так Мы наказали их за бесчинства. Воистину, Мы правдивы***».

Это означает: «С целью наказания иудеев за их неподчинение и насилие Мы запретили для них эти блага. Между тем в шариатах Ноя и Авраама для иудеев эти блага были дозволенными».

Согласно утверждению этих приведенных выше двух айатов, в качестве наказания за обязательства, которые община взяла на себя, за то, что она занимается самоистязанием и принуждением самой себя благие вещи могут быть объявлены недозволенными для употребления, могут быть провозглашены харамом. В таких случаях недозволенность той или иной вещи проистекает не от того, что она является дурной вещью по сути своей, то есть не от того, что она нечиста. В таких случаях запрет представляет собой одну из форм наказания.

## [В чем суть запретного и дозволенного?]

В нашем исламском шариате не имеется подобных случаев запрета чего-либо в качестве наказания. В исламе причиной запрета является лишь только недоброкачественность. В этом свете любая вещь, которая в исламе известна как недозволенная к употреблению, которая известна в качестве харама, конечно же, является дурной вещью.

Если существует нечто, что может навредить либо организму человека, либо его религии, то такая вещь, безусловно, является плохой, является нечистой. Например, мертвечина — дурна, кровь тоже дурна, ибо эти вещи могут принести вред человеческому организму. Также нечисто и животное, которое принесено в жертву какому-либо идолу, поскольку оно наносит урон религии человека, его единобожию.

Следовательно, всякая дурная вещь, всякая нечистота запретна. Запрет на употребление таких вещей установлен с целью защитить и предохранить людей от дурного влияния их на здоровье или религию.

Любая дозволенная к употреблению в пищу еда, конечно же, является хорошей вещью, является благом. Она чиста и доброкачественна.

Любая вещь, которая, будучи способной стать для человеческого организма либо пищей, либо лекарством, не несет в себе какого-либо вреда, то такая вещь, согласно оценке Корана, является хорошей и чистой.

Когда о чем-либо говорится как о «благе» или «хорошей вещи», то здесь в центре внимания находятся два значения: 1) эта вещь является полезной в качестве пищи или лекарства, 2) эта вещь не несет в себе какого-либо вреда.

Любые виды пищи, пищевых продуктов и напитков, отвечающие этим двум требованиям, конечно, являются хорошими, являются благами. Это и есть самый правильный способ и самые точные весы для определения благ, дозволенных в Драгоценном Коране.

Определяя блага или нечистые вещи, о которых в Драгоценном Коране сообщается в отношении питания, большинство наших

факихов взяли за основу естество арабов, их желания, вкусы и предпочтения. Можно подумать, что, поскольку такие слова, как *таййибат* (блага, доброкачественные вещи) и *хаба'ис* (нечистое, дурные вещи) являются арабскими, то для определения их значения необходимо следовать предпочтениям арабов. Получается, что если арабы, исходя из своих гастрономических склонностей, предпочитают ту или иную еду, то она является благом и потому хороша, а если же природа араба питает отвращение к той или иной еде, то такая еда является нечистой. Определения, которые факихи дают той или иной еде и напитку, относя их либо к благому, либо к нечистому, восходят именно к описанным критериям.

Конечно, слова *таййибат* и *хаба'ис* — это арабские слова. И значения слов арабского языка определяются арабскими традициями, обычаями, арабским пониманием. Однако когда речь идет о постижении тонкостей уже известных значений и когда мы говорим об осознании заложенного в эти значения содержания, то в этом деле, пожалуй, не должны судить и преобладать вкусы, предпочтения и желания одних только арабов. Ведь если подумать, то совершенно очевидно, что гастрономические предпочтения арабов, живущих кочевой жизнью в мире пустыни, пожалуй, не являются основой предписаний Драгоценного Корана, ниспосланного в качестве шариата, или, говоря иными словами, низведенного в качестве закона жизнеустройства для всего человечества.

Если для разъяснения и раскрытия того, что такое *таййибат* и *хаба'ис* и требуются какие-либо весы, то в роли таких весов может выступить здоровое естество человека, пребывающего в добром здравии. Еда, которая является для организма либо пищей, либо лекарством и не несет какого-либо вреда, представляет собой благо. Поэтому такая еда, конечно, является дозволенной. Если же еда может навредить либо организму, либо религии человека, то такая еда является нечистой, то есть дурной, и поэтому она, конечно же, является недозволенной.

Да, действительно все, что существует на земле — и полезные ископаемые, растения, животные,— все они сотворены для того, чтобы ими пользовался человек. Все сотворенное и существующее как бы вверено всем людям милостивым пожалованием Аллаха. Любой человек, конечно же, может пользоваться чем угодно. Суть любой вещи — свободное пользование ею, извлечение из нее пользы. Суть любой вещи — ее дозволенность.

Эта фундаментальная основа есть самая почитаемая и самая незыблемая основа в исламе. Эта основа — неизбежное и даже обязательное положение, учиненное для того, чтобы человечество стало *халифом*, то есть наместником Бога на земле. Такое положение

дел — истина, многократно подтвержденная священными айатами Драгоценного Корана.

«***Он — Тот, Кто сотворил вам все, что на земле…***» (сура «Корова», 29).

## [Исправление утверждения факихов]

Поместив эту истину в центр своего внимания, наши факихи заявили: «Смыслом собирания Законодателем воедино всего того, что пригодно в пищу, за исключением опьяняющего и мертвечины, является объявление дозволенным их употребления в пищу, поскольку все они сотворены для пользования рабами Аллаха».

Я, конечно же, также принимаю эту основу в качестве истины. Это правда, что все существующее является собственностью человека и сотворено для того, чтобы люди им пользовались. Человек может пользоваться всем, чем пожелает, может владеть им, может распоряжаться им. Иными словами, человек имеет право извлекать для себя пользу из всего. Поэтому человек использует любые виды еды и пищевых продуктов и употребляет их. Однако способы использования, виды употребления не ограничиваются только едой, питьем и утолением чувства голода. Например, яд также является собственностью человека. Человек может использовать яд и отраву. Но он не использует их в качестве еды, таким образом убивая себя, но пользуется ими в своих интересах и для своих нужд.

В мире природы нет ничего бесполезного, лишнего и ненужного. Творя и давая бытие миру природы, десницы божественной мудрости никогда не ошибались. В устанавливаемых ими средствах божественное никогда не действовало с целью позабавиться и поиграть. Поэтому во всем, что только существует на земле, конечно же, есть какая-либо польза, какой-либо толк.

Любая вещь сотворена для того, чтобы человек мог использовать ее в рамках заложенной в нее пользы. Любая вещь, в свете имеющейся в ней изначальной пользы, относится к категории *мубах*, т. е. является нейтральной с точки зрения ее дозволенности или недозволенности. Яд или отрава являются именно таковыми, т. е. нейтральными. Человек может использовать яд, но не для еды, поскольку употребление яда в пищу не приносит пользы, а напротив, обрывает человеческую жизнь.

Дозволенность пользования любой вещью или употребления любой пищи не может быть фундаментом дозволенности пищевых продуктов в целом. Поскольку их использование не ограничено только лишь сферой еды и питья. Поэтому слова факихов о том, что

«Смыслом собирания Законодателем пищевых продуктов воедино, помимо сделанных Им исключений, является объявление дозволенным их употребления в пищу», оказываются неверными.

Это правда, что суть любой вещи — дозволенность свободного ею пользования. Иными словами, речь идет о дозволенности использования любой вещи в пределах заложенной в нее пользы и в границах имеющегося в ней блага, то есть — по ее предназначению. Однако дозволенность пользования не означает дозволенности употребления в пищу. Равно как и наоборот: запрет на употребление в пищу не равнозначен запрету на пользование. Например, запрещено употреблять в пищу яды и отравы, но разрешается пользоваться имеющейся в них пользой. Есть мертвечину запрещено, но если в ней имеется какая-либо польза, не связанная с ее употреблением в пищу, то, конечно же, ее разрешается использовать. Употребление спирта запрещено, но разрешается использовать его полезные качества. Спирт может применяться в парфюмерии, в ремесленном и промышленном производстве.

Между свободой действия, или, говоря иначе: дозволенностью использования и дозволенностью употребления в пищу нет тесной связи. И хотя необходима чистота любой дозволенной вещи, совсем необязательно, чтобы всякое запретное являлось нечистым. Эта проблема разъяснена на 3–4-й страницах «*Ифадат аль-кирам*», наряду с разъяснением, начиная с 14-й строки, таких понятий, как нечистое (*наджаса*) и чистота (*тахара*).

Я выступаю против факихов в вопросе о порочности всего того, что запрещено для употребления в пищу и в вопросе о недозволенности (*хурма*) какого-либо использования того, что запрещено для употребления в пищу. Я не могу согласиться с их утверждениями о том, что «сутью любой еды является дозволенность ее употребления в пищу».

## [Три столпа дозволенности]

С точки зрения исламского шариата для того, чтобы какой-либо пищевой продукт считался дозволенным к употреблению, необходимо наличие трех основ, трех фундаментальных качеств:

1) Чистота. Если пища является грязной, дурной или испорченной настолько, что способна вызвать чувство отвращения у здорового во всех отношениях человека, то такая пища не может быть дозволенной.

2) Польза. Для человеческого организма пища так или иначе должна быть полезна либо как источник питательных веществ, либо как

лекарство. Это есть важнейшая сущностная характеристика пищи. Сама потребность человека в пище основана на этом ее качестве.

3) Безвредность. Пища не должна приносить вред ни организму человека, ни его религии.

Пищевые продукты, отвечающие перечисленным выше трем требованиям, относятся к категории благ и потому дозволены к употреблению.

Растения и даже минералы, которые являются источником питательных веществ для человеческого организма, все они считаются дозволенными.

«***Он — Тот, Кто создал сады на трельяжах и без трельяжей, финиковые пальмы и злаки с различным вкусом, оливки и гранаты, имеющие сходства и различия. Вкушайте эти плоды, когда они созревают…***» (сура «Скот», 141).

«***Он сотворил для вас на земле разнообразие цветов…***» (сура «Пчелы», 13).

«…***Мы вырастили для вас пальмовые сады и виноградники, где растет для вас много плодов, которые вы едите***» (сура «Верующие», 19).

«***Он — Тот, Кто сотворил вам все, что на земле…***» (сура «Корова», 29).

«***О, люди! Вкушайте из того, что на земле, дозволенное и благое…***» (сура «Корова», 168).

Благодаря очевидным свидетельствам ниспосланных по этой теме священных айатов, подтверждена дозволенность минералов и растений. Их пригодность к употреблению в пищу. Конечно, пищей или благом не могут быть те минералы и растения, которые способны навредить человеческому организму. Поэтому такие вещи не включены в общий смысл приведенных выше священных айатов.

## [О понятии «скот» (*ан῾ам*)]

В Драгоценном Коране в числе животных, сделанных дозволенными для использования людьми в качестве пищи, упоминается только домашний скот (*ан῾ам*).

«…***Вам дозволена скотина…***» (сура «Трапеза», 1).

«***Среди скотины есть предназначенная для перевозки и не предназначенная для этого. Ешьте из того, чем наделил вас Аллах…***» (сура «Скот», 142).

«***Он также сотворил скот, который приносит вам тепло и пользу. Вы также употребляете его в пищу***» (сура «Пчелы, 5»).

«***Воистину, домашняя скотина служит назиданием для вас. Мы поим вас тем, что находится у них в животах. Они приносят вам многочисленную пользу, и вы питаетесь ими***» (сура «Верующие», 21).

«***Неужели они не видят, что из того, что совершили Мы Сами, Мы создали для них домашних животных, и что они ими владеют? Мы сделали их подвластными им. На одних из них они ездят верхом, а другими питаются***» (сура «Йа Син», 71–72).

«***Аллах — Тот, Кто создал для вас домашних животных, чтобы на некоторых из них вы ездили верхом, а другими питались***» (сура «Прощающий», 79).

Несмотря на то, что животные, мясо которых разрешено к употреблению в пищу человеком, упомянуты во многих сурах Драгоценного Корана и в многочисленных священных айатах, тем не менее в каждом таком священном айате речь, по какой-то причине, идет только о домашней скотине и живности.

Арабское понятие «скот» (*ан'ам*) включает в себя такие виды животных, как верблюды (*ибил*), крупный рогатый скот (*бакар*) и овцы (*ганам*). Когда в священных айатах Драгоценного Корана, повествующих о «восьми парах», подробно разъясняется понятие домашнего скота, то при этом упомянуты лишь овцы, козы, верблюды и крупный рогатый скот. Когда в многочисленных священных айатах сур «Трапеза» и «Хадж» упоминаются жертвенные животные (*хадыйу*) и ритуальное заклание, то всегда упоминаются только овцы.

Поэтому виды животных, мясо которых разрешено к употреблению в пищу, с точки зрения большинства мазхабов ограничены.

## [Дозволена ли конина?]

Относительно дозволенности или запретности конины среди улемов существуют большие разногласия. По мнению большинства улемов, конина, конечно же, дозволена для употребления в пищу, и она, безусловно, является халялем. Однако, с точки зрения ведущих представители маликитской школы права, конина считается безусловным харамом.

Сообщается, что хадрат[1] Халид ибн Валид[2] сказал следующее: «В день Хайбара[3] пророк (ﷺ), запретил мясо лошадей (*ляхм аль-хайл*)».

---

[1] *Хадрат* (т. ж.: *хазрат*; лекс. знач.: господин) — форма почтительного обращения к человеку (или его упоминания) с высоким религиозным статусом в Исламе. Соответствует татаро-турецкому обращению «эфенди» и персидскому «ходжа».

[2] *Халид ибн Валид* (592–642/643) — один из видных сподвижников пророка Мухаммада (ﷺ). До принятия ислама Ибн Валид. Во время битвы при Ухуде (625 г.) сражался на стороне противников мусульман и нанес последним значительный урон.

[3] *День Хайбара* (мухаррам, 628 г.) — вторжение войск под командованием пророка Мухаммада (ﷺ) в оазис Хайбар, в котором проживали иудеи, устроившие осаду Медины в 627 году и стремившиеся объединить окрестные племена против мусульман. После победы пророк Мухаммад (ﷺ) конфисковал все земли, которые принадлежали иудейским племенам в Хайбаре.

Если бы этот хадис был надежным (*сабит*), то он, пожалуй, мог бы свидетельствовать о запретности конины. Но хадис не только не надежен, он вообще является отвергаемым (*мункар*), поскольку Халид ибн Валид принял ислам после битвы в Хайбаре. Допустим, что этот хадис является надежным. Однако даже в этом случае он не может служить доказательством того, что конина запрещена для употребления в пищу, поскольку совершенно очевидно и понятно, что это так лишь во время ведения боевых действий (*джихад*), когда существует высочайшая потребность в лошадях[1].

Улемы, внесшие конину в категорию запретного, обосновывали это свое решение следующим непреложным правилом сунны, то есть хадисом: «*У лошади три предназначения: она — защита для человека, она — награда для человека, и она — ответственность для человека*». Если бы лошадиное мясо было бы дозволенным, то благородный Законодатель сказал бы: «*У лошади четыре предназначения: она для человека — защита, она для человека –награда, она для человека — ответственность, и она для человека — запас* (зухр)».

Обладатели знания, запретившие мясо лошадей, обосновывали свое решение также и священным айатом: «*Он сотворил* ***коней, мулов и ослов, чтобы вы ездили на них верхом и для украшения…***»[2] По их мнению, если бы конина была дозволенной, то при упоминании в айате о пользе лошадей, т. е. тех полезных вещах, которые они могут предоставить человеку, была бы также упомянута и дозволенность к употреблению в пищу их мяса. А здесь, между тем, упомянуто такое благо, присущее лошади, как возможность ездить на ней верхом; сказано также и о том, что лошадь является украшением, но ничего, мол, не сказано о том, что лошадиное мясо разрешено к употреблению в пищу.

Приведенная выше аргументация, вне всякого сомнения,— красивая и точная аргументация. Но ее доказательная сила не является категоричной, ведь отсутствие упоминания о тех или иных благах и полезных сторонах какой-либо вещи не может служить доказательством ограниченности присущих ей благ. Иначе такая полезная вещь, как использование лошадей в качестве вьючных животных, также должна была бы оказаться под запретом. В приведенных выше священных айатах упомянуты наиболее заметные блага из тех, что присущи лошадям в целом. Дозволенность мяса таких видов животных, как лошадь, мул и осел, не является общим для всех благом.

---

[1] Существуют хадисы, вступающие в противоречие с сообщением Халида ибн Валида: «Джабир (да будет доволен им Аллах) рассказывал: “В день Хайбара посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) запретил употреблять в пищу мясо домашних ослов и разрешил употреблять в пищу конину”», (см.: аль-Бухари 4219, Муслим 1941).

[2] Коран, 16: 8.

Возможно, именно по этой причине данный вопрос и не был затронут в священном айате.

Несмотря на то, что в Драгоценном Коране не ведется речь о дозволенности уптребления конины, ее дозволенность подтверждена иджмой благородных сподвижников и свидетельствами неопровержимых хадисов.

«От Джабира: "*Воистину, Посланник Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал, запретил мясо домашнего осла, а конину дозволил*"», согласованный хадис (*муттафак алейхи*).

«От Асьмы бинт Аби Бакр: "Живя в Медине во времена Посланника Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал, мы однажды закололи одну кобылу (*фарас*). Ее ели и мы, и его домочадцы [Пророка] (*ахлю бейтихи*)», согласованный хадис. Сказала Асма бинт Абу Бакр, да будет доволен ею Аллах: "При жизни пророка, да благословит его Аллах и приветствует, мы закололи в Медине лошадь и съели её". (аль-Бухари 1832).

«Ибн Аби Шайба, исполнив условия, поставленные двумя шейхами[1], передал с надежным иснадом от ʿАты, что этот ʿАта как-то сказал Ибн Джурайджу: "Твои праведные предки не переставали есть его"». Ибн Джурайдж сказал: "Я спросил у ʿАты: «Сподвижники Посланника Аллаха?» Тот ответил: «Да!»"».

Согласно совершенно очевидным сведениям этих не вызывающих сомнения сообщений, конина, конечно же, является халялем, является дозволенной к употреблению в пищу.

## [Положение о мясе дикого осла, зайчатине и мясе ежа]

Согласно достоверным (*катʿий*) хадисам, мясо домашнего осла запрещено к употреблению в пищу. Однако дикого осла данный запрет не касается. В сборниках хадисов приводятся пространные рассказы таких сподвижников, как Саʿб бин Джассама, ʿАмир бин Сальма, Абу Катада, согласно которым в категоричной форме подтверждается дозволенность мяса дикого осла. В таких священных айатах Драгоценного Корана, как: «***О те, которые уверовали! Не убивайте охотничью добычу, находясь в ихраме…***»[2] и «***Вам дозволены морская добыча и еда во благо вам и путникам, но вам запрещена охотничья добыча***

[1] «Условия, поставленные двумя шейхами» — подразумеваются требования, предъявляемые шейхом имамом Бухари и шейхом имамом Муслимом для установления надежности цепочки передатчиков хадисов.

[2] Коран, 5: 95.

***на суше, пока вы находитесь в ихраме…***»[1], вне всякого сомнения, подразумевается и дикий осел, поскольку в те времена наиболее распространенным видом охоты была охота на дикого осла.

Также дозволенными являются мясо кролика и зайца.

«От Анаса: “Однажды в Марр аз-Захране мы спугнули зайца, который побежал прочь от нас. Люди выбились из сил, гоняясь за ним, но я все же поймал его и отнес Абу Талхе. Он забил зайца и отнес две его задние ляжки Посланнику Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал. Тот принял гостинец”», согласованный хадис.

По поводу дозволенности мяса ежа существуют противоположные мнения:

«По словам Исы бин Намиля аль-Физари, его отец говорил такие слова: “Когда я был у Ибн ʻУмара, он задал вопрос о дозволенности поедания мяса ежа и при этом зачитал айат: «***Из того, что дано мне в откровении, я нахожу запрещенным…»*** (тот самый айат)[2]”. Тогда один старик, услышавший это, сказал: “Я слышал, как Абу Хурайра спросил об этом у Пророка, и Пророк ответил ему: «Скверна из скверн». И тогда Ибн ʻУмар сказал: «Если Пророк действительно сказал так, то значит он сказал именно так!»”».

Этот хадис передали Ахмад[3] и Абу Дауд[4]. И, несмотря на то, является ли этот хадис надежным (*сабит*) или нет, запретность мяса ежа предпочтительнее, поскольку запретность всего скверного подтверждается сказанным в Драгоценном Коране.

## [Мясо хищных животных]

«От Ибн ʻАббаса: “Посланник Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал, запретил употреблять в пищу животных, обладающих клыками, и птиц, обладающих когтями”». Передал аль-Джумаʻа.

Существует много похожих по смыслу хадисов, переданных со слов Абу Хурайры, Абу Саʻлаба, ʻАли (доволен им Аллах). Они свидетельствуют о том, что запрещено употреблять в пищу мясо животных и птиц, которые находят себе пропитание благодаря наличию у них клыков и когтей.

«От Джабира: “Воистину, Пророк запретил есть кошек и [запретил] есть [продукты, купленные] за счет их продажи”». Хадис передан Абу Даудом, Ибн Маджей и ат-Тирмизи.

---

[1] Коран, 5: 96.

[2] Имеется в виду айат 145 суры 6 (Скот).

[3] Ахмад (Ахмад ибн Ханбал (780–855)) — эпоним ханбалитского мазхаба.

[4] Абу Дауд (Сулайман ибн аль-Ашʻас ас-Сиджистани (817–889)) — знаток хадисов, составитель одного из наиболее распространенных сборников хадисов «ас-Сунан».

«От Аиши: “Посланник Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал, сказал: “Существует пять скверных, которых разрешается убивать вне [харама] и в хараме: змея, пестрый коршун, мышь, злая собака, скорпион”». Этот хадис передан Ахмадом, Муслимом, Ибн Маджей и ат-Тирмизи.

«По сообщению Умм Шерика, Пророк повелел убивать ящериц»[1], согласованный хадис.

«По сообщению ʻАбдуррахмана бин ʻУсман аль-Карши, некий лекарь поинтересовался у Пророка о дозволенности использования лягушек для приготовления снадобий. Пророк запретил их убивать». Данный хадис передан Ахмадом и аль-Хакимом.

Согласно ясным выражениям этих и похожих на них по смыслу других хадисов, запрещено употреблять мясо хищных птиц, хищных животных, а также мясо таких гадов, как змеи, и таких вредителей, как мыши. В этом вопросе единодушие проявили мазхабы шафиитов, ханбалитов и ханафитов.

Однако с точки зрения ведущих представителей маликитского мазхаба, мясо хищных птиц, хищных животных, а также мясо таких вредителей, как ежи, змеи и мыши, является дозволенным. Запретным для употребления является мясо лишь четырех животных: свиньи, лошади, осла и мула.

Я, конечно же, с уважением отношусь к школе ведущих представителей маликитского мазхаба. Однако общий смысл приведенных выше источников шариата, а также священного айата: «*…**и запретит им совершать предосудительное…***»[2] отдает предпочтение подходам трех других мазхабов. Это так, поскольку, если даже самая очевидная скверна не считается скверной, то, в таком случае, что следует считать скверной вообще?

Сообщаются следующие слова Ибн Умара: «Пророк, благословил его Аллах и приветствовал, запретил мясо животных, питающихся падалью и нечистотами (*джаллаля*), а также запретил их молоко». Хадис передан аль-Джумой[3].

Слово *джаллаля* — термин, применяемый для обозначения животных и птиц, которые питаются падалью и нечистотами.

Уважаемые корифеи шафиитского мазхаба (*садат шафиʻиййа*), корифеи ханбалитского мазхаба (*садат ханбалиййа*) и корифеи ханафитского мазхаба (*садат ханафиййа*), последовав очевидному смыслу данного хадиса, запретили употребление в пищу животных и птиц, которые питаются падалью и нечистотами.

---

[1] В хадисе речь идет лишь об одном виде ящериц (الوزغ), т. е. о ящерицах семейства гекконовые (Gekkonidae).

[2] Коран, 7: 157.

[3] Данный хадис приводится в «ас-Сунан» Абу Дауда под номером 3719 и в «Джами» ат-Тирмизи под номером 1825.

Если же птица или животное, не являющееся по своей природе поедателем мертвечины и нечистот, все же питается ими время от времени, то, по мнению корифеев ханафитского мазхаба, мясо и молоко таких животных и птиц временно является порицаемым (*макрух*). Они становятся чистыми после нескольких дней содержания таких животных и птиц в загоне.

## [Влияние пищи на человека]

Если внимательно прочитать приведенные выше хадисы о животных, мясо которых запрещено употреблять в пищу, то станут понятными указания мудрого Законодателя относительно пищи и питания.

Пища, несомненно, оказывает влияние как на организм, так и на характер человека, на его нравственный облик. Пища, несомненно, может стать причиной физического и нравственного здоровья человека. Качества и характеристики, присущие пищевым продуктам, непрерывно переходят как в организм человека, так и в его характер.

Разрабатывая законы шариата, Мудрый Законодатель в первую очередь заботился о людях, радел об их благополучии. Возможно, именно по этой причине был наложен запрет на употребление в пищу мяса животных, которым присущи скверные качества, которые никак не достойны человека в том, что касается его морально-нравственных качеств, и которые не отвечают критериям человеческого счастья и благополучия.

Существует несколько видов созданий, природа которых была сотворена скверной:

1) Хищные звери. Природе хищников присущи такие негативные качества, как кровожадность, жестокосердие и беспощадность. Возможно, что мясо хищников было запрещено для употребления в пищу именно с целью уберечь людей от такого склада натуры.

2) Создания, способные ввергнуть человека в муки. Такие, например, как змея, скорпион. Иными словами, такие создания, которые жалят или кусают человека. А такие создания, как, например, вороны наносят вред урожаю, поспевающему в садах, и ниве, зреющей в полях.

3) Животные, природа которых сотворена пугливой, трусливой, униженной. Например, крысы, мыши и насекомые, живущие в ямах, подземных норах.

4) Животные, которые влачат существование, поедая падаль, всякие мерзости и нечистоты.

5) Животные, которые обречены быть глупыми и бесславными, как, например, ишак.

Если брать в общем, то природа перечисленных созданий совершенно не совпадает с человеческой натурой ни в какой плоскости. Поэтому даже медицина запрещает употребление их в пищу. Все аспекты физического бытия человека, равно как и состояние его естества, его природы определяются пищей, которой он питается. Даже характер и нрав человека в основном следует поедаемой им пище, а не только воспитанию.

Использовав в качестве основы эту действительность, а также священные айаты Драгоценного Корана и пророческую сунну мудрого Законодателя, корифеи шафиитского мазхаба, корифеи ханбалитского мазхаба и корифеи ханафитского мазхаба разделили животных, мясо которых дозволено употреблять в пищу, на несколько видов:

Выше уже было сказано следующее: что упоминаемые в Драгоценном Коране животные, мясо которых разрешено к употреблению в пищу, представляют собой только домашних животных, то есть домашнюю скотину. Такая живность представлена тремя видами: 1) верблюды; 2) крупный рогатый скот; 3) мелкий рогатый скот.

Из всех четвероногих домашних животных дозволенными для употребления в пищу являются лишь вот эти три вида. Несмотря на то, что священными айатами Драгоценного Корана дозволенность конины не подтверждается, ее дозволенность утверждена деяниями праведных предков и свидетельствами достоверных (*кат῾ий*) хадисов.

Что касается диких животных, то они являются дозволенными в пищу в том случае, если они похожи на перечисленные выше четыре[1] вида либо своим названием, либо своими качествами. Например, горный козел — дозволен, дикая корова — дозволена, павлин — дозволен. Дикий осел также дозволен.

## [О дозволенности мяса птицы]

В Драгоценном Коране отсутствуют ясные указания о дозволенности употреблять в пищу мясо птицы. Правда, в суре «Падающее», по ходу описания райского изобилия и благ встречается следующий священный айат: «***с фруктами, которые они выбирают, и мясом птиц…***»[2] В Драгоценном Коране райские блага упоминаются как одинаковые с мирскими благами. Таким образом, дозволенность мяса птицы, конечно же, может быть подтверждена, исходя из этого.

---

[1] В оригинале допущена ошибка. Следовало писать «перечисленные выше три вида». — *Примеч. пер.*

[2] Коран, 56: 20–21.

Дозволенность мяса птицы может быть обоснована Драгоценным Кораном еще двумя путями:

1) И в доисламскую эпоху, и в годы пророчества мясо птицы было наиболее употребляемой снедью. Если бы мясо птицы находилось под запретом, то Драгоценный Коран, разумеется, не умолчал бы об этом широко распространенном древнем обычае. Таким образом, общая практика всего человечества и установление древних шариатов были закреплены согласием Драгоценного Корана. Такой способ узаконивания чего бы то ни было является самым убедительным и самым основательным способом.

2) Известно, что мясо домашней скотины разрешено к употреблению в пищу. Таким образом, дозволенность мяса птицы, являющегося более чистым и вкусным, нежели животное мясо, подтверждается самым что ни на есть бесспорным способом, не оставляющим места для каких-либо сомнений.

В хадисах существует мало сообщений по поводу дозволенности мяса птицы:

1) «Сообщаются следующие слова Абу Мусы ал-Ашари: “Я видел, как Пророк ел мясо курицы”». Данный хадис относится к категории согласованных.

2) «Пророк, благословил его Аллах и приветствовал, запретил употреблять в пищу животных, обладающих клыками, и птиц, обладающих когтями». Хадис сообщил Аль-Джумаʿа.

При упоминании птицы объявление запретными только тех из них, которые имеют когти, представляет собой заявление о дозволенности такой птицы, как курица, гусь, утка. Иначе хадис оказался бы бесполезным.

3) [«Посланник Аллаха, благословил его Аллах и приветствовал, сказал:] “Если кто-либо из людей убьет не по праву хотя бы даже воробья или кого-либо больше этого, то в Судный день Аллах непременно призовет его к ответу”. Тогда кто-то спросил: “А каково его [воробья] право?” Он ответил: “Пусть он зарежет его и съест. Пусть не отрезает ему голову и не выбрасывает ее”». Этот хадис сообщил Даракутни[1] со слов Ибн Амру.

Намек, присутствующий в этом хадисе, может служить доказательством дозволенности вообще любой птицы, поскольку здесь открыто сообщается о разрешении резать птицу для того, чтобы приготовить из нее еду.

---

[1] Ад-Даракутни (918–995) — имам, известный хадисовед, факих, знаток науки рецитации Корана (*кира’ат*).

С точки зрения корифеев маликитского мазхаба, дозволенными являются все виды птиц: и домашняя, и дикая, и хищники, и даже те, которые питаются падалью и нечистотами (*джаллаля*).

*(Продолжение следует)*

УДК 297; 322.2
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-149-172

**Р. М. Гибадуллин**
Филиал Казанского (Приволжского) федерального университета,
г. Набережные Челны

# ИСЛАМСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭКЗЕГЕТИКА КАК КОНСТИТУИРУЮЩАЯ ОСНОВА ИНСТИТУТА УЛЕМОВ

**ГИБАДУЛЛИН Рустам Марсельевич –**
канд. ист. наук, доц. каф. социально-гуманитарных наук, Набережночелнинский институт (филиал) Казанского (Приволжского) федерального университета (4234800, Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, просп. Мира, д. 69).
E-mail: rustahmgib@gmail.com

**Аннотация:** Статья посвящена проблеме критериев социологической оценки состояния института улемов. В решении этой проблемы автор, руководствуясь структурно-функционалистским пониманием природы социального института, предлагает видеть в институте улемов не только организационные структуры, но и конституирующие его социокультурные основания, в частности, исламские представления о герменевтике/экзегетике. По мнению автора, представление о сакральной составляющей исламской герменевтики/экзегетики предопределяет необходимость преемственной связи улемов с традицией Пророка как базовый для них институциональный принцип. На этой основе автор формулирует некоторые ключевые социологически измеримые критерии состояния института улемов.

**Ключевые слова:** Коран, герменевтика, экзегетика, теология, улемы, иджаза.

**Для цитирования:** *Гибадуллин Р. М.* Исламская герменевтика и экзегетика как конституирующая основа института улемов // Ислам в современном мире, 2018; 4: 149–172;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-149-172;

Статья поступила в редакцию: 15.08.2018

Статья принята к публикации: 10.10.2018

Сегодня почти ни у кого не вызывает сомнений, что перспективы религиозного возрождения и развития исламского сообщества в России в значительной мере зависят от того, насколько эффективную роль в этом будут играть мусульманские учёные — улемы. Именно поэтому различные аспекты их функционирования как социального института, а также задачи их подготовки в системе исламского образования всё чаще становятся предметом актуального обсуждения, оказываются в центре внимания мусульманской общественности и учёных-исламоведов. Проявляющееся при этом столкновение точек зрения часто имеет под собой расхождение методологических позиций, которое не всегда осмысливается. Например, при оценке современного состояния института улемов в России не осознается сложность вопроса о критериях такой оценки. В результате преобладает упрощённый подход к проблеме, когда «успехи» в деле возрождения института улемов в России подтверждают такими формальными показателями, как открытие исламских учебных заведений или создание советов улемов при духовных управлениях мусульман. Однако, как констатируют эксперты, вопрос по-прежнему упирается в практически полное отсутствие кадров улемов[1]. Принципиальный изъян подобного формального подхода заключается в том, что он основывается на недостаточно глубоком понимании природы такого феномена, как социальный институт, фундаментальные представления о котором разработаны в рамках структурного функционализма. В соответствии с ним в социальном институте следует видеть не только систему взаимодействующих элементов, но и ценностно-мировоззренческую основу, конституирующую саму эту систему.

С этой точки зрения институт улемов — это прежде всего исламские нормы и ценности, санкционирующие и регулирующие связи и отношения мусульманских учёных как теологов и правоведов с обществом и властью, а также взаимодействие внутри самой корпорации улемов. Вся эта система взаимодействий и отношений базируется на мировоззрении, в котором ключевое место занимает исламская герменевтика — представление о том, что адекватный подход к социальной

[1] См.: *Мубаракзянов А.* Исламская академия в Татарстане: вуз без преподавателей и ректора // Ислам и общество, 20.05.2017. [Электронный ресурс]. URL: http://islamio.ru/news/sosiety/ilamskaij-akademiya-v-tatarstane-vus-bez-prepodavateley-i-rektora (дата обращения: 04.06.2018).

проблематике возможен только на основе Корана, а точнее, на основе его истинного, имманентного истолкования исламскими экзегетами — улемами. Таким образом, именно дух религиозной герменевтики и экзегетики определяет суть и содержание института улемов, его предназначение в исламе и внутренний уклад.

Поэтому в исследовании института улемов, в определении его состояния важное место должны занимать те представления об исламской герменевтике и экзегетике, которые конституируют этот институт и в конечном счёте обеспечивают его легитимность в глазах общества. Прояснить эти представления тем более необходимо, что феномен исламской герменевтики, как отмечает Н. Нурулла-Ходжаева, «не столь часто обсуждается в среде современных экспертов религии»[1]. Очевидно, это результат недостаточного внимания российских исследователей в целом к социокультурной, ценностно-мировоззренческой проблематике в изучении исламских институтов. Последние рассматриваются главным образом с точки зрения их взаимодействия с государством, в результате чего акцент делается на политико-правовом регулировании их деятельности и возможностях их подчинения государственным интересам. В результате историки и социологи, оценивающие состояние института улемов в России, упускают из поля зрения собственно исламские критерии, вытекающие из представления об улемах прежде всего как о сообществе религиозных герменевтов/экзегетов. Исламский взгляд на проблему ещё только предстоит осмыслить в контексте современной социологии, изучающей социальные институты. В данной статье предпринята попытка в этом направлении. Предлагается рассмотреть, в чём заключается исламский дискурс религиозной герменевтики/экзегетики, представленный сегодня в России работами как исламских авторов, так и исламоведов. Необходимо понять, как логика этого дискурса предопределяет критерии, позволяющие оценивать важные институциональные характеристики улемов: их самоорганизацию, социальную эффективность и легитимность.

## Представления о сакральном как сердцевина исламской герменевтики и экзегетики

Напомним, что экзегетику определяют как «раздел фундаментальной <…> теологии, занимающийся истолкованием текстов откровения» и имеющий своей центральной задачей обеспечить «автохтонное

[1] См.: *Нурулла-Ходжаева Н. Т.* Община в мусульманской традиции Центральной Азии // Вестник МГУКИ. 2012. № 4(48). С. 69.

воспроизведение их смысла» и не допустить искажения их «первоначальной глубины и святости» вследствие каких-либо новаторских интерпретаций[1]. Принято говорить о неизбежном в условиях постмодерна «закате экзегезы», которая, пережив свою историческую эволюцию, трансформировалась в свою противоположность — в секуляризованную теорию, лишённую пиетета к священному, в философский «жанр <…> оригинального авторского творчества», в «радикальные программы демифологизации» откровения и «реинтерпретации бога»[2]. В конечном счёте «закат экзегезы» объясняют закономерной исторической победой рационализма над религиозной герменевтикой, призывающей осмысливать социальную реальность исключительно через призму текста Божественного откровения[3]. Однако этот вывод, вытекающий из опыта европейско-христианской культуры, обычно не распространяют на мир ислама. Считается, что базовым принципом социальной мысли мусульман по-прежнему остаётся исламская герменевтика и связанная с ней экзегетика Корана, составляющие фундаментальную характеристику ислама как цивилизации и как религиозной системы[4]. По сути, это подтверждает феномен Исламской революции (1978–1979), которая благодаря сохраняющемуся социальному авторитету исламской герменевтики сумела возродить в современных условиях общественную «систему, основывающуюся на религии»[5]. Именно поэтому сегодня мусульманские интеллектуалы, выступающие за «обновление исламской цивилизации», связывают его не с отказом от экзегезы, а, напротив, с тем, чтобы обеспечить «синтез науки и божественного откровения»[6]. При этом подчёркивается, что «мусульманская реформаторская экзегетика», получившая развитие с рубежа XIX–XX вв., продолжает богословские «традиции классического комментирования»[7].

Несомненно, для исламской экзегетики, так же как и для христианской, определённым испытанием всегда было применение по отношению к тексту откровения рационалистических методов, таких как реконструкция исторической ситуации возникновения текста, выяснение его генезиса и мифологических предпосылок, а также содержащихся в нём

---

[1] См.: *Можейко М. А.* Экзегетика // Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 1210–1211.

[2] Там же.

[3] См.: *Майборода Д. В.* Герменевтика // Новейший философский словарь. 2-е изд. С. 239–240.

[4] См.: *Нурулла-Ходжаева Н. Т.* Община в мусульманской традиции Центральной Азии. С. 69.

[5] См.: *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество / пер. с англ. В. Н. Трибунской, Е. Ю. Кудрявцевой, Г. М. Ковриженко, В. П. Терина. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001.С.205–210.

[6] См.: *Махджуб Х. З.* Обновление исламской цивилизации // Исламская цивилизация. История и современность: Сб. статей / пер. с перс. И. Гибадуллина; ред.-сост. М. Аль-Джанаби. М.: ООО «Садра», 2016. С. 260–261.

[7] См.: *Резван Е. А.* Тафсир аль-Куран // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С.234.

символических значений и возможностей для аллегорического толкования и т. д. Однако если в католических и особенно в протестантских обществах эти методы фактически вытеснили изначальный дух религиозного таинства в восприятии текста откровения, побудив сосредоточиться на его критическом анализе, то в исламе такая тенденция не стала определяющей. Мусульмане неизменно продолжают рассматривать заключённое в Коране откровение как сакральное, божественное знание, восприятие которого, полностью не сводимое к человеческой рациональности, является для них важной и сложной задачей. Различные течения видели её решение по-разному: и в стремлении отказаться от методов рационалистического анализа (например, в пользу суфийской мистики или «буквалистского» подхода салафитов), и в попытках совместить рациональное с надрациональным (мутазилиты, ашариты, матуридиты), и т. д. Более или менее общепринятым в исламской экзегетике стал подход, предложенный ат-Табари (838/9–923), выделяющий в Божественном откровении особый пласт знаний (*батин*), «недоступных пониманию людей»[1]. Подпадающие под эту категорию «неясные» айаты и хадисы всё же получали ту или иную рационалистическую, чаще всего символико-аллегорическую, интерпретацию (*та'вил*), однако экзегеты были обязаны осознавать риск недостоверности своих выводов и сопровождать их оговоркой, что «истинный смысл этих хадисов и айатов известен только Аллаху»[2]. Так или иначе, это оставляло место для постановки вопроса о необходимости особых, трансцендентных путей к постижению сакральности откровения. И хотя они всегда оставались до конца не объяснёнными в исламе, их существование признавали даже наиболее последовательные сторонники рационалистических методов, выступавшие против мистических и иррациональных течений. В частности, М. Икбал (1877–1938) утверждал, что в исламе «идея конечности пророчества», выражающаяся в «упразднении духовенства», в обращении Корана «к разуму и опыту», в его «акценте на Природу и Историю как источники человеческого знания», вовсе «не означает того, что мистический опыт, который качественно не отличается от опыта пророческого, теперь перестал существовать как витальный факт»[3].

Обоснование ключевой роли надрационального в исламской экзегетике, ставшее классическим, дал в своих трудах ещё А. Х. ал-Газали (1058–1111). Он полагал, что, несмотря на завершение пророчества («закрытие врат» для получения «Божественного откровения»), для

---

[1] См.: *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 277.

[2] См.: *Али-заде А. А.* Исламский энциклопедический словарь [Текст]. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. С. 307.

[3] См.: *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 125.

мусульман по-прежнему открыт путь обретения знаний через «Божественное внушение»[1] и что этот путь необходим для освоения «науки о Коране», которая наряду с изучением ибадата, фикха, арабского языка и т. д. предполагает также понимание сути единобожия посредством «обращения и мистического познания Бога»[2]. По мнению современного мусульманского мыслителя М. Н. ал-Аттаса, развившего идеи ал-Газали о «божественном знании», мистическое восприятие этого знания обеспечивается интуицией, которая даёт возможность учёным «постичь природу Единобожия и его значения в рамках цельной метафизической системы», поскольку «позволяет заглянуть вглубь природы реальности и увидеть её как единое целое, …синтезируя то, что разум и опыт видят по-своему и не могут связать воедино»[3]. Такой взгляд на исключительную роль интуиции в постижении целостности сущего выглядит сегодня особенно актуальным и перспективным в контексте постмодернистских подходов к философским проблемам герменевтики. Так, согласно понятию «герменевтического круга», интерпретация чего-либо в качестве части чего-то целого упирается в то, чтобы априори располагать идеей этого целого, а не выводить его из частей, в связи с чем утверждается, что «в основе любого рефлексивного акта лежат нерефлексивные предпосылки» (по выражению М. Хайдеггера, «пред-обладание», «пред-видение», «пред-схватывание»)[4].

Познание сакрального, мистического устойчиво сохраняет свою особую значимость в исламе во многом потому, что оно связывается не только с герменевтикой и экзегетикой, но и с природой религиозности в целом. В соответствии с базовыми для мусульман представлениями, сложившимися во времена пророка Мухаммада, она имеет три уровня: *ислам* (в узком смысле), *иман* и *ихсан*. Эти представления актуализируются по сей день современными авторами. Так, ими отмечается, что в отличие от первого уровня, включающего в себя поведенческие проявления и ритуальную практику, и второго — «выражающегося в религиозных убеждениях и представлениях», третий «внутренний и глубинный уровень — это уровень религиозного опыта, опыта приобщения, прикосновения человека к сакральной реальности». Именно этот опыт признаётся ядром религиозности, в то время как «познания и убеждения» — лишь его «истолкованием», а «действия

---

[1] См.: *Аль-Газали А. Х.* Наставления правителям и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. С. 191–193.

[2] Там же. С. 182–184.

[3] См.: *Аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / пер. с англ.; под ред. С. Х. Кямилева, Т. Ибрагима. М. — Куала Лумпур: Ин-т исламской цивилизации, Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. С. 137–138.

[4] См.: *Гафуров Х. С.* Герменевтический круг // Новейший философский словарь. 2-е изд. С. 240.

и ритуалы» — «практическим их воплощением» (А. Йаздани)[1]. Причём все эти внутренние и внешние аспекты религиозности мусульманина, по мнению исламоведов, образуют целостную «формулу тройственного отношения человека к Богу», в которой первичным с точки зрения приобщения к исламу может считаться любой из элементов. Например, им может стать *ислам* — «преданность <…> воле Бога», проявляющаяся прежде всего внешне, в безоговорочном «принятии содержащихся в Коране предписаний», а уже на основе этого формируется *иман*, или вера, — «качество, характеризующее внутреннее отношение к исламу», которое затем углубляется через *ихсан* — личное отношение к Богу, позволяющее непрерывно ощущать «всеобъемлющее Божественное присутствие» (А. Шиммель)[2]. Последовательность элементов в духовной эволюции индивида может быть и другой. Так или иначе, именно сохранение сакрального и мистического в религиозном мировоззрении мусульман создаёт важную ментальностную основу для поддержания социального авторитета исламской герменевтики/экзегетики.

## *Иджаза* как принцип преемственности с традицией Пророка в сфере герменевтики и экзегетики

Если образующая сердцевину исламской герменевтики (и экзегетики) её мистическая, интуитивная составляющая считается потенциально доступной для любого мусульманина, то возникает вопрос: как в этой сфере должна институционально обеспечиваться прерогатива улемов? Чтобы подступиться к этой проблеме, важно понять, при каких условиях интуитивное познание Божественной истины в исламе считается возможным и достоверным.

Во-первых, по мнению ал-Аттаса, для этого прежде всего требуется развитие у мусульманина соответствующей способности, «когда его разум и опыт обучены и натренированы для восприятия и истолкования интуитивного знания». Специальная подготовка, в которой нуждаются «даже пророки и святые», «состоит не только из обучения и тренировки <…> способностей к умственной деятельности и чувственному восприятию, но также из обучения, тренировки и развития <…> внутренней сущности» верующего[3], в результате чего он «перестаёт осо-

[1] См.: *Йаздани А.* Отношения между религией и модерном: конфликт или совместимость // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 76–77.

[2] См.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейа, Энигма, 2000. С. 31.

[3] См.: *Аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 138.

знавать самого себя и собственное субъективное состояние и достигает высшего самобытия, обретая существование в Боге»[1]. Таким образом, этот «уровень святого бытия, на котором вещи воспринимаются в их истинной сути», или «надрациональный <…> трансцендентальный уровень существования», становится доступным не только «пророкам и святым», но «также проницательным умам, владеющим глубочайшим знанием»[2]. Во-вторых, поскольку человеческая интуиция индивидуальна, она всегда несёт в себе риск субъективных ошибок и искажений. Поэтому гарантией достоверности исламской герменевтики и экзегетики является то, что способность к интуитивному и мистическому восприятию божественного должна основываться на преемственности с традицией и личностью Мухаммада — первого и единственного абсолютно аутентичного исламского герменевта и экзегета. Как отмечает по этому поводу ал-Аттас, наряду с Кораном и Сунной «сама личность Священного Пророка» стала для мусульман неотъемлемой частью Божественной истины, «воплощая в себе авторитет, который создаётся на высших ступенях духовного познания и опыта»[3]. Очевидно, связь с традицией Мухаммада особенно важна в целом для мистических и интуитивных форм исламской религиозности, поскольку само понятие *ихсана*, обобщающее все эти формы, вытекает непосредственно из Сунны[4]. Обращая на это внимание, исламоведы подчёркивают, что если о других формах религиозности мусульманина — *исламе* и *имане* — говорится в Коране, то представление об *ихсане*, «согласно большинству хадисов, добавил сам Пророк»[5].

Соблюдение отмеченных условий обеспечивается благодаря наличию у улемов особой системы наставничества, которая соединяет всех учителей и их учеников в непрерывную цепочку — *иснад*, означающую преемственную связь, восходящую к Пророку. Причём каждый наставник играет для своего ученика роль посредника, передающего ему необходимые для исламской герменевтики и экзегетики знания и некие трансцендентные качества, изначально дарованные Мухаммаду. По этому поводу современными мусульманскими авторами утверждается, что центральная для ислама проблема адекватного понимания и применения «истин и принципов, имеющих божественное происхождение», затрагивает не только само «знание, имеющее трансцендентный источник», но и «посредничество, необходимое для получения

---

[1] См.: *Аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 137.

[2] Там же. С. 143.

[3] Там же. С. 139.

[4] См.: *Мамиргов М. З.* Книга исламских сект и вероучений. М.: Телевидеокомпания «Исламский мир», 2007. С. 356.

[5] См.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. С. 31.

этого знания» (С. Х. Наср)[1]. Именно такое посредничество наставников в конечном счёте позволяет рассматривать «религиозных учёных (улемов) как наместников Пророка»[2]. Характерно, что необходимость помощи наставника в приобщении к сакральному признавал даже ал-Газали, хотя считается, что его концепция в принципе отрицает посредничество в доступе к божественным знаниям[3], ибо они уже «заложены в основу человека», и обучение им представляет лишь «возвращение знания врождённого», «вызволение потенциала, находящегося во внутреннем мире личности»[4]. Однако если для особо одарённого индивида такая самореализация «не требует чрезмерного обучения, хлопот, наставничества и продолжительного времени», то «слабые души не могут сами достигнуть этой цели» и «вынуждены вверять себя воле сострадательного и любящего учителя, дабы ими руководили до конечной цели и довели до предела искомого совершенства»[5]. Очевидно в определённой мере исходя из этих представлений, ал-Газали утверждал, что за пророками, «совершенно ведающими в знании Единобожия, <…> стоят наследующие им учёные мужи»[6].

Ключевым в исламской системе наставничества элементом, обеспечивающим связь с традицией и личностью Мухаммада, является *иджаза* — принцип предоставления ученику наряду со знаниями также персонального разрешения на то, чтобы в дальнейшем он мог уже сам в качестве наставника передавать их собственным ученикам. Как известно, такая практика сложилась исторически, когда после смерти Мухаммада в условиях отсутствия письменного текста Корана и хадисов она стала естественным средством обеспечения надёжности их устной передачи от учителя к ученику по цепочке. Впоследствии *иджаза* превратилась в метод подтверждения квалификации в самых разных сферах — от каллиграфии и техники чтения Корана до преподавания и выдачи фетв,— что даже привело к появлению письменных свидетельств о получении образования с указанием в них имени преподавателя-наставника или всей представляемой им цепочки, причём это требование продолжает выдерживаться и в дипломах современных исламских университетов[7]. Вместе с тем такое расширение практики

---

[1] См.: *Мохаммади-Монфаред Б.* Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавият) // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 155–156.

[2] См.: *Расех М.* Модерн и религиозное право // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 108.

[3] См.: *Хисматулин А.* Предисловие // *Аль-Газали А. Х.* Наставления правителям и другие сочинения. С. 168.

[4] См.: Там же. С. 194, 195.

[5] Там же. С. 196.

[6] Там же. С. 175.

[7] См.: *Ньюби Г.* Краткая энциклопедия ислама / пер. с англ. М.: ФАИР ПРЕСС, 2007. С. 114, 115, 262.

применения *иджазы* способствовало упрощённому подходу к её выдаче. В наши дни для её получения нередко требуется лишь соблюдение формальных условий, например присутствие студента в аудитории во время зачитывания того или иного текста, в отношении которого выдаётся *иджаза*. По мнению мусульманских авторов, такой облегченный подход несколько дискредитирует сам принцип *иджазы*, поскольку не обеспечивает качества знаний, а кроме того, приводит к тому, что отдельные религиозные деятели, стремясь «придать своей персоне важность и статус», «приписывают себя к ученикам известных учёных», но «проповедуют совсем иное, нежели то, к чему призывали или обучали эти учёные» (А. Аш-Шаркаси)[1].

Подобное выхолащивание реального содержания *иджазы* считается особенно недопустимым в сфере теологии и права, которая в наибольшей степени воплощает в себе дух исламской герменевтики. Приобретение здесь должной квалификации всегда предполагало индивидуальное и основательное обучение по отдельной книге (или книгам). Её полный и всесторонний анализ позволял наставнику максимально раскрыть собственный потенциал, что делало возможным глубокое воздействие на ученика и формирование целостности его мировоззрения, столь необходимой для герменевтики и экзегетики. Именно целостное исламское мировоззрение, в котором, как уже отмечалось, не всё поддаётся рациональному, прикладному измерению, и составляет содержание *иснада* — многопоколенной преемственности улемов с пророком Мухаммадом. Собственно эта преемственность исторически изначально строилась на основе интегрального критерия, отражающего как интеллектуальный, так и духовный, сакральный пласт религиозности. Например, когда на заре ислама с помощью традиции *иснада* формировался корпус хадисов, она не просто фиксировала перечень людей, образующих непрерывную цепь передатчиков вплоть до имени непосредственного очевидца слов и действий Мухаммада, но уделяла большое значение тщательной проверке «и по моральным, и по религиозным, и по умственным качествам» всех тех, кого включали в цепочку *иснада*, причём «праведность передатчиков играла важную роль в оценке достоверности того или иного хадиса»[2].

Современные мусульманские авторы часто напоминают о том, что само появление в исламе теологии и права обосновано глубокой преемственной связью с Мухаммадом и что это обстоятельство является для мусульман важнейшим фактором их конфессионального единства как в диахронном, так и в синхронном измерении. Как утверждает,

---

[1] См.: *Аш-Шаркаси А. И.* Устранение путаницы в понятии «Иджаза» // Напоминание о дозволенном и запретном в исламе. [Электронный ресурс]. URL: https://m.ok.ru/torgovofin/topic/65092492282730 (дата обращения: 15.07.2017).

[2] См.: *Али-заде А. А.* Исламский энциклопедический словарь. С. 129.

например, Р. Ал-Бути, «основополагающие правила толкования и трактовки Священных текстов, а также коренные принципы научного поиска (*иджтихад*) и формирования взглядов на начала и законоположения (*ахкам*)» были созданы первыми поколениями мусульман[1] исключительно благодаря их «уникальному свойству», которое было предопределено, во-первых, «возможностью напрямую перенимать [знания] от Пророка», а во-вторых, такими качествами, как «неизвращённая духовная натура» и «искреннее стремление к Аллаху»[2]. Всё это позволяет видеть в первых двух поколениях мусульман (*салаф ас-салахин* и *таби'ун*) «наставников для более поздних поколений», «посредников между нашими умами и текстами Писания и Сунны»[3], а выработанные ими «правила и основы» рассматривать как «олицетворение уз и связующих звеньев, равно распределённых между общинами мусульман в пространстве и во времени»[4].

К сожалению, в исследованиях, посвящённых проблемам возрождения в России института улемов, не уделяется должного внимания *иджазе* как его структурообразующему элементу. Такое положение объясняется сложившейся в российской социологии ислама методологической традицией. Не случайно, в большинстве отечественных словарей по исламу понятия *иджаза*, *иснад*, *силсила* до недавнего времени практически отсутствовали или имели менее полную и менее точную интерпретацию, чем в переводных изданиях зарубежных словарей. В то же время представители системы мусульманского образования в России всё чаще подчёркивают ключевое значение, которое имеет для формирования института улемов принцип их преемственности, основанной на *иджазе*[5]. Тема *иджазы* иногда затрагивалась в исторических работах, посвящённых российским улемам прошлого (М. Кемпер, Г. Идиядуллина, Д. Шагавиев и др.)[6], хотя она подробно и специально не разрабатывалась. Так, не вызывает сомнений, что многие улемы Волго-Уралья конца XVIII–XIX вв. получали за рубежом исламское образование, подтверждённое соответствующей *иджазой*. Однако нет ясной картины относительно того, в какие институциональные формы вылилось

---

[1] См.: *Аль-Бути Р.* Салафия / пер. с араб. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. С. 10.

[2] Там же. С. 199,200.

[3] Там же. С. 199.

[4] Там же. С. 11.

[5] См.: *Мухаметшин Р.* Парадигма исламского образования в России: интервью с ректором Российского исламского университета // [Электронный ресурс]. URL: https://www.islamnews.ru/news-Paradigma-islamskogo-obrazovanija-v-Rossii/ (дата обращения: 16.07.2017).

[6] См.: *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 655 с.; *Идиятуллина Г.* Введение // *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 10–88; *Шагавиев Д.* Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 7–118.

использование ими своей *иджазы* по возвращении в Россию. Например, стали ли эти *иджазы* началом формирования каких-либо конкретных местных «цепочек», какую роль они сыграли в развитии традиций исламской учёности в регионе и т. д.?

## Суфийская *силсила* как составляющая института суннитских улемов

Несомненно, для улемов как наследников Пророка в сфере экзегетики/герменевтики, преемственность с ним на сакральном уровне религиозного мировоззрения имеет первостепенное значение. Наиболее разработанные институализированные механизмы такой преемственности сложились в шиизме и суфизме. Как известно, шиитский принцип «наследования святости Мухаммада» через потомков Пророка по линии Али от имама к имаму (*вилайа*)[1] стал основой современной концепции религиозного лидерства мусульманских учёных, реализованной в политической системе Исламской Республики Иран (*Велаят ал-Факих*)[2]. В среде же суннитских улемов механизмы культивирования сакральной связи с Мухаммадом были очевидно на каком-то этапе и по каким-то причинам утрачены. Так или иначе, эта необходимая для функционирования исламской экзегетики/герменевтики связь осуществлялась в значительной мере благодаря суфийской традиции (*тасаввуф*), которая, по мнению А. Д. Кныша, сближается с шиитской в том, что интерпретацию «тайного», «скрытого» смысла Корана обусловливает «способностью, данной свыше» и доступной «только избранным»[3]. Для института суннитских улемов, очевидно, была важна не столько мистическая практика суфийских братств, сколько свойственная им система наставничества, точнее, скреплявшая её духовная «генеалогическая цепь» (*силсила*), ведущая от основателя братства к его преемникам шейхам и в целом связываемая с Мухаммадом[4]. Деятельность суфийских наставников, по мнению таких исследователей суфизма, как К. Эрнст, Дж. Тримингэм, имеет «много схожего с работой преподавателя обычных исламских религиозных наук, с тем же обыкновением возводить учение ко временам самого пророка Мухаммада, через череду его преемников»[5]. Вместе с тем роль суфийского учителя

---

[1] См.: *Ньюби Г.* Краткая энциклопедия ислама. С. 73.

[2] См.: *Али-заде А. А.* Исламский энциклопедический словарь. С. 85.

[3] См.: *Кныш А. Д.* Та'вил // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 218.

[4] См.: *Али-заде А. А.* Исламский энциклопедический словарь. С. 297; *Ньюби Г.* Краткая энциклопедия ислама. С. 129, 243.

[5] См.: *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам / пер. с англ. М. Р. Платоновой. М.: Эксмо, 2012. С. 72.

оценивается прежде всего через призму его личного *барака* — «святости, добродетели как духовной силы, передающейся по наследству»[1] и существующей благодаря «особой близости к Богу и Божьему покровительству»[2]. Поэтому «наличие у суфия-учителя достоверного иснада» не только обеспечивает «обучающемуся всю полноту мистического знания», но и приобщает его «к божественной благодати, восходящей если не самому Пророку, то к его окружению»[3]. Такой духовный статус был всегда востребован суннитскими улемами. Многие влиятельные мусульманские учёные прошлого исповедовали практический суфизм и даже получали титул наставника (*мавлана*)[4] посредством суфийской *иджазы ат-табаррук*, удостоверявшей их связь с *баракой* шейха-основателя ордена, а через неё — с пророком Мухаммадом[5].

Всё это имело место, несмотря на всегда сохранявшиеся суфийско-суннитские противоречия, которые были достаточно глубокими и проявлялись настолько остро, что, казалось бы, исключали возможность каких-либо заимствований. В частности, базовые суфийские мистические практики, вроде поклонения могилам, были в целом чужды улемам, чьи компетенция и мировоззрение традиционно зиждились на принципиально иных основаниях — на богословской схоластике и правоведении, которые, в свою очередь, чаще всего категорически отрицались в суфийской среде. Использование же суннитскими улемами столь необходимой для них суфийской традиции было продиктовано исключительно логикой исламской экзегетики/герменевтики. Именно вытекающее из неё требование поддерживать преемственную духовную связь с Пророком объясняет, почему суфийская традиция святости как сакральная составляющая этой связи стала важной частью института суннитских улемов. Причём этот своеобразный суфийско-суннитский синтез, позволивший суннитским улемам сохранить *иджазу*, был в той же мере и по той же причине необходим и суфийским шейхам. Если первые для этого заимствовали суфийскую *сисила*, то вторые — суннитскую богословско-правовую догматику, с помощью которой они стремились подкрепить свой духовный авторитет. Как отмечается в исследованиях по истории ислама (А. Зарринкуб, Д. Сурдель и др.), несмотря на конфликт суннитских улемов с суфиями, в их взаимоотношениях просматривалась тенденция к взаимообогащению в духе идей ал-Газали, который предлагал в интересах углубления богословского знания дополнить

---

[1] См.: *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской; под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: «София»; ИД «Гелиос», 2002. С. 426.

[2] См.: *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. С. 72.

[3] См.: *Ньюби Г.* Краткая энциклопедия ислама. С. 129.

[4] См.: *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. С. 69.

[5] См.: *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. С. 354, 430.

его суфийским методом «интуитивного познания единого Аллаха»[1], а в интересах укрепления позиций суфизма — примирить его с богословием и шариатом[2]. В суфийской среде, где религиозные знания поначалу отвергались, их со временем стали рассматривать как одно из квалификационных требований, предъявляемых к шейхам. Несомненно, в немалой степени благодаря именно этому принцип получения *иджазы* непосредственно из рук наставника не был окончательно вытеснен из инвеституры шейхов виртуальными практиками общения, построенными на мистике и спиритизме.

Следует признать, что суфийские практики, развиваясь в свои крайние формы, действительно вели к полному отрицанию *иджазы*, либо к выхолащиванию из неё преемственной связи с Мухаммадом. Все эти крайности были легитимированы полумифической фигурой Увайса ал-Корани, который, не имея личного контакта с Пророком, заочно был причислен к его сподвижникам (*ас-сахаба*)[3] и стал в представлениях мусульман неким «образцом <…> духовного родства, основанного не на физическом контакте, но, скорее, на тонкой связи между учеником и наставником», существующей, несмотря на «большие расстояния или смерть последнего»[4]. И хотя считалось, что подобное взаимодействие с наставником без получения образования и *иджазы* позволяло стать только мистиком-одиночкой, но не наставником[5], всё же традиция *увайси* культивировалась во многих братствах, обеспечивая их основателям преемственность не только с Мухаммадом, но также с Исой, Махди, Хизром, Абу Бакром и др. Например, широкое распространение этого метода в Средней Азии в XVIII–XIX вв. объясняется заинтересованностью в нём тех суфийских шейхов, которые «не обучались у известных наставников и не могли вписаться в цепочку инициаций какого-либо братства, а лишь посредством собственной инспирации и личной харизмы <…> создавали сами свою святость»[6]. По признанию авторов суфийских сайтов, значение для ислама традиции *увайси*, которая «жива и практикуется по сей день», остаётся противоречивым, поскольку благодаря ей не только «возникали титанические духовные фигуры, но было и немало самозванцев, пытавшихся оправдать свои притязания на тайноведение неким “сверхконтактом” с тем или иным

---

[1] См.: *Сурдель Д., Сурдель Ж.* Цивилизация классического ислама / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 207.

[2] См.: *Зарринкуб А. Х.* Исламская цивилизация / пер. М. Машхулова. М.: «Андалус», 2004. С. 198, 200.

[3] См.: *Хисматулин А.* Суфизм. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. С. 37–38.

[4] См. *Албанви А.* Суфийская инвеститура // Портал «Проза.ру». [Электронный ресурс]. URL: http://www.proza.ru/2015/07/30/1045 (дата обращения: 15.07.2017).

[5] См.: *Хисматулин А.* Суфизм. С. 38–40.

[6] См.: *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. С. 530.

выдающимся суфием эпохи»[1]. Поэтому в целях предотвращения самозванства в качестве базового признака «истинного шейха» называется наличие у него «письменной иджазы», полученной из рук предыдущего шейха и подтверждающей не только суфийскую святость, но и глубокие религиозные знания на уровне улема[2].

О том, насколько традиции улемов и суфиев прошлого были взаимосвязаны, подтверждают исследования отечественных и зарубежных историков, посвящённые мусульманским учёным в России. Так, по свидетельству Д. Шагавиева, «с конца XVIII в. по начало XX в. в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль играло суфийское братство накшбандийа», о масштабах влияния которого говорило то, что «практически все мусульманские учебные заведения контролировались учёными, состоявшими в рядах данного братства», а «положение в обществе, предложение новых идей <…> без звания суфия не представлялось возможным»[3]. Ещё более интересны выводы М. Кемпера. По его мнению, в Волго-Уралье накшбандийская «социальная сеть, которая реально охватывала всю религиозную элиту региона», обеспечивала не только институциональное «единство мусульманских общин», но и «их связь с остальным исламским миром»[4], поскольку местные улемы как обладатели титула шейха принадлежали к *силсила* суфийских братств[5], представлявших собой глобальные корпорации. Не менее важен и вывод о глубокой и органичной интеграции суфизма в интеллектуальную орбиту суннитских улемов. Это проявлялось в том, что «многие суфии наряду с мистическими сочинениями создавали и труды по мусульманскому праву или догматике», в то время как «почти все значительные правоведы и теологи являлись так же членами накшбандийа и трудились на ниве суфизма»[6], причём «в некоторых трудах теологические и суфийские темы вообще представали совместно, а иногда даже переплетались друг с другом»[7]. Кемпер объясняет такое положение внутренней установкой накшбандийского тариката, который «желал видеть свою мистическую теорию в гармонии как с правовым учением, так и с традиционной догматикой»[8].

---

[1] См.: *Албанви А.* Суфийская инвеститура. [Электронный ресурс] // URL: http://www.proza.ru/2015/07/30/1045 (дата обращения: 15.07.2017).

[2] См.: *Алиев Х.* Иджаза истинного шейха // Истина тасаввуфа, 23.02.2015. [Электронный ресурс] // URL: http://yctap.blogspot.ru/p/blog-page.html?m=1 (дата обращения: 15.07.2017).

[3] См.: *Шагавиев Д.* Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). С. 69.

[4] См.: *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 129, 130.

[5] См.: Там же. С. 620.

[6] Там же. С. 25.

[7] Там же. С. 130.

[8] См.: Там же. С. 185.

Удивительно то, что суфийско-суннитский синтез оказался возможен даже для ортодоксальных богословов, имевших, казалось бы, принципиально несовместимую с суфизмом фундаменталистско-салафитскую ориентацию. Таковыми являлись прежде всего наиболее авторитетные улемы Волго-Уралья конца XVIII — XIX в., считающиеся сегодня «классиками» местной богословской традиции: А. Курсави, Г. Утыз Имяни, Ш. Марджани. Их лояльное отношение к институту *силсила* суфийских шейхов не вполне вписывается в представление об историческом противостоянии салафитов и суфиев, отстаивавших различные модели духовного лидерства. В частности, салафиты категорически отвергали свойственное суфийской модели мистическое в своей основе «поклонение святым и имамам, обращение к ним с просьбами о помощи и заступничестве», в т. ч., через поклонение их могилам, расценивая всё это как недопустимый в исламе отход от его базового принципа — единобожия[1]. С этой точки зрения, например, описанная в работе Кемпера позиция Марджани может показаться несколько противоречивой. С одной стороны, этот улем, будучи, по мнению Кемпера, «фундаменталистом», стремившимся решать все богословские и правовые вопросы «исключительно по предписаниям священных текстов Корана и сунны»[2], подвергал критике «испорченные обряды суфийских шейхов» накшбандийа и некоторые культивируемые ими *силсила*, построенные на «чисто спиритуалистической цепочке инициаций <…> без личного отношения напрямую». С другой стороны, «Марджани подчёркивал свою принадлежность к этому братству» и предпочитал использовать его *силсила* для позиционирования себя как авторитетного улема[3]. Конечно же, некоторая двойственность в позиции Марджани по этому частному вопросу не свидетельствовала о противоречивости его отношения к суфизму в целом. Напротив, органичное соединение в мировоззрении улема фундаментализма и *тасаввуфа* следует понимать в духе учения ал-Газали о том, что идеал единобожия, столь жёстко оберегаемый салафитами, должен получить продолжение и углубление в методах мистического познания Бога. Как следует из работ Шагавиева, Марджани, занимавший ортодоксальную богословскую позицию, «сходную с мнением улемов салафитского направления», особенно в отношении «науки о единобожии»[4], признавал, что «мистический путь соответствует пути сподвижников пророка Мухаммада (*асхаб*) и их последователей (*таби'ун*)», и более того, «подчёркивал

[1] См.: *Мамиргов М. З.* Книга исламских сект и вероучений. С. 352, 397, 416.

[2] См.: *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 13, 624.

[3] См.: Там же. С. 595–596.

[4] См.: *Шагавиев Д.* Татарская богословско-философская мысль (XIX — нач. XX в.): курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. С. 120, 121.

превосходство суфиев <…> в сфере познания Всевышнего» над учёными-богословами[1].

По утверждению Кемпера, под влиянием идей ал-Газали находился и Курсави, который «также стремился к синтезу умеренного суфизма и ортодоксально-суннитской теологии»[2]. Сочетание суфизма и салафизма, характерное для религиозных воззрений волго-уральских улемов прошлого, отмечается и в других работах. Например, Г. Идиятуллина говорит о созвучии богословских взглядов Курсави идеям Ибн Ханбала, Ибн Таймийа[3] и одновременно о «теологических суфийских истоках» его мировоззрения[4], Р. Адыгамов указывает на подверженность Утыз Имяни влиянию и салафитских (Ибн Таймийа)[5], и суфийских (ал-Газали, ас-Сирхинди, ал-Биргеви)[6]] авторитетов и т. д. В то же время стоит признать, что полноценному разговору о закономерных истоках и глубоких исторических традициях суфийско-суннитского синтеза, возможно, мешают идеологические соображения, которые заставляют многих авторов избегать упоминаний о суфизме и тем более о салафизме применительно к истории ислама в России.

## Заключение

Понимание того, что институт улемов есть прежде всего институт исламской герменевтики/экзегетики, позволяет более ясно понять масштаб и сложность стоящей перед российскими мусульманами проблемы возрождения этого института. Так, её решение часто видят в развитии «собственной богословской мысли», в появлении соответствующих трудов местных авторов, однако ясно, что это лишь фиксируемый результат, за которым кроются институциональные аспекты проблемы, вытекающие из исламской герменевтики/экзегетики. Рассмотренные в статье представления о ней позволяют сформулировать некоторые базовые критерии в оценке состояния института улемов, имеющие вполне конкретное социологическое измерение. И хотя эти критерии не являются исчерпывающими, они, на мой взгляд, носят фундаментальный характер и поэтому принципиально важны для

---

[1] См.: *Шагавиев Д.* Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). С. 75.

[2] См.: *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 342.

[3] См.: *Идиятуллина Г.* Введение // *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ʿибад). С. 69, 73.

[4] См.: Там же. С. 14, 15, 84–88.

[5] См.: *Адыгамов Р.* Введение // Утыз Имяни Г. Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Казан. кн. изд-во, 2007. С. 25.

[6] См.: Там же. 19, 32.

понимания современной ситуации с улемами, в т. ч. в России. Итак, каковы эти критерии?

Прежде всего это принцип *иджазы* — сохранение преемственности с традицией и личностью Пророка, которое призвано обеспечивать достоверность исламской экзегетики/герменевтики и составляет ценностный фундамент корпоративной культуры улемов. Практически этот принцип выражается в формализованных, но не обезличенных методах исламского образования и завершающих его процедурах передачи/получения *иджазы*. В конечном счете *иджаза* представляет собой механизм воспроизводства улемов не только как квалифицированных специалистов, но как сообщества, имеющего общеисламский масштаб.

Поскольку, сегодня вопрос о возрождении института улемов в России всё чаще связывают исключительно с традициями российских улемов прошлого, необходимо учитывать, что определяющую роль в институализации их преемственности, построенной на *иджазе*, играли суфийские *силсила*. С этой точки зрения наличие/отсутствие последних в интеллектуальном и организационном арсенале современных суннитских деятелей можно рассматривать как естественный показатель их успешности/неуспешности в достижении провозглашённого ими идеала.

В оценке состояния того или иного регионального сообщества улемов важным критерием, позволяющим придать этому состоянию количественное измерение, следует считать эффективность в осуществлении по отношению к исламскому социуму функции религиозной герменевтики/экзегетики. Для этого недостаточно иметь соответствующую компетенцию, подкреплённую *иджазой*, и применять её на практике. Нужно, чтобы вновь возникающие значимые для мусульман правовые и теологические проблемы были если не разрешены улемами, то хотя бы охвачены их вниманием.

Наконец, для позитивного восприятия обществом самих улемов и их решений важно, чтобы они обладали в его глазах социальным авторитетом и легитимностью. Последнее зависит в конечном счёте от того, сохраняются ли ментальностные основания, на которых базируется институт исламской герменевтики/экзегетики. Другими словами, насколько общество убеждено в её целесообразности и необходимости для собственного существования и развития, в какой мере его культура основывается на собственно исламских ценностях, например таких, как *ихсан*, *иман*, и прежде всего на исламском понимании сакрального. Вопрос, таким образом, упирается в общественное мировоззрение мусульман, которое следует рассматривать как неотъемлемую часть института улемов и как самый фундаментальный показатель его состояния.

## Литература

*Адыгамов Р.* Введение // *Утыз Имяни Г.* Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Казан. кн. изд-во, 2007. 320 с.

*Али-заде А. А.* Исламский энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. 400 с.

*Аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / пер. с англ.; под ред. С. Х. Кямилева, Т. Ибрагима. М.—Куала Лумпур: Ин-т исламской цивилизации, Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. 412 с.

*Аль-Бути Р.* Салафия / пер. с араб. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. 240 с.

*Аль-Газали А. Х.* «Наставления правителям» и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. 336 с.

*Гафуров Х. С.* Герменевтический круг// Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

*Зарринкуб А. Х.* Исламская цивилизация / пер. М. Машхулова. М.: «Андалус», 2004. 237[3] с.

*Идиятуллина Г.* Введение // *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ʻибад) / пер с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 304 с.

*Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. 200 с.

*Йаздани А.* Отношения между религией и модерном: конфликт или совместимость // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

*Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 655 с.

*Кныш А. Д.* Та'вил // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

*Майборода Д. В.* Герменевтика // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

*Мамиргов М. З.* Книга исламских сект и вероучений. М.: Телевидеокомпания «Исламский Мир», 2007. 472 с.

*Махджуб Х. З.* Обновление исламской цивилизации // Исламская цивилизация. История и современность: сб. статей / пер. с перс. И. Гибадуллина; ред.-сост. М. Аль-Джанаби. М.: ООО «Садра», 2016. 276 с.

*Можейко М. А.* Экзегетика // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и допн. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

*Мохаммади-Монфаред Б.* Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавият) // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

*Нурулла-Ходжаева Н. Т.* Община в мусульманской традиции Центральной Азии // Вестник МГУКИ. 2012. № 4(48). С. 67–71.

*Ньюби Г.* Краткая энциклопедия ислама / пер. с англ. М.: ФАИР ПРЕСС, 2007. 384 с.

*Расех М.* Модерн и религиозное право // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

*Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 601 с.

*Резван Е. А.* Тафсир аль-Куран // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

*Сурдель Д., Сурдель Ж.* Цивилизация классического ислама / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 544 с.

*Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. 480 с.

*Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество / пер. с англ. В. Н. Трибунской, Е. Ю. Кудрявцевой, Г. М. Ковриженко, В. П. Терина. М.: РОССПЭН, 2001. 240 с.

*Хисматулин А.* Предисловие // *Аль-Газали А. Х.* «Наставления правителям» и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский Дом «Ансар», 2008. 336 с.

*Хисматулин А.* Суфизм. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. 192 с.

*Шагавиев Д.* Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.

*Шагавиев Д.* Татарская богословско-философская мысль (XIX — нач. XX в.): Курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 168 с.

*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейа, Энигма, 2000. 416 с.

*Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам / пер. с англ. М. Р. Платоновой. М.: Эксмо, 2012. 416 с.

## References

Adygamov R. (2007). *Vvedeniye*. [Introduction]. Utyz Imyani G. Izbrannoye. Kazan: Kazan. kn. izd-vo. 320 s. (in Russian).

Ali-zade A. A. (2007). *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Ansar. 400 s. (in Russian).

Al' — Attas M. N. (2001). *Vvedeniye v metafiziku islama — utverzhdeniye fundamental'nykh elementov musul'manskogo mirovozzreniya* [Introduction to the Metaphysics of Islam — an Outline of the Fundamental Elements of the Muslim Worldview]. Moscow — Kuala-Lumpur: Institut islamskoy tsivilizatsii, Mezhdunarodnyy institut islamskoy mysli i tsivilizatsii. 412 s. (in Russian).

Al'-Buta R. (2008). *Salafia* [Salafia] Moscow: Ansar. 240 s. (in Russian).

Ernst K. (2012). *Sufizm: Misticheskiy islam* [Sufism: Mystical Islam]. Moscow: Eksmo. 416 s. (in Russian).

Gafurov G. S. (2001). *Germenevticheskiy krug* [The Hermeneutic Circle]. Novyy filosofskiy slovar'. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Al'-Gazali A. Kh. (2008) «Nastavleniya pravitelyam» i drugiye raboty ['Instructions to the Rulers' and Other Works]. Moscow: Ansar. 336 s. (in Russian).

Idyatullina G. (2005). Vvedeniye [Introduction] // Kursavi A. *Rukovodstvo lyudey na puti istiny (al'-Irshad li-l-ibad)*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 304 s. (in Russian).

Ikbal M. (2002). *Rekonstruktsiya religioznoy mysli v Islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 s. (in Russian).

Kemper M. (2008). *Sufii i uchenyye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs po russkomu pravilu* [Sufis and Islamic Scientists in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic Discourse Under Russian Domination]. Kazan: Rossiyskiy islamskiy universitet. 655 s. (in Russian).

Khatami M. (2001). *Islam, dialog i grazhdanskoye obshchestvo* [Islam, Dialogue and Civil Society]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN). 240 s. (in Russian).

Khismatulin A. (2008). Predisloviye [Foreword]. *Al'-Gazali A. Kh. «Nastavleniya pravitelyam» i drugiye proizvedeniya*. Moscow: Ansar. 336 s. (in Russian).

Khismatulin A. (2008). *Sufizm* [Sufism]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika; Peterburgskoye Vostokovedeniye. 192 s. (in Russian).

Knysh A. D. (1991). Ta'vil [Ta'vil]. *Islam: Entsiklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 315 s. (in Russian).

Madzhub Kh. Z. (2016). Obnovleniye islamskoy tsivilizatsii [Renewal of Islamic Civilization]. Islamskaya tsivilizatsiya. Istoriya i sovremennost'. Moscow: Sadra. 276 s. (in Russian).

Mamirgov M. Z. (2007). *Kniga islamskikh sekt i ubezhdeniy* [The book of Islamic Sects and Beliefs]. Moscow: Televizionnaya kompaniya «Islamskiy mir». 472 s. (in Russian).

Mayboroda D. V. (2001). Germenevtika [Hermeneutics]. *Noveyshiy filosofskiy slovar'*: 2-ye izd. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Mokhammadi-Monfared B. (2017). Kalam i Irfan: sovremennaya i islamskaya ideya messianstva (Makhdaviyat) [Kalam and Irfan: Modernity and the Islamic Idea of Messianism (mahdaviyat)]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Mozheyko M. A. (2001). Ekzegetika [Exegetics]. *Novyy filosofskiy slovar'*: 2-ye izd. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Newby G. (2007). *Kratkaya entsiklopediya islama* [Brief Encyclopaedia of Islam]. Moscow: FAIR PRESS. 384 s. (in Russian).

Nurulla-Khodzhayeva N. T. (2012). Soobshchestvo v musul'manskoy traditsii Sredney Azii [Community in the Muslim Tradition of Central Asia] // *Vestnik MGUKI*. № 4 (48). S. 67–71. (in Russian).

Rasekh M. (2017). Sovremennoye i religioznoye pravo [Modern and Religious Law]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Rezvan Ye. A. (2001). *Koran i yego mir*. [The Qur'an and Its World]. Saint-Petersburg: Peterburgskiye vostokovedeniye. 601 s. (in Russian).

Rezvan Ye. A. (1991). Tafsir al'-Koran [Tafseer al-Qur'an]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka. Glavnoye izdaniye vostochnoy literatury. 315 s. (in Russian).

Shagaviyev D. (2008). Predisloviye [Foreword]. *Mardzhani Sh. Zrelaya mudrost' v ob'yasnenii dogm an-Nasafi (al'-Khikma al'-baliga)*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 479 s. (in Russian).

Shagaviyev D. (2008). *Tatarskaya bogoslovsko-filosofskaya mysl' (XIX-nach. XX vv.): Kurs lektsiy* [Tatar Theological and Philosophical Thought (XIX-Beginning of the XX Centuries): Course of lectures]. Kazan: Institut istorii AN RT. 168 s. (in Russian).

Shimmel' A. (2000). *Mir islamskoy mistiki* [The World of Islamic Mysticism]. Moscow: Aleteya, Enigma. 416 s. (in Russian).

Surdel' D., Surdel' Zh. (2006). *Tsivilizatsiya klassicheskogo islama* [Civilization of classical Islam]. Yekaterinburg: U-Faktoriya. 544 s. (in Russian).

Trimingham Dzh. S. (2002). *Sufiyskiye ordeny v islame* [Sufi Orders in Islam]. Moscow: Sofiya, ID Gelios. 480 s. (in Russian).

Yazdani A. (2017). Otnosheniya mezhdu religiyey i sovremennost'yu: konflikt ili sovmestimost' [The Relationship Between Religion and Modernity: Conflict or Compatibility]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Zarrinkub A. Kh. (2004). *Islamskaya tsivilizatsiya* [Islamic Civilization]. Moscow: Andalus. 237 [3] s. (in Russian).

*Muslim Theology Today*

# ISLAMIC HERMENEUTICS AND EXEGESIS AS THE CONSTITUTIVE BASIS OF THE 'ULAMĀ' SOCIAL INSTITUTE

**Abstract**: The article is devoted to the problem of criteria of sociological assessment of the state of the institute of ulama. In solving this problem, the author suggests starting from that fundamental understanding of the nature of the phenomenon of social institution, which is developed within the framework of structural functionalism. In accordance with this, the phenomenon of the institution of the Ulema derives from the Islamic ideas of hermeneutics / exegesis, which constitute and legitimize this institution. Thus, the idea of the sacral component of Islamic hermeneutics / exegetics predetermines for the ulama the basic institutional principle of continuity with the tradition of the Prophet. On this basis, the author formulates some key sociologically measurable criteria for the state of the institution of the Ulema in Russia.

**Keywords:** Koran, hermeneutics, exegetics, theology, ulama, ijaza.

**Rustam M. Gibadullin,**
Cand. Sci. (Hist.), assistant Professor of the Department of Social and Human Sciences, Naberezhnye Chelny Institute (Branch) of the Kazan (Volga region) Federal University (69, Mira Pr., Naberezhnye Chelny, 4234800, Republic of Tatarstan, Russian Federation).
E-mail: rustahmgib@gmail.com

26.00.01 Теология
УДК 297.17
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-173-180

**А. Н. Юзеев**
Филиал Российского государственного университета правосудия, г. Казань

# ТЕОЛОГИЯ КАК СОВРЕМЕННАЯ ДИСЦИПЛИНА (СВЕТСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТЫ — ИСЛАМСКИЙ ДИСКУРС)

**ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —**
зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин,
д-р филос. наук, проф., Казанский филиал Российского
государственного университета правосудия
(420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).
E-mail: youzeev@yandex.ru

**Аннотация.** Теология — новая специальность в номенклатуре ВАК. Она связана с изучением религий, религиозности и религиозной жизни. Создание нового образовательного стандарта дает возможность методологического обращения к позитивному опыту прошлого, когда религия в определенные периоды истории играла значительную роль в обществе; а также по-новому взглянуть на возможности религии в формировании ценностей и картины мира современного человека. Представляет интерес важность соотношения светского и религиозного в образовательном процессе новой дисциплины. Следует обратиться к опыту разграничения сферы существования философии и религии в средневековой арабо-мусульманской мысли, о котором писал еще Ибн Рушд (XII в.). В этом же духе непротиворечивости религии и философии мыслили татарский просветитель XIX века Ш. Марджани и в начале XX в.— Р. Фахраддин. Актуальность нового образовательного стандарта «Теология» для формирования современной духовной личности представляется несомненной.

**Ключевые слова:** Теология, Ислам, религиозное и светское.

**Для цитирования:** *Юзеев А. Н.* Теология как современная дисциплина (светский и религиозный аспекты — исламский дискурс) // Ислам в современном мире, 2018; 4: 173–180;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-173-180;

Статья поступила в редакцию: 01.08.2018

Статья принята к публикации: 30.09.2018

В наше время мы имеем возможность по-новому взглянуть на утерянные ценности духовной жизни российского человека. Прежде всего это касается религии, которая в советское время была гонимой, под запретом и практически вытеснена из духовной жизни человека. Не случайно в современном российском школьном образовании появился предмет, повествующий об основах той или иной религии России. Об этом свидетельствует создание нового образовательного стандарта — теология, дающего возможность восстановить утерянную немаловажную составляющую культуры народов нашей страны. «Специальность раскрывает содержание теологии, базовые разделы теологии, изучает источники теологического знания, основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и практическую деятельность религиозной организации, ее религиозное служение, религиозное культурное наследие в различных контекстах»,— говорится в документе. В российской системе светского образования предпринята попытка дать следующее определение теологии: «Теология — это комплекс наук, которые изучают историю вероучений и институционных форм религиозной жизни, религиозное культурное наследие (религиозное искусство, памятники религиозной письменности, религиозное образование и научно-исследовательскую деятельность), традиционное для религии право, археологические памятники истории религий, историю и современное состояние взаимоотношений между различными религиозными учениями и религиозными организациями. Предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока религиозный опыт, памятники религиозной культуры, а также интеллектуальное и духовное богатство».

Действительно, нельзя забывать, что религия в определенные периоды истории играла значительную роль в обществе и, кроме того, необходимо по-новому взглянуть на ее возможности в формировании именно духовной составляющей современного человека.

В настоящее время теология заняла свое место в российском образовании наряду со светскими дисциплинами. Как свидетельствует реальность, духовные лица всех исповеданий активно способствуют

внедрению этого предмета в образовательный процесс. Это относится и к мусульманским духовным лицам. Еще в октябре 2016 г. на Международной конференции на тему «Исламская теология и задачи исламского образования» духовный лидер российских мусульман Муфтий Равиль Гайнутдин отмечал, что следом за формированием диссертационного совета по православной теологии на очереди стоит открытие диссертационных советов, в которых можно будет получить учёную степень, защитив диссертацию именно в области исламской теологии. Он напомнил также, что в состав Экспертного совета ВАК по теологии, сформированного летом 2016 года, вошли и специалисты по исламу.

В утверждении теологии как предмета в образовании важную роль играет дихотомия «светское и религиозное». В исламском мире, начиная со Средневековья, наиболее известные мусульманские философы писали о «сочетаемости» этих двух понятий, о том, что одно не противоречит другому.

Восточные перипатетики разграничивали сферы существования философии и религии. Так, известный арабский мыслитель XII в. Ибн Рушд писал, что существуют две области знания — философия и религия, которые необходимо разделять. Если же происходит обратное, то, по Ибн Рушду, появляются выражения, которые относятся к философии, а не к религии, то есть в шариате появляются нежелательные новшества (араб. *бида*). К таким выражениям, согласно кордовскому философу, относятся: «мир не создан во времени» и «форма [мира] не создана». Он писал: «Для возникновения мира нельзя установить определенное время… ибо творцу (хвала ему!) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем; по этой самой причине при сопоставлении творца с миром неверно утверждать, что творец либо одновременен с миром, либо предшествует ему во времени или как причина»[1]. Ибн Рушд также утверждал, что Бог как необходимо-сущее само по себе,— первая действительность всего существующего. Но Бог не может создать что-либо без наличия возможности, источником которой является материя. «Что касается тех, кто допускает,— писал Ибн Рушд,— что мир до своего существования обладал вечной возможностью существования, то они должны допустить и то, что мир извечен, ибо допущение того, что вечно возможное существует вечно, не заключает в себе никакой нелепости. То, что может вечно существовать, необходимо должно существовать вечно, ибо, то, что может принять вечность, не может стать тленным, если только не считать, что тленное может стать вечным»[2]. Подобные высказывания Ибн Рушда служат основанием для

[1] *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 436, 442.

[2] Там же. С. 465.

того, чтобы характеризовать его философию как пантеистическую, или как «натуралистический вариант учения о единстве бытия»[1]. Существует и другая точка зрения относительно толкования арабо-мусульманской философии — теистическая, которой придерживаются французский исследователь А. Корбен[2] и современный философ А. Смирнов[3]. Как справедливо утверждает В. В. Соколов: «Между теизмом, лежащим в основе любой монотеистической религии и настаивающим не только на личностно-трансцендентном его понимании и свободно волевом творчестве, но и на вездесущии этого всемогущего начала, и пантеизмом, который, хотя и подрывает личностно-трансцендентную трактовку Бога, но настаивает на его безличности и всеприсутствии, какой-то жесткой, непереходимой границы нет»[4].

В духе утверждения кордовского мыслителя о том, что религия не может противоречить философии, имея в виду возможность аллегорического толкования ее догматов и постулатов в соответствии с научными истинами, писал татарский мыслитель XIX века Ш. Марджани. «А тот, кто полагает, что спор здесь идет из-за религии, тот уже согрешил против нее и тем самым ослабил свои доводы. Ибо эти доводы, на которых основываются научные доказательства, не оставляют сами по себе сомнения. А тот, кто знакомится с ними [доводами] и приводит доказательства в их пользу, если ему говорят, что это [приведение доводов] противоречит шариату, то он не сомневается в этом, а сомневается в шариате… А в шариате нет того, что противоречит им [доводам]. И если даже есть место для аллегорического толкования, то оно более приемлемо, чем оспаривание безусловных положений»[5].

Примерно об этом же Шихаб-хазрат писал в «Назурат ал-хакк…»: «Религия не противоречит философии, а философия не противоречит религии, потому что они обе как два близнеца, проистекают из единого источника истины и в действительности идут рука об руку»[6]. В данном отрывке Марджани даже использовал выражение Ибн Рушда (араб. *тауман* — «два близнеца»). Подобная позиция служила основанием для привлечения внимания татарского населения к необходимости овладения светским знанием.

«Рациональные науки,— пишет Марджани,— это в совокупности своей те, которые свойственны человеку по природе его мышления, указывают ему истинный путь к постижению их основ и проблем,

---

[1] *Сагадеев А.* Восточный перипатетизм. М., 2009. С. 15, 195–197.

[2] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamiqie. Paris, 1964.

[3] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1998.

[4] *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII вв. М., 1996. С. 40.

[5] *Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. Казан, 1889. С. 138.

[6] *Марджани Ш.* Назурат ал-хакк фи фардият ал-ашава ан лямягибаш-шафак. Казан, 1870. С. 119.

представляют доказательства разуму, так как он человек мыслящий»[1]. Он считает, что все народы наделены одинаковыми способностями для овладения рациональными науками и эти способности заложены в них от природы: «Рациональные науки… не свойственны одному народу, а обращают свой взор на них все народы. Они равны в уразумении и исследовании их [наук], которые присущи человеческой природе еще со времени возникновения цивилизации»[2].

Науку Марджани считает силой, ведущей общество по пути прогресса, а ученых, творцов науки, рассматривает в качестве движущей силы общественного развития, прогресс татарского общества связывает с обучением, овладением современными знаниями. Наука, по его определению, есть абсолютное совершенство из свойств истинного Правителя[3]. Шихаб-хазрат, как отмечалось, разделяет сферы функционирования теологического знания и знания, полученного с помощью научных доказательств: «Один невежда из друзей ислама, возможно, думает, что вера необходимо побеждает, когда отрицает рациональные науки, и он их полностью отрицает. Этим он подтверждает собственное невежество в их отношении. Он даже отрицает причины затмения Луны и Солнца и утверждает, что они противоречат шариату. На самом деле они принадлежат области доказательства (аподейктики), и после того, как они поняты и постигнуты, нет пути к их отрицанию. Геометрические доказательства подтверждают это и не оставляют сомнений. В религии нет ничего, что препятствовало бы и противоречило бы этому. И если даже есть место аллегорическому толкованию, то оно приемлемее, чем оспаривание категорических вещей»[4].

Другой татарский мыслитель начала XX века Р. Фахраддин для обоснования своей концепции также обращался к творчеству уже упомянутого нами Ибн Рушда: «Шариат не дает никаких сведений о порядке сотворения мира. Поэтому в шариате вообще не используется выражение со словом «возникновение» (*худус*). Согласно сказанному выше, говорить о мире с использованием слов «худус» и «кидам» (вечность) — значит порождать негативные вещи»[5]. Фахраддин, выделяя в философии Ибн Рушда одну из главных проблем восточных перипатетиков — о соотношении Бога и мира,— связанную с необходимостью разграничения областей знания философии и религии, открывал новые возможности для обоснования необходимости изучения светских наук, что являлось актуальнейшей задачей для мусульманского российского общества начала XX века.

---

[1] *Марджани Ш.* Мукаддима. Казань, 1883. С. 298.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 301.

[4] Там же. С. 303.

[5] *Фахраддин*. Ибн Рушд. Казан, 1905. Б. 27.

Сегодня появление образовательного стандарта «теология» вызвано велением времени, диктующего формирование широко образованной, духовной личности, ищущей опоры в нравственности, одной из составляющих которой может быть как научное, так и религиозное мировоззрение.

## Литература

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. 630 с.

*Сагадеев А. В.* Восточный перипатетизм. М.: Марджани, 2009. 223 с.

Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1964. 383 p.

*Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. 328с.

*Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII вв.: учеб. пособие. М.: Высшая школа, 1996. 400 с.

*Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. Казан, 1888. 168 с.

*Марджани Ш.* Назурат ал-хакк фи фардият ал-аша ва ан лям ягиб аш-шафак. Казан, 1870. 164 с.

*Марджани Ш.* Мукаддима. Казань, 1883. 411 с.

*Фахраддин Р.* Ибн Рушд. Казан, 1905. 51 с.

## References

*Izbranniye proizvedeniya myslitelej stran Bliznego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* (1960). [Selected Works of the Thinkers of Middle East of the IX–XIV Centuries]. Moscow: Izdatelstvo social'no-ekonomicheskoj literature. 630 p.

Sagadeev A. (2009). *Vostochnij peripatetizm* [The Eastern Peripatetism]. Moscow: Marjhani. 232 p.

Corbin H. (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard. 383 p.

Smirnov A. V. (1993). *Velikij sheih sufizma* [The Great Sufi Sheykh]. Moscow: Nauka. 328 p.

Sokolov V. V. (1996). *Evropejskaja filosofija XV–XVII vv.* [The European Philosophy of XV–XVII Centuries]. Moscow: Vishaja shkola. 400 p.

Marjhani Sh. (1888). *Kitab al-hikma al-baliga al-jhannija fi sharh al-akaid al-hanafija* [Book of Paradise Great Wisdom in Explication of Hanafi Doctrine]. Kazan: Tipografija G. M. Vjacseslava. 168 p.

Marjhani Sh. (1870). *Nazurat al-hakk fi fardijat al-aschava an lam jagib ash-shafak*. [Telescope of Truth on Compulsory Character of ʻAl-ʻisha' Prayer Even in Clear Night]. Kazan: Tipografija Universiteta. 164 p.

Marjhani Sh. (1883). Muqaddima [Introduction]. Kazan: Tipografija G. M. Vjacseslava. 411 p.

Fahraddin. (1905). *Ibn Rushd* [Ibn Rushd]. Kazan: Idrisov. 51 p.

*Muslim Theology Today*

# THEOLOGY AS MODERN DISCIPLINE IN SECULAR AND CONFESSIONAL ASPECTS

**Abstract.** Theology is a new speciality, approved by the education instututes of Russian Federation., It is related to religion and religious life.. The creation of a new educational standard makes it possible to fill the gap of the past, when religion in certain periods of history played a significant role in society and a new look at the possibility of religion in the formation of the spiritual component of modern man.
The importance of correlation between secular and religious in the educational process of the new speciality is great. The differentiation of the sphere of existence of philosophy and religion took place in medieval Arab Muslim thought, as Ibn Rushd (XII century) wrote. In the same spirit of contradiction of religion and philosophy thought the Tatar thinker of the XIX century S. Mardzhani and at the beginning of XX century R. Fahraddin. The relevance of the new educational standard theology for the formation of modern spiritual personality is considerable.

**Keywords:** Theology, Islam, religious and secular.

**Aidar N. YUZEEV,**
D. Sci. (Philos.), Full Professor, Head
of Dep. of Socio-Humanitarian
Disciplines, Kazan branch of the Russian
State University of Justice
(7a, 2nd Azinskaya Str., Kazan,
Republic of Tatarstan, 420088,
Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru

07.00.02. Отечественная история
УДК 930.85 История
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-183-200

**Р. С. Абдулмажидов**
Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН,
г. Махачкала

# ПОЛЕМИКА ОБ ОТЧУЖДЕНИИ СОБСТВЕННОСТИ ПО «*НАЗРУ*» В ДАГЕСТАНЕ В XIX В.

**АБДУЛМАЖИДОВ Рамазан Султанович —**
канд. ист. наук, зав. Отделом востоковедения,
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН.
(367030, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Ярагского, 75).
E-mail: ramazana@yandex.ru

**Аннотация.** В статье всесторонне исследуется толкование дагестанскими богословами XIX в. такой категории, как *назр* — одного из способов безвозмездного отчуждения собственности, существующий в мусульманском праве. После определения сущности и видов *назра* последовательно раскрывается практика его применения в Дагестанской области в период Имамата Шамиля, а затем и позже. Основное внимание в статье уделяется полемике, развернувшейся между известными дагестанскими богословами и правоведами, Мухаммадтахиром ал-Карахи и Хаджи-Али ал-Акуши по поводу легитимности применения *назра*. Подробно анализируются причины возникновения прений и содержание возникших в ходе них арабоязычных сочинений, рассматриваются доводы, приводимые каждой из сторон для убеждения оппонента в своей правоте. Данное исследование показывает глубокое знание дагестанскими богословами мусульманской правовой литературы.

**Ключевые слова:** Дагестан, мусульманское право, *назр*, полемика, Мухаммадтахир ал-Карахи, Хаджи-Али ал-Акуши.

**Для цитирования:** *Абдулмажидов Р. С.* Полемика об отчуждении собственности по «*назру*» в Дагестане в XIX в. // Ислам в современном мире, 2018; 4: 183–200;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-183-200;

Статья поступила в редакцию: 15.09.2018

Статья принята к публикации: 30.10.2018

Наследственное право в мусульманской правовой системе является одним из самых сложных вопросов. Его выделяют в особую область права (*фикха*), называемую «*Илм ал-фараид*» (наука о долях наследства). Не случайно огромное количество писем-фетв дагестанских богословов, имевших традицию полемизировать друг с другом по различным правовым вопросам, посвящено дискуссиям именно по наследственному праву. Большая часть этих памятников эпистолярного жанра хранится во множестве дагестанских частных коллекций. Что же касается самой полемики, то возникла она оттого, что некоторые положения мусульманской правовой доктрины применительно к местным условиям — социально-правовым и экономическим — получали у богословов неоднозначную трактовку. Одним из таких компонентов, вызвавшим бурную и продолжительную дискуссию, был *назр*.

Термин *назр* означает клятву (обет) о совершении каких-либо богоугодных деяний, данную Всевышнему. В мусульманском праве этим словом стало называться взятое кем-либо на себя обязательство о выполнении каких-либо действий, которые не являются для него обязательными (*фарз*) по религиозным канонам. В связи с этим при обретении права собственности на какое-либо имущество посредством договора дарения, а также при наследовании по завещанию, *назр* стал играть чрезвычайно важную роль. В сущности, он стал таким же способом безвозмездного отчуждения собственности, как и *вакф*.

Пионер в области изучения мусульманского права в России — барон Торнау разделял *назр* на три вида:«а) Незр бирре — обет в случае получения, приобретения, исполнения чего-либо или освобождения от каких-либо бед; б) Незр зеджр — обет в случае счастливого окончания или совершения предприятия какого-либо; в) Незр теберруэ — обет без всякого условия, Бога ради, пожертвование»[1].

Торнау отмечал, что особенно часто *назр* применялся как обет во время поста, при совершении хаджа, дополнительных молитв и раздаче

[1] *Торнау Н. Е.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. С. 372.

милостыни. Он приводит также ряд условий его законности: 1) предмет или действия, к которым *назр* применяется, должны быть законными, 2) *назр* должен быть «удобоисполним» и не превышать возможностей делающего его; 3) *назр* должен объявляться в устной форме «ясно и определительно»; 4) Совершающий *назр* должен быть дееспособным и совершеннолетним мусульманином — жены, дети и невольники без разрешения мужа, отца и хозяина не могут его делать; 5) необходимо, чтобы *назр* совершался с «благоговением и по собственному желанию»; 6) Исполнение *назра* не требует незамедлительности, его можно отложить; 7) умышленное неисполнение *назра* влечет за собой наказание в виде штрафа (*кафаррат*)[1].

Как известно, в мусульманском праве существует два вида наследования: по закону и по завещанию. В первом случае порядок раздела наследства строго регламентирован, в том числе и установлениями из Корана, хотя в рамках разных правовых школ (*мазхабов*) он имеет некоторые отличительные черты. Что касается второго вида наследования, то по нему завещание не может составляться в пользу законных наследников и превышать более трети имущества наследодателя. Его составление требует присутствия не менее двух свидетелей. И здесь стал широко применяться *назр*, который зачастую заключался в устной форме, что является характерной чертой обязательственных отношений в мусульманском праве в целом. При этом *назр* не имел обратной силы. Совершивший его уже не мог нарушить свой обет и отменить состоявшуюся передачу имущества.

Примечательно, что по *назру* часто отчуждалась собственность и в вакуфный фонд, однако в подобной ситуации практически не возникало никаких разногласий. Связано это было с тем, что в данном случае шариат располагал четкими установками, которые не давали возможностей для вольной трактовки.

По-другому обстояло дело с использованием *назра* при наследовании по завещанию или при заключении договора дарения. В частности, в Дагестане, в условиях ограниченных материальных ресурсов, особенно земельных, нередко возникали конфликтные ситуации из-за того, что законные наследники не соглашались с применением *назра* при разделе наследства. Об этом свидетельствует, к примеру, ряд статей из сборников дагестанских адатов, когда тот или иной *джамаат*, озабоченный этой проблемой, пытался установить строгие рамки по шариату при разделе наследства или же устанавливал наказание за незаконное применение *назра*[2]. Так, в «Гидатлинских адатах», которые

---

[1] *Торнау Н. Е.* Изложение начал мусульманского законоведения. С. 373.

[2] См.: Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. / сост., предисл., и примеч. Х.-М. Хашаева. М., 1965. С. 65; Законы вольных обществ XVII–XIX вв. / сост., предисл., и примеч. Х.-М. Хашаева. Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2007. С. 271.

исследователи относят к числу одних из наиболее ранних сводов дагестанских адатов, дошедших до наших дней, читаем: «Если кто-нибудь судится с кем-либо по поводу имущества и ответчик, не дожидаясь окончания спорного дела, продаст, подарит или сделает назру (акт дарения) своего движимого и недвижимого имущества, то с виновного в этом взыскивается штраф в размере двух быков, а с того, кто принял имущество — одного быка»[1].

Интересен и случай применения «коллективного» *назра* в начале 1830-х гг., когда общество селения Ирганай приняло на себя обязательство в том, что передаст в качестве *назра* жителям селения Аракани принадлежащую ему гору, если кто-либо из ирганайцев покинет свой аул без согласия общины, особенно если пойдет в Гимры или в Ашильта[2]. Эти обещания ирганайского *джамаата* объясняются, по-видимому, договором, заключенным с соседним аулом Аракани, который, находясь в этот период под влиянием известного ученого Саида ал-Харакани, ярого противника Имамата, старался не допускать контактов своих соседей с «мятежными» аулами Гимры и Ашильта.

В предисловии к «Полемике дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру», опубликованной в V томе «Сборника сведений о кавказских горцах», дается краткий обзор проблем при применении *назра* в период Имамата Шамиля, основанный на сведениях, полученных от секретаря имама Шамиля, Амирхана Чиркеевского. В конце «Полемики» приводится написанное им в рифмованной прозе письмо к начальнику Северного Дагестана, князю Д. Д. Джорджадзе, в котором присутствует ряд подробностей о применении назра в тот период. Кроме того, дополнительные сведения о *назре*, сообщенные Амирханом Чиркеевским, содержатся в предисловии к «Низам Шамиля», опубликованном в III томе «Сборника сведений о кавказских горцах».

По сообщению Амирхана Чиркеевского, в «первые дни шариата», т. е. в период становления Кавказского имамата, «назры появились в селении Гимры. Между гимринцами возникало тогда много тяжеб, которые долгое время оставались неоконченными. Когда же присуждался кто-либо удовлетворить другого, то первый, по наущению злых грамотеев, передавал по назру все свое имение в пользу одного из родственников или жены своей. И умирал подобный вероломец, не исполнивши своих обязательств и не заботясь о том, что он может понести в будущей жизни»[3]. Подобная практика, когда, не желая отдавать долг,

---

[1] Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. 1: до присоединения к России / сост. и отв. ред. В. О. Бобровников. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 86.

[2] Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Ч. I / сост. Т. М. Айтберов. Махачкала, 1999. С. 24.

[3] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Отд. IV. Тифлис, 1871. С. 38

кто-либо по *назру* передавал имущество одному из своих родственников, по утверждению Амирхана Чиркеевского, постепенно распространилась и по остальным аулам Дагестана. В связи с чем первый имам Дагестана, Газимухаммад, наложил на *назры* запрет.

Тем не менее случаи использования *назра* при отчуждении собственности продолжали происходить. Характерными для того времени были ситуации, когда зажиточные наследодатели перед смертью передавали свое имущество только одному из членов семьи. Если местные кадии не признавали законность подобного раздела имущества, они обращались к алимам, которые советовали им использовать в этом случае *назр*, чтобы придать законную силу подобному разделу наследства. По их совету недобросовестные наследодатели передавали обделенным наследникам только небольшую часть имущества — «около пяти или более рублей». Если же кадии не признавали легитимность подобных *назров*, указывая на то, что в предсмертном состоянии или во время болезни их можно совершать только в отношении трети всего имущества, тогда, «злые грамотеи», в свою очередь, убеждали «находившегося при смерти, совершившего подобный назр, дать ложное показание в том, что будто бы таковой назр совершен им в здоровом состоянии, для того чтобы такой несправедливой уловкой обойти все противопоставляемые законами препятствия к совершению незаконного назра»[1].

Количество подобных незаконных *назров* продолжало возрастать, что вызвало реакцию со стороны имама Шамиля. «Назр… стал заявляться горцами по таким делам, в которых обнаруживалось, что провозглашение обета делалось не по чистому побуждению совершить богоугодное дело, а по другим предосудительным побуждениям, имевшим вид мошенничества; поэтому, невзирая на всю святость и неприкосновенность права мусульман — делать назр, Шамиль запретил его и строго следил за нарушителями такого запрета, чем возбудил между учеными много нареканий»[2].

Вероятно, именно возникшие разногласия привели к тому, что имам Шамиль решил обсудить этот вопрос на собрании самых авторитетных ученых Имамата. Оно состоялось в 1857 г. в Хунзахе, когда было принято решение о «пресечении корней назру и прочих ухищрений и коварств». В нем приняли участие такие известные дагестанские ученые-богословы, как Загалав, «Газияв», Лачинилав, Абдурахман ас-Сугури, Муртазали ал-Уради, Мухаммадтахир ал-Карахи и другие. Шамиль подробно объяснил собравшимся суть злоупотреблений с использованием *назра*. Предложив запретить совершать их на подвластной ему

---

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 38.

[2] Низам Шамиля // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Отд. II. Тифлис, 1870. С. 5.

территории, он главной причиной запрета назвал «множество возмутительных дел, прикрываемых личиной оного». Убеждая своих соотечественников в незаконности *назров*, совершаемых в Дагестане, имам, ссылаясь на слова пророка Мухаммада, заключил: «Кто лишит кого-либо доли наследства, установленной Богом, того Бог лишит своего наследства в раю. Нет назра в преступлении против Бога. Только в том может быть назр, посредством чего желается увидеть лицо Божье»[1].

Присутствовавшие на собрании ученые-богословы единогласно подтвердили слова имама и согласились с ним. Примечательно, что описывающий это событие Амирхан Чиркеевский параллельно делится важным наблюдением относительно атмосферы, царившей при принятии решения в Кавказском имамате, который многие исследователи не совсем обоснованно называют теократическим государством. Сообщив о единодушном одобрении на собрании предложения Шамиля о запрете *назра*, он пишет: «А нужно сказать, что ученые никогда не стеснялись присутствием имама и не выказывали перед ним никакого страха. Да и Шамиль никогда не противоречил им в шариатских делах и соглашался с ними во всем, что касалось до оных».

В конце этого собрания выступил также известный шейх Абдурахман ас-Сугури, который обратился к Шамилю со словами: «Мы считаем это самым лучшим твоим делом и обильнейшим по благим последствиям, потому что народ уже перестал придерживаться относительно наследства правил, предписываемых Алкораном. И ты, Шамиль, поступил в этом случае как требует благоразумие»[2].

Таким образом, в период Имамата, вследствие происходивших злоупотреблений с применением *назра*, на него был наложен запрет, и, по крайней мере, как сообщает Амирхан Чиркеевский, открытых протестов против этого в дальнейшем не происходило.

Во второй половине XIX в., после образования Дагестанской области, полемика о легитимности *назра* в наследственных правоотношениях вновь стала актуальной. Участились случаи, когда должник, которому угрожала продажа имущества по иску кредиторов, объявлял, что оно уже не принадлежит ему, а передано кому-либо по *назру*. Или отец, имея детей от второй жены, передавал им все свое имущество по *назру*, оставляя детей от первого брака без всякой доли наследства. Или же, при невозможности совершить договор купли-продажи, вследствие отсутствия каких-либо условий для его заключения по шариату, продавец и покупатель делали своеобразный обоюдный *назр*, так как обряд его совершения не требовал никаких формальностей, кроме простого

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 39.

[2] Там же. С. 39–40.

произнесения перед двумя свидетелями или перед кадием определенных слов обета. Жалобы по таким «неправильным назрам» стали поступать в Дагестанский народный суд, и, если обнаруживалось, что они были совершены не с богоугодными или благотворительными целями, то их стали признавать незаконными. Объявление решений по ним породило разногласия в среде дагестанских богословов, разделившихся в этом вопросе на два лагеря.

В связи с возросшим количеством конфликтных ситуаций, связанных с наследованием имущества, руководство Дагестанской области приняло определенные меры. Учитывая авторитет в народе Мухаммадтахира ал-Карахи, бывшего в то время кадием Дагестанского народного суда, администрация Дагестанской области обратилась к нему с просьбой «составить записку о главнейших основаниях назра». После того как Мухаммадтахир ал-Карахи представил требуемую записку, основанную на практическом разбирательстве дел в Дагестанском народном суде, для большего удостоверения в безошибочности заключавшихся в ней положений, она была передана на рассмотрение «другому, не менее именитому акушинскому ученому Аджиль-Али». В результате возникла известная полемика, в которой оппонентом Мухаммадтахира ал-Карахи выступил другой представитель дагестанской богословской элиты — Хаджи-Али ал-Акуши (Гаджи-Али Акушинский), занимавший долгое время должность кадия в с. Акуша. Учитывая практическую значимость их переписки для разрешения судебных споров, она была оперативно переведена на русский язык и опубликована в V томе «Сборника сведений о кавказских горцах» еще в 1871 г.[1]

В предисловии к «Полемике» переводчик ее первых двух частей П. В. Фицхелауров объяснял причину ее появления «разноречивыми толкованиями туземных законоведов Дагестанской области о сущности шариатских постановлений». Он писал, что ал-Акуши не согласился с доводами, представленными ал-Карахи в отношении «незаконности назров, по коим передаются имения одному или нескольким наследникам, в ущерб соучастников в том наследстве, и между этими учеными завязалась весьма горячая полемика, обнаружившая действительно глубокое знание ими обоими мусульманских юридических сочинений и изумительную настойчивость в своих убеждениях»[2]. А составители V тома «Сборника сведений о кавказских горцах», отмечая важность публикации полемики между Мухаммадтахиром ал-Карахи и Хаджи-Али ал-Акуши, добавляли, что «переписка эта, помимо представляемого специального интереса в отношении административном, имеет

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 1–40.

[2] Там же. С. 6.

еще интерес общий, как свидетельство тех тонких богословско-юридических познаний, которых достигают горско-мусульманские ученые, и как образец своеобычных полемичных приемов, употребляемых ими в защиту своих крепких убеждений»[1].

Необходимо также отметить, что исследуемая полемика была достаточно широко известна в богословской среде Дагестана. Ее списки были растиражированы повсеместно. Некоторые правоведы на местах также выражали свое личное отношение к дискутируемой проблеме. Множество подобных арабоязычных материалов хранится как в Фонде восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, так и в частных рукописных коллекциях Дагестана.

Следует отметить, что ал-Карахи некоторое время сопротивлялся желанию начальства Дагестанской области назначить его на должность кадия Дагестанского народного суда[2]. В своем автобиографическом сочинении «Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил» (*Китаб ʻибарат ал-иʻтибар фи истислах ал-аʻмал би кʼадри ал-икʼтидар*) ученый сообщает, что при встрече с председателем суда, дав согласие занять эту должность, он предупредил его: «Я не приемлю очистительной присяги прежде свидетельских показаний, а также “назра”, сделанного с ущемлением законных прав наследника»[3]. Примечательно, что в своем автобиографическом сочинении ал-Карахи упоминает и о *назре*, который применил к нему сам имам: «Однажды он (имам Шамиль.— *Р. А.*) отправил ко мне тулуп из шкур ногайских ягнят с письмом, что он дарит мне его в виде «назра». По дороге домой я надел его один раз, однако по возвращении обратно в Дарго, я вернул его имаму с письмом, в котором благодарил его и читал за него *ду’а*»[4].

После того как ал-Карахи отменил незаконное, на его взгляд, решение по *назру,* поступившее в Дагестанский народный суд, остальные члены суда не согласились с ним. По этому поводу он отмечал: «Что касается известного вопроса по назру, то, когда я опроверг принятое по нему решение, то ученые суда, как и многие другие ученые этих краев, воспротивились этому и выразили свое крайнее недовольство. И некоторые крупные ученые из их числа отправили решение, принятое по этому

---

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 7

[2] *Абдулмажидов Р. С., Шехмагомедов М. Г.* Источниковедческий анализ сочинения Мухаммадтахира ал-Карахи «Китаб ʻибаратал-иʻтибар фи истислах ал-аʻмал би кадри ал-иктидар» («Книга о значимости стремления улучшить свои деяния по мере сил») // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 1. [Электронный ресурс] // URL: https://science-education.ru/ru/article/view?id=12163 (дата обращения: 01.12.2018).

[3] *Мухаммадтахир ал-Карахи*. Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил (Китаб ʻибарат ал-иʻтибар фи истислах ал-аʻмал би кʼадри ал-икʼтидар) / пер. Р. С. Абдулмажидова, М. Г. Шехмагомедова, Д. М. Маламагомедова. М.: Восточная литература, 2014. С. 29.

[4] Там же. С. 25.

вопросу мною, а также ученым, устанавливающим истину,— покойным Мухаммадом сыном Ибрахима ал-Карахи[1],— ко всем, кто имел какое-либо отношение к науке, даже на территорию, подвластную падишаху ислама. И однажды мне в суде вручили листки, в которых содержалось наше решение, и отзыв на него одного известного ученого»[2].

Ознакомившись с отзывом этого ученого (им оказался Хаджи-Али), ал-Карахи пришел к выводу, которым поделился с помощником председателя Дагестанского народного суда: «Я не нашел ничего такого, что опровергало бы написанное мною… он лишь возражает словам того покойного ученого…» Далее он сообщает: «После этого все решения по назру за время моего нахождения среди них принимались согласно тому, на чем я настаивал»[3].

Что касается непосредственно содержания полемики между ал-Карахи и Хаджи-Али ал-Акуши, то следует отметить, что в опубликованном варианте первое послание ал-Карахи дается в крайне усеченном виде. Из него были взяты лишь основные его положения, которые заключались в следующем. Ал-Карахи, выражая свое отношение к *назру*, настаивал на том, что обет легитимен только в том случае, если нет сомнений в его богоугодности или явном намерении делающего *назр* сделать его с богоугодной целью. Он разделяет назр на два вида — «*назр луджадж*» и «*назр табаррур*». Первый из них использовался при различных спорах и представлял собой своеобразную клятву (обет, зарок). «*Назр луджадж*», по его мнению, применялся в следующих случаях:

«1) Если кто-нибудь дает зарок… от чего-либо, то подтверждение своего зарока объявляет таким образом: если я сделаю то и то, тогда я обязан исполнить то и то, т. е. отдать по назру столько-то денег, или такое-то имущество в пользу такого-то.

2) Если кто-либо дает обещание исполнить что-либо, то делает назр, говоря: если я не исполню этого, то обязан отдать по назру столько-то денег, или такое-то имущество в пользу такого-то,

и 3) когда необходимо удостоверение в истине чего-либо, так: если, например, Магома говорит, что Хасан украл у него что-нибудь, то Хасан, оправдываясь от обвинения в воровстве, делает назр, объявляя: если я украл *это*, то я отдам по назру *то* и *то*»[4].

Второй вид *назра* — *назр табаррур* — Мухаммадтахир ал-Карахи называет «благотворительным назром». По его мнению, между

---

[1] *Ад-Дургели Назир*. Услада умов в биографиях дагестанских ученых. Дагестанские ученые X — XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсимиле, указ. и библиогр. А. Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М.: ИД Марджани, 2012. С. 68.

[2] *Мухаммадтахир ал-Карахи.* Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил. С. 30.

[3] Там же. С. 31.

[4] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 8.

мусульманскими правоведами нет разногласий в том, что законность такого *назра* обусловлена его целью «ради приближения к Богу и угождения Ему». В то же время, по мнению ал-Карахи, *назр,* который делается из-за дружбы или с корыстными целями, «без желания и стремления назира (дающего обет) угодить Богу», то такой *назр* не признается никем из мусульманских законоведов назром табарруром»[1].

Кроме того, ал-Карахи приводит различные толкования условий и способов применения *назра* в мусульманских правовых сочинениях. В частности, он обвиняет некоторых дагестанских богословов и правоведов в том, что они неправильно трактуют условия законности *назра*, руководствуясь поверхностным толкованием книг известного шафиитского правоведа Ибну Хаджара и не учитывая при этом прямые указания из Корана и Сунны.

В заключение своего первого послания он подытоживает: «Назр бывает законным только тогда, когда он основан на правилах Корана и Сунны, когда имущество передается по назру человеку добронравному или бедному и слабому (не имеющему добывать себе средства к жизни),— кто бы они ни были, прямые наследники или посторонние люди, с целью угождения Богу и с надеждой на Его милость. Но где в настоящее время можно найти людей, которые бы делали такие обеты?»[2]

В свою очередь, ал-Акуши в первом своем послании к ал-Карахи, приводит следующие возражения. Избегая терминологии, связанной с самим *назром*, он поясняет, что «намерение (*ниет*) совершить какое-либо богоугодное дело бывает двух видов: 1) намерение, принимаемое законоведами и 2) намерение, принимаемое людьми тариката, т. е. посвятившими себя исключительно служению Богу»[3]. Для обоснования своих доводов ал-Акуши приводит ряд цитат из книг популярных в Дагестане мусульманских правоведов. К примеру, по поводу «законности намерения», он приводит выдержки из сочинений известных суфиев Ибну Хаджара и ал-Газали. При этом он пишет, что «тарикатцы» на этот счет имеют другое мнение: «По их правилам, намерение не принимается иначе как с представлением в мыслях намеревающегося желания угодить Богу делом, которое предположено осуществить. Это мнение совершенно противоположно тем положениям законоведов, какие приводятся ими в большей части шариатских текстов, считающихся более важными; между тем все определения и приговоры должны быть основываемы на более сильных и верных доводах»[4].

---

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 9.

[2] Там же. С. 10.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 12–13.

По мнению Хаджи-Али ал-Акуши, его оппонент придерживается этих «тарикатских» понятий, и в этом он «заблуждается, путается и ошибается». Он обвиняет его в неправильной трактовке некоторых положений, выдвинутых знаменитыми правоведами Ибну Хаджаром и ар-Рамли. Приводя цитаты из сочинений Джалалудина Махалли «Джам ал-джавами» и «Айатуль Байнат» Ибн Касима, ал-Акуши обосновывает допустимость каких-либо действий в неодобряемом месте.

Ал-Акуши в качестве довода приводит интересный случай из книги Нашири *Фатави*: «Одна женщина отдала по назру-табарруру детям своим все свое имущество, при соблюдении всех законных условий, т.е будучи в здравом рассудке и совершенном здоровье. После назра женщина та, прожив недолгое время, умерла. Отец ее по смерти дочери, предъявил претензию на то, что дочь сделанным ею назром хотела лишить его наследства». На вопрос, может ли такой назр считаться законным, кадий Таиб Нашири отвечал: «Да, такой назр, когда он совершен в состоянии здравого рассудка и совершенного здоровья, не заключает в себе противного справедливости». Вместе с тем, ал-Акуши приводит слова Мухаммада ар-Рамли о лишении женщин доли в наследстве: «случается, что многие жертвуют имущество свое, будучи в здоровом состоянии, детям своим мужского пола, желая тем лишить наследниц — женщин. Многие постановляют приговоры о неправильности такого вакфа и видят в нем несправедливость. Такие пожертвования лучше признать правильными, хотя некоторые законоведы отвергают их». Ссылаясь на авторитет ар-Рамли, ал-Акуши призывает своего оппонента также признать подобные *назры* правильными[1].

В конце своего послания Хаджи-Али утверждает, что неправильное, по его мнению, толкование *назра*, происходит из-за того, что «в наше время появлялись отсталые ученые из Аварцев (одни из них умерли, а другие находятся еще в живых), из коих некоторые, объясняя правила о назре своим извращенным умом: то говорят они, что Ибну Хаджар и другие не противоречат незаконности такого назра, то говорят, что возможно ли, чтобы подобный Ибну Хаджару законовед доказывал законность такого назра…»[2].

В своем ответе на послание Хаджи-Али, ал-Карахи отмечает, что несмотря на обилие цитат из сочинений различный мусульманских правоведов, в нем «немного найдется таких мест, которые противоречили бы нами изложенному». Он сетует на то, что многие его современники делают *назр* только лишь «с целью лишить наследников наследства или… кредиторов возможности получить долги свои», тогда как сам

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 15.

[2] Там же. С. 17.

термин *назр* всегда подразумевает обязательство сделать богоугодное дело. Поэтому он полагает, что *назр*, сделанный человеком, который не понимает его значения и цели, является «пустословием». По мнению ал-Карахи, если «делать дар в пользу детей есть последствие родительского чувства», то подобное дарение может считаться богоугодным только тогда, когда «дарующий обязывается совершить дар в пользу детей с целью приблизиться к Богу, посредством своего чувства родительского, а не с целью лишить наследства другого наследника»[1].

Комментируя извлечения из книги Нашири, которые ал-Акуши привлек, чтобы доказать «правильность обета с целью лишить кого бы то ни было своей доли», ал-Карахи полагает, что «из разбора оных вполне выясняется непригодность обета с целью удаления наследников от наследства». Он не соглашается с уравниванием Хаджи-Али понятий «обет» и «пожертвование». Поясняя разницу между ними, он указывает, например, на то, что пожертвование может сделать и немусульманин и обратно, а обет (т. е. назр.— *Р. А.*) можно делать только по отношению к мусульманину.

На обвинения Хаджи-Али в адрес своего учителя ал-Хучуви, и причисление им своих оппонентов к «тарикатистам», ал-Карахи отвечает следующим образом: «Приписывать же покойному глубокомысленному ученому горцу из Караха, Хочовийцу Мухаммеду Ибрагим-оглы какие бы то ни было ошибки и неудачное смешение двух родов нията двух партий (законоведов и тарикатцев), без всякого различия между двумя разными техническими значениями этого слова,— это значит заниматься бесполезным писанием фраз…»[2]

Мухаммадтахир ал-Карахи укоряет своего оппонента за непочтительное отношение к памяти своего учителя: «Ибну Хаджар в книге своей “Туфат” доказал, что позднейшие законоведы порешили на том, чтобы считать самым вернейшим то постановление, в котором согласны Рафи и Навави, или один только Навави, если бы прочие были другого мнения. И так как покойный глубокомысленный Хочовиец придерживался пути своего шейха, Мухаммед-Зарира из Кибады, во всем руководствовался Кораном и хадисами, отнюдь не обращая внимания на разноречивые толкования позднейших комментаторов, и, кроме того, слова помянутого Хочовийца не противоречат постановлениям законоведов, но, напротив, согласуются во всем с объяснениями Навави, как было выше замечено, то неприлично подобным нам беспокоить память его упреками в том, что он расходится во мнениях с Ибну Хаджаром относительно того или другого положения»[3].

---

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 17–20.

[2] Там же. С. 22.

[3] Там же. С. 23.

В заключение своего послания, ал-Карахи бросает оппоненту упрек: «О Боже великий! Да не будет скрыто пред таким ученым, как этот достопочтенный Аджил-Али, что назр табаррур установлен как средство приблизиться к Богу.

Когда приходит к нему кто-либо из людей сего времени с желанием осчастливить своих дочерей и лишить наследства своих наследников мужского пола, то не стыдно ли ему заставлять пришедшего повторять за собой следующую фразу: "Завещаю по назру все мое имение, кроме такого то, дочерям моим, чтобы угодить Богу", — между тем как в душе пришедшего таится единственное желание — унаследить своих дочерей и лишить наследства родственников мужского пола. Меня же избави, Боже, от таких несправедливостей»[1].

В свою очередь, Хаджи-Али ал-Акуши, не принимая доводов оппонента, пишет к нему новое послание, в котором вновь обращается к авторитету ряда уже упомянутых мусульманских богословов, добавляя к ним еще некоего «Ахмада б. Али из Тегамской провинции». Утверждая, что ал-Карахи принимает законность только такого вида намерения, который присущ последователям тариката, он пишет: «Мухаммед-Тагир не обратил внимания на вернейшее, предпочитаемое законоведами положение, смешал два рода нията один с другим, и, поскользнувшись, впал таким образом в ошибку»[2].

На обвинение ал-Карахи в том, что некоторые кадии, в том числе и сам Хаджи-Али, дозволяют лишать по *назру* доли наследства законных наследников, он пишет: «Случается, что многие в полном здоровье жертвуют все принадлежащее им имение своим сыновьям, с целью лишить этим наследства дочерей. Некоторые кадии считали таковые пожертвования недействительными и лишали их законной силы. Вопрос этот, как видно, требует обсуждения и можно доказать действительность такого рода пожертвований». В доказательство своих слов, Хаджи-Али добавлял, что, по мнению имамов и большей части ученых, такая передача наследства в руки одного из наследников не является запретной. В частности, он ссылался на слова ар-Рамли, который не видел в подобном «греха».

Комментируя слова ал-Карахи о том, что многие их современники делают *назр* лишь с целью кого-то лишить наследства, Хаджи-Али восклицает: «Как же всех современников причислять к одной категории, когда между ними есть и добрые, и злые, и дела их также разны, как разны тела их». При этом он соглашается с ал-Карахи в том, что *назр*, сделанный в тех случаях, когда должник, которому угрожала продажа

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 24.

[2] Там же. С. 26.

имущества по иску кредиторов, объявлял, что оно уже не принадлежит ему, а передано кому-либо по *назру*, является недействительным.

Отвергая обвинения в легитимации *назров*, не отвечающих всем необходимым требованиям, Хаджи-Али заключает: «Я никогда и никого не научал словам назра и не скреплял такого назра, в котором были видны хитрость и уловки, хотя по наружности можно было бы дать ему законную силу, как об этом говорится в комментарии ар-Рамли»[1].

В своем завершающем послании в ответ на очередные возражения своего оппонента Мухаммадтахир ал-Карахи уже переходит к конкретному разбору доводов Хаджи-Али ал-Акуши. Призывая читателей объективно вникнуть в них, он сетует на отсутствие «беспристрастного ученого», способного помирить полемизирующие стороны «восстановлением истины». Ал-Карахи восклицает: «Как же он может наговаривать на меня подобные вещи, когда сам он, да смилуется над ним Бог, говорит и приводит места из авторитетных книг, да кроме того, составляет мерную прозу и стихи насчет того, что в делах назра, развода и тому подобных следует обращать внимание на скрываемые, но видимые иногда из сущности дела, цели. Я так же, как и он, скажу, что необходимо запретить простому народу совершать по назру обеты, потому что мне хорошо известно отсутствие у них цели и желания увидеть лицо Божие»[2].

Указывая на ряд противоречий в утверждениях ал-Акуши, ал-Карахи призывает своего оппонента соблюдать этику богословского диспута: «Я здесь пишу немного в той надежде, что ты постараешься получше вникнуть. Говорить деликатно требует обычай прежних благородных ученых. В противном же случае, пусть будет тебе, что ты приобрел, а мне — то, что я приобрел. Да простит нас с тобою Господь, вместе с нашими современниками»[3].

После материалов, посвященных вопросам *назра*, составители V тома «Сборника сведений о кавказских горцах» поместили письмо Г. А. Подхалюзина, известного в то время переводчика, ставшего затем председателем Дагестанского народного суда, который также принимал участие в переводе некоторых частей исследуемой нами «Полемики». Г. А. Подхалюзин сообщал, что получил письмо от Мухаммадтахира ал-Карахи, извещающее о том, что последним вместе с дагестанскими паломниками в хадж отправлены к мекканским и египетским ученым письма. В них он спрашивал о законности *назров*, сделанных без намерения совершить богоугодное дело или же с целью лишить кого-либо следуемой ему по шариату части наследства. Получив от нескольких

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 32.

[2] Там же. С. 34.

[3] Там же. С. 37.

египетских ученых ответы, подтверждающие незаконность подобных *назров*, ал-Карахи просил Г. А. Подхалюзина объявить об этом членам Дагестанского народного суда. Однако, как пишет последний, члены суда этому «нисколько не обрадовались, а, напротив, по-прежнему стали защищать свои мнения о назре, отзываясь о Мухаммед-Тагире как о *последователе тариката*»[1].

Тем не менее руководство Дагестанского народного суда одобрило предложения Мухаммадтахира ал-Карахи. На наш взгляд, это было связано главным образом с тем, что, как было сказано выше, сам имам Шамиль запретил применение *назров*. А поскольку администрация Дагестанской области старалась перенимать некоторые элементы административно-правовой системы Имамата Шамиля, было решено последовать его примеру в этом вопросе. Предполагалось, что после произошедшей в этот период ломки традиционных форм бытования в правовой и общественной сферах, законоположения Имамата окажутся более понятными и не вызовут отторжения. Не случайно, руководство управления Северным Дагестаном писало: «В виду такого запрета назров, сделанного Шамилем, который, служа олицетворением шариата, жертвовал на защиту его всеми другими интересами населения, отдавшегося в его власть, наше Правительство не может ожидать никаких затруднений от точного указания Окружным судам, а также и Народному, правил, по которым назры могли бы быть допускаемы только в случаях назначения имения на общеполезные и чисто богоугодные дела»[2].

Анализируя вышеприведенную полемику известных дагестанских ученых, отметим, что если Мухаммадтахир ал-Карахи был довольно лаконичен и не отходил от темы дискуссии, стараясь оставаться в рамках заданной темы о применении *назра* при разделе наследства, то его оппонент пускался в пространные рассуждения о различных видах назра. Камнем преткновения между оппонентами стал вопрос о соответствии намерения сделанному *назру*. Ал-Карахи полагал, что многие в Дагестане, совершая *назр* при разделе наследства, скрывают свой истинный умысел лишить остальных наследников наследства, тогда как Хаджи-Али не соглашался с этим, настаивая на том, что произнесение формулы *назра* достаточно для признания ее законности. Полемизирующие стороны, обменявшись колкостями, остались каждый при своем мнении. Вместе с тем они показали глубокое знание мусульманской правовой литературы и вели диспут в рамках классических канонов исламской полемическойлитературы.

---

[1] Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету). С. 40.

[2] Там же. С. 7–6.

## Литература

*Абдулмажидов Р. С., Шехмагомедов М. Г.* Источниковедческий анализ сочинения Мухаммадтахира ал-Карахи «Китаб ʻибаратал-иʻтибар фи истислах ал-аʻмал би кадри ал-иктидар» («Книга о значимости стремления улучшить свои деяния по мере сил») // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 1. [Электронный ресурс] // URL: http://science-education.ru/ru/article/view?id=12163 (дата обращения: 01.12.2018).

*Ад-Дургели Назир.* Услада умов в биографиях дагестанских ученых. Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсимиле изд., указат. и библиогр. А. Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М.: ИД Марджани, 2012. 204 + 223 (факс.).

3. Законы вольных обществ XVII–XIX вв. / сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2007. 300 с.

Ал-Карахи Мухаммадтахир. Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил (Китаб ʻибарат ал-иʻтибар фи истислах ал-аʻмал би кʼадри ал-икʼтидар) / пер. Р. С. Абдулмажидова, М. Г. Шехмагомедова, Д. М. Маламагомедова. М.: Восточная литература, 2014. 134 с.

Низам Шамиля // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Отд. I. Тифлис, 1870. С. 1–18.

Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. / сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева М.: Наука, 1965. 280 с.

Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Отд. IV. Тифлис, 1871. С. 1–40.

*Торнау Н. Е.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. 634 с.

Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. 1: до присоединения к России / сост. и отв. ред. В. О. Бобровников. М.: ИД Марджани, 2009. 248 с.

Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Ч. I / сост. Т. М. Айтберов. Махачкала, 1999. 122 с.

## References

Abdulmazhidov R. S., Shekhmagomedov M. G. (2014). Istochnikovedcheskiy analiz sochineniya Muhammadtahira al-Karahi «Kitab ʻibarat al-iʻtibar fi istislah al-aʻmal bi kadri al-iktidar» («Kniga o znachimosti stremleniya uluchshitʼ svoi deyaniya po mere sil»). [The Book on the Importance of Efforts to Improve Their Actions as Far as Possible]. *Sovremennye problemy-nauki i obrazovaniya*. 2014. № 1.

Ad-Durgeli, Nazir. (2012). *Uslada umov v biografiyakh dagestanskikh uchenykh. Dagestanskie uchenye X–XX vv. i ikh sochineniya* [The Delight of Minds in the Biographies of Daghestani Scholars. Daghestani Scholars of the Xth — XXth Centuries]. Shikhsaidov A. R., Kemper M., Bustanov A. K., editors. Moscow: Marjani. 202 + 223 p.

*Zakony volnyh obshchestv XVII–XIX vv*. (2007). [The Laws of Independent Societies]. Makhachkala. 300 p.

Muhammadtahir al-Karahi. (2014). *Kniga o znachimosti stremleniya uluchshat svoi deyaniya po mere sil* (Kitab ʻibarat al-iʻtibar fi istislah al-aʻmal bi k'adri al-ik'tidar).[The Book on the Importance of Efforts to Improve Their Actions as Far as Possible]. Translated by Abdulmazhidov R. S., Shekhmagomedov M. G., Malamagomedov D. M. Moscow: Vostochnaja literatura. 134 p.

Nizam Shamilya [Imam Shamil's Nizam] (1870). *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh*. Vol. III. Pt. I. Tiflis. S. 1–18.

*Pamyatniki obychnogo prava Dagestana XVII–XIX vv.* (1965). [The Monuments of Customary Law of Dagestan of the XVII–XIX Centuries]. Moscow. 280 p.

Polemika dagestanskih uchenyh po voprosu ob otchuzhdenii sobstvennosti po nazru. (1871). [Controversy of Dagestan Islamic Scholars on the Nazr Alienation of Property]. *Sbornik svedeniy o kavkazskih gorcakh*. Vol. V. Pt. IV. Tiflis. S. 1–40.

Tornau N. N. Izlozhenie nachal musulmanskogo zakonovedeniya. (1850). [Statement of the beginnings of Muslim jurisprudence]. Saint Petersburg. 634 p.

*Obychaj i zakon v pismennyh pamyatnikakh Dagestana V — nachala XX v. T. 1: do prisoedineniya k Rossii.* (2009). [Custom and Law in the Written Monuments of Dagestan, V-early XXth Centuries. Vol. I: Before Joining Russia]. Moscow: Marjani. 248 p.

Hrestomatiya po istorii prava i gosudarstva Dagestana v XVIII–XIX vv. [Readings of the History of Law and the State in Dagestan Region in the XVIII–XIXth Centuries]. Part I. (1999). Makhachkala. 122 p.

*From the History of Muslims of Russia*

# THE POLEMIC ABOUT THE ALIENATION OF PROPERTY ACCORDING TO 'NAZR' IN DAGESTAN IN THE XIX CENTURY

**Abstract.** The paper is devoted to the analysis of the controversy of Dagestan theologians in the XIX century about an application of Nazr, one of the methods of free alienation of property existing in Islamic law. After determination of the nature and types of nazr, the paper consistently reveals the practice of applying of nazr during the period of Shamil's Imamate, and then in the whole Dagestan region. Conflict situations arising from the application of nazr and the reaction of Imam Shamil to it are disclosed in the paper. Considerable attention of the article is given to the polemics that unfolded between well-known Dagestanian theologians and jurists, Muhammadtahir al-Karahi and Haji Ali al-Akushi. The reasons for its occurrence and the content of works in Arabic that arose during the polemic are examined in detail in this paper, also the arguments given by each of the parties to convince the opponent of their truth are analyzed. The study reveals the profound knowledge of Muslim legal literature by the Dagestan theologians.

**Keywords:** Dagestan, Islamic law, nazr, controversy, Muhammadtahir al-Karahi, Haji-Ali al-Akushi.

**Ramazan S. Abdulmazhidov,**
head of Department of Oriental Studies,
Institute of History, Archeology and Ethnography,
Dagestan Scientific Centre of Russian Academy of Sciences
(75, Yaragski Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367030, Russian Federation).
E-mail: ramazana@yandex.ru

07.00.02. Отечественная история
УДК 930.85 История
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-201-216

**М. М. Имашева**
Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

# ТАТАРО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА АСТРАХАНИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

**ИМАШЕВА Марина Маратовна —**
д-р. ист. наук, доц. каф. российского регионоведения,
Казанский (Приволжский) федеральный университет
(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18).
E-mail: imaschewa@yandex.ru

**Аннотация.** В статье исследуются основные особенности развития Астраханской мусульманской общины в начале XX в. В это время российские мусульмане переживали этап институализации этноконфессиональной идентичности. Астраханская мусульманская община в тот период была одним из центров мусульманско-татарского движения в Российской империи. При этом в силу исторических и географических особенностей заселения Астраханского края, формирования городского населения губернского центра, община имела целый ряд характерных черт, которые не могли не отразиться на всех сторонах жизни махалли. Безусловное численное и материальное доминирование татарской этнической группы стало определяющим в развитии региональной мусульманской общины. Вместе с тем большое влияние на различные аспекты жизни махалли имел фактор ее полиэтничности. Даже татары, которые составляли основу общины, были выходцами из разных губерний, представляли разные территориальные группы тюрко-татарского мира. В рамках астраханской мусульманской общности с успехом удалось преодолеть этногрупповые интересы, замкнутость земляческих корпораций. Ислам выступил в качестве интегрирующей базовой ценности. Астраханская махалля стала исключительным образцом этнической толерантности в среде единоверцев, с одной стороны, и лояльности по отношению к государственным институтам — с другой. Сегодня, когда в Астраханскую область устремлен поток мигрантов из республик Северного Кавказа (прежде всего Дагестана и Чечни) и количество мусульман

в регионе ежегодно увеличивается, опыт столетней давности, несомненно, окажется полезным для формирования здесь новой конфессиональной идентичности. Работа написана на основе анализа архивных и опубликованных источников, работ краеведов и исламоведов.

**Ключевые слова:** ислам, мусульманская община, Астрахань, татары, национальная буржуазия.

**Для цитирования:** *Имашева М. М.* Татаро-мусульманская община Астрахани в начале XX века // Ислам в современном мире, 2018; 4: 201–216;

DOI: 10.22311/2074–1529–2018–14-201-216;

Статья поступила в редакцию: 01.09.2018

Статья принята к публикации: 15.10.2018

В ряде городов Российской империи во второй половине XIX в. сформировались экономически сильные этноконфессиональные общины, которые в силу своего состава уверенно приняли на себя статус татаро-мусульманской общины города. Такие общины сформировались в Волго-Уральском регионе и на юго-восточной окраине огромной страны, где татары выполняли функции посредников в торговых отношениях с тюрко-мусульманским кочевым населением Центральной Азии.

Согласно данным Первой Всероссийской переписи населения (1897 г.) статусу крупной городской общины соответствовали татарские общины нескольких городов: Казани (28 520 чел. обоего пола); Астрахани (16 959 чел.); Семипалатинска (14 660 чел.); Оренбурга (13 257 чел.)[1]. При этом доля татаро-мусульманского населения в общей численности проживающих в этих городах составляла в процентах: в Казани — 21,8%, в Астрахани — 15%, Оренбурге — 18,6%[2].

Таким образом, в предреволюционный период Астрахань была одним из значимых городских центров татарского мира, уступая по численности городской общины лишь Казани. В период между двумя революциями Астрахань стала признанным культурно-политическим центром татарского мира. Татарский поэт Сагит Рамиев, проживавший в это время в Астрахани и работавший в редакции газеты «Идель», не раз отмечал, что Астрахань — третья культурная столица татар, после Казани и Оренбурга[3].

Н. В. Юхнева в своей работе, посвященной анализу этнического состава и этносоциальной структуры Санкт-Петербурга в пореформенный период, определила три типа расселения этноконфессиональных общин.

---

[1] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и авт. ввод.ст., коммент. и прилож. Д. Ю. Арапов. М., 2001. С. 324–326.

[2] *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань, 2014. С. 37.

[3] Доктор Нариманов бәк Нариманов җәнабларын озату мәрасиме // Идел. 1913. № 571, 16 июля.

Астраханскую мусульманскую общину начала XX в. с уверенностью можно отнести ко второму типу: «город имеет единый центр и окраины, функционирует как целостный организм, но внутри него отдельные этнические группы, живущие сплоченно, образуют анклавы (кварталы, слободы) в инокультурном окружении»[1].

Автор также указала пути формирования таких анклавов: «…единовременное переселение большой группы, переезд к знакомым и родным, этническая жилищная дискриминация, совпадение отдельных этносов с социально оттесненными на менее благоприятные позиции социальными группами, расположение на месте будущего города нерусского населения»[2]. Нижнее Поволжье и его центр — Астрахань как нельзя более подходят под эту классификацию.

На протяжении многих столетий Нижневолжский регион был (да и остается сегодня) местом массовых миграций. Согласно теории астраханского краеведа и этнографа В. М. Викторина[3], здесь имели место несколько миграционных волн. Сарматы, скифы, хазары и тюрки последовательно сменяли друг друга, создавая свои государства.

Самым мощным государственным образованием Средневековья стала Золотая Орда (XIII–XV вв.), после распада которой в Нижнем Поволжье образовалось Астраханское ханство (1460–1556 гг.), давшее название и русскому городу, основанному по воле Ивана Грозного в 1558 г. на 120 км ниже по Волге татарского города Хаджи-Тархан. В период Золотой Орды в регионе распространился ислам, ставший впоследствии основой для появления здесь единой социальной общности представителей различных тюркских народов.

С самого начала истории русской Астрахани тюрко-мусульманское население было составной частью городского социума. Английский путешественник Антоний Дженкинсон (Anthony Jenkinson), побывавший здесь в середине XVI в., оставил сведения о местных жителях — мусульманах, которые испытывали чрезвычайную нужду[4]. В 1630-е гг. Адам Олеарий (Adam Olearius) в описании своего путешествия сообщал о ежедневно торговавших на рынках Астрахани различными фруктами местных татарах[5].

Российскому правительству необходимо было заселять необжитую окраину, выполнявшую к тому же важнейшую роль торговых ворот на Восток. Поэтому поощрялось возникновение здесь торговых колоний (главным образом за счет восточного купечества), а также переселение

---

[1] *Юхнева Н. В.* Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга, вторая половина XIX — начало XX в.: стат. анализ. Л., 1984. С. 13–14.

[2] Там же.

[3] *Викторин В. М.* Ислам в Астраханском регионе. М., 2008.

[4] *Дженкинсон А.* Путешествие в Среднюю Азию. 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М., 1937. С. 171–172.

[5] *Олеарий А.* Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636, 1639 годах // Хрестоматия по истории Астраханского края. Ч. 1. Астрахань, 1992. С. 68.

самых разных в этническом и конфессиональном отношении групп населения. Конечно, чтобы закрепить российское присутствие на Нижней Волге, прежде всего следовало поощрять переселение русского православного населения. Но в силу окраинного пограничного положения, сложных климатических условий и малого количества пригодных для земледелия территорий переселение шло очень медленными темпами, и в колонизации приняли участие кочевые народы.

В 1815–1816 гг. первая астраханская газета «Восточные известия» поместила на своих страницах «инородческие записки», в которых описывался быт и обычаи народов, населявших город и губернию: персов, армян, калмыков, татар[1]. Впервые в данном издании было отмечено, что астраханские татары представляют собой не единое, а составное в этническом отношении явление.

Действительно, уже к началу XIX в. астраханское татарское население было представлено несколькими этническими группами: это так называемые татары «трех азиатских дворов» (торговых колоний — гостиных дворов Бухарского, Гилянского и Агрыжанского), местные юртовские татары (которых некоторые исследователи считают потомками народов Золотой Орды), ногаи-карагаши, средневолжские татары — переселенцы из поволжских и приуральских губерний. Но несмотря на эту многосоставность, и в восприятии властей и, самое главное, внутри себя община была и оставалась «татарской». Ее члены, компактно проживавшие в 5-й и 6-й частях города, говорили на татарском языке, службы в мечетях шли на татарском, в приходских мектебе и медресе дети обучались на татарском языке, в начале XX в. появилась татарская периодическая печать и татарский национальный театр.

Особенно единство и этноидентичность астраханского тюрко-татарского мира стали очевидными после поселения в губернии в начале XIX века еще одной большой тюрко-мусульманской этнической общины — казахов Букеевской (Внутренней) Орды. В 1802 г. один из ханов Младшего жуза — Букей, попросил российские власти разрешить ему откочевать вместе со своими подданными (3000 кибиток) в пределы Астраханской губернии. Александр I разрешение дал, положив начало самой крупной казахской диаспоре в России. До сего дня казахи в Астраханской области являются самой большой этнической группой мусульман.

Уже при первых ханах — Букее и Джангире, в кочевья астраханских казахов устремился поток торговцев-татар, как астраханских, так и переселенцев из средневолжских и приуральских губерний. Поселки Ханская Ставка, Таловка и Новая Казанка стали центрами меновой торговли между татарами и казахами Букеевской Орды. Пользуясь конфессиональной

[1] *Белолипская Г. С.* Этническая и историко-этнографическая тематика в Астраханской прессе первой половины XIX века // Вестник Ставропольского государственного университета. 2010. № 1. С. 148–156.

и языковой близостью, татары наладили взаимовыгодный обмен товарами. Мануфактурные, бакалейные товары и лес находили хороший сбыт у казахов. Продукция животноводства оказалась весьма востребованной в кожевенном и мыловаренном производстве.

Вместе с тем в предреволюционный период в регионе сохранялось четкое разделение между татарской (состоявшей, как мы уже указывали, из нескольких этнических групп) и казахской общинами, и связано это было прежде всего с особенностями расселения и хозяйствования двух мусульманских народов. В губернском центре, да и в уездных городах казахи вплоть до 1930-х гг. вообще не проживали. Кочевое скотоводство и российское законодательство четко очерчивали границы их расселения в пределах степей Левобережья Волги. Поэтому если поднимать тему городской мусульманской общины Астрахани в начале XX века, следует говорить о ней как об исключительно татарской (или тюрко-татарской), несмотря на многосоставной в этническом отношении состав.

Татары, как местные, так и переселенцы, проживали или в пригородных моноэтничных селах или в региональном центре. К ним тяготели и ногайцы-карагаши, проживавшие оседло и компактно в селах Красноярского уезда. Даже в поселках Букеевской Орды, татары и казахи предпочитали организовывать свои самостоятельные мусульманские моноэтничные общины. Так, в столице Орды — поселке Ханская Ставка, действовали два этнических мусульманских прихода. Татарский был образован в 1897 г., а мечеть выстроена в 1901 г., муллой стал крестьянин Казанской губернии Мухаммед-Вафа Мифтахетдинов[1]. Казахский приход был образован еще в 1840 г. при финансовом содействии хана Джангира, священнослужителями этого прихода были казахи[2]. В другом населенном пункте Букеевской Орды — поселке Новая Казанка татарская мечеть была построена в 1885 г., а казахская — в 1888 г.[3]

Следует также отметить, что в Астрахани существовала еще одна мусульманская община — шиитская, сформировавшаяся в результате оседания в городе начиная с XVII в. торговцев из северных и закавказских провинций Персии. Этнически это были преимущественно азербайджанцы, хотя в официальном делопроизводстве они упорно именовались «персами». Проживали они компактно в пределах 1-го и 2-го участков, где занимались значительной торговлей фруктами. Численно шиитская община была незначительной — 998 человек по данным 1897 г.[4] Персы жили очень замкнуто и свели к минимуму какие-либо социальные контакты не только с русским большинством, но и с мусульманами-татарами, не участвуя в жизни городской мусульманской общины.

---

[1] Государственный архив Астраханской области (далее — ГААО). Ф. 13. Оп. 1. Д. 54947. Л. 28 об.—29.

[2] Там же.

[3] ГААО. Ф.13. Оп. 1. Д. 52383. Л. 1.

[4] Там же. Ф. 1. Оп. 8. Д. 894. Л. 10.

Итак мы видим, что в Астрахани в начале XX века мусульманская община соответствовала всем признакам «татарской общины-города». Первый из них — «существование определенной территории или нескольких с хозяйственным укладом и своеобразной культурой, кварталов компактного проживания по принципу соседской общины, формирование части или целых улиц по градостроительным принципам»[1].

В рассматриваемый период татары в Астрахани довольно компактно проживали на территории 5-го и 6-го участков города, где сложился свой хозяйственный уклад и своеобразная культура. Целые улицы получили название «Мечетных» или «Татарских», так же как и прилегающий рынок, названный «Татар-базар» (существует и сегодня под тем же названием). Многие коренные астраханцы старшего поколения до сих пор именуют эту часть города «Махалля» или «Татарская слобода».

Основными занятиями татарского населения были различные отрасли ремесленного производства, извоз, мелочная и средняя торговля. Из-за этого территория общины немного расширилась за счет нескольких кварталов 4-го участка, прилегавших к крупнейшему астраханскому рынку Большие Исады, также существующему сегодня.

Татарской средней и мелкой буржуазии принадлежала значительная часть недвижимости в районах компактного проживания. Двухэтажные каменные и деревянные дома с лавками, с каретными сараями и другими хозяйственными постройками тянулись вдоль улиц татарских кварталов. Многие из них сдавались внаем. Здесь располагались хлебопекарни, кожевенные и шорные мастерские, склады лесных товаров и мануфактуры, магазины и лавки татар, многие из которых получили статус астраханских мещан[2].

Накануне революции 1917 г. в городе действовало 14 мусульманских суннитских приходов, прихожанами которых были татары, и 1 мусульманский шиитский приход при Персидской мечети, прихожанами которой, несмотря на название, были в основном азербайджанцы. Все суннитские мечети (5 каменных и 9 деревянных) были выстроены на пожертвования татарских буржуа в течение XIX — начала XX в. Некоторые даже получили неофициальные названия в честь меценатов — Казаковская, Ниязовская, Алиевская. Казанские купцы Мухамеджан и Мухамедшакир Казаковы, владевшие большой чаеразвесочной фабрикой в Астрахани[3], оказали финансовую поддержку при строительстве трех мечетей в 1880–1910-е гг.: Большеисадинской, Казаковской («Ваххабия»), Криушинской. При мечетях действовали приходские школы — мектебе и медресе, содержавшиеся на средства прихожан. Здания этих учебных заведений также строились

[1] *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. С. 36.

[2] ГААО. Ф. 290. Оп. 4. Д. 1330. Л. 24–25.

[3] *Губайдуллин С.* Казаковы // Гасырлар Авазы — Эхо веков. 2004. № 2. С. 210–216.

и содержались за счет мусульман. В начале XX века аналогичным образом было приобретено здание для общества «Шурай-Ислам», перешедшее в 1913 г. Попечительству о бедных татарах (мусульманах) г. Астрахани.

В 1901 г. в городе Астрахани работала 1 министерская школа (русско-татарская), в ней преподавали 3 учителя, обучалось 63 мальчика. Также в городе действовали 4 мектебе, в которых работали 6 учителей-мугаллимов, обучались 140 мальчиков и 63 девочки. В 6 городских медресе преподавали 7 учителей-мугаллимов, обучались 340 мальчиков. Итого на многотысячное мусульманское население приходилось 11 начальных учебных заведений с 16 учителями, в них обучались 543 ребенка мужского и 63 — женского пола[1].

В этих данных Астраханский губернский статистический комитет учел количество исключительно «татарских» учебных заведений. Данные о мусульманских приходах и учебных заведениях при них у астраханских казахов в предреволюционный период крайне скудны. Есть только сведения об открытых Министерством народного просвещения во второй половине 1880-х гг. четырех русско-киргизских училищах и приходском мектебе в Ханской Ставке, информации о каких-либо других образовательных учреждениях у казахов не сохранилось. Также ни в одной ведомости точно не указано число «пятивременных кибиточных мечетей». Казахская элита в этот период предпочитала обучать своих детей в астраханских татарских начальных и средних учебных заведениях. Это обстоятельство даже стало темой статьи в газете «Астраханский листок» — «К вопросу об отатаривании киргиз Астраханской губернии»[2].

Кроме приходских, в предреволюционный период в Астрахани действовали учебные заведения вне рамок конфессиональной общины: два русско-татарских министерских училища для мальчиков, одно — для девочек, новометодные школы при мусульманских культурно-просветительских обществах «Шурай-Ислам» и «Джамияти-Исламия». После закрытия общества «Шурай-Ислам» в 1913 г. школа «Даруль-Эдеп» (в учебный 1909–1910 г. здесь обучались 300 детей обоего пола) перешла в ведение Попечительства о бедных татарах (мусульманах) города Астрахани и просуществовала до лета 1918 г. Самым знаменитым джадидским учебным заведением Астрахани, настоящей кузницей педагогических и просветительских кадров стало медресе «Низамия», возглавляемое учеником Ш. Марджани — астраханским татарином (ногайцем-карагашем) Абдурахманом Умеровым.

Помимо образовательных учреждений огромную роль в жизни мусульман Астрахани в межреволюционный период начала XX века играли культурно-просветительские общества. Сразу же после принятия Манифеста 17 октября 1905 г. татарско-мусульманская община города заявила о своем

[1] ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54433. Л. 35.

[2] Астраханский листок. 1900. № 86. 21 апреля.

желании создать такое общество. В результате в 1906 г. было открыто общество «Шурай-Ислам», которое стало центром притяжения молодой татарской буржуазии города, желавшей перемен в своей социальной жизни[1].

Младотатарская направленность деятельности общества и близость к кадетской партии, открыто высказывавшиеся идеи обновленчества оттолкнули от него наиболее имущую и консервативную часть татарской буржуазии города. Пожилые татарские буржуа, объединившись в 1907 г. с духовенством, создали свое общество — «Джамияти-Исламия», которое стояло на позициях умеренного реформаторства и потому обозначалось в жандармских сводках как «правое» в татарском движении. Активным периодом деятельности этих организаций стали 1908–1910 гг., когда в обществе «Шурай-Ислам» состояло более 300 человек, а в обществе «Джамияти-Исламия» — до 150 — представители наиболее обеспеченной части астраханской мусульманско-татарской общины.

На общих собраниях бурно обсуждались насущные вопросы развития «мусульманской нации» — как в регионе, так и в стране в целом. На первом месте всегда стояли вопросы о национальном образовании, сотрудничестве с мусульманской фракцией Государственной Думы, о необходимости участия в общероссийских и региональных избирательных кампаниях и др. Делегаты от астраханской мусульманской общины направлялись на II–IV съезды всероссийской партии «Иттифак-ал-Муслимин».

На Втором мусульманском съезде 13–23 января 1906 г. в Санкт-Петербурге было принято решение разделить территорию России на 16 районов, населенных мусульманами. Во главе каждого района планировалось создать меджлис (совещательное собрание). Меджлис Нижне-Волжского района (пятого в списке) предполагалось избрать в Астрахани, из чего следует, что астраханская мусульманская община в тот период рассматривалась как важная составляющая мусульманского мира России. Однако относительно Астрахани это решение не было выполнено, и меджлис здесь так и не появился[2]. Объяснить это можно острой конкурентной борьбой как обществ между собой, так и их лидеров, приведшей в итоге к закрытию организаций в 1913 г.

Временем наибольшего расцвета общественного татаро-мусульманского движения в Астрахани были 1908–1911 гг. При каждом обществе действовали начальные школы с курсом русского языка, с мужским и женским отделениями. Каждое общество издавало свою собственную газету на татарском языке — «Бургани-Таракки» (общество «Шурай-Ислам») и «Идель» (общество «Джамияти-Исламия»). Эти периодические издания получили признание во всем татарском социуме и считались общероссийскими.

---

[1] ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67.

[2] Там же. Л. 265, 269.

В издательствах Мустафы Измайлова (лидера общества «Шурай-Ислам») и АбдурахманаУмерова помимо упомянутых нами газет в предреволюционный период выходили и другие периодические издания, сатирические журналы, художественная, религиозная и учебная литература[1].

Поставив целью просветительскую деятельность среди мусульман региона, мусульманские общества, особенно «Шурай-Ислам», сделали много для ее реализации. Огромна заслуга общества в становлении системы начального образования в татарской городской среде вне рамок конфессиональной общины. Уже в советский период многие выпускники школы «Даруль-Эдеп» стали педагогами, врачами, инженерами, пополнив ряды новой советской интеллигенции. Отдельно стоит отметить педагогическую и просветительскую деятельность Абдурахмана Умерова, который воспитал целую плеяду талантливых учеников, внесших большой вклад в развитие гуманитарных наук,— Б. Салиева, А. Джанибекова, Б. Халидова и других.

В начале XX века в Астрахани возник и успешно работал татарский национальный театр. Представления труппы собирали полные залы. На сцене шли пьесы на злобу дня, авторами которых были Г. Камал, Г. Ильяси, К. Тинчурин; а также переводные пьесы русских драматургов. Большую роль в становлении профессионального театра в Астрахани сыграл Нариман Нариманов, отбывавший в Астрахани в 1909–1913 гг. административную ссылку. Средства от спектаклей шли на благотворительные нужды. Также по инициативе Н. Нариманова (врача по образованию) и А. Каримова (провизора) были организованы и успешно проводились лекции по санитарно-гигиеническому и медицинскому просвещению мусульман.

Благотворительность стала основным направлением в деятельности не только мусульманских культурно-просветительских обществ, но и специально созданного в 1896 г. Попечительства о бедных татарах города Астрахани (с 1908 г.— о бедных мусульманах). Период наибольшей активности Попечительства приходится 1908–1916 гг., когда татарская буржуазия города стала активно жертвовать на различные благотворительные проекты. После закрытия обществ «Шурай-Ислам» и «Джамияти-Исламия» в 1913 г. Попечительство осталось единственным общественным институтом татаро-мусульманской общины региона. Получив собственное здание, Попечительство перерегистрировало на себя школу «Даруль-Эдеп», открыло приют для татарских детей-сирот на 20 человек, сконцентрировало в своих руках помощь семьям военнослужащих и раненым солдатам в годы Первой мировой войны[2].

Все эти исторические факты соответствуют второму и третьему признакам татарской общины-города: «2) наличие недвижимости (каменных зданий частных и общественных учреждений; богослужебных, учебных,

---

[1] *Курмансеитова А. Х.* У истоков ногайской книги (XIX — начало XX в.). Черкесск, 2009.

[2] ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1465. Л. 8.

торговых и (или) промышленных заведений; 3) существование общественных институтов: двух и более махаллей со штатом духовенства; школ, которые охватывали национальным образованием практически все подрастающее поколение единоверцев, культурно-просветительских или благотворительных организаций» [1].

К концу XIX века сформировался этнический и конфессиональный состав населения Нижневолжского региона, который оставался практически неизменным до начала 1990-х гг. По данным переписи 1897 г. население Астраханской губернии насчитывало 1 003 550 человек (обоего пола). Однако плотность населения оставалась крайне низкой (4,8 человека на 1 кв. версту) и возможности заселения Астраханской губернии были далеко не исчерпаны. Для сравнения: в Саратовской губернии плотность была 32,6 человека на кв. версту. При этом следует отметить существенный прирост населения по сравнению с 1852 г., который в упомянутом 1897 г. составил 251%[2]. Объясняется это не столько естественным приростом, сколько притоком в край нового населения из других областей России.

Если по правую сторону Волги колонизационный процесс к концу XIX в. уже в основном завершился, то заволжские степи Астраханской губернии по-прежнему привлекали к себе переселенцев из других губерний. Значительный поток татар (крестьян и мещан) из Пензенской, Нижегородской, Саратовской, Симбирской и Казанской губерний был устремлен в Астрахань во второй половине XIX в. Переселялись в губернский центр и жители пригородных астраханских сел. В Астрахани к началу XX в. в татарских кварталах сформировалась своеобразная поуличная система расселения по земляческому принципу — пензенских, нижегородских, казанских, астраханских татар. Вместе с тем в процессе взаимодействия с русским большинством татары, вне зависимости от своего происхождения, выступали единым фронтом. В предреволюционный период земляческие границы почти стерлись, чему способствовали и семейно-брачные отношения, и совместная хозяйственная деятельность на протяжении десятилетий, и, конечно же, совместная общественная деятельность. Тем более что в начале XX в. практически все представители молодого поколения (30–40-летние) татарской городской астраханской общины были местными уроженцами, имея ограниченные контакты с родиной своих предков. Таким образом, мы можем говорить о том, что вся 17-тысячная городская община (составлявшая третью часть населения Астрахани) имела веские основания считаться устоявшимся социумом. Это соответствует четвертому признаку татарской общины: «наличие значительного контингента постоянных жителей»[3].

---

[1] *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. С. 36.

[2] Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. II. Астраханская губерния. Тетрадь 2 (последняя). СПб., 1904.

[3] *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. С. 36.

О пятом признаке — это «наличие прослойки предпринимателей, купцов, которые в основном финансировали религиозные и национальные институты» — мы говорили выше. Следует также отметить, что несмотря на то, что в Астрахани не возникло многомиллионных татарских состояний, не было купцов-татар первой гильдии, а во второй в разные годы начала XX века состояли только три фамилии — Эрембетовы, Кардашевы и Адельшиновы (семья Казаковых числилась в первогильдейском купечестве Казани), многие астраханские мещане имели значительные капиталы, которые они не объявляли из нежелания платить дополнительные налоги — «гильдейские платежи».

Без финансового участия татарской буржуазии было бы невозможно реализовать ни один из проектов по строительству каменных мечетей, общественных и школьных зданий, изданию периодики и т. д. Когда в конце 1911 г. наиболее имущая часть членов общества «Шурай-Ислам» отказала в финансовой поддержке председателю Мустафе Измайлову, она тем самым способствовала закрытию и самого общества, и всех инициированных им проектов[1]. С этим фактом тесно связан шестой признак: «экономическая самодостаточность общины в решении ключевых социальных проблем ее членов»[2].

Татарская община Астрахани любые финансовые проблемы традиционно решала самостоятельно. Это касалось и ежегодно требовавшегося после паводка укрепления берегов Волги, Варвациевского канала и ерика Кутум. Тем более это относилось и к строительству мечетей и покупке общественных зданий для нужд мусульманской общины, различных благотворительных акций и т. п. Тем более что в тех редких случаях, когда отдельные члены общины пытались обратиться за помощью к властям, поддержки они не находили. Так, в 1912–1914 гг. астраханская городская Дума отказала в просьбах приходов мечетей № 12 и № 14 об оказании «посильной» (500 рублей в год) помощи приходским мектебе[3], а также школе Попечительства о бедных татарах[4]. В итоге эти финансовые, а также многие другие проблемы махалля решала из собственных источников. На деньги татарских буржуа в 1913 г. в городе планировали даже открыть татарскую учительскую семинарию и выстроить самую большую в Нижнем Поволжье каменную мечеть в ознаменование 300-летнего юбилея Дома Романовых[5]. Оба проекта из-за начавшейся в 1914 г. Первой мировой войны так и остались нереализованными.

Седьмой признак: «участие в решении проблем в сфере хозяйственного, торгового, культурного развития поселения, отстаивание интересов

---

[1] ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 151.

[2] *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. С. 36.

[3] ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 627. Л. 4.

[4] Там же. Оп. 2. Д. 1433. Л. 44.

[5] Там же. Л. 30.

общины перед правительственными учреждениями и городским общественным органом самоуправления»[1] — также находит подтверждение в истории мусульманской общины Астрахани начала XX века.

После городской реформы 1870 г. у имущей части городских жителей появилась реальная возможность участия в органах городского самоуправления. Но астраханская мусульманская община не спешила воспользоваться этим. Вплоть до революционных событий 1905–1907 гг. и институализации общественного движения, татары не принимали практически никакого участия в городском общественном управлении. В 1905 г. астраханские мусульмане (с учетом шиитской общины) составляли 5,8% от общего числа горожан, имевших право участвовать в местном самоуправлении[2]. Однако на этих выборах они не баллотировались в качестве кандидатов в гласные Думы.

Из «Дела о личном составе Астраханского городского общественного управления за 4-летие с 1909 г. (сведения о гласных думы)»[3] следует, что среди 14 гласных пятого избирательного участка четверо были мусульманами. Гласным от 6-го избирательного участка стал Ады Ходжа Ахун Ходжаев. Это были состоятельные торговцы и видные члены общины, зарекомендовавшие себя в благотворительных и культурно-просветительских организациях астраханских мусульман[4]. Все татарские депутаты приняли активное участие в деятельности Думы, став членами Строительной, Ревизионной комиссий и Учетного комитета[5].

На выборах в Городскую думу на четырехлетие 1913–1917 гг. мусульманская городская община выдвинула целый ряд кандидатов, выработала тактику предвыборной борьбы. В результате по 5-му и 6-му участкам в гласные были избраны 9 татар Впервые в истории городского самоуправления из 80 гласных 9 оказались мусульманами (11,3%), а если говорить о 5-м и 6-м участках города, то мусульмане составили здесь примерно одну третью часть городских депутатов (5 из 15 и 4 из 14 соответственно)[6].

В ходе избирательных кампаний общероссийского масштаба (выборы в Государственную Думу Российской империи) выяснилось, что средняя и мелкая преимущественно татарская буржуазия города Астрахани, с ее традиционной замкнутостью и круговой поддержкой, стала одним из главных электоральных элементов, способных оказать серьезное влияние на результат политического выбора горожан. Благодаря позиции лидеров астраханского мусульманского движения, близких партии кадетов, татарское население 5-го и 6-го участков последовательно голосовало за

---

1 *Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. С. 36.

2 ГААО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3171. Л. 13 об.—117.

3 Там же. Ф. 94. Оп. 1. Д. 24716. Л. 14–43.

4 Астраханский листок. 1908. № 271. 14 декабря.

5 Прикаспийский край. 1911. № 90. 06 марта.

6 Астраханский вестник. 1913. № 20. 24 января.

кандидатов от этой партии, которые и представляли в итоге Астрахань в Государственной Думе всех четырех предреволюционных созывов[1].

Об участии астраханских мусульман в съездах всероссийской партии «Иттифак» мы уже упоминали выше. Мусульмане Астрахани в лице своих лидеров, активно сотрудничали и с членами фракции мусульман в Государственных Думах разных созывов. В частности, к ним обращались члены общества «Шурай-Ислам», когда под различными предлогами астраханская дирекция народных училищ закрывала школу общества[2]. По различным вопросам общественной жизни махалли начала XX века мусульманская буржуазия обращалась и к региональным органам исполнительной власти, все отчетливее заявляя о себе как о социальной группе со своими общественными потребностями и активной позицией по их отстаиванию.

Анализируя мусульманское общественное движение в регионе, нельзя не отметить его особенности, обусловленные характером заселения Нижневолжского региона и факторами этнического и миграционного характера. Несмотря на то, что ведущую роль в астраханской общине играли татары — как местные, так и переселенцы,— татарское по содержанию движение, включало в себя и иные этносы. Прежде всего следует отметить, что во главе общественного движения Астрахани в начале XX века помимо татар (собственно средневолжских-переселенцев и астраханских ногайцев, и юртовцев) оказались и представители других национальностей — азербайджанцы (М. Измайлов, Н. Нариманов) и казахи (В. Таначев). Такое положение дел полностью соответствовало логике формирования мусульманской общины Астрахани. Тем более что лидирующую роль татар в экономической и общественной жизни никто не оспаривал. За татарами в тот период признавалось и интеллектуальное (прежде всего в богословском плане) лидерство.

Таким образом, мы можем говорить о том, что астраханская мусульманская городская община начала XX века являлась действительно «татарской общиной», соответствуя всем признакам, выделяемым исследователями. По численному составу это была одна из крупнейших городских татарских общин, осознавшая и реализовавшая в своей общественной деятельности в рассматриваемый период все насущные задачи общеимперского мусульманского движения. Вместе с тем главной отличительной чертой общины стал ее полиэтничный состав, миграционный характер формирования. Как показала история советского и постсоветского периодов этот фактор стал определяющим в дальнейшем в судьбе астраханской мусульманской общины.

---

[1] ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 213.

[2] Там же. Л. 151 об.

## Источники и литература

Астраханский листок. 21 апреля 1900. № 86.
Астраханский листок. 14 декабря 1908. № 271.
Астраханский вестник. 24 января 1913. № 20.
ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1433
ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1465.
ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 627.
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 52383.
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54433
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54947.
ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 24716.
ГААО. Ф. 290. Оп. 4. Д. 1330.
ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297.
ГААО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3171.
Государственный архив Астраханской области (далее — ГААО). Ф. 1. Оп. 8. Д. 894.
*Белолипская Г. С.* Этническая и историко-этнографическая тематика в Астраханской прессе первой половины XIX века // Вестник Ставропольского государственного университета. 2010. № 1. С. 148–156.
*Викторин В. М.* Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. 91 с.
*Губайдуллин С.* Казаковы // Гасырлар Авазы — Эхо веков. 2004. № 2. С. 210–216.
*Дженкинсон А.* Путешествие в Среднюю Азию. 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М.: СОЦЭКГИЗ, 1937. С. 167–192.
Доктор Нариманов бәк Нариманов җәнабларын озату мәрасиме // Идел. 1913. № 571. 16 июля.
*Загидуллин И. К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань: Татарское кн. изд-во, 2014. 423 с.
Ислам в Российской империи: (Законодательные акты, описания, статистика) / Сост. и авт. ввод. ст., коммент. и прилож. Д. Ю. Арапов. М.: Изд-во МГУ, 2001. 366 с.
*Курмансеитова А. Х.* У истоков ногайской книги (XIX — начало XX в.). Черкесск: Карачаево-Черкесский ин-т гуманитарных исслед., 2009. 216 с.
*Олеарий А.* Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636, 1639 годах // Хрестоматия по истории Астраханского края. Ч. 1. Астрахань: Изд-во Астраханского педагог. ин-та, 1992. 115 с.
Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. II. Астраханская губерния. Тетрадь 2 (последняя). СПб., 1904.
Прикаспийский край. 1911. № 90. 06 марта.

*Юхнева Н. В.* Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга, вторая половина XIX — начала XX в.: стат. анализ. Л.: Наука, 1984. 223 с.

## References and sources

*Astrahanskij listok* (1900). [Astrakhan Newspaper]. April, 21. № 86.

*Astrahanskij listok* (1908). [Astrakhan Newspaper]. December, 14. № 271.

*Astrahanskij listok* (1913). [Astrakhan Newspaper]. January, 24. № 20.

Belolipskaya G. S. (2010). Etnicheskaya i istoriko-etnograficheskaya tematika v Astraxanskoj presse pervoj poloviny XIX veka [Ethnic, Historical and Ethnographic Themes in the Astrakhan Press of the First Half of the XIXth Century]. *Vestnik Stavropol`skogo gosudarstvennogo universiteta*. № 1. S. 148–156.

Viktorin V. M. (2008). *Islam v Astrahanskom regione* [Islam in Astrakhan region]. Moscow: Logos. 91 p.

Gubajdullin S. (2008). Kazakovy [Kazakov Family]. *Gasyrlar Avazy — Eho vekov*. № 2. S. 210–216.

Dzhenkinson A. (1937). Puteshestvie v Srednyuyu Aziyu. 1558–1560 gg. [Travel to Central Asia. 1558–1560]. *Anglijskie puteshestvenniki v Moskovskom gosudarstve v XVI veke*. Moscow: Socekgiz. S. 167–192.

Doktor Narimanov bek Narimanov genablaryn ozatu merasime (1913). [Seeing Their Excellency Dr. Nariman Narimanov]. *Idel*. July, 16. № 571.

Zagidullin I. K. (2014). *Tatarskoe nacional'noe dvizhenie v 1860–1905 gg.* [Tatar National Movement in 1860–1905]. Kazan: Tatizdat. 423 s.

*Islam v Rossijskoj imperii (zakonodatel'nye akty, opisaniya, statistika)* (2001). [Islam in the Russian Empire (legislative acts, descriptions, statistics)]. Moscow: Izdatel'stvo MGU2001. 366 p.

Kurmanseitova A. H. (2009).*U istokov nogajskoj knigi (XIX — nachalo XX vv.)* [The Origins of the Nogai Publishing (XIX — Early XX Centuries)]. Cherkessk: KChIGI. 216 s.

Olearij A. (1992). Podrobnoe opisanie puteshestviya Golshtinskogo posol`stva v Moskoviyu i Persiyu v 1633, 1636, 1639 godah [Detailed Description of the Journey of The Holstein Embassy in Muscovy and Persia in 1633, 1636, 1639]. *Hrestomatiya po istorii Astrahanskogo kraya*. Part 1. Astrakhan: Izdatel'stvo AGU. 115 s.

*Pervaya vseobshhaya perepis` naseleniya Rossijskoj imperii, 1897 g.* (1904). [The First General Population Census of the Russian Empire, 1897, II. Astrakhan province.]. Astrahanskaya guberniya. Tetrad' 2 (poslednyaya). Sankt-Peterburg.

*Prikaspijskij kraj* (1911). [The Caspian Region]. March, 6. № 90.

Yuhneva N. V. (1984).*Etnicheskij sostav i etnosocial`naya struktura naseleniya Peterburga, vtoraya polovina XIX — nachala XX v.: stat. analiz* [Ethnic Composition, Ethnic and Social Structure of the Population of St. Petersburg, the Second Half of XIX — early XX century: stat. analysis]. Leningrad: Nauka. 223 s.

*From the History of Muslims of Russia*

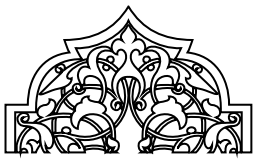
# TATAR MUSLIM COMMUNITY OF ASTRAKHAN IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

**Abstract.** The article discusses the main features of the Astrakhan Muslim community in the early twentieth century. During this period, Muslims of Russia entered the period of institutionalization of ethnic and religious identity. Astrakhan Muslim community in the period under review was one of the centers of the Muslim Tatar movement in the Russian Empire. At the same time, due to the historical and geographical features of the settlement of the Astrakhan region, the formation of the urban population of the provincial center, the community had a number of characteristic features that could not but affect all aspects of life of the mahalla. The work is based on the analysis of archival and published sources, works of local historians and orientalists. Unconditional numerical and material domination of the Tatar ethnic group became decisive in the development of the regional Muslim community. But at the same time, the factor of its polyethnicity had a great influence on various aspects of mahalla's life. Even the Tatars, who formed the basis of the community, came from different provinces and represented different territorial groups of the Turkic-Tatar world. But as part of the Astrakhan Muslim community successfully managed to overcome the ethno-group interests, the isolation of local corporations. Islam has emerged as an integrating core value. Astrakhan mahalla has become an exceptional example of ethnic tolerance among co-religionists and loyalty to state institutions, on the other. Today, when the flow of migrants from the North Caucasus republics (primarily Dagestan and Chechnya) is directed to the Astrakhan region and the number of Muslims in the region increases annually, the experience of a century ago is very much in demand for the formation of a new religious identity here.

**Key words:** Islam, Muslim community, Astrakhan, Tatars, national bourgeoisie.

**Marina M. Imasheva,**
D. Sci. (Hist.), associate professor, High School of History and Global Cultural Heritage, department for Russian regional studies, Kazan Federal University
(18, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).
E-mail: imaschewa@yandex.ru

# *ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*



07.00.03 Всеобщая история (новая и новейшая)
УДК 297+321
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-219-232

**И. Г. Саетов**
Институт востоковедения РАН, г. Москва

# ГОЛОС ИСЧЕЗНУВШЕЙ ИМПЕРИИ: ТУРЕЦКО-ОСМАНСКАЯ ГАЗЕТА «МЕДЕНИЕТ» В БОЛГАРИИ 1930-Х ГГ.

**САЕТОВ Ильшат Габитович —**
канд. полит. наук, науч. сотр.,
Институт востоковедения РАН
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).
E-mail: saetov@ivran.ru

**Аннотация.** Предмет анализа в настоящей статье — турецкая газета Medeniyet, начавшая издаваться в 1933 году в Болгарии. Цель работы — показать тот исторический и политический контекст, в котором существовала газета, выходившая на османском языке и оппонировавшая кемалистам в Турции и Болгарии с исламских позиций. Также в наши задачи входит раскрыть основные темы, поднимавшиеся этим изданием. Исследование базируется на первичных источниках, которые в полном объеме до этого никогда не изучались. В конце приведены заголовки всех статей первых десяти выпусков в современной турецкой транскрипции и в переводе на русский язык.

**Ключевые слова:** Кемализм, исламизм, мусульмане на Балканах, турецкая пресса в Болгарии, 1930-е годы XX века.

**Для цитирования:** *Саетов И. Г.* Голос исчезнувшей империи: турецко-османская газета «Медениет» в Болгарии 1930-х гг. // Ислам в современном мире, 2018; 4: 219–232;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-219-232;

Статья поступила в редакцию: 10.08.2018

Статья принята к публикации: 25.09.2018

История османской прессы начинается с газеты «Таквим-и Векаи», которая увидела свет в 1831 г. Первая частная газета «Терджюман-ы Ахваль» появилась тридцатью годами позже, и с 1860-х гг. в империи наблюдался бурный рост количества СМИ. Затронул этот процесс и турок в Болгарии.

С расширением территории и влияния Османской империи в Европе в XIV–XV вв. началось переселение тюрков-огузов на земли современной Болгарии. К моменту начала Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. тюркоязычное население составляло примерно треть населения Болгарии, к концу XIX в.— примерно 14%[1]. По другим данным, к 1900 году турок было 31,6%[2].

Широту читательской аудитории турецко-османской прессы в Болгарии подтверждает как количество выпускавшихся газет (М. Аджароглу насчитал их 125 в период до 1944 года[3]), так и разнообразие представляемых ими взглядов и течений[4]. Автономия, а затем и независимый статус Болгарии служили защитой для свободы турецко-османской прессы. Оппозиционные правящему режиму в Стамбуле, а затем в Анкаре СМИ до начала 1930-х гг. имели возможность высказывать свои взгляды, не опасаясь быть тотчас закрытыми. Можно сказать, что 20-е годы XX в. в Болгарии были самой либеральной и плодотворной эпохой для турецко-османских СМИ, вероятно, за всю их историю.

А. Карагёз делит османо-турецкие СМИ, выходившие в Болгарии в 1879–1945 гг., на четыре группы:

1. Газеты, которые выпускали «восставшие против султана» и разъехавшиеся по миру и в том числе обосновавшиеся в Болгарии «просвещенные турки» — сторонники реформ.
2. Партийные газеты.
3. Националистические и революционные газеты.
4. Газеты, которые выпускали сбежавшие из Турции «реакционеры и ходжи»[5].

М. Ургандокур относит ко второй группе в период 1923–1933 гг. газеты «Чифтчи Бильгиси», «Зия», «Тунджа», «Достлук»; к третьей (куда она причисляет и газеты, которые А. Карагёз выделил в отдельную первую группу) — «Туран», «Оздилек», «Истикбаль», «Родоп», «Делиорман»

---

[1] *Eminov A*. Turkish and other Muslim minorities in Bulgaria. London: Hurst & Company 1997. C. 138.

[2] *Ertürk H., Eminoğlu R. (ed.). İhsanoğlu E*. Bulgaristan'da Türk-İslam eğitim ve kültür müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab. İstanbul: İslam Tarih, Sanatve Kültürünü AraştırmaVakfı, 1993. C. 4.

[3] *Acaroğlu M. T*. Bulgaristan'da 120 yıllık Türk gazeteciliği: 1865–1985. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti, 1990. C. 3–65.

[4] Для сравнения, когда тот же автор в 1970-х посетил Болгарию, там остались всего одна газета и один журнал на турецком языке, выходившие в Софии: «Новые поколения турков уже не могут читать газеты и журналы на своем языке»: *Acaroğlu M. T*. Bulgaristan'da 120 yıllık Türk gazeteciliği: 1865–1985. P. 67.

[5] *Karagöz Â. R.* Bulgaristan Türk basını: 1879–1945. Istanbul: Üniversite Matbaası, 1945. C. 3–4.

и др. В четвертую категорию попадают «Ачыксёз», «Румели», «Ярын» и другие газеты, в том числе — «Медениет», являющаяся предметом настоящего исследования[1].

## Описание газеты

Газета «Медениет» (с тур.— «культура/цивилизация») начала выходить в сентябре 1933 г. в городе Пловдиве, печаталась в типографии «Зарафет». Затем печать перенесли в Софию, в типографию «Нювваб». Газета выходила раз в неделю, с 15-го номера — раз в 10 дней, затем до закрытия — раз в две недели.

Формат газеты — близкий к фолио, 31 х 47 см, четыре полосы.

По тиражу данные разнятся: от 300 до 2750 экземпляров, представляется, что реальный тираж был близок к двум тысячам. (Для сравнения, тираж других популярных газет: «Туран» — 1000 экз., «Тербие» — 1500, «Балкан» — 800–3000, «Чифтчи» — 1500, «Делиорман» — 1000, большинство же выходило тиражом 200–500 экземпляров.) Стоимость «Медениет» составляла 3 лева, годовой абонемент — 100 левов.

В печати газеты использовался османский/арабский шрифт. Ее название и выходные данные дублировались на болгарском.

Владельцем газеты являлся Ахмет Хикмет из Ипсала (Эдирне). Из-за сотрудничества с греками при захвате Эдирне он был выдворен в 1924 г. за пределы Турции. Был депутатом в Греции, затем перебрался в Болгарию. Открыл газету «Ачыксёз», в 1931 г. болгарские власти ее закрыли, Хикмета сослали в село рядом с Шумне. В 1932 г. он вернулся в Пловдив.

Редактировал газету Юсуф Шинаси Якубов. Ранее он редактировал «Интибах» и «Сада-йы Ислам». Также из «Интибах», где он был ответственным директором и редактором, и активный автор «Медениет» Неджип Мустафа Асым (ум. в 1935), зам. муфтия Болгарии, преподаватель медресе «Нювваб». Газета «Интибах» была закрыта из-за нападок в националистических и революционных газетах, а также в результате активных действий МИД Турции.

Ответственным директором «Медениет» был Хаджи Мехмед Ахмедов (из г. Асеновграда, но выходец из Турции), который ранее являлся совладельцем «Ачыксёз». С 26-го номера «Медениет» стала официальным органом «Общества защитников религии ислама». Среди ее авторов был известный шейх Хафиз Юсуф Шинаси Якупоглу. С 240-го номера ответственным директором «Медениет» стал Ахмет Пехливан оглу.

[1] *Urgandokur M.* Türkiye — Bulgaristan ilişkileri (1923–1933) (Master thesis). Celal Bayar Üniversitesi, 2004. C. 227.

Газета существовала при финансовой поддержке головного муфтията Болгарии, а также различных «турецких оппозиционных сил», считает И. Окдай[1].

## Политическая ситуация

Положение болгарских турок сильно изменилось после получения Болгарией автономии (1878–1879 гг.) и независимости (1908 г.). Если до этих событий они были представителями «государствообразующей» нации в колонии, то теперь турки стали меньшинством в стране с преимущественно православным населением. Ситуация осложнялась противостоянием новой родины и наследников старой метрополии, а также тем, что во внешней политике болгарские власти переориентировались на Россию и Запад. Для определения статуса мусульман Болгарии была взята османская модель «миллета», основу которой заложил Нёйиский договор (1919 г.). Какое-то время турки Болгарии, не игравшие активной роли в политической жизни страны и представлявшие в основном сельское население, находились вне фокуса политики Софии. Однако обострение отношений между Турцией и Болгарией в конце 20-х — начале 30-х гг. XX века и растущий градус болгарского национализма привели к тому, что на внутренний «турецкий фактор» стали обращать все больше внимания. К 1933 г. практически все турецко-османские газеты были закрыты. В этом же году в Анкаре был подписан двусторонний греко-турецкий договор «О сердечном согласии», который был направлен против Болгарии. Возможно, эти события и подготовили благоприятную почву для появления газеты «Медениет», запуск которой по времени практически совпадает с ними. В 1934 г. в Софии произошел военный переворот, в результате которого власть в своих руках сконцентрировал царь Борис, проводивший авторитарную политику и начавший сближение с национал-социалистической Германией. Он руководил Болгарией вплоть до своей кончины в 1943 г. «Нужно задуматься о том,— пишет М. Аджароглу,— почему "Медениет" была единственной газетой, которой дали разрешение выходить в 1933–1944 гг., то есть и в годы Второй мировой войны!»[2]. «Когда все газеты с новыми взглядами закрыты, эта продолжает выходить»,— недоумевает А. Карагёз, также намекая на связь редакции с болгарскими властями[3]. Несмотря на априори негативное отношение этих авторов к мусульманской (и оппозиционной кемализму) прессе и некоторые

[1] *Okday I.* Bulgaristan'da Türk basını. Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1982. C. 117–119.

[2] *Acaroğlu, M. T.* Bulgaristan'da 120 yıllık Türk gazeteciliği: 1865–1985. C. 32

[3] *Karagöz, Â. R.* Bulgaristan Türk basını: 1879–1945. C. 59–60

неточности в оценках (отдельные газеты все же выходили в эти годы, хотя и непродолжительное время), на справедливо задаваемые ими вопросы ответ еще предстоит найти.

Армянский исследователь А. Наапетян, настроенный довольно тенденциозно — он уже в заголовке своей работы именует турок «пятой колонной»,— со ссылкой на издание «Bulgaria Turks», подобно турецким коллегам подчеркивает оппозиционность «Медениет» кемалистам: «Проводником идеологии республиканского правительства Турции был и журнал «Делиорман», между тем более религиозная часть болгарских турок стала издавать журнал «Медениет», осуществляющий контрпропаганду против Ататюрка»[1].

Несомненна преемственность «Медениет» выходившим ранее «Ачыксёз» и «Интибах». Про первую из них И. Окдай пишет: «Представляет взгляды ходжей и беженцев, открывших в Шумене Медресе "Нювваб"… Орган Турецкой демократической партии в Париже»[2]. Связь «Медениет» с сообществом медресе «Нювваб» также очевидна: как отмечалось выше, газета уже с 7-го номера выходила в типографии медресе, кроме того, многие авторы статей являлись в то же время преподавателями в этом медресе. И. Хатибоглу, современный автор, считает, что «вначале газета отстаивала консервативную линию, затем с усилением влияния медресе «Нювваб» перешла на реформаторские позиции. Защищала исламскую культуру». Цитируя редактора Ахмета Хикмета, исследователь обозначает цель издателей следующим образом: «Объединить настоящих мусульман, чтобы они защищали религию, спасти беспечных и молодежь от невежества, религию от недостойных нападок, поощрять использование законов нашей страны и показать прямой путь»[3].

## Основные темы «Медениет» в 1933 г.

Содержание первых десяти номеров газеты «Медениет» (19 августа — 16 декабря 1933 г., более 100 статей), направленность которой в целом скорее исламско-политическая, можно классифицировать по следующим темам:

1. В первую очередь это темы внутренней и внешней политики. Проблемы международных отношений, особенно касающиеся Турции, доминируют над всеми остальными. Часто упоминаются также Греция, Австрия и Германия, иногда Россия, Центральная Азия, Америка

---

[1] *Наапетян, А.* Турки Болгарии: пятая колонна Анкары. // «21-й век». 2007. № 1(5). С. 86.

[2] *Okday, I.* Bulgaristan'da Türk basını. Ankara: BasınYayın Genel Müdürlüğü. 1982. С. 27–29

[3] *Hatiboğlu İ.* Medeniyet // TDV İslâm Ansiklopedisi. Vol. 28. 2003. С. 302.

и другие страны. В нескольких номерах подряд освещается тема союза Греции и Турции, раскрываются негативные последствия этого договора. Несмотря на то, что рубрикации как таковой в газете нет, периодически (видимо, когда сообщений много) новости делят на внутриболгарские («внутренние») и международные («внешние»).

2. Много новостей про царя Болгарии, например в 10-м номере их в общей сложности три (из 17).

3. Кемализм и вообще революционные идеологии также часто становятся темами публикаций в контексте угроз для Болгарии. Акцентируются негативные с точки зрения редакции последствия кемализма в Турции — упадок морали, деградация социальных отношений и т. п. Иногда авторы газеты вступают в полемику с публикациями или заявлениями кемалистов. Явное беспокойство у редакции газеты вызывает деятельность представителей Турции в Болгарии — как действия посольства, так и визиты отдельных турецких политиков.

4. Практически в каждом номере имеются новостные сообщения из Турции. По всей видимости, собственного корреспондента у редакции там не было, поэтому публикации в основном представляют перепечатки из национальной турецкой прессы, нередко — с комментариями.

5. Основным идейным идеологическим началом газеты, которое определяло угол рассмотрения большинства тем, является ислам. В ней печаталось много статей как непосредственно по исламскому богословию, так и по смежным темам, связанным с религией,— внедрение латинского алфавита, развитие мировой цивилизации. Само название газеты «Медениет» означает, согласно редакционной статье в первом номере, «исламская цивилизация»[1]. Заметен пиетет в отношении монархического режима и халифата.

6. Есть публикации в форме обращения к властям Болгарии — их редакция явно рассматривает в качестве своей аудитории. В этом отношении очень показательна статья, адресованная министру образования, в которой автор, в частности, пишет: «Как вы знаете, в Турции создана республика на лаицистской основе. Основа революций — молодежь. В школах Турции запрещены уроки религии. Духовное и божественное никак не могут быть преподаны молодежи, за это предусмотрены тяжелые наказания. Поскольку молодежь не постигает Творца [в школе], они Ему не поклоняются. Моральные ценности полностью поменялись. Политика образования построена на основе материального, наслаждения и разврата (богемности). Когда в Турции был халифат, мусульмане были к нему привязаны. Сегодня, несмотря на то, что формально мы турки, мы по-прежнему мусульмане, наша вера сильна,

[1] *Hikmet A.* Medeniyet nedir // Medeniyet. 1933. August 19. P. 1.

и мы к ней привязаны, у нас не осталось никаких отношений с безбожной революцией и нынешним правительством Турции. Пока есть свободные законы Болгарии, никакое покровительство нам не нужно… Но тут некоторые из турок хотят внедрить лаицистскую систему, как в Турции. Они заручились поддержкой некоторых инспекторов образования и сеют смуту…»[1]

7. Кроме политики и ислама некоторое место в газете уделяется некрологам, рекламе (типографии «Нювваб», в частности), новостям местной мусульманской общины.

Ниже представлены все заголовки первых десяти номеров газеты «Медениет». Они приводятся в современной транскрипции на турецкий язык, через двойной слеш дается перевод на русский язык. Там, где заголовок отсутствует, в скобках кратко описывается основной посыл сообщения. Заголовки даны в порядке очередности номеров газеты — с первой полосы по четвертую и справа налево, сверху вниз, на отдельных полосах.

№ 1, 19 августа 1933 г.:

1. Mesleğimiz… // Наше призвание…
2. Medenyet nedir // Что такое цивилизация
3. Beyanname-i dini // Религиозный манифест
4. Filibe'de nümayiş ve katl // Представление и убийство в Филибе
5. Kuba'da 'isyan // Восстание на Кубе
6. Iraktaki ihtilal // Революция в Ираке
7. Türkiye'de // В Турции
8. Siyasi ziyaretler // Политические визиты
9. Uzak Şark'de neler oluyor? // Что происходит на Дальнем Востоке?
10. Sofiya kongresi // Софийский конгресс
11. Musiyev (Hayriyev) ne için seyahat ediyor? // Почему путешествует Мусиев (Хайриев)?
12. Radikal kongresinde // На конгрессе радикалов
13. Radikal kongresinin kararı // Решение конгресса радикалов
14. Almanya-Avusturya münasabeti // Отношения Германии и Австрии
15. Son bir ikaz // Последнее предупреждение

№ 2, 1 сентября 1933 г.:

1. Medenyet nedir // Что такое цивилизация
2. Yeni harf meselesi // Проблема нового алфавита
3. Fransızlar, Alemi İslamı anarşiden kurtaracak ancak hilafetin iadesidir diyorlar // Французы говорят, что мир ислама от анархии спасет только возврат халифата

[1] *Hikmet A.* Maarif Nazarı muhteremi dohtur Boyadjiev hazretlerine açık arz-ı hal // Medeniyet. 1933. December 10. Pp. 1, 4.

4. Bulgar maarif nezaretinin mühim bir kararı // Одно важное решение министерства образования Болгарии
5. Asuri ne Nasturi isyanı // Восстание ассирийцев и несторианцев
6. Mühim bir casusluk // Важное событие в области шпионажа
7. İtibar // Внимание
8. Gençler okusun! // Пусть прочтет молодежь!
9. Mezahib müdür gospodin Guruyefin dikkatine // Вниманию директора [комитета] по делам религий г-на Гуруева
10. Ben Kemalistim' diyenler okusun! // Пусть прочтут те, кто говорит «Я — кемалист»!
11. Zarafet Matbaası // Типография «Зарафет» (реклама)

№ 3, 10 сентября 1933 г.:

1. Nur-ı İslam sönmeyecektir // Свет ислама не погаснет
2. Arz-ı teşekkür // Объявление благодарности
3. Harf meselesi // Проблема нового алфавита
4. Zalim // Тиран
5. Viyana'da Türkiye'den kurtuluş bayramı // Праздник спасения от Турции в Вене
6. Viyana ihtifali // Празднества в Вене
7. Irak emiri Feysal Bern'de öldü // В Берне умер эмир Ирака Фейсал

№ 4, 23 сентября 1933 г.:

1. Türk-Yunan ittihadı: Bizans hakimiyeti ihya mı oluyor? // Турецко-греческий союз: возрождение византийского правления?
2. İslam'da hilafet // Халифат в исламе
3. Türk — Yunan misakının metni // Текст соглашения между Турцией и Грецией
4. Yunan ricali Fener Patrikhanesinde // Греки в Константинопольской церкви
5. Yazıklar olsun! // Позор!
6. Mücahid birmüfti // Муфтий — муджахид

№ 5, 2 октября 1933 г.:

1. Inkılab karşısında Bulgaristan müsülmanları // Болгарские мусульмане перед лицом революции
2. Bulgar — Türk dostluğu // Болгарско-турецкая дружба
3. Yunanlar tezvirata başladı // Греки начали распространять ложь
4. Harb mağlülleri birliği // Союз ветеранов войны
5. Türkiye nüfüsü artıyor // Население Турции растет
6. (нет заголовка) // (Про смерть Мустафы Февзи)
7. Şehzade Abdulkadir Efendi // Принц Абдулькадир-эфенди
8. (нет заголовка) // (Турецкий консул в Пловдиве поехал на месяц в Кырджалы для инспекции)
9. Hindenburg çekiliyor mu? // Гинденбург отходит [от политики]?

10. Viyana'da siyasi bir cinayet // Политическое убийство в Вене
11. Grajdansky klüb terhinmi ediliyor? // Гражданский клуб берут в заложники?
12. Itizar // Извинения
13. Şayan dikkat bir istihbara cevap // Ответ на сведения, достойные внимания
14. Venizelos da Istanbulda! // И Венизе́лос в Стамбуле!

№ 6, 12 октября 1933 г.:

1. Maarif Nazarı muhteremi dohtur Boyadjiev hazretlerine açık arz-ı hal // Открытое письмо уважаемому министру образования Бояджиеву
2. Türk edipleri de cihan matbuatının hürriyetinden sıkılmağa başladılar // И турецкие литераторы начали уставать от свободы мировой прессы
3. Fes giyenlere müjde // Хорошая новость для тех, кто носит фески
4. Türkiye müsülmanları ne günlere kimin ellerine kalmış, yahu! // Боже, в какие руки попали мусульмане Турции, в какое время!
5. Dostluk hatırası // Напоминание о дружбе
6. Türk — Yunan dostluğunun Bulgaristandaki akisleri // Эхо греко-турецкой дружбы в Болгарии
7. Tayinler // Назначения
8. Türk-Yunan misakının semerelerinden bir numune // Один из плодов турецко-греческого союза
9. (нет заголовка) // (После союза с Грецией кемалисты меняют учителей в Западной Тракии, внедряют своих агентов)
10. Türk haberleri // Новости Турции

№ 7, 13 ноября 1933 г.:

1. Müslümanlarda buhranı-ictimai ve tedavisi // Общественная депрессия у мусульман и ее лечение
2. Eşkal-i idare // Формирование власти
3. (нет заголовка) // (От спецкора в Румынии)
4. Tarih-i ilm // История наук
5. (нет заголовка) // (Объявление)
6. Yeni harf meselesi // Проблема нового алфавита
7. Yeni Türk mefkurecilerinindi // Они принадлежали к новым турецким мечтателям
8. Hayırlı bir müessese // Благое учреждение
9. İ'tizar // Извинения

№ 8, 24 ноября 1933 г.:

1. Müslümanlarda buhranı-ictimai ve tedavisi // Социальные потрясения среди мусульман и их лечение
2. «Mir» gazetesindeki hezeyanlar dolayısıyla // В связи с чепухой [, написанной] в газете «Мир»

3. (нет заголовка) // (Про вероятность российско-японской войны)
4. Almanyadan kovulan Yahudiler Türkiye'ye mi yerleşecek? // Обосноваются ли в Турции евреи, прогнанные из Германии?
5. Afgan kralı Nadir Han öldürüldü // Убит король Афганистана Надир-хан
6. Japonlar hazırlanıyor // Японцы готовятся
7. Karlova şimendifer hattının resmi keşadı // Официальное открытие железной дороги в Карлово
8. Parası olanlar okusun // Пусть прочитают те, у кого есть деньги
9. Türkiye sefareti vekili-harici Fuad Beyin mağrifetleri // Махинации Фуад-бея, представителя турецкого посольства
10. Kamara havadisleri // События Палаты
11. Nüvvab Matbaası // Типография [медресе] Нювваб (реклама)

№ 9, 4 декабря 1933 г.:

1. Leyle-i Beraat // Ночь Бераат
2. Müslümanlarda buhranı-ictimai ve tedavisi // Социальные потрясения среди мусульман и их лечение
3. Ankara hükümetinin harf inkilabı // Алфавитная революция правительства Анкары
4. Leyle-i Mirac // Ночь Мирадж
5. Türkistan Çini Sultanı // Султан Китайского Туркестана
6. Eşkal-i idare // Формирование власти (начало в № 7)
7. Çar hazretleri Belgrada gidecekler // Их высочество царь поедут в Белград
8. (без заголовка) // (О дифтерии в Германии)
9. Yeni tayinlat // Новые назначения
10. (без заголовка) // (Об открытии ж/д сообщения в Пловдиве)
11. Dikkat // Внимание [на способы подписки]
12. Takvim // Календарь (реклама)
13. Nüvvab Matbaası // Типография [медресе] Нювваб (реклама)

№ 10, 16 декабря 1933 г.:

1. Ramadan al-mubarek // Пусть будет благословен Рамазан
2. Müslümanlarda buhranı-ictimai ve tedavisi — 3 // Социальные потрясения среди мусульман и их лечение — 3
3. Eşkal-i idare // Формирование власти (продолжение)
4. Bulgar-Yunan muzakeresi // Болгарско-греческие переговоры
5. Tamirat borçları meselesi // Проблема выплат репараций
6. Çar hazretlerinin Belgrad seyahatı // Путешествие их высочества царя в Белград
7. Borçlar kanunu ne oluyor? // Что происходит с законом о долгах?
8. Çar hazretlerinin Romanya seyahatı da tahkik oluyor // Его высочество царь осуществляет также поездку в Румынию
9. Asılsız haberler // Необоснованные новости [об отставке правительства]

10. Istanbulda yangın // Пожар в Стамбуле
11. Fransızların çarımız hakkındaki takdirleri // Одобрение французами нашего царя
12. Yunan hariciye nazarı Romada // Министр иностранных дел Греции в Риме
13. Taşkentte bulunan mühabir mahsususmuzdan // От нашего специального корреспондента, находящегося в Ташкенте
14. Fransızlar yine Amerikaya borcunu ödemiyor // Французы опять не платят долги Америке
15. Dikkat // Внимание [о способах подписки]
16. İ'lan // Объявление (рекламное о часовщике)
17. Nüvvab Matbaası // Типография [медресе] Нювваб (реклама)

Таким образом, можно утверждать, что османская пресса продолжала существовать почти до конца Второй мировой войны, несмотря на то, что самой империи уже давно не стало. Положение и количество мусульман-турок, живших в Болгарии, являлось достаточным для того, чтобы выходило множество изданий, и лишь политика властей привела к их почти полному исчезновению в начале 1930-х гг. «Медениет», де-факто представлявшее собой адаптированное к политической конъюнктуре издание — синтез публиковавшихся прежде газет и журналов,— была запущена контрапунктом к общей метле цензуры. В то же время нельзя сказать, чтобы содержание газеты диктовалось правительством Болгарии: это достаточно аутентичное издание, где авторы — известные и авторитетные мусульманские деятели, поднимавшие достаточно острые темы в сфере политики, религии, культуры, международных отношений. Газета, прежде всего, являлась в 1933 г. голосом религиозной части турецкого меньшинства, мучительно приспосабливающегося к новым реалиям и не всегда успевающего отрефлексировать те серьезные изменения в общественной и политической жизни, которые происходили во многих странах Европы в целом и в Болгарии в частности. Дальнейшее изучение газеты представляется крайне интересным в силу как политического контекста (укрепление власти Гитлера, союзнические отношения Болгарии и Германии, связи с Турцией, Вторая мировая война и т. д.), так и для отслеживания эволюции взглядов редакции и авторов в вопросах, связанных с исламом и положением турок в болгарском обществе.

## Литература

*Наапетян А*. Турки Болгарии: пятая колонна Анкары // «21-й век». № 1(5), Ереван, 2007. С. 85–103

*Acaroğlu M. T.* Bulgaristan'da 120 yıllık Türk gazeteciliği: 1865–1985. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları. 1990. 113 p.

*Eminov A*. Turkish and other Muslim minorities in Bulgaria. London: Hurst & Company, 1997. 218 p.

*Ertürk H., Eminoğlu R.* İhsanoğlu E. (ed.) Bulgaristan'da Türk-İslam eğitim ve kültür müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı. 1993. IV,111s. Hatiboğlu, İ. Medeniyet // TDV İslâm Ansiklopedisi. Vol. 28. 2003. Pp. 301–303.

*Hikmet A*. Medeniyet nedir // Medeniyet. 1933. August 19. P. 1.

*Hikmet A*. Maarif Nazarı muhteremi dohtur Boyadjiev hazretlerine açık arz-ı hal // Medeniyet. 1933. December 10. Pp. 1, 4.

*Karagöz Â. R*. Bulgaristan Türk basını: 1879–1945. Istanbul: Üniversite Matbaası. 1945. 66 p.

*Okday I*. Bulgaristan'da Türk basını. Ankara: BasınYayın Genel Müdürlüğü. 1982. 204+66 s.

*Urgandokur M*. Türkiye-Bulgaristan ilişkileri (1923–1933) (Master thesis). Celal Bayar Üniversitesi. 2004. 363 p.

## References

Acaroğlu, M. T. (1990). *Bulgaristan'da 120 yıllık Türk gazeteciliği: 1865–1985*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti. 113 p.

Eminov A. (1997). *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria*. London: Hurst & Company, 218 p.

Ertürk H., Eminoğlu R. İhsanoğlu E. (ed.) (1993). *Bulgaristan'da Türk-İslam eğitim ve kültür müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı. IV. 111 s.

Hatiboğlu İ. (2003). Medeniyet. *İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 28. Pp. 301–303). TDV.

Hikmet A. (1933). Medeniyet nedir. *Medeniyet*, 1933, August 19. S. 1.

Hikmet A. (1933). Maarif Nazarı muhteremi dohtur Boyadjiev hazretlerine açık arz-ı hal. *Medeniyet*, 1933, December 10. S. 1, 4.

Karagöz Â. R. (1945). *Bulgaristan Türk basını*: 1879–1945. Istanbul: Üniversite Matbaası. 66 p.

Naapetyan A. (2007). Turki Bolgarii: pyataya colonna Ankary [Turks of Bulgaria as the Fifth Column Partisans of Ankara], *21 vek*, 1 (5). S. 85–103.

Okday I. (1982). *Bulgaristan'da Türk basını*. Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü. 204+66 p.

Urgandokur M. (2004). *Türkiye — Bulgaristan ilişkileri (1923–1933)*. Master thesis. Celal Bayar Üniversitesi. 363 p.

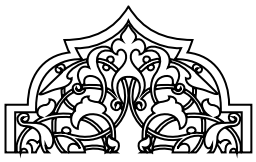
*Islam in Social and Political Life of Nations*

# MEDENIYET: THE POLITICAL CONTEXT AND THE MAIN THEMES OF THE TURKISH-OTTOMAN NEWSPAPER IN BULGARIA IN1933

**Abstract.** This research looks at the Medeniyet, Turkish newspaper, launched in 1933 in Bulgaria. The goal is to show both historical and political contexts of the newspaper, published in Ottoman language and opposing to Kemalists in Turkey and Bulgaria, and discover main topics of its first ten issues. Research draws upon primary sources, never examined thoroughly before. At the end, all titles of these issues are given in modern Turkish description and in translation to Russian.

**Keywords:** Turkish press in Bulgaria, Kemalism, Islamism, Muslims in the Balkans, 1930s of the 20th century

**Ilshat G. SAETOV,**
Cand. Sci. (Polit.), research fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: saetov@ivran.ru



23.00.02 Политические институты, процессы и технологии
УДК 322.172.3
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-235-246

**Т. Р. Хайруллин**
Институт Африки РАН, г. Москва

# КАТАРСКО-ТУРЕЦКИЙ АЛЬЯНС И САУДОВСКАЯ АРАВИЯ: БОРЬБА УЛЬТРАКОНСЕРВАТИВНЫХ ПРОЕКТОВ В СИРИИ

**ХАЙРУЛЛИН Тимур Радикович —**
мл. науч. сотр. Центра цивилизационных и региональных исследований,
Институт Африки РАН
(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru

**Аннотация.** В статье рассматриваются консервативные проекты исламского окраса, продвигаемые Саудовской Аравией и катарско-турецким альянсом для укрепления своих позиций в Сирии. Саудовцы ориентированы на консервативный салафитский исламизм, в то время как Катар и Турция придерживаются умеренной идеологии исламизма «Братьев-мусульман». С начала кризиса борьба между конкурирующими силами идет как внутри оппозиционных структур (Сирийский национальный совет, Национальная коалиция), так и на театре боевых действий, где наблюдается поддержка тех или иных боевых формирований, лояльных «просаудовским» либо «прокатарским» представителям оппозиции.

**Ключевые слова:** катарско-турецкий альянс, Саудовская Аравия, исламизм, Сирия, проект, «Братья-мусульмане», салафизм.

**Для цитирования:** *Хайруллин Т. Р.* Катарско-турецкий альянс и Саудовская Аравия: борьба ультраконсервативных проектов в Сирии // Ислам в современном мире, 2018; 4: 235–246;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-235-246;

Статья поступила в редакцию: 02.10.2018

Статья принята к публикации: 15.11.2018

Революционные события под названием «арабская весна», начавшиеся в 2011 г. во многих странах Арабского региона, внесли существенные коррективы в его политический ландшафт. Большинство стран региона подверглось попыткам изменения или даже радикального слома политической системы. Помимо изменения внутреннего облика политических режимов, произошла перестройка и внешнеполитической ориентации, оказавшая существенное влияние на международные отношения в регионе. В тот период одним из претендентов на региональное лидерство в Арабском регионе выступил турецко-катарский альянс, использовавший в попытке добиться своей региональной гегемонии исламистский проект «Братьев-мусульман»[1]. Использование Катаром и Турцией «Братьев-мусульман» в сирийском кризисе явилось одним из ярких примеров укрепления своих позиций.

Массовые выступления в Сирии начались 18 марта 2011 г., вдохновленные видимым успехом революций в Тунисе и Египте. Постепенно протестная волна стала охватывать все большее число городов, что вынудило задействовать в подавлении волнений сирийскую армию. Столкновения происходили как в сельских, так и городских районах, хотя Дамаск и Алеппо, два крупнейших города Сирии, пострадали значительно меньше. Изначально правительство Б. ал-Асада прислушалось к требованиям демонстрантов касательно проведения реформ и расширения демократических свобод. В частности, был обновлен состав правительства, заменены губернаторы провинций, амнистированы многие политзаключенные и т. д., однако требования со стороны протестующих лишь увеличивались. По мнению академика А. М. Васильева, «иностранные оппозиционеры посредством сети Интернет, а также зарубежные послы в Дамаске намеренно призывали к развязыванию гражданской войны, а когда она началась, раздували пожар»[2]. Как отмечает дипломат М. С. Ходынская-Голенищева,

[1] Решением Верховного Суда РФ от 14 февраля 2003 г. организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

[2] *Васильев А. М.* От Ленина до Путина. Россия на Ближнем и Среднем Востоке. М.: Центрполиграф, 2018. С. 533.

«информационная кампания по нагнетанию страстей в западных СМИ являлась важной частью стратегии ряда государств, имевших целью смену режима в Сирии»[1].

На фоне нагнетавшейся массовой истерии одной из главных целей западных держав было устранение правительства Б. ал-Асада в кратчайшие сроки и по ливийскому сценарию. Однако государственное устройство Сирии после падения режима ал-Асада стремившиеся к этому государства видели по-разному. Особый интерес к сирийскому кризису проявляли катарско-турецкий альянс и Саудовская Аравия. Если Доха и Анкара делали ставку на группировки, ориентировавшиеся на умеренную идеологию «Братьев-мусульман», то саудовцы опирались преимущественно на различного рода салафитские группировки, которые противостояли не только умеренным исламистам, но и пользующимся иранской поддержкой шиитским исламистским группировкам, воюющим на стороне Б. ал-Асада.

Начиная с первых месяцев сирийского кризиса катарско-турецкий альянс активным образом стал продвигать свои интересы и стремился сделать местный филиал «Братьев-мусульман» лидерами оппозиции страны для последующей смены законного правительства Б. ал-Асада. К примеру, глава МИД Турции А. Давутоглу в апреле 2011 г. выступил в качестве доверенного лица между «Братьями-мусульманами» и сирийскими официальными властями, предлагая содействие в процессе национального примирения[2]. Также в процессе продвижения «братьев» к власти Турция и Катар использовали то обстоятельство, что первая крупная коалиция сирийских оппозиционеров в эмиграции — Сирийский национальный совет (СНС) — была создана в августе 2011 г. в Стамбуле при содействии Катара[3]. Однако Сирийскому национальному совету недоставало авторитета и сплоченности, чтобы выступить в качестве основной оппозиционной структуры. Уже в конце сентября 2011 г. ряд салафитских группировок, поддерживаемых Саудовской Аравией, заявили, что разрывают связи с СНС и будут отныне руководствоваться в своих действиях исключительно принципами ислама и шариата[4]. Преобладание в структуре совета «прокатарских» представителей, придерживающихся умеренного

---

[1] *Ходынская-Голенищева М. С.* Полицентричность против однополярности: работа СМИ в условиях «арабской весны» // Научно-аналитический журнал Обозреватель–Observer. 2015. № 6. С. 62.

[2] *Ваким Дж., Кузнецов А. А.* Геополитическое измерение сирийского конфликта // Вестник РУДН. Серия: «Международные отношения». 2016. № 3. С. 468.

[3] *Исаев Л. М.* Сирийский тупик: «арабская весна» завершилась // Неприкосновенный запас. 2012. № 2(82) [Электронный ресурс] // URL: http://magazines.russ.ru/nz/2012/2/i18.html (дата обращения: 28.09.2018).

[4] *Трауб Д.* Как сирийские исламисты играют на руку Асаду // Ислам в современном мире. 2014. № 1. С. 80.

исламизма «Братьев-мусульман»[1], а также их непримиримая позиция по ключевым вопросам привели к тому, что большинство покровителей СНС задумалось о необходимости его реорганизации.

Фактически правопреемницей СНС стала образованная 11 ноября 2012 г. «Национальная коалиция сирийских революционных и оппозиционных сил» (НКСРОС), со штаб-квартирой в Каире (после начавшихся в стране беспорядков была перенесена в Доху). Большинство представителей НКСРОС также было ориентировано на Турцию и Катар, а соответственно, на идеологию «Братьев-мусульман». В качестве нейтрального представителя в НКСРОС вошел один из лидеров сирийских «Братьев-мусульман» Али Баянуни. Однако в НКСРОС были и представители, которые придерживались «просаудовских» взглядов, направленных в том числе на противостояние с Ираном[2].

После того, как Доха стала штаб-квартирой Национальной коалиции революционных и оппозиционных сил, сменившей СНС в Турции, Катар стал, по сути, вторым убежищем сирийской оппозиции[3]. Все же СНС продолжал оставаться частью НКСРОС, изнутри «расшатывая» организацию из-за постоянного недопонимания между представителями саудовской и катарской оппозиции[4]. В итоге значительно тормозился переговорный процесс и выполнение тех или иных мероприятий, а Национальная коалиция так и не смогла обеспечить единство мнений по причине разногласий внутри самой организации. НКСРОС так и осталась искусственным и зависящим от зарубежных спонсоров объединением[5].

Придерживаясь умеренного исламизма «Братьев-мусульман» и продвигая его, катарско-турецкий альянс конкурировал с консервативным исламизмом Саудовской Аравии[6], препятствуя достижению желаемого результата по формированию идеологически единого блока, способного выступить в качестве альтернативы правящему режиму.

---

[1] *Sly L.* Syria's Muslim Brotherhood is gaining influence over anti-Assad revolt // The Washington Post. [Электронный ресурс] // URL: https://www.washingtonpost.com/world/syrias-muslim-brotherhood-is-gaining-influence-over-anti-assad-revolt/2012/05/12/gIQAtIoJLU_story.html?utm_term=.ba432a9405c9 (дата обращения: 28.09.2018).

[2] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующемся миропорядке: роль эмигрантских оппозиционных структур (2011–2015 гг.— Сирийский национальный совет, Национальная коалиция) // Азия и Африка сегодня. 2018. № 1. С. 19.

[3] *Harunoglu N. C.* Turkey's Intensifying Partnership with Qatar and its Implications for Turkish-American Relations // Rubin Center [Электронный ресурс] // URL: http://www.rubincenter.org/2016/12/turkeys-intensifying-partnership-with-qatar-and-its-implications-for-turkish-american-relations/#_edn17 (дата обращения: 28.09.2018).

[4] *Васильев А. М.* Сирийская трагедия. Рождение чудовищ // Азия и Африка сегодня. 2017. № 6. С. 5

[5] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующемся миропорядке: роль эмигрантских оппозиционных структур. С. 19.

[6] *Ilgit A., Davis R.* The Many Roles of Turkey in the Syrian Crisis // Middle East Research and Information Project [Электронный ресурс] // URL: https://www.merip.org/mero/mero012813?ip_login_no_cache=442890c1c6565ea872ef8afd4124e9bb (дата обращения: 28.09.2018).

Для консервативного салафитского исламизма Саудовской Аравии умеренный исламизм «Братьев-мусульман» выступает в качестве конкурентной силы в борьбе за лидерство в Арабском регионе[1]. «Ихванский»[2] вариант исламизма допускает активное участие в современных политических процессах таких элементов, как партия, выборы, и т. д., что идет вразрез с политикой Саудовской Аравии, считающей свою форму правления по-настоящему исламской. В свою очередь представитель «ихванского» варианта исламизма шейх Юсуф ал-Кардави заявил, что только республиканская форма правления является истинной для исламского государства. Такие заявления не могли не задеть чувств руководителей саудовской монархии. «Братья-мусульмане» с подозрением относятся к пуританизму в саудовском варианте, ставя ему в вину его сектантский характер[3], а также ставят под сомнение легитимность саудовской монархии (как хранительницы двух святынь) и предпринимают реальные шаги по ее свержению[4].

Более того, порождаемые успехами «Братьев-мусульман» протестные настроения внутри Саудовского государства могли стать реальной угрозой для саудовской администрации. В Саудовском королевстве трудится около двух миллионов египтян-мигрантов и достаточно внушительный процент рабочих из других стран мусульманского Востока, которые симпатизируют провозглашаемым лозунгам «братьев» о справедливом исламском обществе, без чрезмерной роскоши, в которой, без сомнения, пребывает многочисленная королевская семья ас-Саудов. На практике эти опасения оказались не беспочвенными, так как после начала революционных событий в Египте саудовская монархия испытала первые сигналы народных волнений внутри государства. В связи с этим король Абдалла ибн Абдель-Азиз объявил о программе по оказанию экономической помощи в размере более 35 млрд долларов для противодействия росту протестных выступлений в Джидде и других населенных пунктах страны. С подобными проблемами столкнулась и правящая в Бахрейне династия ал-Халифы. Волнения были спровоцированы шиитским населением страны, недовольным своим положением в государстве. Этих митингующих удалось разогнать только при вмешательстве Эр-Рияда[5].

---

[1] *Хайруллин Т. Р.* Исламизм Саудовской Аравии как инструмент для достижения региональной гегемонии // Общество: политика, экономика, право. 2018. № 10. С. 18.

[2] Здесь речь идет о сторонниках т. н. «политического ислама» — зародившегося в Египте общественно-политического движения «Братья-мусульмане». Однако в историографии и востоковедческих исследованиях термин «ихваны» применялся и в отношении тех сил, с помощью которых, например, пришел к власти дом Саудов.

[3] *Кепель Ж.* Джихад: Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. С. 74.

[4] *Al-Alawi I., Schwartz S.* Saudi Arabia Moves Against Muslim Brother hood Amid Increased Pressure for Reform // The Weekly Standard [Электронный ресурс] // URL: http://www.weeklystandard.com/blogs/saudi-arabia-moves-against-muslim-brotherhood-amid-increased-pressure-reform_762334.html (дата обращения: 28.09.2018).

[5] *Knights M.* What Would a Saudi-Iran War Look Like? Don't Look Now, But It Is Already Here// The Washington Institute [Электронный ресурс]// URL: http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/what-would-a-saudi-iran-war-look-like-dont-look-now-but-it-is-already-here (дата обращения: 28.09.2018).

Поэтому Саудовская Аравия стала активно поддерживать практически все оппозиционные формирования, настроенные против идеологии «Братьев-мусульман».

Все же в начале сирийской гражданской войны сформировался тактический союз между катарско-турецким блоком и Саудовской Аравией. Главной целью Саудовской Аравии в Сирии было ликвидировать там иранское влияние и установить власть исламских фундаменталистов, находящихся под влиянием саудовской монархии[1]. В свою очередь катарско-турецкий блок стремился привести в Сирии к власти «Братьев-мусульман», но для этого требовалось свергнуть режим Б. ал-Асада. В результате в начале конфликта между сторонами сложилось ситуативное сотрудничество[2].

Катар и Турция принимали активное участие в работе с вооруженными формированиями вместе с Саудовской Аравией и государствами западной коалиции[3]. Для этой цели был создан Центр совместных операций (Müşterek Operasyon Merkezi (MOM)), который занимался координацией деятельности умеренных исламистских формирований[4]. Центр базировался в неприметной вилле на юге Турции, где командиры повстанцев встречались с офицерами разведки за длинным овальным столом, чтобы предложить планы операций и договориться о поставках оружия тем или иным отрядам повстанцев. С самого начала турецкая сторона пыталась брать контроль над проведением операций на себя.

К примеру, саудовцы поддерживали такие группировки, как «Таджамму Фастакым Кама Умирт», «Сукур аш-Шам», «Джейшал-Ислам»[5], а также «Ахрар аш-Шам», «Лива ат-Тавхид», «Лива ал-Хакк», «Ансар аш-Шам»[6]. Основная линия саудовской политики в данном направлении заключалась в поддержке преимущественно суннитских формирований, способных продвигать салафитские взгляды. Тем самым саудовцы дополнительно пытались установить свой контроль на занимаемых территориях, а также противостоять иранской шиитской стратегии в образовании различных логистических коридоров через Ирак, Сирию и Ливан[7].

---

[1] *Ваким Дж., Кузнецов А. А.* Геополитическое измерение сирийского конфликта. С. 467.

[2] *Yaghi M.* A Comparative Analysis of the role of Saudi Arabia, Qatar and United Arab Emirates in the Syrian Crisis / Paper presented at 2018 Gulf Research Meeting. 31 July — 3 August 2018. University of Cambridge. P. 6.

[3] *Васильев А. М.* Сирия: аргумент воздушно-космических сил // Азия и Африка сегодня. 2017. № 10. С. 8.

[4] Factions Fighting in the Syrian Civil War // Ömer Özkizilcik [Электронный ресурс] // URL: https://omerozkizilcik.wordpress.com/2017/04/29/factions-fighting-in-the-syrian-civil-war/ (дата обращения: 28.09.2018).

[5] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующейся системе международных отношений: дис. … д-ра ист. наук. М., 2018. С. 162.

[6] *Ваким Дж., Кузнецов А. А.* Геополитическое измерение сирийского конфликта. С. 467.

[7] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующейся системе международных отношений. С. 162.

В свою очередь Катар и Турция оказывали помощь «Фейляк Рахман», «Джебхат Ахл аш-Шам», «Фирка Султан Мурад», «Джебхат аш-Шамия», «Джейш Идлиб ал-Хурр», «Джейш ан-Насер», «Фейляк аш-Шам», «Фирка Уля ас-Сахилийя»[1]. Идеологическую основу этих формирований с подачи катарской и турецкой сторон составляли установки ассоциации «Братья-мусульмане», которые несли в себе идею справедливой революционной войны с алавитским режимом ал-Асада и его сторонниками в лице иракских шиитов, ливанской Хезболлы, отрядов Корпуса стражей исламской революции (КСИР) и т. д.

Тактическое сближение между Катаром, Турцией и Саудовской Аравией в сирийском кризисе проявлялось в достаточно формальном сотрудничестве (вместе с другими арабским государствами) на стороне оппозиции против Б. ал-Асада и шиитского Ирана. Однако поддержка различных незаконных вооруженных формирований подтверждает скрытую конфронтацию между Эр-Риядом, Дохой и Анкарой.

Оказывая логистическую и финансовую поддержку антиправительственным группировкам, каждая из стран пыталась замкнуть «управление» сирийским кризисом на себе.

Помимо этого, на протяжении всей работы Центра совместных операций (МОМ) были серьезные разногласия между странами-участницами и повстанцами. Многие повстанцы не без оснований считали МОМ не более чем плацдармом иностранных разведок для контроля над оппозицией. Одним из серьезных противоречий в работе стало расхождение в позициях между США и Турцией[2]. Напряженность возросла после того, как ИГИЛ[3] захватил второй город Ирака, Мосул, в июне 2014 г. и начал активные действия по всей территории Ирака и Сирии. Вашингтон инициировал воздушную кампанию против ИГИЛ, доверив координацию сухопутных войск в наземной операции на сирийской территории не МОМ, а сирийскому курдскому ополчению[4], известному как Отряды народной самообороны/ОНС/YPG[5].

Пентагон нашел в ОНС/YPG привлекательных партнеров, потому что им не нужно было беспокоиться об исламистском проникновении — и, в отличие от МОМ, они не сражались с правительством Б. ал-Асада. В свою очередь это задело турецкую сторону, которая к тому времени

---

[1] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующейся системе международных отношений. С. 690.

[2] *Ходынская-Голенищева М. С.* Терроризм в Сирии сегодня и завтра. С. 10.

[3] 29 декабря 2014 года Верховный суд признал организации ИГИЛ террористической международной организацией и запретил её деятельность в России.

[4] *Solomon E.* The rise and fall of a US-backed rebel commander in Syria // Financial Times: https://www.ft.com/content/791ad3bc-ecfc-11e6–930f-061b01e23655 (дата обращения: 28.09.2018).

[5] Yekîneyên Parastina Gel (YPG) — является преимущественно курдским ополчением в Сирии и основным компонентом Демократической Федерации северных сирийских демократических сил. Помимо курдов, YPG включает арабов, иностранных добровольцев. Тесно связана с сирийским военным Советом, ополчением ассирийцев.

уже много лет вела войну с идеологически (да и организационно) близкой ОНС турецкой Рабочей партией Курдистана (РПК)[1].

Помимо американской стороны активное участие в ослаблении катарско-турецких позиций в оппозиционном лагере сыграла Саудовская Аравия. Начавшиеся переговоры между правительством и оппозицией в Женеве в 2013 г. по инициативе США и России привели к тому, что раздираемая противоречиями НКСРОС не сумела на первых порах стать полноценным участником переговоров. В итоге при посредничестве американцев миссия по формированию единой и работоспособной оппозиционной делегации была возложена на Саудовскую Аравию. Итогом прошедшей 10 декабря 2015 г. конференции в Эр-Рияде стало образование Высшего комитета по переговорам (ВКП) (фактически заменявшего НКСРОС). Однако в образованном органе вновь произошла дифференциация на радикальную (ориентировалась на Катар) и умеренную (ориентировалась на Саудовскую Аравию) группы, которые препятствовали эффективному переговорному процессу. Все же саудовцы сумели произвести переформатирование ВКП, воспользовавшись разгоревшимся дипломатическим кризисом вокруг Катара в июне 2017 г. Так называемая эр-риядская группа делала упор на вытеснение из числа оппозиционных групп «прокатарских» и «протурецких» представителей, придерживающихся умеренного исламизма «Братьев-мусульман»[2].

По сути, Саудовская Аравия замыкала на себе основные направления, связанные с деятельностью ВКП как одного из главных оппозиционных органов, вытеснив катарско-турецкий альянс из переговорного процесса и ослабив их позиции на региональном уровне.

Таким образом, успехи «Братьев-мусульман» поддерживаемых Катаром и Турцией, в первые месяцы сирийского кризиса обернулись в конечном счете провалом. Определенную роль в падении популярности «братьев» сыграл достаточно громкий инцидент со свержением правительства «Братьев-мусульман» в Египте, инициированный египетскими военными, экономической элитой и салафитскими группами при поддержке Саудовской Аравии. Политический провал «Братьев-мусульман» в Египте серьезно дискредитировал их, а также связанные с ними филиалы и «родственные» партии по всему Арабскому региону.

Несмотря на падение непосредственно популярности «Братьев-мусульман» в Сирии, а также ослабление роли «прокатарских» и «протурецких» представителей в переговорном процессе, позиции

---

[1] *Васильев А. М.* Сирия: аргумент воздушно-космических сил. С. 6.

[2] *Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующемся миропорядке: роль эмигрантских оппозиционных структур (2015–2017 гг. — Высший комитет по переговорам, «московский» и «каирский» блоки) // Азия и Африка сегодня. 2018. № 2. С. 15.

катарско-турецкого альянса сейчас значительно сильнее[1], чем у Саудовской Аравии. Первый сохраняет контроль над северо-западом Сирии, в то время как все зависевшие от Саудовской Аравии группировки в Центральной и Южной Сирии были разгромлены/или эвакуированы на северо-запад, где они оказались под контролем катарско-турецкого альянса. Но нельзя не отметить, что значительное ослабление влияния Саудовской Аравии внутри Сирии было в очень высокой степени связано с началом саудовской интервенции в Йемен в 2015 г., которая оттянула на себя основные военные ресурсы Саудовской Аравии, резко ослабив ее возможности помогать сирийским повстанцам (а значит, и удерживать их под своим контролем).

## Литература

*Васильев А. М.* От Ленина до Путина. Россия на Ближнем и Среднем Востоке. М.: Центрполиграф, 2018. 670 с.

*Ходынская-Голенищева М. С.* Полицентричность против однополярности: работа СМИ в условиях «арабской весны» // Научно-аналитический журнал Обозреватель–Observer. 2015. № . 6. С. 60–71.

*Ваким Дж., Кузнецов А. А.* Геополитическое измерение сирийского конфликта // Вестник РУДН. Серия: «Международные отношения». 2016. № 3. С. 461–472.

*Трауб Д.* Как сирийские исламисты играют на руку Асаду // Ислам в современном мире. 2014. № 1. С. 79–80.

*Ходынская-Голенищева М. С.* Сирийский кризис в трансформирующемся миропорядке: роль эмигрантских оппозиционных структур // Азия и Африка сегодня. 2018. № 1. С. 17–25.

*Васильев А. М.* Сирийская трагедия. Рождение чудовищ // Азия и Африка сегодня. 2017. № 6. С. 2–10.

*Хайруллин Т. Р.* Исламизм Саудовской Аравии как инструмент для достижения региональной гегемонии // Общество: политика, экономика, право. 2018. № 10. С. 16–20.

*Кепель Ж.* Джихад: Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. 468 с.

*Yaghi M. A.* Comparative Analysis of the role of Saudi Arabia, Qatar and United Arab Emirates in the Syrian Crisis / Paper presented at 2018 Gulf Research Meeting. 31 July — 3 August 2018, University of Cambridge. 41 p.

*Васильев А. М.* Сирия: аргумент воздушно-космических сил // Азия и Африка сегодня. 2017. № 10. С. 2–10.

[1] Помимо поддержки «Братьев-мусульман» катарско-турецкий альянс поддерживает многочисленные группировки в основном умеренного толка.

Ходынская-Голенищева М. С. Сирийский кризис в трансформирующейся системе международных отношений // Дис. … д-ра ист. наук. М., 2018. 882 с.

Ходынская-Голенищева М. С. Терроризм в Сирии сегодня и завтра // Азия и Африка сегодня. 2016. № 1. С. 7–14.

Ходынская-Голенищева М. С. Сирийский кризис в трансформирующемся миропорядке: роль эмигрантских оппозиционных структур // Азия и Африка сегодня. 2018. № 2. С. 11–15.

## References

Vasiliev A. M. (2018) Ot Lenina do Putina. *Rossiya na Blizhnem i Srednem Vostoke* [From Lenin to Putin. Russia in the Middle East]. Moscow: Centrpoligraf. 670 p.

Hodynskaya-Golenishcheva M. S. (2015) Policentrichnost' protiv odnopolyarnosti: rabota SMI v usloviyah «arabskoj vesny» [The Polycentrism Versus Unilateralism: Work of the Media in Circumstances of the 'Arab Spring']. *Obozrevatel'-Observer*. 2015. № 6. S. 60–71.

Vakim Dzh., Kuznecov A. A. (2016). Geopoliticheskoe izmerenie sirijskogo konflikta [Geopolitical Dimensions of the Syrian Conflict]. *Vestnik RUDN. Mezhdunarodnie otnoshenija.* № 3. S. 461–472.

Hodynskaya-Golenishcheva M. S. (2018). Sirijskij krizis v transformiruyushchemsya miroporyadke: rol' ehmigrantskih oppozicionnyh struktur [Syrian Crisis in the Transforming World Order: Role of Emigrant Opposition Structures]. *Azia i Afrika segodnya*. 2018. № 1. S. 17–25.

Khairullin T. R. (2018) Islamizm Saudovskoj Aravii kak instrument dlya dostizheniya regional'noj gegemonii [Islamism of Saudi Arabia as a Tool for Achieving Regional Hegemony]. *Obshestvo: politika, ekonomika, pravo*. 2018. № 10. S. 16–20.

Kepel' Z. H. (2004). *Dzhihad: Ekspansiya i zakat islamizma* [Jihad: Expansion and Decline of Islamism]. Moscow: Ladomir. 468 p.

Yaghi M. A. (2018). Comparative Analysis of the role of Saudi Arabia, Qatar and United Arab Emirates in the Syrian Crisisю Paper presented at 2018 Gulf Research Meeting. 31 July — 3 August 2018, University of Cambridge. 41 p.

Vasiliev A. M. (2017). Siriya: argument vozdushno-kosmicheskih sil [Syria: the Argument of the Aerospace Forces]. *Azia i Afrika segodnya*. 2017. № 10. S. 2–10.

Hodynskaya-Golenishcheva M. S. (2018). *Sirijskij krizis v transformiruyushchejsya sisteme mezhdunarodnyh otnoshenij*. Habilitation Thesis. [Syrian Crisis in the Transforming System of International Relations]. Moscow. 882 p.

Hodynskaya-Golenishcheva M. S. (2016). Terrorizm v Sirii segodnya i zavtra [Terrorism in Syria Today and Tomorrow]. *Azia i Afrika segodnya*. 2016. № 1. S. 7–14.

Hodynskaya-Golenishcheva M. S. (2018). Sirijskij krizis v transformiruyushchemsya miroporyadke: rol' emigrantskih oppozicionnyh struktur [Syrian Crisis in the Transforming World Order: the Role of Emigrant Opposition Structures]. *Azia i Afrika segodnya*. 2018. № 2. S. 11–15.

*Political Process in the Near East*

# THE QATARI-TURKISH ALLIANCE AND SAUDI ARABIA: THE STRUGGLE OF ISLAMIST PROJECTS IN SYRIA

**Abstract.** The article discusses Islamist projects promoted by Saudi Arabia and the Qatari-Turkish Alliance to strengthen their positions in Syria. The Saudis are focused on conservative Salafi Islamism, while Qatar and Turkey adhere to the moderate ideology of Islamism Muslim Brotherhood. Since the beginning of the crisis, the struggle between the competing forces has been unfolding within the opposition structures (the Syrian National Council, the National Coalition) and in the theater of operations, where there is a support for certain military formations loyal to 'Pro-Saudi' or 'Pro-Qatari' representatives of the opposition. The struggle of the Qatari-Turkish Alliance and Saudi Arabia has led to a significant weakening of the positions of Qatar and Turkey in the negotiation process, however Doha and Ankara continue to maintain control over numerous armed groups of moderate persuasion.

**Keywords:** Qatari-Turkish Alliance, Saudi Arabia, Islamism, Syria, project, Muslim Brotherhood, Salafism.

**Timur R. Khairullin,**
junior research fellow, Center for Civilizational and Regional Studies,
Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
(30/1, Spiridonovka Str., Moscow, 123001, Russian Federation).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru

ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4
Журнал «Ислам в современном мире» издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год.

**Главный редактор:** Д. Мухетдинов
**Заместители главного редактора:** Вс. Золотухин

**Учредитель и Издатель:** Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом “Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)
E-mail: info@idmedina.ru
Сайт: www.idmedina.ru

**Генеральный директор:** И. Нуриманов

**Над номером работали:** Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

**Адрес редакции:** 129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Commitee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — **94107**.

Сдано в производство: 18.12.2018. Подписано к печати: 25.12.2018.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
В розницу — цена свободная.

© 2018 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2018 ООО «Издательский дом “Медина”»

ВЫСШАЯ АТТЕСТАЦИОННАЯ КОМИССИЯ (ВАК) при Министерстве образования и науки Российской Федерации

east view map link

НАУЧНАЯ ЭЛЕКТРОННАЯ БИБЛИОТЕКА eLIBRARY.RU

ULRICHSWEB™ GLOBAL SERIALS DIRECTORY

# ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Некоммерческий благотворительный фонд ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

МЕДИНА

ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

**Editor-in-Chief:** Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
**Deputy Editor-in-Chief:** Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)

**Founder&Publisher:** Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

**General manager:** Ildar Nurimanov
**The editorial stuff:** Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

**Registration:** *Islam in the modern world* is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).
PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

*Islam in the modern world* promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

*Islam in the modern world* is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107.**
Put into production: 18.12.2018. Signed in print: 25.12.2018.
1000 copies

© 2018 Editors of Islam in the modern world
© 2018 Medina Publishing Ltd

UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

MEDINA

ISLAM IN THE MODERN WORLD